

Ledson Kurtz de Almeida

ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DAS IGREJAS CRISTÃS ENTRE OS KAINGANG
BASEADA NA ETNOGRAFIA, NA COSMOLOGIA E DUALISMO

FLORIANÓPOLIS
2004

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

ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DAS IGREJAS CRISTÃS ENTRE OS KAINGANG
BASEADA NA ETNOGRAFIA, NA COSMOLOGIA E DUALISMO

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Antropologia da
Universidade Federal de Santa Catarina, sob
orientação do Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez.

FLORIANÓPOLIS
2004

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DAS IGREJAS CRISTÃS ENTRE OS KAINGANG
BASEADA NA ETNOGRAFIA, NA COSMOLOGIA E DUALISMO

LEDSON KURTZ DE ALMEIDA

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor em **Antropologia Social** à banca examinadora da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação do Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez.

Dr. Oscar Calavia Sáez (UFSC-Orientador)

Dr. Sílvio Coelho dos Santos (UFSC)

Dr. Flávio Wiick (UFSC)

Dra. Marta Amoroso (USP)

Dra. Kimiye Tommasino (UEL)

SUMÁRIO

ÍNDICE DE FIGURAS	5
INTRODUÇÃO	9
PRIMEIRA PARTE	25
O MUNDO DOS VIVOS	25
1 - Antecedentes históricos da “conquista espiritual” dos Kaingang	25
2 - Reflexões sobre a casa kaingang	31
3 - Noções gerais da espacialidade	44
5 – Casamento e residência	52
6 - Produção no espaço e reprodução da vida	59
6.1 - Lavoura	62
6.2 - Criação de Animais	71
6.3 - Coleta, caça e pesca	73
6.4 - Artesanato	75
7 - Relações com a cidade	80
8 - Religião	86
8.1 - A participação religiosa nas aldeias	91
8.2 - Discurso sobre a preeminência religiosa	99
8.3 - Os <i>crentes</i> e suas peculiaridades	101
8.4 - Trajetória da conversão	109
8.5 - Conversão e organização	111
8.6 - Possibilidades comparativas	115
SEGUNDA PARTE	120
COSMOLOGIA E IDEOLOGIA	120
1 - As análises Jê-Borôro como ponto de partida	120
2 - Ritual como referência das análises contemporâneas sobre os Kaingang	122
3 - Kiki: ritual Kaingang	133
3.1 - Fragmentos de um processo	135
3.2 - A importância do vídeo para a análise ritual	138
3.3 - Relações com os <i>brancos</i> durante os preparativos do rito	139
3.4 - Descrição como um modelo para a etnografia de rituais	140
3.5 - Contribuições para análise	150
4 - Numbê e Fãg kawã: o mundo dos mortos	160
4.1 - Classificação do universo natural	167
4.2 - Noções sobre waikuprim	171
4.3 - O trabalho do kuiã	176
4.4 - O mato virgem e a aldeia	184
4.5 - Religiões cristãs e ideologia kaingang	191
TERCEIRA PARTE	205
BEBENDO COMO GENTE: PRÁTICA E IDEOLOGIA NO PROCESSO DA CONVERSÃO	205
1 - O que os <i>antigos</i> falavam da pinga	205
2 - A bebida alcoólica como foco	217
3 - Os desencontros das práticas governamentais	217
4 - O estado fora de ordem	229
5 - Colocar a casa em ordem	242
6 - Beber na bodega	248
7 - Alcançar a bebida controlada	251

CONSIDERAÇÕES FINAIS	261
Religião e as formas elementares da vida kaingang	261
BIBLIOGRAFIA	266

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Mapa das Terras Indígenas Kaingang.....	23
Figura 2: Dados sobre as Terras Indígenas Pesquisadas	24
Figura 3: Tabela sobre as denominações religiosas não-católicas nos locais da pesquisa..	30

RESUMO

Este estudo procura demonstrar o cristianismo entre os Kaingang, povo Jê do sul do Brasil. Aborda aspectos etnológicos das práticas e crenças católicas e protestantes nas aldeias. A pesquisa etnográfica envolveu três tipos de expressões religiosas: o ritual do **Kiki**, conhecido também como culto aos mortos; as igrejas de *crentes*; e, o catolicismo popular em geral. A pesquisa explicita uma série de relações entre aqueles que se denominam católicos tradicionais e os protestantes, ambos compartilhando o contexto atual de predominância político-econômica sobre a vida religiosa. Neste sentido, os valores intrínsecos ao universo protestante e aqueles próprios ao ritual do **Kiki**, associados ao universo católico, se opõem e fazem parte de um mesmo todo referencial. Ou seja, os valores estruturais da sociedade tradicional e os valores contemporâneos dividem o espaço em um contexto em que os habitantes das aldeias precisam ser reconhecidos como Kaingang e brasileiros simultaneamente.

ABSTRACT

This study attempts to demonstrate the christianism within kaingang villages of south Brazil. The study focuses on the ethnological aspects of the Catholic and Protestant creeds and practices. The ethnographic research was based on observation of three religious expression: the **Kiki**, funeral rite; Protestant cult; and the popular Catholicism. The study explicit a set of relations among the Catholics and the Protestant, both experiencing the context of diminishing prestige of religious life in face of the strengthening of political and economical features. So, the intrinsic values of the Protestants, the Catholics, and even those belonging to the set of believes, share a common reference this to say that the structural values of Kaingang traditional society, and the contemporary values, share the same space, within a specific context in which the villagers need to be recognized as Kaingang and as Brazilians at the same time.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores, colegas, amigos e parentes que, direta ou indiretamente, contribuíram para que este trabalho se concretizasse.

Aos profissionais de arquivos pelo esforço na busca dos documentos mais inacessíveis.

Às agências financiadoras do governo, CNPq/CAPES, pela ajuda financeira, sem a qual este trabalho não se realizaria.

E, principalmente, aos Kaingang, pela acolhida e disposição durante o trabalho de campo.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa retoma questões fundamentais levantadas pela dissertação de mestrado por mim defendida em 1998. Naquela ocasião realizei um trabalho de campo de dois meses em uma Terra Indígena Kaingang do Oeste catarinense, comparando a atuação de *crentes*¹ e católicos através da análise de relatos e de práticas rituais. Permanecer em uma única Terra Indígena permitiu a compreensão da vida ritual dos diferentes campos religiosos, inclusive favorecendo o aprendizado do vocabulário referente à cosmologia.

Com relação à pesquisa anterior, os seguintes axiomas levantados por ela orientaram a continuidade do trabalho: a sociedade Kaingang foi profundamente alterada devido ao processo de dominação colonial, sendo o cristianismo um dos braços desse processo; as diferentes formas de expressão do cristianismo foram amalgamadas com a cultura autóctone; as práticas religiosas se inseriram em uma realidade sócio-cultural complexa e as formas dadas a elas pelos Kaingang correspondem a uma determinada ordem classificatória; e, a grande heterogeneidade religiosa explicita a identificação entre Igrejas e grupos locais.

Em suma, as religiões cristãs incorporadas pelos indígenas adquirem características das relações internas e do pensamento daqueles que aderem a ela e servem de suporte às mudanças das relações sociais permitindo a continuidade da vida comunitária e a ampliação das fronteiras de relacionamento com o *outro*. Portanto, os axiomas apontados acima correspondem à análise da religiosidade no contexto atual desta cultura, considerando a sua dinâmica própria e os aspectos simbólicos da prática social.

¹ O termo *crente* é utilizado para as denominações religiosas não-católicas, independente de serem classificadas como evangélicas, pentecostais ou seitas fundamentalistas.

Além disso, a análise desenvolvida terá como suporte teórico: a discussão de base simbólica e ideológica do dualismo Jê-Bororo; uma aproximação entre estrutura e processo; e, a adequação da teoria ao trabalho etnográfico no sentido de contextualizar em um plano micro-estrutural as relações do plano macro-estrutural. Por conseguinte, o principal pressuposto é de não se conceber os sistemas dominantes (das sociedades colonizadoras) - em termos de ideologia, crença e etc -, como um rolo compressor que atropela as concepções culturais compartilhadas pelo grupo.

A conciliação das características estruturais e processuais, neste sentido, permite questionar, em primeiro lugar, a idéia de que a cultura perderia suas características em consequência do contato interétnico. Indiscutivelmente a cultura Kaingang, como qualquer cultura, mudou em decorrência dos processos históricos. As diferentes transformações sofridas pelo avanço da modernidade provocaram a simultaneidade de realidades culturais que passaram a se desenvolver paralelamente. Por um lado, estas mudanças se deram através do usufruto dos benefícios das inovações tecnológicas bem como pela convivência com novos valores e , por outro lado, partiram do interior da sociedade indígena.

Esta ótica considera as características sócio-culturais internas ao grupo, tomando como referência os estudos atuais sobre religiões cristãs entre povos indígenas. A discussão Kaingang, antes de ser restrita a um caso específico, acrescenta-se às recentes preocupações de incluir no estudo das religiões cristãs as classificações indígenas, a cosmologia e o contexto do encontro com o *outro*.

Ao tomar como base o aspecto interno das sociedades nas quais se desenvolve trabalhos de missão, as pesquisas têm abordado a incorporação, transformação ou rejeição das diferentes formas de cristianismo durante a história de contato com organizações missionárias cristãs. O missionário é inserido em um contexto no qual participam os motivos para a conversão ou para a não conversão em três situações distintas possíveis

para caracterizar a conversão dos indígenas, relacionadas a diferentes momentos do processo colonial: os elementos religiosos alheios são elaborados e integrados dentro de um esquema tradicional; e/ou, tais elementos servem para reelaborar a identidade indígena e integrá-la em um sistema interétnico novo; e/ou, os indígenas situam seus mitos e seus ritos em um campo simbólico alheio, no qual eles mesmos aparecem como personagens. Estes três aspectos compartilham um mesmo processo.²

Portanto, com base no que foi apontado acima e ciente da complexidade da experiência missionária entre os Kaingang, pode-se levantar a questão central deste trabalho: Como os elementos das diferentes religiões são classificados pelos Kaingang de acordo com seu sistema de significação e como este sistema se transforma historicamente através da incorporação das religiões cristãs?

Certamente a tese não pretende esgotar a problemática levantada por tal questão, principalmente devido às várias possibilidades de tratá-la. Inicialmente, por exemplo, minha proposta era realizar uma pesquisa com base nos documentos referentes à atuação de missionários entre os Kaingang, somada ao trabalho de campo - em Terras Indígenas do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A contribuição da banca de análise do projeto de tese veio no sentido de uma delimitação mais restrita do objeto. Em consequência disso, houve o corte da pesquisa bibliográfica da forma como estava sendo proposta deixando-a de suporte para o trabalho de campo nas aldeias, eleito como aspecto central. Logo, pode-se perceber nesta escolha o abandono da análise documental aprofundada.

Independente deste recorte, a questão sempre presente foi de analisar as religiões cristãs em um contexto marcado pela ideologia dualista. Primeiramente, inclusive no momento da defesa do projeto, parecia estar claro, senão óbvio, que o dualismo se caracterizava com uma certa rigidez e era dominante. Contudo, a partir da releitura dos

² SÁEZ, 2000:332.

trabalhos dos principais estudiosos do dualismo Jê como Lévi-Strauss, Maybury-Lewis, Mellati, DaMatta, Seeger, Croker, dentre outros, sob a influência de dados recentes, ao invés de voltar o olhar para um modelo rígido, advindo de características de estruturas prescritivas, com base nas relações entre metades supostamente exogâmicas, o mais importante passou a ser a identificação dos contextos nos quais se lança mão da ideologia dualista e como esta ideologia passa a tomar forma em situações específicas.

Neste sentido, a partir da definição de uma análise que parte da realidade das aldeias para a teoria, as leituras sobre os estudos Jê-Bororo serviram para levantar hipóteses que foram confrontadas com o contexto observável. Concluídas as definições teóricas e o objeto a ser pesquisado, foi dado início ao momento preparatório para a pesquisa de campo. Esta etapa contou com viagens a diferentes Terras Indígenas, contatos com instituições e leituras das principais monografias sobre os Povos Jê relativas à temática desenvolvida na tese.

O trabalho de campo realizou-se em aldeias dos três estados do Sul do Brasil: no Rio Grande do Sul foram contempladas as Terras Indígenas Cacique Doble, Carreteiro, Iraí, Ligeiro, Monte Caseros, Rio da Várzea e Votouro; em Santa Catarina a pesquisa ocorreu na Reserva Kondá e no Posto Indígena Xapecó; e, no Paraná a permanência se deu na Terra Indígena Apucarana.

Onde permaneci para realizar a pesquisa de campo procurei conciliar *survey* com observação participante. Além disso, apliquei entrevistas semidirecionadas com base em temáticas sobre ritual, cosmologia, relação com os *brancos*, organização das religiões cristãs, dentre outras.

O envolvimento em atividades paralelas ao trabalho de campo possibilitou-me um alcance panorâmico da realidade das aldeias. Experiências distintas nos três estados

permitiram a ampliação do enfoque da análise religiosa às diversas instituições - família, política, educação saúde, etc - de acordo com cada realidade ampliando a percepção limitada ao Posto Indígena Xapecó utilizada como base da dissertação. Destacarei a seguir quatro envolvimento significativos que tiveram uma relação direta com a pesquisa da tese.

O primeiro deles refere-se ao universo religioso do catolicismo popular. Desde 1994 tenho acompanhado um importante ritual kaingang realizado exclusivamente no Posto Indígena Xapecó, em Santa Catarina.³ Esta atividade contribuiu definitivamente em minha trajetória de pesquisa, tanto no mestrado, quanto no doutorado. Em algumas ocasiões a presença naquela localidade tornou-se possível através do Prof. Robert Crépeau da Universidade de Montreal. O acesso autorizado ao seu material de campo permitiu um grande avanço na comparação das religiões cristãs com o sistema classificatório kaingang.

Em outras ocasiões, foi possível acompanhar o ritual devido o apoio da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e da Universidade Federal de Santa Catarina para a produção do vídeo “Ritual do Kiki: imagens antropológicas”. O registro e a edição das imagens com o antropólogo Rogério Rosa suscitaram debates e informações de extrema riqueza.

O segundo envolvimento ocorreu através do campo da saúde no estado Rio Grande do Sul, quando prestei serviço à Fundação Nacional de Saúde no sentido de subsidiar o combate ao alcoolismo em Terras Indígenas naquele estado. Resultou daí um extenso trabalho sobre a realidade econômica, política e religiosa kaingang através da presença efetiva em cada Terra Indígena. Juntamente com o antropólogo Ricardo Cid e o kaingang kofá Vicente Fókãe tive o privilégio de observar as diferentes realidades e escutar os mais variados tipos de discursos sobre o universo concreto das aldeias.

³ Tal expressão cultural, denominada ritual do **Kiki**, é analisada em uma parte específica desta tese.

O estudo do consumo de bebidas alcoólicas ofereceu um resultado bastante positivo para a pesquisa da tese, já que refe-se a um dos focos quando se trata de abordar a temática da religião entre os Kaingang.⁴ Além disso, tal problemática vivida pelas famílias indígenas, independentemente da religião, permitiu a aproximação com *crentes* e católicos indistintamente. Este tipo de aproximação não havia ocorrido no Posto Indígena Xaçepó, durante minha pesquisa de dissertação, quando o envolvimento com a realização do ritual do **Kiki** e, conseqüentemente, com o catolicismo popular prejudicou a inserção no universo *crente*.⁵

Uma temática ampla e absorvente como esta favoreceu a liberdade de transitar pelas aldeias e a boa recepção, principalmente devido à associação do tipo de trabalho realizado no diagnóstico com o discurso dos *crentes*. Facilitou o ingresso nos templos e propiciou um diálogo tranqüilo relativo à organização institucional das Igrejas e ao papel ocupado por elas dentro das Terras Indígenas. Esta abertura possibilitou o registro de entrevistas com pastores indígenas e com outros membros das Igrejas de *crentes*.⁶

A terceira experiência ocorreu através do aspecto territorial. Em 2001 acompanhei os Kaingang da aldeia Kondá, no oeste de Santa Catarina, pelo período de um mês no processo de conquista de uma terra após muitos anos vivendo na periferia do município de Chapecó. Esta presença se fez possível devido à necessidade de realizar um levantamento de dados para a criação da Reserva Indígena na região de implantação da Usina Hidrelétrica Foz do Chapecó.

⁴ O consumo de bebidas alcoólicas entre os Kaingang e o universo religioso é aprofundado ao final da tese.

⁵ Quando se estuda religião, como em outros casos etnográficos que implicam na distinção entre grupos, é sempre um desafio ao pesquisador conseguir uma boa inserção nos diferentes contextos. Entre populações indígenas esta dificuldade tende a se intensificar. Lembro, neste momento, do trabalho de Valéria Esteves entre os Guarani que relata sobre uma situação parecida com aquela vivenciada por mim no Xaçepó, mas no sentido inverso. No caso dela, a aproximação foi maior com a Congregação Cristã do Brasil, influenciando o recorte da abordagem neste sentido. (Cf. BARROS, 2003).

⁶ De forma geral utilizo o termo pastor no sentido genérico, incluindo tanto aqueles indivíduos que passaram por alguma preparação e foram consagrados por uma determinada denominação religiosa quanto aqueles dirigentes dos cultos que se autodenominam pastor ou são assim denominados pelos habitantes locais.

A observação de campo resultou em um relatório no qual baseou-se o prognóstico para o desenvolvimento de projetos de recuperação do meio ambiente e de auto-gestão. Além do mais, esta atuação, por um lado, possibilitou a análise da adoção das religiões por distintos grupos locais através da distribuição das aldeias no território, indicando a relação entre religião e política. E, por outro lado, enriqueceu as informações sobre o universo simbólico devido o fortalecimento de muitos aspectos da cosmologia kaingang após a experiência deste grupo na cidade.⁷

A última atividade que favoreceu o trabalho de campo ocorreu no Paraná, em 2002, quando tive a oportunidade de permanecer na Terra Indígena Apucarana durante quinze dias. Nesta ocasião, elaborei um relatório de campo para subsidiar o laudo de impacto da Usina Hidrelétrica de Apucarantina coordenado pelo Prof. Jorge Madeira, da Universidade de Brasília. O diálogo com a antropóloga Kimiye Tommasino foi fundamental para aproximar as informações de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul com os dados do Paraná.

Os quatro tipos de envolvimento apontados acima foram extremamente importantes para definir o recorte da tese. Em consequência deste tipo de trabalho de campo foram registradas: *histórias dos antigos*, mitos e outros relatos por ângulos distintos de acordo com as diferentes regiões. Isto sem contar as informações das experiências de cada localidade a respeito do processo histórico de dominação colonial. Em suma, além das características classificatórias do dualismo, a pesquisa etnográfica colocou-me frente-a-frente com valores e práticas mais abrangentes oriundos de cada experiência local.

A etnografia, portanto, é parte de um esforço para atingir uma amostra considerável da realidade atual nas aldeias. Não se dedica a um único caso, tarefa esta realizada no

⁷ Obtive neste local algumas informações sobre a classificação dos personagens do novo testamento nas metades e incorporação dos mesmos na característica de descendência unilinear, mas, infelizmente, não foram suficientes para ter a apreciação merecida nesta tese.

desenvolvimento de minha pesquisa de mestrado. Paralelamente, a abordagem da cosmologia é um esforço para atingir um modelo ideal kaingang através da vida ritual, da mitologia e da organização espaço-temporal. E o dualismo é a referência mais significativa para um nível de análise comparativa com os outros povos Jê, além disso, é uma forma, dentre outras, para explicar os aspectos classificatórios, tanto da realidade vivida através das igrejas, quanto da realidade idealizada.

Embora o objeto de análise seja religião, este estudo poderia se dar por outras vias, como o material documental de missionários, a introdução do cristianismo através do relacionamento com a colonização, as estratégias contemporâneas de conversão e assim por diante. Mas a preocupação principal que tomou corpo, em função dos próprios dados, foi de analisar a religião cristã equacionada com a realidade atual, tomando como pano de fundo a ideologia dualista. Tal opção conduziu-me no sentido de dar menos atenção ao choque entre as duas realidades ontológicas distintas, colocando-me frente a um conflito sobre meu ponto de vista contrário à expansão das religiões cristãs nas aldeias. Neste sentido, e para evitar que minha ideologia tomasse conta do desenvolvimento da análise, tornou-se necessário perceber o tratamento dado pelos sujeitos à religião em diferentes contextos, enfrentando os paradoxos da realidade e desta com a minha visão.

A pesquisa de campo foi desenvolvida em dez Terras Indígenas: uma no Paraná, duas em Santa Catarina e sete no Rio Grande do Sul. Como já foi apontado acima, procurou conciliar observação participante em rituais religiosos, entrevistas livres e observações do cotidiano nas residências, nas atividades econômicas e nas atividades política. As entrevistas livres priorizaram aqueles indivíduos associados com as atividades religiosas, principalmente os pastores, os xamãs e líderes de rituais tradicionais.

As dificuldades para o desenvolvimento de uma ampla etnografia entre os Kaingang de hoje são muito grandes, principalmente devido as conseqüências do avanço

colonial, as distâncias entre os aldeamentos distribuídos de forma fragmentada em toda a região sul e as diferentes concepções das famílias frente à presença de um pesquisador. Na realidade, as Terras Indígenas, em sua grande maioria, estão incluídas em uma situação sócio-econômica regional. Isto me levou a conciliar a descrição interna às aldeias com a observação de aspectos extensivos ao universo externo a elas.

A tese não é extensa, contando com cerca de duzentas e oitenta páginas de texto escrito, mas o material sobre o qual me debrucei é de grande monta incluindo os dados documentais, as entrevistas gravadas em fita cassete, as descrições de campo e as gravações em fita de vídeo. A síntese foi difícil de ser realizada. Sem contar que a cada revisão a tese era acrescentada ou subtraída de um item.

Resultou daí um texto dividido em três blocos distintos. O primeiro busca tratar da realidade vivida nas aldeias, o segundo dos aspectos ideológicos e o terceiro de uma situação de conflito, central no argumento da conversão, que articula a realidade vivida com a ideologia. Estes momentos tratam da relação entre católicos e não-católicos.

Para desenvolver o primeiro bloco parti do estudo da casa enquanto uma unidade mínima de desdobramento da vida religiosa, acessando, a partir daí, noções de espacialidade e após uma breve abordagem sobre aliança, economia e relações dos índios com a cidade desenvolvi o tema da religião cristã entre os kaingang em termos de práticas e concepções.

A análise da casa kaingang sinaliza para uma idéia de processo na medida em que sugere a residência comunal antes da cristianização e a residência individual da unidade familiar depois. Esta hipotética situação processual coincide com uma no interior do campo da afinidade através da simplificação do relacionamento entre sogro e genro que

desemboca na inversão atual, quando a consangüinidade se sobrepõe à afinidade de forma idealizada através das igrejas de crentes.

Por outro lado, a casa situada no espaço da aldeia em contraste com o exterior apresenta o ponto de partida para a configuração estrutural da cosmologia. As informações advindas daí fundamentam a hipótese sobre a possível simetria entre as religiões cristãs e valores atribuídos às metades clânicas denominadas de **kamé** e **kairu**.

Assim, os dados sobre a residência, o casamento, a produção e o relacionamento com a cidade embasam o tópico mais importante deste primeiro bloco cujo cerne é a contextualização sobre as religiões cristãs no espaço das aldeias.

Esta ênfase se deve à opção de situar em contexto as relações encenadas por crentes e católicos nas comunidades como um todo. Mesmo que se admita o desdobramento dos católicos e dos crentes em uma série de outras categorias como católicos populares, católicos oficiais, protestantes, evangélicos, pentecostais e qualquer outra que possa vir daí, procurei demonstrar que no contexto das aldeias a unidade se restringe à oposição crente/católico atuando de forma complementar em uma série de atividades, o que permite refletir sobre as bases do dualismo.⁸

Esta ideologia se reporta à mitologia e ao ritual. Neste sentido, destaco dois mitos importantes, o primeiro sobre a complementaridade assimétrica de sol (**kamé**) e lua (**kairu**) para a reprodução da vida; e o outro sobre os criadores **kamé** e **kairu** para a reprodução da sociedade. Paralelamente tomo a análise de um ritual tradicional como cenário das relações assimétricas e complementares entre as metades, onde os grupos **kamé** e **kairu** são identificados através de pinturas faciais.

⁸ Deve ficar claro desde já, para aqueles que não estão familiarizados com a discussão, que a referência aqui a dualismo não se reduz a oposições antitéticas universalistas do tipo sagrado/profano, por exemplo, discutidas pelos estudiosos da temática da religião, nem aos opostos universais de um esquema conceitual subjacente à realidade. Trata-se de um tipo de idéia valor que só possui significação mediada pelos contextos de interação.

Desta forma, dividi o segundo bloco em duas partes bem definidas: a primeira se dedica à análise aprofundada do ritual conhecido como **Kiki**; e, a segunda trata do mundo dos mortos e de outros aspectos correlatos.

O ritual foi abordado em minha dissertação e é tratado em trabalhos antropológicos desde princípios do século XX e por antropólogos contemporâneos de forma mais sistemática. A idéia de retomar esta importante expressão cultural kaingang é acessar à cosmologia para situar nela as religiões cristãs.

Antes de analisar o rito em si não pude deixar de tocar em alguns pontos resultantes dos relatos sobre o ritual em locais onde ele não se realiza mais e do acompanhamento desde 1994 no local que ainda ocorre, Posto Indígena Xapecó, no Oeste Catarinense. No caso da memória em locais onde não é mais realizado ficou claro como a expansão colonial interferiu para o abandono do rito. No caso do acompanhamento desta prática, como parti da minha experiência, tracei comentários sobre a captação das imagens em vídeo enquanto instrumento da interpretação e sobre a inclusão dos *brancos* em certos momentos do processo ritual.

Nos termos da análise, tomei a descrição como base. A partir daí pude situar aspectos importantes da cosmologia. Indiquei a complementaridade assimétrica entre os dois grupos rituais e como estão situados em uma percepção concêntrica expressa fundamentalmente pela relação entre a casa, o limpo e o mato virgem, que englobam uma série de valores básicos do dualismo kaingang como leste/oeste, alto/baixo, dentre outros, com atributos de valores de **kamé** e **kairu**, respectivamente.

Após realizar a interpretação do ritual e contextualizar seus princípios básicos passei a abordar o segundo ponto que foi a relação com o exterior: mortos, natureza e

outros. Ao final desta segunda parte retomei os aspectos da atuação religiosa nas aldeias em uma primeira tentativa de costurar prática e ideologia.

Para chegar às igrejas abordei, além da análise do ritual e das concepções sobre o mundo dos mortos, o xamanismo, as relações com os espíritos e as classificações do universo natural, tratando o xamanismo por um enfoque holístico, não separando, a priori, seu caráter simbólico do social.⁹

Ao retomar os dados da primeira parte e confrontá-los com os da segunda pude confirmar que: a contextualização do fenômeno das religiões cristãs não se reduz à eficácia da conversão, pois a inconstância dos adeptos é evidenciada através da transição entre diferentes denominações e pelo abandono periódico de tais práticas; a inversão de valores é passível de se confirmar tanto na relação **kamé/kairu**, quanto na relação crente/católico; o ritual do **Kiki** e o catolicismo popular não são tratados de forma distinta, por esta razão a Católica é considerada a *religião do índio*, mas na prática das aldeias, *crentes* e católicos se aproximam de forma complementar através de distintos aspectos de interação.

As duas identificações religiosas possuem uma série de aproximações simbólicas, bem como certas práticas a elas associadas são comuns. Neste sentido, como no xamanismo, os crentes tratam das relações com os espíritos e através deste paralelo estabelecem uma simetria entre mato virgem e cidade.

Os *crentes* reforçam o caráter da consangüinidade através da socialização idealizada entre **kaikó** - consangüíneos classificatórios - o que corresponde à percepção sobre o mundo dos mortos, onde se suprime a afinidade. Os *crentes* correspondem a valores do *limpo*, oeste e água; os católicos a valores do mato virgem, leste e fogo. Há funções inquestionavelmente católicas como de xamã, assim como há uma tendência nas Terras Indígenas onde se estrutura a relação *crente/católico* de *crentes* assumirem funções

⁹ Cf. LANGDON, 1996

de liderança, se não de cacique como vice ou como conselheiro. Os católicos relacionam os *crentes* com a perda da *natureza do índio* e da tradição, ao passo que os *crentes* relacionam os católicos com o atraso e o conservadorismo. O que corresponde a atributos da pessoa sendo **kairu** associado ao movimento e à pouca persistência, e **kamé** à lentidão e à permanência.

Sumarizados estes itens que procuram articular de forma mais direta as partes um e dois, a terceira parte da tese trata de um objeto central do rito tradicional e da conversão que é a bebida alcoólica, incluindo nesta discussão os aspectos anteriormente tratados.

A bebida, como a religião, acompanha a história kaingang e é inserida na cosmologia indígena. Não é por acaso que a aversão à pinga é a bandeira de pregação dos *crentes*, visto que, entre os Kaingang ela é um elemento central para práticas rituais profanas e memória animista.

Além dos aspectos simbólicos e ideológicos que envolvem a religião e a bebida, este último bloco procura revelar o processo de intervenção governamental e os efeitos da expansão colonial no re-ordenamento da sociedade kaingang. Neste sentido, procurei demonstrar que a situação de desordem criada no âmbito da cosmologia propiciou um ambiente de atuação das igrejas de *crentes*. Em acréscimo, verifiquei que o espaço ocupado pela religião corresponde ao deixado em aberto pelo abandono do ritual tradicional, da mudança na organização dos grupos locais e das alterações no relacionamento entre estes últimos e o espaço político.

Embora o enfoque central seja a cosmologia, nesta parte procuro realizar diversas inserções na prática do indigenismo oficial fechando a tese com uma aproximação entre estrutura e processo quando analiso o mito de chegada do *branco* e origem da pinga.

De forma geral, esta pesquisa representa um esforço para incluir a realidade das igrejas cristãs na pauta do debate etnológico. Procura ampliar a reflexão sobre os Kaingang junto à reflexão dos povos Jê. A religião, assim, é um dentre vários tópicos que estão sendo abordados em nossos dias.

De forma concreta a tese poderá subsidiar o tratamento da problemática das religiões através de estratégias antropológicas visando motivar a memória cultural e o resgate de práticas tradicionais.

Por fim, gostaria de pontuar que o fato de não desenvolver uma crítica contundente à ação evangelizadora não significa que esta pesquisa legitime tal prática. Pelo contrário, quando expõe os princípios de organização e significação, produz uma matéria a serviço da reflexão crítica e, ao mesmo tempo, respeitosa aos kaingang permitindo a eles protagonizarem o seu destino.

Figura 1: Mapa das Terras Indígenas Kaingang

Figura 2: Dados sobre as Terras Indígenas Pesquisadas

TERRAS INDÍGENAS PESQUISADAS						
DENOMINAÇÃO	UF	TAMANHO(ha)	POPULAÇÃO	USO DO IDIOMA	Nº DE ALDEIAS	DESMATAMENTO
Apucarana	PR	6.500	1.700	MAIORIA	3	MÉDIO
Xapecó	SC	15.286	4.000	MINORIA	13	GRANDE
Kondá	SC	2.300	360	MAIORIA	2	MÉDIO
Cacique Doble	RS	4.426	680	MAIORIA	3	GRANDE
Ligeiro	RS	4.565	1.600	MAIORIA	2	GRANDE
Carreteiro	RS	601	250	MAIORIA	1	GRANDE
Irai	RS	274	500	MAIORIA	1	GRANDE
Monte Caseros	RS	1.003	366	MAIORIA	2	GRANDE
Rio da Várzea	RS	16.518	437	MAIORIA	4	PEQUENO
Votouro	RS	3.361	1.023	MAIORIA	4	GRANDE

Dados obtidos através do trabalho de campo, de consultas na FUNAI e consultas no ISA.

PRIMEIRA PARTE

O MUNDO DOS VIVOS

1 - Antecedentes históricos da “conquista espiritual” dos Kaingang

Não é novidade que o conhecimento dos primeiros colonizadores sobre a realidade indígena era extremamente superficial. Isto é atestado pelo importante estudo de Monteiro sobre os aldeamentos em São Paulo. Mesmo o envolvimento das organizações coloniais com os Guaianá, ancestrais dos Kaingang, desde 1560 através dos aldeamentos de São Miguel, Nossa Senhora dos Pinheiros e Itaquaquetuba, no planalto da região paulista, não garante a preocupação com suas especificidades culturais, o que justifica o fato de serem agrupados com os Tupiniquim. Não surpreende, por isto, a falência de tais aldeamentos devido rivalidades entre grupos de diferentes etnias.¹⁰

Certamente uma das dificuldades em definir a etnia Kaingang nos primeiros contatos se deve às distintas denominações atribuídas a eles naquele momento: Gualachos, Guaianá, Guñanas, Goianás, Guauanas, Kamé, Coroado, Pé-largo, dentre outras. E, para complicar ainda mais, eram classificados de forma genérica na categoria de Tapuia em oposição aos Tupi do litoral, na qual cabia todos os povos do interior das matas de norte a sul do Brasil.

A existência dos Jê meridionais é documentada de forma mais específica a partir do estabelecimento das reduções jesuíticas do Guairá, entre 1626 e 1630, no atual estado do Paraná, embora os primeiros contatos oficiais com grupos identificados como Kaingang se

¹⁰ Cf. MONTEIRO, 1994; PARELLADA, 1993.

reportem aos campos de Guarapuava, neste mesmo estado, no ano de 1771, em decorrência da expedição do Tenente Coronel Affonso Botelho de Sampaio e Souza.¹¹

Das catorze reduções fundadas pelos jesuítas na região do Guairá, Chmyz (1976) destaca cinco que tiveram, além dos Guarani, os Kaingang como alvo da catequização. A mais antiga das reduções, Nossa Senhora da Encarnação, fundada no ano de 1625 pelos Padres Antônio Ruiz de Montoya e Cristóbal de Mendoza, localizava-se nas terras do cacique **Taiati**, dominadas pelo cacique **Pindoviú**, atingindo uma população aproximada de quinhentas famílias.

Dois anos depois da constituição da mesma, o próprio Montoya fundou outras três reduções agregando índios Jê: a de Santo Antônio que teve o Padre Mola como encarregado de sua administração e da catequização de cerca de mil e quinhentos índios ali reunidos; a de São Miguel, fundada por Montoya e Cristóbal de Mendoza, localizada nas proximidades do atual município de Tibagi; e, a terceira, denominada São Pedro, fundada no final de 1627, localizada nas proximidades do atual município de Guarapuava.

A última das cinco reduções envolvendo ancestrais dos Kaingang no Guairá, denominada Conceição de Nossa Senhora dos Guanhanhos, foi fundada no final de 1627 e princípios de 1628 por Montoya e Diaz Taño na região dominada pelo cacique **Coên**, atual município paranaense de Pitanga. Esta redução é a que apresenta mais dados referentes à missão e às dificuldades de catequizar povos de idioma diferente do guarani. Teve como encarregados pela conversão, os Padres Diaz Taño e Diego Salazar. Chama a atenção o fato do Padre Salazar ter aprendido o idioma indígena e, inclusive, ter traduzido orações e catecismo.¹²

¹¹ SOUZA, 1899 [1771].

¹² Cf. JAEGER, 1957:117 apud CHMYZ, 1976:86.

Apesar de ser mais claramente documentada a catequização de povos não-Tupi no Paraná, há evidências do estabelecimento de missões com grupos identificados com os Kaingang no atual estado do Rio Grande do Sul. É isto que demonstram os dados sistematizados por Veiga (2000). Esta autora aponta a existência de uma redução jesuítica em 1630 no território dos Kaingang do Rio Grande do Sul denominada como Conceição, com cerca de três mil índios aldeados. Além disso, a Ordem dos Jesuítas, expulsa do Brasil em meados do século XVIII, ao retornar ao estado do Rio Grande do Sul no Séc. XIX obteve permissão para estabelecer missões entre os Kaingang.

Após a última expulsão dos jesuítas e o ataque de milícias do governo às missões, a assistência da Igreja Católica se obscureceu por quase cinquenta anos. Somente em 1843 foi confiado aos missionários capuchinhos de origem italiana a organização e execução da catequese religiosa da população indígena de todo o território nacional. Esta decisão refletia o interesse do governo central em estimular as missões religiosas para pacificar os Kaingang do mato e ampliar a colonização da região sul.¹³

Paralelamente às tentativas de catequização por parte dos governos provinciais havia a prática de um catolicismo de monges peregrinos que pregavam no sertão. Entre os Kaingang se destacou a figura de São João Maria D'Agostini¹⁴. Tal personagem é figura marcante nos relatos orais até hoje, conta-se ter andado pelo sertão com sua “chaleirinha” e “panelinha” fazendo remédios e curando os enfermos.

Até o início do século XX, apesar das idas e vindas das missões católicas, o atendimento religioso aos Kaingang pertencia a esta única denominação. Contudo, a partir da década de cinquenta a situação religiosa, após todo o processo de aldeamento, tornou-se

¹³ MOREIRA NETO, 1972, p. 385.

¹⁴ Após este Monge surgiram outros dois que também se denominaram João Maria por influência do primeiro, de acordo com Oliveira (1996) “Quando os Kaingáng referem-se a São João Maria não fazem qualquer distinção entre esses, sendo que a ênfase recai sobre as qualidades gerais do Monge - tais como: curar, fazer batismos, dar bons conselhos, etc. Para os curadores estudados São João Maria é um personagem único que sempre existiu e que permanece entre eles, sendo porta-voz da escatologia atual do grupo”.

cada vez mais complexa. Deste momento em diante foram muitas e diferenciadas as missões nos aldeamentos. Daí até nossos dias segue diferentes tipos de atuação missionária em um processo cada vez mais intenso.

Com relação à atuação não-católica nas Terras Indígenas pesquisadas o dado mais antigo refere-se ao Posto Indígena Xapecó. Neste local, Igreja Batista foi a primeira implantada no interior de seus limites territoriais em finais da década de 1940 e início da década de 1950. A Assembléia de Deus, maior igreja *crente* local nos dias de hoje, só se efetivou em meados de 1985.

Em Apucarana, a Igreja Assembléia de Deus da Missão possui um templo fundado por volta de 1999. Suas atividades, no entanto, iniciaram em 1960, sendo que em 1964 já havia *crentes* indígenas assumindo a continuidade de sua permanência. O templo atual da Igreja do Cristianismo Decidido de Apucarana foi construído em finais da década de 1980, mas a comunidade era assistida por um pastor de nome Valter, desde a década de 1970.

A década de 1970 marcou a expansão missionária da Igreja Assembléia de Deus para o interior das Terras Indígenas, além de ingressar naquelas onde já havia atuação não-católica iniciou sua atividade em outras até então fechadas a tal prática religiosa. Com relação a tal momento destaca-se a instalação em Votouro, Cacique Doble e Ligeiro. Todas compartilhando um processo de missão, praticamente, contínuo.

A Assembléia de Deus de Caseros possui dois anos de existência no local, mas como o grupo, ali estabelecido, provêm de Guarita onde há religiões não-católicas desde a década de 1970, é bem provável que atue enquanto *crente* mais tempo. Semelhante a este caso, em Carreteiro a Assembléia de Deus está desde 1990 efetivamente no local, mas como há uma ligação muito forte com ligeiro é possível ter tido algum tipo de trabalho em anos anteriores.

No caso de Kondá isto se dá de forma um pouco diferente. Este pode ser considerado um caso a parte, distinto daqueles em que a Igreja inicia seu primeiro trabalho efetivo em um terreno de conversão ainda incipiente, pois os moradores da Aldeia Kondá, em sua maioria, já eram *crentes* antes da criação da *Reserva* e freqüentavam Igrejas Evangélicas da cidade.

No mesmo sentido de efetivação do trabalho missionário nas aldeias pela Assembléia de Deus, outras denominações vieram a ocupar espaço em épocas mais recentes. A década de 1990 marca a atuação da Só o Senhor é Deus, destacando-se a abertura dos trabalhos de *crentes* nas Terras Indígenas de Iraí e de Rio da Várzea – nesta última o templo foi construído somente em 1998.

A partir do início da atuação de uma denominação específica as outras passaram a se somar a elas. Atualmente, de um dia para o outro, temos a surpresa do surgimento de uma e mais outra, caracterizando a grande complexidade de denominações como pode ser verificado na tabela abaixo.

Pode-se perceber, portanto, que desde o princípio do processo de contato com os colonizadores até hoje, a aproximação dos Kaingang com algum tipo de missão é constante. Por isto, a prática religiosa cristã não está desvinculada do universo social e cultural indígena, mas pertence à sua própria história.

Figura 3: Tabela sobre as denominações religiosas não-católicas nos locais da pesquisa

PRESENÇA DE RELIGIÃO NÃO-CATÓLICA NAS LOCALIDADES PESQUISADAS										
	Apucarana	Cacique Doble	Carreteiro	Iraí	Kondá	Ligeiro	Monte Caseros	Rio da Várzea	Votouro	Xapecó
Assembléia de Deus										
Assembléia de Deus da Missão										
Assembléia de Deus Pentecostal do Brasil										
Batista										
Cadeia da Prece										
Cristianismo Decidido										
Deus é Amor										
Evangélica Mundial										
Família de Cristo										
Quadrangular										
Só o Senhor é Deus										
Só o Senhor é Deus (missionária)										
Só o Senhor é Deus (pentecostal)										
Só o Senhor é Deus da Última Hora										
Só o Senhor é Deus Universal										
Unidade de Jesus										
Unidos de Jesus										
Unidos em Jesus Cristo										
Universal-Karaí										
Visão Missionária										

2 - Reflexões sobre a casa kaingang

A casa para os Kaingang é a unidade mínima de onde parte a religiosidade e que é afetada pela mesma, por isto me alongarei um pouco nesta noção fundamental para os Kaingang que é o espaço, hoje, de residência da unidade familiar¹⁵. Na casa repercutem aspectos importantes da cosmologia e da relação com o *outro*, é objeto essencial da vida e da pessoa kaingang. Para se ter uma idéia, nos momentos de maior impacto na existência de um indivíduo, como no nascimento e na morte, atitudes são marcadas pelo afastamento da residência doméstica: antigamente quando a mulher estava para dar a luz dirigia-se ao mato, hoje em muitos casos esta situação ainda é marcada pelo afastamento da residência; e, quando morre o dono da casa, esta é destruída ou temporariamente abandonada pela família.¹⁶

Hoje em dia as casas das aldeias são de diferentes tipos e modelos, há de madeira, de alvenaria e de pau-a-pique, mas ainda carregam importantes aspectos simbólicos. Em Carreteiro, a grande maioria é mista, de madeira com alvenaria. Na opinião dos moradores daquela localidade: a casa de madeira e de chão batido é melhor porque o chão de alvenaria *traz doenças de bronquite*. Em Kondá, aqueles que construíram seus *barracos* fizeram de pequenas dimensões: casas, na sua grande maioria, cobertas com lona e sem assoalho com piso de *terra batida*.

Estes dois exemplos apontam para a variedade de modelos encontrados nas diferentes aldeias. Nas outras localidades, da mesma forma, não se pode afirmar sobre uma casa típica, pois a característica é variada. Pode-se, apenas, argumentar-se sobre o predomínio de casas relativamente pequenas, retangulares, com duas águas, e

¹⁵ Casal e filhos solteiros.

¹⁶ O abandono da casa, em situações de doença e morte, foi descrito desde o início do século XX. Cf. MANISER, 1930.

preferencialmente de chão batido onde habita a unidade familiar. Isto se confirma em todas as aldeias pesquisadas.

As construções de casas no estilo da cidade, na maioria das situações, dependem de projetos viabilizados por órgãos governamentais. Um tipo de projeto comum na década de setenta foi conduzido pelo governo federal através da FUNAI. Eram feitas casas grandes de madeira, utilizando-se, muitas vezes, as tábuas de madeiras instaladas nas próprias aldeias em décadas anteriores. Isto é marcante em Xapecó, Cacique Doble e Ligeiro.

Nesta última, são predominantes as construções baseadas em projetos do governo. Três projetos de construção de casas delinearão a forma atual das aldeias em Ligeiro: em 1970 foram construídas casas de alvenaria; em 1980 foram construídas casas de madeira, através da compensação da matéria prima extraída pelas serrarias; e, mais recentemente existem projetos articulados com governos estaduais e municipais. Este último caso está cada vez mais comum, como aconteceu em Iraí onde oito famílias receberam casas de alvenaria do RS rural.¹⁷

Em algumas circunstâncias, as casas são construídas como forma de indenização ou abandonadas por posseiros. Em Apucarana as casas de alvenaria têm material de diferentes procedências, muitas delas feitas do desmanche das residências dos funcionários da Usina Hidrelétrica Apucarana, implantada na Terra Indígena. Em Votouro várias residências resultam de construções dos colonos, sofrendo certas adaptações pelos atuais moradores.

A quantidade de pessoas que habita uma casa depende do número de filhos de cada casal; da idade de casamento, visto que neste momento o indivíduo sai da casa; da saúde dos genitores ou outros ascendentes da esposa, pois passam a residir na casa de uma das

¹⁷ Programa do estado do Rio Grande do Sul para estimular a produção agrícola.

mulheres da família.¹⁸ Geralmente as casas possuem em média seis pessoas, podendo variar para um número maior, como é o caso de Irai onde cada residência possui de oito a doze moradores.

Nos locais onde predominam casas de projetos, construídas por pedreiros *brancos*, é comum as famílias possuírem pequenos barracos ao lado, onde costumam fazer o fogo de chão, denominado de **iñ-xin** – casa pequena. São pequenas cabanas com espaço central para o fogo, muito apreciadas pelos mais idosos. Em alguns casos a residência é deste tipo, mas na maioria a casa do tipo **iñ-xin** é subjacente à residência principal. Mesmo assim, é freqüentemente utilizada na maior parte do dia, principalmente no inverno, quando ajuda a enfrentar as baixas temperaturas, ao redor do fogo.

Assim, independente do tipo de construção das casas, quando a principal não é o **iñ-xin**, é bastante comum encontrar, próximo, atrás ou ao lado, uma destas cabanas, utilizadas, muitas vezes também, como espaço de preparo dos alimentos e de confecção dos artesanatos. Sua importância é central para a continuidade do idioma kaingang e socialização entre adultos e crianças, pois nelas fluem diálogos sobre parentesco, fofocas, decisões políticas e, principalmente, narrativas de *histórias dos antigos*.

Há descrições da casa kaingang desde os primeiros contatos com os colonizadores. Uma cronologia foi realizada por Janir Simiema através de dados documentais e observações empíricas, tomando como base a Terra Indígena de Barão de Antonina, no estado do Paraná.¹⁹

Nas descrições disponíveis - de viajantes, agentes do governo e outros - registradas durante os primeiros contatos, marcadamente entre finais do século dezoito e primeira

¹⁸ Estes últimos indivíduos, por definição, não são incluídos na unidade familiar, mas naqueles locais onde há uma quantidade significativa de pessoas idosas, esta é uma característica que deve ser levada em conta.

¹⁹ Cf. SIMIEMA, 2000.

década do século vinte, é interessante notar a indicação de casas comunais. Nestas, habitavam mais de uma unidade familiar, apesar da identificação com a forma das edificações que presenciamos hoje, como poderemos perceber a seguir.

Afonso Botelho em uma expedição militar na região de Guarapuava, no atual estado do Paraná no ano de 1773 descreve o tipo de moradia a partir de um acampamento de grande porte composto por várias delas: “[...] Acomodar-se-iam nestes sete ranchos de quatrocentas pessoas para cima, não só julgando pelos que viram fugir como pelas camas que d’ua, e outra parte de dentro dos ranchos se viram [...] de coiros, e folhas, e pelo meio d’ua e outra fileira fazem fogos com que se recoperam o calor, que lhes tira sua total nudez.”²⁰

Franz Keller em 1866 descreveu as residências de forma semelhante como “ranchos [...] cobertos de folhas de palmeira, [com] uma forma ogival mais pontuda, isto é, são mais altos em proporção da largura do que os dos Cayoás. O chão batido tem um declive suave dos dois lados para o centro, em conformidade com a inclinação necessária para as camas [...]” E, aponta para a convivência de várias unidades familiares e uma única residência: “No meio das duas fileiras de camas fica uma passagem livre, onde cada família faz o fogo para o preparo da comida.”²¹

O engenheiro inglês Bigg-Wither descreveu as residências situadas na colônia Tereza Cristina, entre os rios Ivaí e Ivaizinho, oeste do Paraná, em 1872 como palhoças retangulares. Sua descrição da construção corresponde a de Keller quanto à forma ogival:

“A armação consistia de vergonetas verdes, com um comprimento de 16 a 18 pés, enfiadas no chão num espaço de 2 pés entre uma e outra, em duas linhas paralelas, com uma distância de 15 pés. Estas vergonetas, nas palhoças prontas, eram curvadas

²⁰ Cf. BOTELHO, 1956.

²¹ KELLER, 1974 [1867]:15.

em direção uma da outra, até que as pontas se encontrassem. Nesta posição eram amarradas a um pau que servia de cumieira, colocado em cima ao comprido [...]. A cobertura era de folhas de palmeira, que vinham desde a cumieira até o solo. As duas extremidades da palhoça eram tapadas com uma armação de varas de bambu, também cobertas de folhas de palmeira. A diferença estava em que, enquanto os lados eram curvos e formavam o telhado e a estrutura principal da palhoça, as extremidades eram paredes retas, sem serem absolutamente necessárias como sustentáculos do resto da estrutura. Havia em cada lado uma abertura estreita para entrada e saída, coberta de folhas de palmeira [...].²²

As observações do engenheiro britânico sobre a ocupação do espaço interno das casas correspondem também à descrição de Keller: “[...] dos dois lados havia carreiras de folhas secas de palmeiras. Estas eram as camas dos índios, que dormem dez ou doze juntos em um rancho, com a cabeça voltada para o lado e os pés virados para o meio da palhoça. No centro havia uma passagem de cerca de 2 pés e seis polegadas de largura e, ao longo da mesma, ardia uma fogueira ou mais.”²³

Telêmaco Borba, como resultado de suas observações no Paraná entre meados e finais do século XIX, produz uma breve descrição do tipo de habitação kaingang, publicada em 1908:

“Não teem habitação permanente; geralmente se mudam todos os annos, á proporção que vão rareando os meios naturaes de sua subsistência. Quando encontram local abundante em caça e mel, constroem grandes ranchos, de 25 a 30 metros de extensão, cobertos e cercados com folhas de palmeira, sem nenhuma divisão interna, com uma pequena abertura em cada extremidade, servindo de porta, por onde só pode passar, abaixada, uma pessoa; no centro destes ranchos accendem os fogos para cada família; dormem sobre cascas de arvores, extendidas no solo, com os pés para o lado do fogo, indistinctamente homens, mulheres e creanças. Nunca varrem seos ranchos;

²² SIMIEMA, 2000:240.

²³ Ibidem.

quando estes ficam muito sujos e cheios de pulga, os queimam e constroem outros.”²⁴

Uma detalhada descrição é apresentada por Gustav von Koenigswald no início do século XX em decorrência do convívio dele com os Kaingang do Paraná durante o período de 1903 e 1904. Em sua descrição pode-se observar não só aspectos relativos à estrutura da edificação, mas também indicações sobre noções espaciais das aldeias:

“Assim que escolheram o lugar abrem um clareira grande e aproveitam os troncos finos das árvores e palmeiras para construir seus ranchos compridos que servem para acolher diversas famílias. As paredes geralmente possuem 5m. de largura e conforme o número de moradores (até 80 pessoas), 10 a 15m., e até 30m. e mais de comprimento, em ângulos retos. Os ranchos são construídos com troncos e estacas de madeira que são amarrados entre si firmemente com cipós. Os dois lados pela largura sustentam um telhado baixo formado por vigamento e folhas de palmeira e cuja parte maior não ultrapassa 5 metros. Menos freqüentemente são cobertos de capim e taquaras. O interior das cabanas forma um único compartimento, não existindo paredes internas e repartições. Pelo meio, na direção do comprimento, estende-se um largo corredor, um pouco mais baixo, tendo nos dois extremos uma porta estreita que conduz à saída. As camas das famílias se estendem a pequena distância nos dois lados do corredor no qual sempre, até durante toda a noite, um fogo é conservado. Os que estão dormindo, enrolados em panos, usam como forro uma esteira feita de casca grossa de árvore e folhas de palmeira. Dietam-se com os pés virados para o fogo e a cabeça para a parede externa. Não se faz limpeza no rancho, assim o chão em pouco tempo está coberto de lixo e sujeira, na qual proliferam as pulgas e os bichos de pé ainda mais incômodos. Assim que os insetos se tornam demais, os índios mudam para uma nova cabana, que constroem rapidamente e queimam a outra.”²⁵

Para os Kaingang do Rio Grande do Sul três descrições podem ser destacadas como forma de somar às descrições acima do estado do Paraná. Reinhold Friedrich Hensel, com

²⁴ BORBA, 1908:8-9.

²⁵ KONIGSWALD, Apud, VEIGA, 2000:93.

base em uma semana de permanência na colônia militar de Monte Caseros, descreve minuciosamente uma residência kaingang da segunda metade do século dezenove:

“Como base da construção servem dois troncos fracos, cuja extremidade superior está bifurcada. Conforme o comprimento da choça, eles são enterrados pela extremidade inferior. Sobre as forquilhas é colocada uma barra a qual assim forma a cumieira da choça. Ao longo desta linha central estão do lado duas estacas, uma na frente, outra atrás, fincadas no chão, estando também bifurcadas em cima, porém só atingem a altura de 2 a 3 pés. Sobre elas estão barras que suportam a borda inferior do telhado. Sobre este andeime então é colocado o vigamento ou taipa [...] O telhado é formado de capim seco e comprido [...] As paredes laterais baixas da casa e a cumieira bastante alta se compõem de sarrafos semelhantes aos do telhado; em cima também são cobertos daquele capim pelo exterior. A porta se encontra numa das fachadas. [...]”²⁶

Após a implantação do Postos Indígenas em Nonoai as casas foram descritas por um funcionário do Serviço de Proteção ao Índio lotado de 1941 até 1957 naquela localidade:

“A casa de moradia dos índios do então Toldo de Nonoai, hoje Posto Indígena, era feita de pinheiro lascado, coberto de lascão também de pinho e colocados em forma de calha, ou de capim; às vezes, a beira da coberta bastante baixa serve de parede ao mesmo tempo, mas em média a altura é de 1,5 e $\frac{3}{4}$ de área. Os Kaingáng constroem suas casas sempre escondidas no mato. A casa do Chefe é geralmente maior, mas como a dos demais, com um só compartimento e aí fazem o fogo, cozinham e dormem. O motivo de o Chefe ter sua casa maior é o das audiências. Moram esparsos por toda a extensa região de seus domínios.”²⁷

Mais recentemente dispomos de uma descrição do Posto de Inhacorá feita por Martin Fischer:

²⁶ Cf. HENSEL, SD.

²⁷ Cf. VIEIRA DOS SANTOS, 1949.

“São ranchos de construção mais simples. Quatro postes fortes no chão, nos cantos, por cima deles quatro varas fortes como traves transversais, escoradas ainda para o lado do chão por alguns postes mais finos; por cima disso a esquadria de varas, as quatro paredes de taquaras rachadas bem revestidas com capim macega e folhagem, o telhado coberto de capim-macega, no centro o lugar para o fogo aberto e o palácio está pronto. O tamanho dos ranchos varia entre 10 e 20 metros quadrados, a altura até a cumieira geralmente não passa de três metros, a das paredes de dois. [...]”²⁸

Com base nas observações de Lévi-Strauss sobre São Jerônimo da Serra, Simiema afirma que os espaços de uma mesma casa seriam usados ora de forma tradicional, ora de forma não-tradicional, refletindo uma dualidade cultural na qual se encontrariam imergidos os Kaingang.²⁹

Lévi-Strauss trata, por um lado, dos objetos de uso cotidiano, dispostos nas residências e, por outro lado, da relação com o espaço utilizado nas casas. O primeiro aspecto é uma contraposição à idéia, na época, de que a civilização havia sufocado definitivamente os Kaingang:

“Da sua efêmera experiência de civilização, os indígenas apenas conservaram o vestuário brasileiro, o machado, a faca e a agulha de costura. Quanto ao resto, foi um fracasso total. Tinham-lhes construído casas, viviam fora delas. [...] Tinham partido as camas para acender fogueiras e deitavam-se à mesma no chão. [...] Com grande decepção minha, os índios do Tibagy não eram, portanto, nem totalmente índios “verdadeiros” nem, principalmente, “selvagens”. Mas, despindo de poesia a imagem ingênua que o etnógrafo principiante constrói das suas futuras experiências, davam-me uma lição de prudência e objectividade. Ao encontrá-los menos intactos do que contava, ia descobrir que eram mais secretos do que aquilo que se podia esperar da sua aparência exterior. [...] A sua cultura, formada em parte por antigas tradições que resistiram à influência dos brancos [...] e por outra parte por contributos da civilização moderna, constituía um conjunto original, cujo estudo, por muito pouco

²⁸ FISCHER, Apud BECKER, 1976:219.

²⁹ SIMIEMA, 2000:230.

provido de pitoresco que fosse, não deixava por isso de me colocar numa escola tão instrutiva como a dos mais puros índios que eu iria abordar posteriormente”.³⁰

Com relação ao segundo aspecto o etnólogo francês nos oferece dados específicos sobre a forma e ocupação espacial das residências:

“Visitámos as casas de madeira construídas pelo governo federal, agrupadas em aldeias de cinco a dez fogos nas margens dos cursos de água; vimos as casas mais isoladas que os índios por vezes constroem: uma paliçada quadrada, feita com troncos de palmitos, amarrados com lianas e coberta por um tecto de folhas, preso às paredes apenas nos quatro cantos. Penetramos, por fim, nesses alpendres feitos de ramagens, onde vive por vezes uma família ao lado da casa inutilizada. [...] Os habitantes reúnem-se em torno duma fogueira que arde dia e noite. [...] Só é utilizado um dos quartos. É ali que se comem a qualquer hora as batatas doces que estão a assar debaixo das cinzas e que são apanhadas com as compridas tenazes de bambu: é ali que dormem sobre uma fina camada de fetos ou uma esteira de palha de milho, todos estendidos com os pés voltados para o fogo; a meio da noite as poucas brasas ainda acesas e o tabique de troncos mal unidos constituem uma fraca defesa contra o frio glacial que ali se sente, a 1000 metros de altitude. [...] As casas contruídas pelos indígenas resumem-se a esta única divisão; mas nas do governo também só uma das divisões é utilizada. [...]”³¹

Semelhante aos dados de Lévi-Strauss, ainda na década de quarenta, os dados de Loureiro Fernandes com base nas suas observações da Terra Indígena de Palmas, situada na divisa dos estados de Santa Catarina e do Paraná, na região oeste, indicam três tipos de residência, duas permanentes – a construída pelo governo e a de fogo de chão – e uma provisória. Sobre a provisória, ainda comum naquela época durante expedições de caça, ele informa que eram “construções formadas em geral por um anteparo retangular cujo arcabouço é feito de galhos mais ou menos retos revestidos exteriormente em folhas de palmeiras. Verdadeira parede que é apoiada na sua parte superior sobre estacas de modo a

³⁰ LÉVI-STRAUSS, 1986 [1955]:148-149.

³¹ Idem:151-152.

ficar bem inclinada, como uma meia água de telhado que entrasse em contacto com o solo em sua parte inferior.”³²

As outras duas habitações são descritas na mesma ocasião por Loureiro Fernandes. Primeiro a construída pelo governo: “Tem estas habitações um tipo mais ou menos uniforme, de base quadrangular, com quatro paredes distintas e um telhado de tabuinhas com duas vertentes [duas águas]. Numa de suas faces maiores abrem-se a porta e uma ou duas janelas (...) Na maioria dessas casas foi o assoalho arrancado e substituído pelo chão de terra batida.”³³

Em seguida descreve a pequena casa de chão batido construída ao lado daquela maior: “Ao lado de tais construções, fazem os índios choupanas de aspecto primitivo, não obstante o seu pequeno tamanho, reproduzem nas suas linhas gerais, as primeiras habitações outrora utilizadas por eles.”³⁴

Durante uma pesquisa no início do século XX entre os Kaingang de São Paulo chamou a atenção do etnólogo russo Maniser que embora o governo tivesse construído casas e colocado à disposição dos Kaingang estes preferiam habitar os abrigos rudimentares de madeira. Além disso, indica que as casas construídas em expedições de caça eram semelhantes àsquelas das aldeias.³⁵

Em Santa Catarina, igualmente, dois tipos de casa foram apontados por Sílvio Coelho dos Santos na década de setenta, quando distinguia as casas construídas pelo governo daquelas de pau-a-pique ou de palha em que o fogo era feito no chão.³⁶

³² Cf. FERNANDES, 1941.

³³ Idem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Cf. MANISER, 1930:766.

³⁶ SANTOS, 1975:44.

A descrição do tipo de casa construída na atualidade na Terra Indígena Barão de Antonina é minuciosamente desenvolvida por Simiema:

“Possuem todas uma planta retangular, medindo em torno de 5,0 x 2,5m, compostas de dois cômodos. Possuem apenas uma entrada centralizada na dimensão menor do retângulo e o primeiro espaço é aquele onde se encontra o fogão. Dormem na outra peça da casa, na qual não existe janela [...] O piso é de terra batida e em nada se diferencia do piso do pátio de contorno da casa. A sua cobertura é em duas águas, cobertas com folhas de palmeira amarradas a uma estrutura de troncos finos. Em sua face externa, paralela à cumeeira e pouco abaixo dela, colocam uma longa vara em toda a extensão do telhado, para fixar as folhas de palmeira. A estrutura da casa é ora amarrada com cipó, e ora é pregada. Nos ângulos externos, os pilares se encaixam às travas de sustentação da cobertura, horizontais, através de enforquilhamento.[...]”³⁷

Tommasino, ao tratar das mudanças espaciais decorrentes dos projetos governamentais entre os Kaingang da Bacia do Tibagi enfatiza a característica da dupla residência: as casas construídas pelo SPI/FUNAI e os ranchos de chão batido, cobertos com folhas e sem divisão interna, que hoje constroem ao lado ou ao fundo da casa de madeira ou alvenaria.³⁸

É interessante notar as estratégias utilizadas pelos indígenas para a adaptação das casas dos projetos aos seus interesses. Como ressalta Tommasino, nas casas de alvenaria construídas pela Companhia de Habitação do Paraná a sala e o quarto foram transformados em depósito reservando-se para o uso apenas a cozinha e um dos quartos, pois passavam do lado de fora. Em outros casos os indígenas construíram um *puxado* ou um *ranchinho* onde cozinham, comiam, descansavam, conversavam e recebiam visitas.³⁹ Esta relação entre casas de projeto/espço de socialização externo e *ranchos*/espço de socialização interno é

³⁷ SIMIEMA, 2000:254-255.

³⁸ TOMMASINO, 1995:310.

³⁹ Idem:311.

muito comum como também demonstra Lílian Simões para os Kaingang de Apucarana.⁴⁰ E, da mesma forma, o aspecto da adaptação das casas construídas pelo *outro* – colonos, governo - foi observado por Juracilda Veiga ao afirmar que normalmente os kaingang ocupam apenas um cômodo da casa, mesmo quando habitam uma casa que, tendo sido construída para funcionários, possui vários cômodos.⁴¹

Simões interpreta a ambigüidade das construções como reflexo da própria ambigüidade da vida atual em Apucarana: “[...] é possível considerar a ambigüidade às vezes apresentada pela organização do espaço no Posto Indígena Apucarantina como a expressão simbólica da situação da comunidade desta reserva, negociando sua inserção na sociedade nacional envolvente sem, no entanto, abrir mão dos princípios organizadores de sua própria cultura.”⁴²

Este aspecto pode servir de objeto de reflexão da casa como expressão da historicidade e as transformações da forma de construção como fruto da pragmática indígena no sentido de buscar soluções para atender as novas necessidades seguindo princípios culturais Kaingáng.⁴³

Pode-se acrescentar a estas conclusões que as mudanças na ocupação das casas, passando de vários fogos para um único fogo significam uma importante transformação intrínseca à sociedade kaingang desenvolvida através do avanço das relações internas a ela, não apenas pela intervenção exógena. De certa forma, coincide uma tendência da estrutura social interna com a expectativa de valores externos associados ao processo de dominação colonial.

⁴⁰ Cf. SIMÕES, 1989.

⁴¹ Cf. VEIGA, 2000:93.

⁴² Cf. SIMÕES, 1989:61.

⁴³ Cf. TOMMASINO, 1995:312.

De forma específica, esta mudança significa um encontro entre a transformação nas relações assimétricas de afinidade marcadas pela residência uxorilocal e a introdução de novos valores da sociedade cristã. Neste sentido, tanto a permanência dos aspectos significativos, quanto a mudança do espaço de ocupação, apontados acima, refletem o reforço da unidade familiar e servem como referência para o estudo da religião.⁴⁴

Além disso, em termos de organização espacial das aldeias, a divisão dos fogos de uma maloca corresponde também a um afastamento entre espaço central e periférico. A maloca coletiva, quando encontrada inicialmente, expressava a aglutinação de quase quatrocentas pessoas em um acampamento. As famílias encontravam-se muito próximas umas das outras, em uma clareira na mata. Com a ocupação do centro político por um tipo de liderança eminentemente secular, a *comunidade* passou a ser descrita por agentes do governo, em um relato mais recente, como dispersa na mata.⁴⁵

Este afastamento entre centro/periferia marca a distância entre as funções de liderança e de **kuiã** (xamã), como demonstrei na dissertação de mestrado.⁴⁶ Neste sentido, o relato de um morador da Terra Indígena Guarita, no Rio Grande do Sul, ilustra esta situação: “antigamente, o *kujã* tinha mais poder do que o próprio chefe sobre o povo, buscando sempre o melhor caminho contra os azares e perigos que os índios pudessem correr. [...]”⁴⁷

Este duplo movimento marca um processo na sociedade kaingang em duas direções, da morfologia social reestruturando os grupos locais e da cosmologia redefinindo as relações entre os universos intra e extra-social juntamente com a redefinição da relação

⁴⁴ A relação assimétrica entre sogro e genro, característica de uma possível gerontocracia entre os Kaingang, pode ter se transformado em um comportamento de “respeito”, reforçado mais pela obrigação de ajuda do genro em algumas atividades realizadas pelo sogro. Este tema será retomado mais adiante como forma de justificar a ênfase na consangüinidade entre os *crentes*.

⁴⁵ Cf. VIEIRA DOS SANTOS, 1949.

⁴⁶ Cf. ALMEIDA, 1998.

⁴⁷ Cf. ROSA, 1998.

religião/política. Este movimento corresponde, respectivamente, ao afastamento entre liderança política/grupos locais e centro/periferia.

Sendo assim, neste primeiro momento, a casa nos conduziu a noções centrais da cosmologia e da dinâmica nos aspectos sócio-culturais do povo Kaingang. Nos dois próximos itens procurarei explicitar um pouco mais os valores associados ao espaço para ao final desta primeira parte ter uma referência básica a respeito da ligação entre ideologia indígena e religião cristã, a qual será aprofundada na segunda parte da tese.

3 - Noções gerais da espacialidade

As casas sempre informam algo sobre noções de espaço e, conseqüentemente, expressam valores. Aspectos espaciais são centrais para os estudos dos Jê de forma geral. Todos aqueles que os estudaram lidaram com categorizações espaciais tanto para analisar a morfologia social, quanto para explicar a relação com o universo extra-social e a construção da pessoa.

Quando Sylvia Caiuby Novaes trata da atuação dos salesianos entre os Bororo, por exemplo, demonstra como o trabalho deles influenciou, em um primeiro momento, na reordenação do espaço da aldeia. As missões combateram as casas comunais e a casa dos homens como forma de reforçar valores de um tipo de família cristã. Para os salesianos a construção de uma cruz onde estava à casa dos homens, após a destruição da mesma pelos indígenas, significou a realização efetiva da missão: “Há, para eles, uma equivalência entre a ‘cruz’ (o signo) e o seu referente, a realidade a que ela remete (a verdade de Cristo que se impõe)”.⁴⁸

⁴⁸ Cf. NOVAES, 1993:178.

Este tipo de ação missionária expressa um investimento para pretender mudanças significativas na sociedade Bororo através de mudanças no espaço central da aldeia e, conseqüentemente, na atividade ritual. Embora tal estratégia não tenha se concretizado em sua plenitude, visto que a casa dos homens foi reconstruída em locais distantes das do domínio dos missionários, deve-se perceber esta atitude como uma interpretação dos salesianos sobre o acesso ao universo indígena.

De forma complementar, investiu-se no espaço das residências coletivas associadas ao totemismo. A preocupação dos padres era que o tipo de totemismo bororo fazia com que um grupo local ocupasse uma única casa. Na tentativa de implantar valores cristãos, eles apostaram no combate às “crendices” e “superstições” associadas ao sistema de clãs totêmicos, base da organização social bororo, percebido pelos missionários como o principal responsável pelo papel secundário da família nuclear e pela fragilidade do vínculo entre marido e mulher.⁴⁹

Este exemplo Bororo é importante porque a relação que expressa entre o espaço residencial e comunitário ocorre da mesma forma entre os Kaingang. Em um esforço comparativo, Crépeau (1997) aproxima aspectos etnológicos dos Kaingang com os Jê-Bororo através de uma importante reflexão da cosmologia. Neste sentido, argumenta que os Kaingang se aproximam dos Bororo, embora desprovidos de aldeia circular, pela possível simultaneidade de características diametrais e concêntricas perceptíveis através da organização do espaço residencial em sua relação com os espaços cultiváveis e espaços da mata.

As evidências dos dados etnográficos possibilitam ao etnólogo canadense demonstrar a orientação espacial da residência, construída em um eixo leste/oeste marcado pelas duas aberturas de acesso, delimitando um espaço interno separado por um eixo

⁴⁹ Idem:201.

norte/sul que caracteriza o espaço a oeste de domínio feminino e o espaço a leste de domínio masculino e de recepção dos visitantes. Esta relação é inscrita em uma espacialidade concêntrica marcada pela relação entre casa/limpo – espaço cultivado que circunda as residências – e mato virgem - espaço não cultivado.

Quando se trata do espaço para o estudo da relação entre as religiões cristãs, ressalta a possibilidade de inversões. Corroborando esta idéia, não se pode tomar pontos genéricos como definições categóricas de uma determinação substancial da espacialidade. Deve-se levar em conta contextos distintos, onde há esta possível inversão, nos quais a posição dos templos e residências corresponde a determinadas denominações religiosas.

Há, contudo, uma percepção geral no referencial do nascente/poente como referência para as aberturas de acesso, como aparece na descrição de Veiga: “Atualmente dizem que a casa deve ser construída no sentido norte-sul com uma porta a leste e outra a oeste e que devem estar sempre abertas porque a doença é uma espécie de vento que entra e sai. Se as portas ficam fechadas a doença fica fechada dentro da casa”.⁵⁰

Esta referência havia sido apontada por Simiema a partir de suas observações na Terra Indígena Barão de Antonina. Ela evidencia a posição espacial das residências através de um eixo norte-sul, com uma leve inclinação para oeste. Informa, ainda, que o posicionamento da porta de entrada varia segundo o modelo das habitações, tradicionais ou não, confirmando que a espacialidade se dá por algo que não se define pelos caminhos circundantes.⁵¹

Através das minhas observações posso destacar alguns casos que incluem as relações entre religiões nas características espaciais. Em Iraí embora não haja uma percepção empírica imediata na visualização da aldeia, no momento do trabalho de campo

⁵⁰ Cf. VEIGA, 2000:93.

⁵¹ SIMIEMA, 2000:253.

o indivíduo católico entrevistado possuía a porta de sua casa voltada para leste; e, o entrevistado *crente* tinha sua casa com a abertura para oeste. Em Caseros, de maioria *crente*, os católicos mantinham a posição da abertura das casas para leste ou sul. Em Rio da Várzea, por sua vez, mesmo que a maioria seja católica, o Pastor da Igreja Só o Senhor é Deus Universal, que reside ao lado da igreja, reproduzia a marca de inversão com relação às casas dos católicos, com a porta de acesso na posição simetricamente inversa. Em Carreteiro a maioria das residências possui a abertura para o nascente expressando uma presença marcante do catolicismo.

Os padrões de residência em Cacique Doble mantêm a distinção para moradias de *crentes* e católicos. Contudo, os primeiros possuem casas com uma porta, sendo que o lado do oeste, lado identificado como do **numbê** – traduzido como inferno -, deve ser fechado, justificam os moradores. Isto se dá diferentemente das outras Terras Indígenas em que a porta das casas dos *crentes* é no mesmo sentido de suas igrejas que são voltadas para o Poente. Assim, no caso de Cacique Doble, como forma de distinção, os católicos mantêm duas portas nas residências que ficam entre sul e leste, enquanto os *crentes* possuem uma.

Em alguns casos, como em Caseiros, mesmo ocupando casas de colonos os indivíduos refazem a posição das aberturas. Assim também ocorre em casos de haver uma contratação de pedreiro *branco*, quando a pessoa que vai residir na edificação está acompanhando a obra. Neste caso, o indígena indica a posição que deve ser a porta e o local das outras aberturas.

Apesar de algumas variações, pude perceber que de forma geral do **iñ-xin** feito de madeira – tabuinhas ou paus -, com duas águas, de chão batido e espaço central para fogo de chão, possui a abertura principal para o nascente.

Dessa forma, a idéia de espaço adotada aqui é o que está presente numa ideologia, servindo de base para refletir sobre diferentes contextos em que pode se dar no plano empírico à inversão ou a simetria com o modelo ideal. Assim, tomando como base a configuração da casa kaingang a análise pode ser feita no plano da cosmologia e das relações sociais.

O que se pode generalizar, então, sobre as casas é que sua estrutura interna, basicamente, é caracterizada pela divisória entre espaço para dormir e comer, conjugando-se este último com o espaço de recepção das visitas. A abertura varia entre duas posições leste (sul) /oeste (norte). A maioria das residências não possui banheiro em seu interior, reservando as atividades caracterizadas como *imundas* ao universo exterior, particularmente ao mato.⁵²

Com base nestas considerações pode-se afirmar que, a espacialidade da casa coloca em cena valores importantes como a relação entre mato/limpo; espaço masculino/espaço feminino; visitante/não visitante. E, em acréscimo, identifica o pertencimento a uma denominação religiosa, principalmente quando o campo religioso se expressa de forma profundamente polarizada. A reflexão sobre o espaço residencial e ritual, portanto, permite levantar questões importantes em torno das classificações cosmológicas.

Outro ponto a destacar se refere à distribuição das residências e templos nas aldeias como forma de configurações políticas. Neste sentido, é comum grupos familiares de uma determinada localidade identificados com a mesma religião reproduzirem uma ocupação espacial distinta daqueles pertencentes a outra.

Assim, em Kondá, por exemplo, as casas das famílias se concentram em torno das duas principais igrejas: Só o Senhor é Deus Universal e Família de Cristo. Estes critérios se

⁵² Algumas localidades contam com banheiros e fossas, como no caso de Apucarana em que estes depósitos são buracos profundos direto no solo do pátio circundante à moradia, contudo é uma prática pouco comum.

aplicam para o conjunto das residências da Reserva. Aqueles que moram na aldeia da Praia Bonita estão divididos em pequenas unidades familiares agrupadas em torno das duas igrejas e das duas lideranças políticas; ao passo que as famílias que se deslocaram para a localidade Gramadinho, acompanhando o cacique, organizaram uma Casa de Oração. As cinquenta e duas famílias da Aldeia Kondá do aldeamento da Praia Bonita, diferentemente do Gramadinho que aproveitaram as moradias dos colonos, construíram suas casas próximas umas das outras. Em certa medida, a disposição espacial delas reproduz a forma como estes indígenas moravam antes de sua transferência para a *Reserva*.⁵³

A concentração das casas facilitou, por outro lado, favoreceu historicamente a prática missionária e ao mesmo tempo se intensificou com ela, como na constituição do aldeamento de São Pedro de Alcântara apontado por Amoroso (1998).

Entre os Bororo as estratégias dos missionários, já apontado acima, neste sentido de redistribuição do espaço das aldeias, ocasionaram certos problemas para a vida comunitária, pois o estabelecimento das missões se deu em torno do objetivo de concentrar o maior número possível de índios. Esta estratégia da missão gerou problemas como a facilidade de contágio de doenças, a dificuldade alimentar e o alcoolismo acompanhado de inúmeros conflitos.⁵⁴

No momento atual entre os Kaingang a concentração das casas tem sido tema de discussão. O exemplo mais significativo é Ligeiro onde as dificuldades decorrentes desta experiência são visíveis e enfatizadas nos discursos dos moradores, como afirma um entrevistado: “quando eu era piá o pessoal morava mais longe um do outro. Moravam mais

⁵³ Assim como os grupos locais articulam-se através das religiões, utilizam o relacionamento com o *branco* que possui poder local ou regional. Este tipo de ampliação do universo espacial da comunidade reflete no poder do grupo local em função da aquisição de transporte, energia elétrica e água encanada para a aldeia. Estes aspectos ligados, em muitos casos, com a política local ou nacional – onde se instala o Posto da FUNAI – atraí famílias de diferentes localidades para um núcleo residencial intensificando a concentração das residências.

⁵⁴ NOVAES, 1993:242-243.

perto do rio, criavam seus animais. Aí foi introduzindo este sistema, quase uma vila, ‘casa em fila’ a gente diz. Funcionava melhor distanciado. Criava galinha...”

Outro morador expressa sua opinião, coincidente com a da maioria dos entrevistados: “a gente tem visto que muitas casas tão muito juntas. Muitas vezes surge na comunidade desunião, ou fofoca. Na minha opinião tinha que as pessoas morar mais distantes umas das outras pra melhorar até o relacionamento no trabalho, na cultura, na roça. Vai criar um porco, uma galinha, vai plantar seu pedaço de feijão, seu pedaço de milho. Aí ele vai ter como se manter [...] Tem muita prostituição, bebedice, porque ta tudo junto.”

Com relação a esta situação, há quem afirme que “os vizinhos não são parentes, são ‘vizinhos’ [...] Fizeram as casas [o governo] e nunca vieram arrumar [...] agora diz que vão cortar umas madeiras para construir umas casas e arrumar outras [...] os antigos moravam afastados.” A forma de vilarejo, como demonstrou o entrevistado acima, influencia para a utilização do local como aldeia dormitório por boa parte dos indígenas.

A quantidade de lixo entre esta população densamente concentrada é significativa. Parte do lixo doméstico é enterrado ou queimado e o restante recolhido a cada quinze dias pela prefeitura de Charrua, município limítrofe à Terra Indígena Ligeiro. Os alunos da escola local, eventualmente, realizam *faxina* na aldeia da Sede e a prefeitura envia um caminhão para transportar o lixo recolhido.

O caminhão deposita o lixo próximo à divisa da Terra Indígena com outro município limítrofe chamado Sananduva, em um local denominado de Volta Grande onde, antigamente, a população de Ligeiro tinha casas. Hoje restou um acampamento para as roças. Jogam o lixo em um barranco a aproximadamente trezentos metros de um riacho utilizado para abastecer as casas.

Um entrevistado afirmou que o *lixão junta muito rato*. Em acréscimo ao lixo, diversas casas possuem banheiro, embora mais da metade da população não tenha. Dos banheiros existentes vários apresentam problemas: entopem, há vazamentos, sujam os riachos e causam mau cheiro nas casas.

A redução do território é uma das justificativas para a concentração das casas em Ligeiro, a outra é a substituição da mata nativa pela lavoura extensiva. Segundo o kaingang Hernesto Elautério, morando mais de oitenta anos naquele local, após ser demarcada a área, o governo prejudicou o domínio territorial do grupo. Um dos quatro indígenas de idade avançada que melhor conhecem a história da comunidade afirmou que o território era muito maior permitindo a distribuição em vários grupos locais. Antes da redução da área havia seis aldeias, cada qual organizada em torno de uma liderança particular. Esta situação manteve-se assim até 1960, quando as famílias passaram a se concentrar em um aldeamento.

A concentração das casas ocorreu paralelamente à unificação da liderança em um poder centralizado, a partir daí a maioria dos moradores foi atraída para a Sede. Há cerca de vinte e cinco anos a FUNAI contratou carpinteiros de fora da Terra Indígena para construir as casas que hoje estão *em fila* dando a forma de vilarejo à aldeia. Em acréscimo às casas de madeira, em disposição espacial semelhante, foram construídas as casas de alvenaria, favorecendo apenas alguns indivíduos.

Esta influência do poder local e a conseqüente absorção de parte da população póde ser indicada também em Xapecó, onde o abastecimento de água e de energia elétrica destina-se apenas aos moradores próximos às aldeias maiores. A água é obtida de poços artesianos e algumas casas, principalmente da Sede, possuem caixas d'água. Já a distribuição da água é de responsabilidade da FUNASA, sendo poucas as pessoas que têm

a situação da água sob controle sanitário.⁵⁵ A energia elétrica, da mesma forma, é distribuída somente em algumas casas de poucas aldeias – principalmente Sede, Pinhalzinho e Olaria.

Em Apucarana os moradores também apontaram problemas sociais e de saúde decorrentes da concentração das casas. Após a construção da Usina Hidrelétrica de Apucarana, finais da década de quarenta, a maioria dos atuais habitantes passou a se concentrar nas imediações da mesma onde fica a atual Sede do Posto Indígena. Isto se deu, principalmente, em decorrência do contexto histórico de expansão da colonização e pelo estímulo do desenvolvimento capitalista na região.

Portanto, embora a característica da ocupação territorial kaingang seja a distribuição dos grupos locais no seu espaço de domínio, o que foi demonstrado acima indica um processo de concentração dos domicílios em poucas aldeias. Assim como a mudança no papel social da casa indicou uma coincidência entre mudanças na sociedade kaingang e valores do cristianismo, a situação espacial atual está de acordo com a prática das Igrejas cristãs, principalmente as pentecostais.

5 – Casamento e residência

Juntamente com os aspectos apontados acima relacionados com a ocupação espacial das aldeias, pode-se incluir o casamento. A residência uxorilocal, apesar das mudanças históricas, ainda é predominante em todas as localidades pesquisadas. Neste caso, após o casamento o homem passa a residir nas proximidades da casa do sogro. Esta situação atrai um homem para o grupo familiar da mulher, caracterizando a circulação de

⁵⁵ Durante meu trabalho de campo para o mestrado me banhava em um córrego, situação difícil para quem enfrenta o inverno daquela região. Além disso, tive problemas de infecção intestinal aguda por consumir água sem ser potável.

homens nas aldeias e mantendo as mulheres nos seus respectivos grupos. De forma geral, com o casamento a maioria dos casais passa a ter sua própria casa e a ser por ela responsável.

Apesar disso, pode-se verificar algumas características distintas que marcam também a vida pós-conjugal na ocupação dos espaços das aldeias. Neste sentido, o papel da liderança local é fundamental para o início da vida material dos recém casados através da definição do espaço de subsistência. Soma-se a isto a responsabilidade do noivo em garantir uma moradia para a família, contando, ou não, com o apoio da liderança, dependendo do caso. Estas duas definições após o casamento indicam um possível distanciamento entre a mulher e a família dela, embora os cônjuges passem a residir nas proximidades da mesma.

Alguns exemplos demonstram como isto ocorre na prática. Em Kondá, após o casamento os noivos ocupam uma nova residência, cuja construção é paga pelo noivo. Nesta localidade, desde a festa o noivo já passa a assumir a responsabilidade. De acordo com um dos dirigentes *crentes* se alguém deseja casar deve, em primeiro lugar falar com o pastor, aí “faz uma *festinha* paga pelo noivo.”

Em Votouro a terra para lavoura familiar é adquirida logo após o casamento através do crivo da liderança; os recém casados saem da casa dos pais, constituindo nova residência e recebendo a terra correspondente a sua capacidade produtiva. Em Carreteiro, o novo casal recebe uma casa e um pedaço de terra escolhidos pela liderança. Em Monte Caseros, após o casamento a liderança define um pedaço de terra para os casais, onde passam a viver com a família e organizar a roça.

A estabilidade conjugal não é muito comum entre os Kaingang mesmo que haja um esforço das lideranças e das igrejas em reforçá-la. Para tal, algumas atitudes são

providenciadas como forma de buscar garantir uma maior permanência dos casais e, conseqüentemente, menor circulação da terra. A prática pré-conjugal mais comum é o aconselhamento. Este pode ser de responsabilidade da liderança ou de líderes religiosos. O conteúdo dos aconselhamentos varia de acordo com a realidade local. Em certos casos a ênfase se dá sobre o reforço da *tradição* pelo incentivo a se casarem pessoas de marcas/metades distintas, casar **kamé** com **kairu**. De forma geral, o aconselhamento se dirige a uma necessidade de respeito entre os casais e com os genitores dos noivos em um discurso de reforço da unidade familiar. É uma forma da liderança reduzir os conflitos posteriores, em sua grande parte, decorrentes de ciúmes e do consumo de bebida alcoólica.

Entre os *crentes* de Ligeiro o casamento é aconselhado pelo dirigente e a separação de casais é condenada. O casal que se separa recebe a *disciplina*. Primeiramente, quando um casal se separa é aconselhado pelo pastor a fazer as pazes. Enquanto não se reconciliam ficam em *disciplina* e permanecem cerca de dois meses em observação. Se um dos cônjuges resolver casar com outra pessoa não é aceito mais na Igreja.

O único local com depoimentos explícitos sobre a negação do casamento preferencial entre marcas/metades foi em Cacique Doble. Teve quem afirmasse claramente que o casamento era realizado sem levar as marcas em consideração. O aspecto que me chamou mais atenção neste tipo de discurso foi a ênfase dada ao casamento entre indivíduos da mesma religião. Na prática isto não é bem assim, pois há uma série de casais compostos por um dos cônjuges *crente* e o outro católico, sendo que na maioria dos casais, as mulheres são *crentes*. O interessante é que aponta uma relação entre casamento preferencial e religião, a qual foi identificada também em Carreteiro, onde os informantes afirmaram que o casamento preferencial é de acordo com a religião, normalmente o *crente* casa com *crente*, como afirmou um informante: “[...] aqui é assim, mas na cidade há caso de casar *crente* com católico”.

Ao falar das regras para um bom casamento uma liderança da aldeia Kondá pertencente a igreja de *crentes*, afirma que:

“Antigamente quando tinha doze anos casava, [hoje com vinte e poucos anos] a mãe passa para o filho como usar a marca. O pai é da outra marca. A mãe era **kairu** e o pai **kamé**. A avó, mãe da mãe, que deu o nome. Não pode colocar o nome do **kamé** em cima do **kairu**. Os nomes das irmãs também foram dados pela avó. [...] O pai levava na casa do sogro. Se casar **kamé** com **kamé** pode até ser preso. [...] Primeiro pergunta a marca. Se não é parente de longe. O filho da irmã é como se fosse **kaikó**⁵⁶. Se acontecer de o filho dele casar com o filho da irmã é como animal. Se casou quem manda na mulher é o homem. A gente fica mais responsável com a sogra, tem compromisso com a sogra. [...] Faz o juramento e a comunidade aceita. [...] Faz a roda e a comunidade diz para moça casar [se ela não quer].”

Um depoimento de Iraí reforça a relação entre marca/metade e substância física: “Antigamente, na parte genética, os velhos dizem que se casa com a mesma marca fica fraco.”

Em Votouro é dada ênfase ao casamento entre indivíduos de *pinturas* distintas exclusivamente no plano do discurso, visto não haver qualquer tipo de coerção social no sentido de prescrever tal casamento. A união entre indivíduos da mesma marca, contudo não recebe *aconselhamento* da liderança local.

Em Caseros o casamento, como a composição da liderança, é orientado, teoricamente, para ser constituído de acordo com as marcas **kamé** e **kairu**. Para isto ocorrer os jovens passam por aconselhamentos no sentido da legitimação deste tipo de aliança entre indivíduos pertencentes a grupos de marcas distintas.

Com relação ao casamento com *branco*, a regra determina que as mulheres indígenas devem retirar-se da aldeia ao casarem-se com os *brancos*, mas aos homens quando casam com *brancas* lhes é permitido permanecer na Terra Indígena. No discurso de

⁵⁶ Termo utilizado para classificar os consangüíneos.

um entrevistado isto ocorre “porque o branco pode aproveitar a terra e pode deixar a índia.” Amplia-se, assim, as relações extra-aldeia. Este tipo de casamento não é muito raro. Há discurso sobre ele em todas as localidades, geralmente de forma negativa. Em Iraí um entrevistado justifica: “é pertinho da cidade por isso não custa um jovem sair da Terra Indígena e se amigar com o *branco*”.

Diferente de outras Terras Indígenas que se opõem expressamente ao casamento de homem *branco* com mulher indígena, no Carreteiro os casos de descendentes deste tipo de aliança matrimonial não são, de forma geral, discriminados. É comum, como nas outras, o índio atrair a *branca* para dentro da aldeia, e quando acontece de um *branco* casar com uma índia esta acaba saindo, como afirma um entrevistado: “tem vários casos da índia que casa com *branco* da cidade de Água Santa que vai para lá, mas quando a *branca* casa com índio, ela vem para dentro [...] o mais comum é a índia casar com *branco*”.

A questão de casamento com *branco* daria para ser alongada, mas não é intensão deste tópico que visa caracterizar aspectos gerais sobre as observações do estabelecimento de aliança nas aldeias. Assim, outra forma de estabelecer o casamento se apresentou em Apucarana. Neste local é comum a prática dos jovens *fugirem* antes de assumirem diante dos pais o casamento, permanecendo um tempo distante. Após a aceitação formal das famílias, o casal conversa com a liderança. Quando o casal é *crente*, antes de ir até o cacique dirige-se ao presbítero para receber seu conselho.⁵⁷

Naquele local a constituição da conjugalidade ocorre, significativamente, entre indivíduos de *marcas* distintas **rã-ioio** e **rã-kutu**.⁵⁸ Mesmo assim, os jovens entrevistados dão importância à *escolha da pessoa* com quem venha a se casar. A noção de

⁵⁷ A maioria casa com doze ou treze anos de idade. É comum ver indivíduos com quinze anos casados e com filho.

⁵⁸ O nome das marcas/metades varia, mas corresponde à riscado e pintado/ comprido e redondo, respectivamente: no Paraná foi registrado **rã-ioio** e **rã-kutu**; em Santa Catarina **kamé** e **kairu**; e, no Rio Grande do Sul **rã-téi** e **rã-ror**.

pertencimento a marcas diferenciadas como referência conduz à relações sociais entre **iambrés**.⁵⁹ Os cunhados estabelecem relações marcadas pela jocosidade, expressando um *status* simétrico. A relação entre sogro e genro, por sua vez, é marcada pelo comportamento respeitoso, havendo um *status* assimétrico.⁶⁰ Valdemar da Aldeia Kondá diz que o apelido do seu cunhado [**iambré**] é Koiói e acrescenta: “O irmão não pode apelidar”. Esta afirmativa atribui aos **iambrés** um tipo de relacionamento marcado pela *jocosidade* e aos **kaikós** um tipo de relacionamento marcado pelo *respeito*.

Devido à transmissão da marca pelo lado paterno há quem diga, em Apucarana, que algumas mulheres antigas se contrapunham à prática de casar fora do seu grupo “se for da outra [marca] podia correr o risco de perder os filhos para o marido [...] Se é diferente ele não tem dó dela. Diferente briga [...] Na briga os irmãos se ajudam. Pode ser **rã-ioio** ou **rã kutu**. Sabe que é da mesma família. Se você é da minha roça, combina. Se conhece porque combina certinho.” Este discurso, de certa forma, refere-se a um ideal de substância idêntica pelas mulheres com relação a seus maridos, um ideal endogâmico.

Em Ligeiro, apesar da complexidade do casamento, a uxorilocalidade, predominante, define um tipo de casamento entre *distantes*, pois a maioria dos jovens entrevistados apontou o pai como procedente de outra Terra Indígena e a mãe do local.

Esta preferência por casar com indivíduos de outra localidade é marcante também na região do Tibagi. A relação entre grupos locais, a partir dos sobrenomes brasileiros, e entre grupos de outras Terras Indígenas é marcante neste território onde este tipo de aliança é tão significativa quanto o casamento preferencial entre marcas rituais distintas.

⁵⁹ Termo utilizado para afins classificatórios.

⁶⁰ Como foi apontado acima o relacionamento assimétrico foi amenizado. Para maiores detalhes sobre parentesco e o relacionamento entre estas categorias Cf. FERNANDES, 2003.

No Posto Indígena de Apucarana foram encontrados cento e noventa e sete registros de casamento. Destes, cinquenta por cento foram formados por indivíduos do próprio local. As relações internas de casamento destacam alianças firmadas basicamente entre nove famílias, mas deste montante há quatro agrupamentos mais fortes através da concentração tanto de mulheres, quanto de homens de outras famílias. Isto permite afirmar que as relações internas entre as pessoas circulam nos quatro grupos locais predominantes.

Dos trinta e dois registros de homens da Terra Indígena Apucarana casados com mulheres de fora, nove delas deslocaram-se da Terra Indígena Barão de Antonina e onze da Terra Indígena de Queimadas. Estes dois locais somados representam sessenta por cento dos locais onde os homens de Apucarana buscam suas mulheres para se casarem. De forma semelhante, dos vinte e três registros de mulheres da Terra Indígena Apucarana casadas com homem de fora, dez destes homens vindos de outros locais nasceram em Barão de Antonina e oito em Queimadas.

A partir destes dados foi possível constatar que é mais comum o homem casar com mulher de fora do que vice-versa e que geralmente os casamentos estabelecem relações entre a Terra Indígena Apucarana, a Terra Indígena Barão de Antonina e a Terra Indígena de Queimadas, constituindo grupos de uma unidade cujas famílias são ligadas por laços de consangüinidade e afinidade.⁶¹

O relacionamento entre famílias foi igualmente observado de forma marcante em Kondá. Naquele local um entrevistado afirmou que algumas coisas são planejadas no plano coletivo como saúde e educação, mas: “Às vezes ... todos os irmãos não são um plano só. Os da Silva conversam, se um não concorda faz outro plano. ... Os dos Santos ... Os Salvador ... Quando um da mesma família não concorda ele faz separado.”

⁶¹ De acordo com Tommasino este é um dado importante, pois revela que a sociedade kaingang se distribuiu por diferentes bacias e cada bacia constitui uma unidade sociopolítica - as três áreas Apucarana, Barão e Queimadas se localizam na bacia do Tibagi (informação verbal, 2002).

Estas considerações sobre casamento servem para demonstrar que apesar do ideal de casamento entre metades ser recorrente no discurso, há uma adaptação de acordo com outros aspectos atuais como sobrenomes, localidades diferentes e religião. O que não está bem definido neste último caso é como se processa a aliança, se inter ou entre religiões distintas. Há dados sobre as duas formas, de um lado o discurso sobre um ideal endogâmico e, de outro lado, a evidência empírica nas residências onde residem casais compostos, geralmente, pela mulher *crente* e pelo homem católico. De qualquer forma, independente do tipo de preferência para a constituição da aliança, as religiões ocupam um espaço importante ao lado da liderança para reforçar a unidade familiar.

6 - Produção no espaço e reprodução da vida

Assim como as religiões cumprem um papel complementar à liderança no sentido de reforçar as unidades familiares, os grupos locais se comunicam com o âmbito público através destas duas instituições. Ligados a elas, de forma direta ou indireta, existem espaços de uso coletivo como: posto de saúde, posto indígena da FUNAI, escolas, igrejas, cemitérios. E, intermediados pela liderança há projetos dentre os que mais se destacam são as roças comunitárias.

Em cada localidade a aldeia Sede é o centro administrativo de onde partem as informações e decisões para as outras. O Posto Indígena possui certo patrimônio de acordo com a realidade econômica específica. É muito comum possuir automóvel de passeio para deslocamentos aos centros urbanos, caminhão e equipamentos para lavoura como: trator, arado, pulverizador. Estes equipamentos são disponibilizados às famílias de acordo com a organização interna, via liderança. Além disso, o posto indígena emprega a mão de obra indígena através da FUNAI para atividades no escritório, como Chefe de Posto, por

exemplo, e na limpeza, admitindo também para outros setores como escola, motorista, tratorista, etc.

A organização do espaço de uma aldeia Sede é extremamente complexa, compartilhando campos da economia, da política, da religião, da educação e do lazer. Geralmente é onde se localiza a maior parte da população, como foi apontado acima através do processo de concentração espacial. Além do escritório da FUNAI, possui posto de saúde, em alguns casos com uma farmácia e uma enfermaria; escola, em certas situações com creche; depósitos para mudas de plantas, adubos, sementes; galpões para máquinas e outros equipamentos; cadeia para conflitos internos; concentra igrejas de diferentes denominações, e ao mesmo tempo possui salão de baile e espaço de lazer como campo de futebol, cancha de bocha, etc.

É o local mais garantido de fornecimento de energia elétrica e água potável. Os produtos básicos podem ser adquiridos nas proximidades das residências, através de bodegas ou pela proximidade e facilidade de acesso a algum município, permitindo a aquisição dos mesmos. Geralmente o comerciante entrega a mercadoria de acordo com um valor estipulado.⁶²

Por outro lado, o espaço doméstico, como veio sendo tratado até aqui, organiza os grupos locais através do casamento e dos recursos para a subsistência. Em várias localidades, como é bem marcante em Carreteiro e Apucarana, foi observado no entorno da casa algum tipo de plantação, prática peculiar dos Kaingang. Aquelas residências que não dispõem desta característica possuem roças próximas, comum naquelas localidades desmatadas, como Ligeiro, por exemplo.

⁶² Em Iraí a facilidade para ingressar na aldeia permite ao comerciante da cidade entregar as mercadorias quando o valor excede cinquenta reais.

A forma de assim organizar uma roça de subsistência está dentro do ideal que articula as dimensões da casa, do limpo e da mata em termos complementares. Em alguns casos, como Caseros, por exemplo, mesmo havendo a ocupação das casas dos colonos pelos indígenas há uma certa adaptação a este aspecto triádico através da modificação do terreno das casas já construídas. Nesta noção que se introduz o grupo local através do cultivo da roça de subsistência, às vezes distinguindo cada unidade doméstica, às vezes confundindo-as.

Por outro lado, a produção implica em uma inclusão do universo do *branco* neste espaço de configuração ideológica. Hoje em dia boa parte das casas possuem móveis e aparelhos domésticos, como fogão à gás, televisão, aparelhos de som e, em alguns casos, até geladeira.⁶³ Para sustentar este padrão de *modernidade* e o consumo de alimentos industrializados os indígenas precisam fornecer sua mão-de-obra remunerada ou achar outros meios para se manter que geralmente ultrapassam os limites das Terras Indígenas.

Assim, além dos produtos de subsistência os kaingang se deparam com a necessidade de produzir dinheiro equacionando, assim, a cidade com sua ideologia espacial. Para conseguir dinheiro, lançam mão de várias estratégias. O dinheiro que entra em uma casa, contudo, dificilmente é utilizado de forma unicamente individual e raramente é investido em projetos futuros ou para acumulação. Passa do indivíduo para a unidade familiar e, em certos casos para o grupo doméstico. Além disso, quando há uma demanda pode-se disponibilizar dinheiro pessoal para uso comunitário.

O esforço para obtenção de dinheiro é evidenciado em todas as localidades com mais ênfase em um ou outro tipo de atuação, de acordo com a realidade específica, destacando-se algumas atividades mais comuns como: a prestação de serviços a agricultores das proximidades em atividades de roçado, plantio, colheita, carregamento de

⁶³ Em Iraí a maioria dos moradores depende de fogão a gás.

caminhões; a prestação de serviço em regiões urbanizadas na construção civil e em afazeres domésticos; a venda do pequeno excedente da produção de subsistência; o artesanato; a contratação pela FUNAI para atuarem como chefes de postos, tratoristas, motoristas e em serviços burocráticos nas sedes administrativas; a atuação como professores bilíngües em escolas das aldeias; o serviço nos postos de saúde como enfermeiros ou agentes indígenas de saúde; as aposentadorias como agricultores; a política tem sido também um campo forte de atuação de alguns indígenas pelas facilidades de conseguirem influência em pequenos municípios nos quais se localizam as Terras Indígenas; no âmbito das religiões os fiéis realizam visitas nas comunidades das cidades realizando campanha para venderem suas músicas ou algum tipo de adereço. Esta variedade de estratégias se acomoda de forma peculiar em cada contexto e caracteriza a realidade atual da família kaingang.

Geralmente a lavoura de subsistência e a confecção de artesanato são as principais atividades de socialização interna da unidade familiar. Em Apucarana pode ser acrescentada a pesca e em outras localidades, como Rio da Várzea, a caça. Entre a agricultura e o artesanato, recorrentes em todas as aldeias, em algumas delas, como em Kondá, a ênfase é sobre o artesanato, em outras a lavoura assume um maior peso nas relações internas de trabalho. Em alguns casos estas atividades contribuem significativamente para a economia doméstica, em outros são atividades secundárias, mas, em qualquer situação embasam a socialização interna das aldeias.

6.1 - Lavoura

As lavouras de subsistência, divididas em forma de *sítios*, ficam, geralmente, por conta de cada unidade familiar. Estas possuem a roça e um *paiol* que se assemelha ao **ĩñ-**

xin, descrito acima, onde são guardados as ferramentas e os produtos colhidos até serem transferidos para as proximidades da casa ou vendidos. A concepção de *sítio* é comum entre os Kaingang para ordenar a divisão territorial. Assim como a liderança influencia na ocupação de espaços residenciais no início da vida conjugal, no caso da definição da localidade dos sítios em outras circunstâncias ela também se mostra presente.

Com relação ao trabalho na lavoura, normalmente quem se envolve é a unidade familiar. Somente quando necessário o genro contribui com o sogro, visto que, possui sua própria roça para cuidar. Se o trabalho for muito grande, como roçado ou colheita, é comum a formação de *grupos de ajuda* que podem caracterizar agrupamentos através da articulação de diferentes grupos locais. Neste caso, realizam formas coletivas de trabalhar a terra, conhecidas como *puxirão*, em um sistema de *troca-dia*. Este sistema pode ser feito também para outras atividades, como construção de casa, por exemplo. O importante é que nele há uma relação de troca de serviço que envolve indivíduos de diferentes famílias e de diferentes marcas (**kamé/kairu**) que são considerados **rã-rangré** (parentes)⁶⁴. O trabalho, assim, cria vínculos ou é realizado por quem possui algum vínculo, consolidando a relação sogro/genro/cunhado. Sendo assim, classifica quem é do *meu grupo*.

Na Aldeia Kondá, não obstante as dificuldades do presente e a pouca tradição agrícola, os indígenas expressam uma expectativa positiva quanto às plantações que pretendem desenvolver na atual *Reserva*. No entanto, há desencontros sobre a forma de organizar a agricultura. Questões resolvidas nos outros locais ainda são incógnitas em Kondá como a escolha entre a produção coletiva ou familiar, por exemplo.

Em Caseros cada casal dispõe de um lote de, aproximadamente, três hectares para o plantio, mas não consegue produzir porque o solo é pouco fértil. Desta forma, a base da

⁶⁴ Um entrevistado de Apucarana ao responder sobre o questionamento do que significava este termo classificou indivíduos de sua geração, abrindo espaço para se pensar na existência de grupos de idade entre os Kaingang.

organização econômica desta população é o trabalho para os agricultores da região, sendo que a roça de subsistência e a atividade artesanal são menos expressivas. Igualmente, a aposentadoria é inexpressiva devido ao pequeno número de aposentados. Na realidade o que, de fato, predomina é a contratação temporária nas lavouras dos colonos, através do pagamento médio de vinte reais por dia.

Em Ligeiro os sítios localizam-se a uma distância média de três quilômetros da residência. Aqueles cuja plantação é mais distante possuem acampamentos provisórios ocupados durante as atividades agrícolas. Naquela localidade é raro observar o trabalho na roça desprovido de maquinário, colocando a mão na terra, lidando com *chacho*, no sistema da lavoura familiar dos mais antigos. A produção mecanizada habituou os indígenas a contratar o maquinário do Posto, enfraquecendo o sistema de articulação entre grupos locais, como o sistema de *ajutório*.⁶⁵

Com a área de mata quase completamente extinta e os sítios definidos por família, não é fora do comum ocorrer arrendamentos entre os próprios indígenas. A extrema individualização da propriedade conduz à comercialização interna através da venda ou troca de propriedade. O arrendamento funciona através da destinação de vinte sacos na colheita para o “proprietário” da terra: “Faz quatro anos que eu arrendo terra para mim plantar [...] tudo tem dono [...] Agora querem parar com os arrendamentos entre os índios. A Liderança disse que vai acabar com isso.”

O uso das máquinas é controlado e tem seu custo para os indígenas. Quem as utiliza paga dez reais por hora para plantar, dez reais para passar o veneno e fornece doze por cento da produção pelo transporte até o comprador. Este pagamento acaba sendo muito oneroso para quem planta, prejudicando os investimentos em novas lavouras. Por isto,

⁶⁵ Para maiores detalhes sobre a importância dos grupos de ajuda na constituição da comunidade entre os Kaingang Cf. FERNANDES, 2003.

vários produtores indígenas, sem conseguir pagar os custos do processo de produção, colheita e entrega do produto, recorrem a alternativas como o sistema troca-troca com o governo, ou abandonam a lavoura se dedicando mais ao artesanato e ao trabalho fora da aldeia.

O produto mais comercializado em Ligeiro é a soja, pois, segundo os produtores indígenas, o rendimento é melhor. Algumas famílias plantam muito pouco e outras não plantam nada. Há, neste sentido, um ideal de uso coletivo que não corresponde à realidade. Como afirma um informante: “Todo mundo deveria ter que plantar e ter uma criaçãozinha.”

De forma geral, em Ligeiro, o trabalho agrícola familiar é pouco expressivo, pois a maioria trabalha fora, para agricultores da região, nas colheitas de maçã em Vacaria entre os meses de novembro e janeiro, ou com a venda de artesanato nas cidades. Embora o produto predominante esteja ligado à lavoura extensiva, evidencia-se um discurso nostálgico entre moradores pela produção de alimentos dos *antigos* como plantação de milho para confeccionar farinha, emi, pixé que não possuem retorno financeiro.

Em Apucarana as roças familiares são em média de três hectares por unidade familiar. Geralmente situam-se próximas à residência, totalizando um tempo de mais ou menos quinze minutos de caminhada até o paiol onde ficam os produtos. Um alqueire de roçado envolve duas pessoas em dez dias de trabalho, por isto os entrevistados justificam que diante das condições para o plantio de uma família não compensa ter um lote grande demais porque o trabalho seria desenvolvido com dificuldades.

Nesta localidade as lavouras são feitas com apoio do órgão indigenista oficial. A FUNAI envia uma cota anual de sementes dos produtos mais comuns nas lavouras: arroz, feijão e milho. Inclui, juntamente com as sementes, uma quantidade de adubo. Não se paga

em dinheiro pelas sementes, mas realiza-se troca em uma relação de dois por um.⁶⁶ Para realizar o plantio os equipamentos eram emprestados da EMBRAPA, mas após a aquisição de um trator e de outros equipamentos pela comunidade a produção passou a ter maior autonomia através da sua organização coletiva. O interessado solicita o trator à liderança. Após a limpeza do terreno o Posto Indígena leva a plantadeira e, com isto, o serviço é encaminhado mais rapidamente.

Quem prefere a forma mais tradicional de plantio, com poucos equipamentos, planta manualmente. Neste caso, os principais produtos são aqueles usados para subsistência como arroz, feijão e milho. Este tipo de plantio rende cerca de vinte *litros* de sementes em um dia de trabalho, o que equivale a mais ou menos dois hectares e meio. Preferem plantar o feijão junto com o milho e possuem o milho tradicional chamado de pururuca - *roxo e mole*. Até cinco anos atrás era prática comum a coivara, mas após o incêndio de um pomar o uso desta técnica passou a ser controlado.

Quando sobra excedente, a quantia para o consumo anual é reservada e o restante vendido. Devido aos resultados positivos das atividades dentro das aldeias, atualmente é pouco comum a prestação de serviço fora da Terra Indígena de Apucarana, do tipo que ocorria a tempos atrás.⁶⁷ Ainda ocorre serviço de diarista nas fazendas da região, principalmente quando a plantação dos indígenas não dá bons resultados, mas o afastamento da aldeia é por períodos curtos.

Além da roça próximo ao paiol, em Apucarana há o hábito de se plantar ao redor da casa, como foi ressaltado acima para outras localidades. Neste caso os produtos mais comuns são mandioca, batata, banana e, eventualmente, outras frutas. Na aldeia da Sede

⁶⁶ O arroz de três meses e o feijão, ambos plantados em setembro, são colhidos em dezembro. Em junho e julho, quem faz lavoura com enxada, prepara a terra.

⁶⁷ É o caso, por exemplo, registrado na imprensa estadual tempos atrás sobre a permanência de indígenas em usinas de cana de açúcar no Mato Grosso do Sul (MS), constituindo-se enquanto trabalho escravo.

foram plantadas árvores frutíferas como caqui, manga e laranja em um espaço reservado. O plantio no entorno das residências favorece a unidade familiar e os pomares são de exploração coletiva, mesmo aqueles que possuem um *dono*.

Em Carreteiro todos possuem lavoura familiar em terrenos que variam entre três e doze hectares. Para plantar utilizam *gradiar* e lavrar contratando o equipamento do Posto com pagamento por hora de uso. Nas residências que têm horta de verdura os proprietários estabelecem troca por outros produtos de uso doméstico, por exemplo alface por café. Na época de roçar, certos indivíduos ainda recorrem ao sistema de troca-dia mas a maioria faz por conta ou contrata alguém do próprio local.

Em Votouro a subsistência é garantida através da produção familiar, plantando, principalmente, milho, feijão, abóbora, amendoim e arroz. Em média cada família possui seis hectares destinados ao plantio, localizados próximo à residência. Parte do resultado da lavoura familiar destina-se à comercialização na cidade, parte ao consumo e à produção de sementes. Este tipo de atividade não conta com apoio financeiro do órgão indigenista oficial. Mesmo entre as famílias que investem na produção artesanal, a lavoura familiar é realizada regularmente.

Em Cacique Doble há roça comunitária, mas a base da subsistência é a lavoura familiar. A dependência das lavouras domésticas ocorre porque a roça comunitária cobre apenas os gastos do Posto. As lavouras são realizadas por uma ou entre diferentes famílias, no máximo cinco. Em ambos os casos pode-se dispor dos equipamentos do Posto para a preparação do solo através do pagamento de nove reais por hora de uso. As famílias acabam se juntando pela praticidade de utilizar conjuntamente os equipamentos reduzindo o tempo e o valor gasto, por isto é comum *vizinhos* se associarem no plantio.

Rio da Várzea subsiste à base da agricultura familiar, não contando com prática de lavoura coletiva. Chama atenção a plantação de árvores frutíferas, principalmente bergamota e laranja, ao longo dos caminhos. Estas, quando no terreno de alguma residência, pertencem ao morador, mas o consumo é irrestrito e a fruta não é comercializada. O produto da roça familiar raramente é comercializado, mas poucas sacas, às vezes, podem ser conduzidas aos comerciantes da região. É raro isto acontecer porque, em geral, as roças são pequenas e a mecanização não é prática comum. Os principais produtos plantados são o milho, o feijão, a mandioca, o arroz e o amendoim. As roças são das famílias, geralmente o casal e um filho ou genro. É comum que sejam realizados *puxirões* ou *ajutórios*, especialmente para o preparo do terreno, para o plantio e durante a colheita. Estes *puxirões* podem ser realizados com a participação de parentes ou com a participação de todos os homens da comunidade. Na maioria dos casos as roças estão localizadas próximo às residências.

A maioria das famílias do Xapecó depende de roça de subsistência nos *sítios*. O maquinário não é acessível a elas, sendo comum a manejo manual do solo com equipamento mais rudimentar. Os *sítios* localizam-se distantes do local de habitação. A influência da liderança neste local é muito grande para a permanência, ou não, dos sítios com uma família. É comum a realização de lavoura extensiva mediada pela cooperativa local composta por integrantes de poucas famílias. O destino da roça familiar depende do bom relacionamento com os grupos locais mais poderosos e, conseqüentemente, com a liderança. Mantendo esta “harmonia” um *sítio* pode se perpetuar nas mãos de uma única família por várias gerações passando de pai para filho.

6.1.1 - Apreciações locais sobre lavoura coletiva

Abaixo destaco dois discursos contra a lavoura coletiva através das discussões travadas a este respeito em Kondá, sendo que no segundo aparece uma contradição entre a opinião do entrevistado e a tendência da produção local:

“Cada família fazer pensando na sua família. Essas famílias aqui fugiram do coletivo. Quando dá planta o coletivo pensa com outra cabeça. [...] eu sou o pai [...] se o pai mandar eles fazem para o pai. Não temos força para pedir para o cabeça daquele grupo, do coletivo. [...] O pai que sabe o que fazer pros seus filhos.” (José da Silva)

“[...] Roça comunitária dá briga [...] Morei quatro anos no Chimbangue. Plantio de dez pessoas só feijão. Depois quinze no milho. O feijão eu cheguei a comer. Quando deu o milho tava amadurecendo trocou a liderança. Numa parte que plantavam era dos mestiços. Pelo respeito eles ficaram lá. A planta de feijão era para o lado dos Kaingang. Quando ficou para lá misturou com os mestiços. [...] O cacique fez uma festa com a colheita do milho [parte dele]. [...] Quando assumi lá como cacique colhi o resto. O homem do armazém veio e carregou o milho. Dali oito dias falei para a comunidade ir com o vice pegar [...] veio o vice e disse que o milho já tava gasto. A maioria ta de acordo em fazer roça coletiva aqui. Nosso objetivo é aproveitar a terra. Senão a gente deixa para um ou outro que não quer.” (Augusto)

O posicionamento aparentemente a favor das roças coletivas ao final deste último relato, expressa uma intenção de utilizar as terras mais planas que já foram cultivadas pelos colonos que ocupavam o território, conciliando com a lavoura familiar no restante do espaço cultivável. Neste sentido, é consensual a valorização das roças familiares como característica da cultura tradicional kaingang pelos moradores da Aldeia Kondá. Assim, são manifestas por todos as dificuldades da organização das lavouras coletivas, como fica claro no relato a seguir: “a [lavoura] coletiva as vezes dá briga. A da família dá pouco, pelo menos dá para uma família. Cada família faz a roça pensando na sua família. Muitas vezes

quando não dá bem [a lavoura coletiva] é ruim e quando dá bem também é problema. As pessoas aqui fugiram das roças coletivas de Nonoai.⁶⁸”

De acordo com um informante de Iraí: “Lavoura coletiva era ruim porque a FUNAI ta administrando. Sessenta, setenta famílias na lavoura coletiva. Plantaram tarde. Já tava na época das praias. O melhor seria ter mais de um cultivo: maio planta trigo e colhe em outubro, de agosto a julho planta milho e feijão pra colher em março. Tinha que ter mais recurso para plantação.

Em Carreteiro cinquenta hectares da terra são utilizados para a lavoura justificados como forma de gerar recursos para pagar projetos como a compra de equipamentos do posto. A economia local gira em torno da roça, mas além disso existem outros recursos pouco explorados.

A *lavoura comunitária* de Cacique Doble produz feijão e milho de forma mecanizada em setenta hectares sob o gerenciamento do Posto Indígena. O uso de equipamentos dispensa, na maior parte das atividades da lavoura coletiva, o uso de mão de obra indígena, reservando-a exclusivamente para espalhar calcário. Os resultados deste tipo de produção não revertem em benefício direto para as famílias, pois os lucros são dissipados em gastos do Posto, na manutenção dos equipamentos usados e na compra de novos.

A lavoura de pequeno porte, na qual os homens adultos da casa, ou apenas o casal dariam conta de produzir é menos comum em Ligeiro. Quem possui lavoura, utiliza da mão de obra local e dos equipamentos disponíveis para produzir em lavouras com tamanhos de dez a quinze hectares. De forma complementar, a lavoura coletiva é organizada para plantação de milho, feijão e soja.

⁶⁸ A Terra Indígena de Nonoai localiza-se no Rio Grande do Sul. Neste local houve uma prática intensa do SPI no sentido de obrigar os indivíduos a abandonarem suas lavouras em prol da lavoura coletiva. Para mais informações sobre Nonoai Cf. SIMONIAN, 1981; ROSA, 2000.

A lavoura coletiva de Ligeiro, além disso, utiliza mão de obra regional e o maquinário do Posto, por isto para a maior parte das tarefas não utilizam a mão-de-obra indígena. A colheita da lavoura coletiva é depositada no comércio regional, sendo que parte do produto colhido é destinado para suprir o consumo da festa do dia do índio. O dinheiro proveniente da venda do restante é utilizado de acordo com os projetos definidos pelo posto da FUNAI e pela liderança indígena local, servindo para comprar óleo para os tratores e para distribuir um pouco de semente.

Cem hectares da área de Votouro são utilizados para a lavoura comunitária de soja, feijão e milho organizada sob o gerenciamento do Posto Indígena. A maior parte desta produção destina-se à comercialização, sendo que uma pequena quantidade do feijão e do milho é dividida entre aqueles que oferecem gratuitamente sua mão de obra. Um homem de cada família compõe a mão de obra utilizada nos processos de preparo da terra, plantio e manejo, sem receber remuneração, garantindo apenas participação nos resultados, uréia, veneno e adubo.

Em contraste com a lavoura familiar em Xaçecó, há um número considerável de indígenas naquela localidade que explora a terra de forma mecanizada e realiza contratação de mão de obra interna. Alguns destes estão articulados em torno de uma cooperativa da Terra Indígena, se beneficiando com os recursos para a comercialização dos produtos e, conseqüentemente, criando distinção com o restante dos moradores.⁶⁹

6.2 - Criação de Animais

De forma geral os Kaingang sempre têm algum tipo de animal doméstico. Em todos os locais foi observado que independente de utilizarem para a subsistência há um hábito de

⁶⁹Para especificidades da atuação desta Cooperativa em Xaçecó Cf. FERNANDES, 2001.

criação. Os mais comuns são cachorros, gatos, galinhas e porcos. Em alguns casos criam outros tipos de aves como patos, marrecos, gansos e perus. Em casos mais raros lidam com cavalos e gado bovino, embora, geralmente, tenham de fazer longas caminhadas até o comércio ou para visitar parentes quando poderiam utilizar a tração animal. Abaixo pontuo alguns exemplos como forma de ilustrar aspectos desta diversidade.

Na aldeia Kondá a maioria das famílias possui alguma criação de animais, geralmente, porcos e galinhas. Embora valorizada por todos os entrevistados, a criação de animais domésticos é dificultada pela atual disposição espacial das casas e falta de terras. Todos os entrevistados afirmaram que com a transferência das famílias indígenas para as casas anteriormente pertencentes aos agricultores a criação de animais domésticos será facilitada.

Em Ligeiro, qualquer outro tipo de atividade de subsistência alternativa à agricultura é inviável em consequência da extrema proximidade das habitações na aldeia, tornando-se praticamente impossível a criação de galinhas e porcos, por exemplo.

Em Votouro, além das atividades relacionadas com o plantio, a comunidade conta com um rebanho bovino de quatrocentos e quarenta e seis cabeças de gado, utilizado para tração e para produção de leite. Cada família possui em média uma parilha de boi.

Em Iraí não existe uma criação do porte de Votouro, mas há dez juntas-de-boi adquiridas através do governo do estado, mais algumas cabeças. A criação dos animais foi intermediada pela liderança que deu para cada família uma vaca, sendo que a primeira cria é daquele que está cuidando e a segunda cria é da comunidade. Além disso, possuem bois para o trabalho comunitário. Neste último caso, quem mantém os animais realiza a cobrança de vinte e cinco reais por uma quarta para manter a sogá, o sal e os remédios.

Em Rio da Várzea a organização espacial das aldeias de forma dispersa facilita a criação de animais domésticos. Por isto, paralelamente ao plantio as famílias criam animais como porcos e galinhas visando o complemento da economia de subsistência. Gado praticamente não existe, contando um total de dez cabeças de propriedade coletiva.

Em Apucarana, para o abate em ocasiões festivas, principalmente, a comunidade desenvolveu uma pastagem onde cria duzentas e vinte cabeças de gado. Dois indígenas do local assumiram o papel de boiadeiros e disponibilizaram seu tempo em troca de uma remuneração mensal. Apesar de contar também com dois touros reprodutores, o abate anual para a festa do dia do índio não permite o aumento das reses.

6.3 - Coleta, caça e pesca

Embora muito apreciadas no passado a coleta, a caça e a pesca atualmente representam uma pequena parcela da prática de subsistência entre os Kaingang. Um dos produtos de uso universal como o pinhão está praticamente extinto das aldeias. Pouquíssimas delas podem contar com este produto como forma de alimentação e matéria prima da construção das casas como ocorria até início do século XX. Conseqüentemente, com o desmatamento a caça foi drasticamente reduzida. Mesmo assim ainda há locais que foram preservados. A pesca, igualmente, foi observada em poucas localidades, sendo que há um incentivo dos órgãos oficiais à criação de peixe, como no caso de Iraí onde há três anos possuem um açude com criação de *jundiá* e carpa.. Em Carreteiro há criação de peixe em um açude da aldeia, mas não é hábito utilizá-lo como recurso para complementar a alimentação familiar. Talvez por isso ainda tenha grande quantidade, possibilitando duas pescarias coletivas anuais, uma na Semana Santa e a outra em outubro, fora da época de

reprodução. Destaco abaixo dois exemplos de maior evidência das práticas de caça/coleta e pesca, respectivamente.

Em Rio da Várzea, a caça, a pesca e a coleta de frutos silvestres e mel fazem parte de atividades eventuais entre eles. Nestas circunstâncias organizam acampamentos provisórios no interior da mata constituindo grupos que incluem homens e mulheres. No plano coletivo de comercialização a única experiência é a coleta de erva mate. O resultado é positivo e contribui mais para a troca das folhas por erva beneficiada, não revertendo em lucratividade financeira.

Em Apucarana a carne básica para o consumo local é o frango e o porco, mas a caça de animais de pequeno e médio porte - cateto, capivara, tatu - e a pesca de espécies que ainda sobrevivem nos rios da região - cascudo e lambari - representam importantes fontes complementares de proteína e são extremamente apreciadas.

Era comum o uso de paris para a pesca⁷⁰, mas após a instalação da Usina Hidrelétrica de Apucarana, utilizando os rios que fazem divisa com a Terra Indígena, este tipo de atividade foi drasticamente reduzido. Isto ocorreu devido a destruição da variedade e da qualidade dos peixes. Como afirma um entrevistado: “antigamente o salto fazia muito barulho, tá quieto agora ... vai no rio só para garrapear [beber pinga] porque não dá mais peixe.”

Com a redução dos peixes houve um relativo enfraquecimento do sistema dos paris, o qual se torna menos eficiente com o rio cheio. Conseqüentemente, houve reflexo nas relações sociais. Tommazio, pesquisadora de longa data desta região, em seu estudo sobre o uso de pari nos rios Tibagi, Tigre, Apucarana e Apucarantina demonstra que a

⁷⁰ Armadilha posicionada na margem dos rios construída a partir do represamento de água por pedras e uma tela de taquaras que se coloca dentro da represa. Quando os peixes entram no represamento não conseguem mais sair.

preservação desta técnica implicou também a preservação de uma organização social baseada nos grupos de reciprocidade.

A redução da prática dos paris afetou relações sociais importantes, pois a família deslocava-se até a beira do rio para fazer os paris articulando relações de afinidade. Como me relataram moradores de Apucarana: um indivíduo fazia a cerca, juntando as pedras, enquanto o seu sogro – seu **iambré** - ia no mato buscar a criciúma (taquara) para tecer o pari. Depois que o sogro chegava com a taquara passava à sua esposa para descascá-la. Quando esta acabava de descascar e o sogro acabava de tecer, todos se juntavam e iam colocar a esteira dentro do rio no local do pari.

De acordo com os informantes de Apucarana a possibilidade de boa pesca está cada vez mais distante da aldeia. O local mais comum de pesca é próximo à aldeia da Sede, no Rio Apucarantina, mas a piscosidade neste local reduz-se, basicamente, a *lambari* e *casudo*. Conseqüentemente, quem pretende pescar alguma espécie diferente necessita caminhar no mínimo três quilômetros até a barra do Rio Apucarantina com o Rio Tibagi. Para conseguir peixes de bom porte a caminhada não é inferior a dez quilômetros de distância até chegar à barra do Rio Tibagi com o Rio Apucarana Grande.

6.4 - Artesanato

Todos os locais reconhecem o potencial econômico que o artesanato representa além da sua importância para a socialização familiar. Geralmente é desenvolvido como atividade complementar à agricultura possuindo uma importância para a aquisição de produtos alimentares industrializados, principalmente açúcar, café, óleo de soja e macarrão. O maior problema para ampliar a atividade artesanal, no entanto, está associado com os meios para a comercialização.

Se visto apenas pela ótica financeira o artesanato ainda não se encontrou completamente, pois o gasto de tempo é muito grande se computado o princípio do processo de confecção até o momento da venda. Contudo, além do aspecto econômico, o artesanato articula a unidade familiar em torno de sua prática e é um dos meios possíveis de convivência com os centros urbanos. Diferente da atuação nas lavouras dos colonos, o artesanato permite um tipo peculiar de inserção na cidade tornando-se uma das principais formas dos indígenas ampliarem suas fronteiras territoriais e culturais. Abaixo cito algumas maneiras de tratar esta situação.

Em Iraí a maioria da população depende do artesanato. No verão as famílias abandonam a aldeia ficando esta com pouquíssimas pessoas para cuidar dos animais. No local este tipo de atividade é apresentado como mais vantajoso que a safra agrícola porque os indígenas viajam para as praias, onde conseguem comercializar melhor. Uma única família pode alcançar mil a dois mil na temporada de verão, enquanto a safra não atinge nem duzentos reais. Por outro lado, a vantagem da agricultura está no consumo do produto, por isto não a estão abandonando. Assim, permanecem na aldeia até final de dezembro, depois deslocam-se para as praias. Aqueles que possuem animais retornam eventualmente. A iniciativa comunitária é marcante para escoar o artesanato até as praias pois todos contribuem para pagar o transporte.

Mesmo sendo uma atividade central que envolve todas as famílias, em Iraí não há viabilidade de aquisição da matéria prima, nem de facilidade de transporte, nem ampliação do espaço para a venda. A reivindicação é de que o artesanato indígena seja incluído nas feiras de grande porte que se realizam em âmbito estadual e que o estado desenvolva a produção de matéria prima.⁷¹

⁷¹ Só tem taquara criciúma na Terra Idígena, taquaruçú, melhor porque rende mais, os indígenas só conseguem nas vizinhanças.

Os moradores da Aldeia Kondá não costumam trabalhar para agricultores da vizinhança, pois no processo de convívio com a cidade eles desenvolveram uma inserção em atividades de prestação de serviços: as mulheres como diaristas e os homens na construção civil. Eles próprios afirmam que não estão acostumados ao trabalho na roça. Em substituição desenvolveram mais as atividades artesanais para a comercialização. Para eles um dos marcadores da tradição indígena é o artesanato, como afirma um entrevistado: “o artesanato não tem muita saída, mas a gente não vai parar porque é nossa cultura.”

Pode-se afirmar que o artesanato influencia consideravelmente na subsistência de Kondá. Ele é confeccionado com vários elementos da cidade além da taquara e de outras fibras vegetais obtidas nas regiões de mata. Todos produzem, mas é garantido o espaço familiar, pois cada residência faz a sua parte sem depender de uma produção comunitária. Os produtos mais comuns são cestos de diferentes tipos, colares, brincos, anéis, chapéus e alguns artefatos decorativos (como arcos, flechas e lanças). Destes, o mais vendido, de acordo com aqueles que produzem, é o chapéu. Devido a escassez de matéria prima no local ocupado para a criação da reserva indígena, o artesanato passou a ser, cada vez mais, objeto de aproximação com agricultores da região cuja área dispõe de taquara. Uma kaingang informou, inclusive, que o taquaruçú (**uã uã xá**) é obtido na própria cidade de Chapecó, visto que na *Reserva* “só tem taquara mansa”. É comum utilizarem tinturas para decoração de motivos dos objetos, comprando na cidade por dois reais e cinquenta centavos cada tubo de tinta, para um rendimento de cinco balaios, mais ou menos.

Além dos custos normais da produção – tinta e aquisição da taquara com colonos - os indígenas de Kondá gastam com a comercialização porque não conseguem mercado no município de Chapecó⁷². As famílias, por fim, precisam deslocar-se para cidades mais

⁷² Na cidade de Chapecó os indígenas mantiveram alguns barracos que servem de acampamento temporário durante os períodos de comercialização.

distantes como Joaçaba, Joinville, Lajeado e Caboriu. Segundo informou uma entrevistada, dificilmente a renda obtida com o artesanato supera os cem reais por mês. Contudo, pequenos espaços de comercialização estavam em processo de implantação no município de Chapecó, tais como um local junto à feira semanal de produtos orgânicos e junto à universidade regional.

No Xapecó o artesanato é basicamente a produção de cestas de taquara em diversos formatos, servindo como atividade econômica complementar para poucas famílias. Apesar disso, o conhecimento a cerca do preparo das tiras de taquara e da confecção de cestas é amplamente difundido. Assim, neste local o artesanato não representa muito para a subsistência e os cestos são utilizados mais no âmbito doméstico para guardar roupas, alimentos e produtos da roça.

Em Apucarana, um tipo de incentivo à comercialização artesanal foi a criação do Centro Cultural Kaingáng em Londrina, denominado Wãre. Inaugurado em 1999, este Centro conta com oito casas para abrigar cinquenta famílias por mês. Depois de pronto, o objeto é levado até este local onde, geralmente, é vendido. Não há tantos problemas para o deslocamento. Confeccionam balaio com tampa, peneira de feijão, etc. Um balaio grande gasta cerca de um dia de trabalho e é vendido, no máximo, por dez reais.

Março é o mês que este tipo de produção se torna mais intensa porque já se recuperaram da colheita de dezembro, dando um intervalo até o início do preparo da terra em junho. Aquelas famílias que usam o maquinário na agricultura dispõem de mais tempo de dedicação ao artesanato. Mas, boa parte deste tempo é gasto para aquisição de matéria prima. Para se ter uma idéia das distâncias percorridas em busca de taquara, geralmente ambos, homem e mulher, deslocam-se em média seis quilômetros de caminhada. Como se vê em Apucarana, como nas outras localidades, o material está cada vez mais escasso e a venda se torna cada vez mais difícil.

Em Ligeiro, o artesanato envolve boa parte da população, na maioria mulheres. Repete-se o fato do retorno financeiro desta atividade ser muito pequeno e a grande dificuldade para o deslocamento do produto aos centros urbanos. Os principais objetos produzidos são balaios, vendidos em média por quinze reais, e peneiras, vendidas em média por doze reais. Levando-se em consideração a pouca utilidade nas cidades limítrofes à Terra Indígena, estes produtos acabam sendo comercializados, principalmente, entre agricultores da região, perdendo o valor propriamente artesanal.

Além disso, se reproduz em Ligeiro a escassez da matéria prima para confecção dos objetos. O desmatamento define a ausência de mata nativa em praticamente todo o território demarcado. O processo de desmatamento foi interrompido faz quinze anos, espaço de tempo relativamente curto, mas somente nos dias de hoje os órgãos governamentais passaram a buscar alternativas de reflorestamento através da escolha de parte da Terra Indígena para este fim.

O artesanato é uma atividade bem representativa em Cacique Doble, envolvendo famílias inteiras na coleta e preparo da taquara bem como nos processos de confecção de cestas e balaios. Esta atividade econômica provoca o afastamento das famílias por longos períodos, chegando a permanecerem por três meses fora da aldeia.

Em Votouro o artesanato constitui uma fonte de renda significativa, envolvendo a família como um todo em períodos de intervalo das atividades na agricultura familiar. Para vender os objetos artesanais é comum o deslocamento aos municípios da região e eventualmente até grandes centros urbanos do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

O artesanato, principalmente de cestas e balaios, representa fonte de renda alternativa dos habitantes de Rio da Várzea. Esta atividade envolve famílias inteiras nos processos da produção: coleta do material, preparação da taquara e confecção dos objetos.

Uma parte da família desloca-se para comercialização na cidade e outra parte permanece na aldeia tomando conta da roça.

Verifica-se que de todos os tipos de produção no espaço kaingang o mais uniforme é o artesanato. Em todos os locais pesquisados há o envolvimento com ele, de forma mais intensa em uns e menos em outros, mas é a atividade econômica central de socialização familiar e de articulação com a cidade. Tema este que será tratado a seguir.

7 - Relações com a cidade

Os Kaingang utilizam a cidade - o núcleo urbano e as colônias - como extensão do espaço da aldeia. Muitas coisas levam a estar na cidade como a venda de artesanato, a participação em igrejas – inclusive em eventos como semana de missão dos evangélicos -, a utilização de instituições públicas – administração, saúde e educação -, a prestação de serviço, a utilização do comércio – para aquisição de alimentos e outros utensílios -, a permanência em bodegas consumindo pinga e jogando, etc. Neste sentido, dependem de certas condições para a articulação com a cidade como transporte para carregar artesanato, doentes, estudantes e produção agrícola.

Um dos aspectos que permite a circulação pelas cidades limítrofes às Terras Indígenas é a proximidade espacial. Com exceção de Apucarana as outras localidades permitem o acesso sem muitos problemas. Em Caseros, a aldeia da Sede localiza-se a sete quilômetros da cidade mais próxima. As aldeias Sede de Votouro, de Rio da Várzea, de Cacique Doble e de Xapecó ficam a mais ou menos cinco quilômetros da cidade mais próxima. A Sede de Carreteiro fica cerca de dois quilômetros do município de Água Santa. Em Irai, poucos minutos de caminhada separam o centro urbano e a aldeia.

O caso emblemático de conjunção entre aldeia e cidade é o de Kondá. Tanto isto é verdade que foi expresso no laudo para eleição da terra que: “não se tratava da demarcação de terra indígena a ser restituída, mas de definir uma área a ser escolhida para um grupo que não apenas vivia na cidade de Chapecó como afirmava ser a própria cidade a sua *terra tradicional*”.⁷³

Como os indígenas viviam de fato no centro urbano, o percebiam como sua aldeia e reproduziam muitas relações tradicionais ali. Em um relato da Reserva Kondá o informante fala da vida na cidade e das relações com órgãos governamentais, órgãos não-governamentais e antropólogos para a escolha da área antes da implantação da Reserva Indígena:

“Vivia na cidade desde a época de criança [...] O avô tudo eram de Chapecó. Foi chamado o cacique de Nonoai e foi esclarecido. Ele [o cacique de Nonoai] é de Alto Recreio. Não gosta que os natural de Nonoai venham a governar ele. Pediu porque foi falado para ele que quando nós tava lá ele não atendia a nossa pessoa. Eu nasci lá, mas nossa descendência não é de lá. Ele não sabia a geração nossa. O Valdemar é da descendência dos Fortes. Fizeram trabalho da pesquisa. Apareceu o avô do Valdemar no caminho ali onde é a cidade. O índio não parava só num lugar. A mãe do Valdemar, [passou por vários lugares]. É difícil porque é o centro da cidade. Pedimos para o CIMI, Prefeito, FUNAI para conseguir um lugar. A primeira luta foi por causa do Passo dos Borbas. Desde que tinha sete anos eu convivia lá. Pedimos para Kimiye, CIMI e FUNAI para escolher outro lugar. Paramos para pensar e o CIMI viu a notícia que queriam vender terra. Aí o pessoal queria negociar a terra. A prefeitura veio. O primeiro era o Valandro. Ele mora na cidade. Só que daquele momento, decerto pensou no dinheiro, ele queria setecentos. Na hora que a FUNAI apresentou o cadastro ele pediu mil e duzentos, depois baixou para mil...” (Augusto)

O processo de transferência dos indígenas para a localidade exterior aos limites urbanos foi desencadeado através do desconforto expresso por moradores, na maioria de

⁷³ TOMMASINO, 1998:3.

classe média-alta, do bairro Palmital, onde havia um acampamento indígena. Por outro lado, a proximidade estratégica do núcleo urbano foi um dos critérios de eleição de um território para esta população, visto que, os indígenas expressavam o interesse de dar continuidade às relações sócio-econômicas e religiosas já estabelecidas no município de Chapecó. Desenvolveram ali formas distintas de inserção econômica além do artesanato, como: serviços domésticos – de domésticas e diaristas -, corte de grama, limpeza de terrenos, construção civil. Além disso, no âmbito da religião, passaram a socializar com os habitantes locais através do envolvimento com diferentes denominações religiosas evangélicas e seus mortos estão enterrados no cemitério municipal.

Ligeiro, em certo sentido, se aproxima um pouco da realidade de Kondá. Mesmo vivendo em cima de sua terra tradicional, os moradores de Ligeiro estão cercados por propriedades rurais. Embora o município mais próximo, Charrua, tenha sido constituído com base na colonização de agricultores, na maioria, de origem italiana, os indígenas ocupam os espaços citadinos de forma muito intensa através do futebol, da política, da religião, do jogo de cartas nos bares e, como não poderia deixar de ser, da prostituição.

Semelhante a estes dois casos, a maioria da população da Terra Indígena Carreteiro tem uma grande proximidade com a cidade, principalmente, via aliança de casamento, compadrio e participação política de indígenas na prefeitura, além de outros aspectos menos evidentes. A influência do jeito de ser dos agricultores italianos é perceptível em algumas famílias, principalmente no tipo de discurso sobre o trabalho. Alguns moradores de Carreteiro trabalham em lavouras fora da Terra Indígena permanecendo curtos períodos longe de casa, diferente de Ligeiro onde o tempo fora é mais prolongado.

Outro aspecto que chama atenção em Carreteiro é o grande uso dos recursos assistenciais da cidade. O hospital é bem utilizado, raramente os partos são feitos na aldeia, sendo as mulheres conduzidas ao hospital de Tapejara, há uns doze quilômetros. Chamou

atenção também com respeito ao tratamento tradicional de doenças que naquele local, embora não tenha sido identificado nenhum **kuiã** (xamã), os moradores informaram que quem *trabalha* com ervas medicinais é descendente de colono, de fora, que aprendeu com um **kuiã** da Terra Indígena. Este aspecto é interessante porque inverte uma situação vivenciada em outras localidades. Geralmente nas outras Terras Indígenas o xamanismo articula a aldeia com a cidade, mas é através da procura dos brancos pelos recursos utilizados dentro das Terras Indígenas.

De forma menos intensa que em Kondá, Ligeiro e Carreteiro, as outras Terras Indígenas pesquisadas também são marcadas por um prolongamento entre aldeia e cidade destacando um ou outro fator.

Embora o artesanato seja a atividade que expressa de forma mais positiva a articulação com a cidade, a oferta de trabalho para agricultores também representa um meio de sobrevivência de parcela significativa dos habitantes das aldeias, pelo baixo custo a quem desfrutou deste tipo de prestação de serviço sem implicar em encargos sociais.

O trabalho temporário nas propriedades rurais próximo a Votouro, por exemplo, ocupa a mão de obra indígena através do pagamento de oito reais por dia no período da safra e cinco reais no período de entre safra. O valor de oito reais é também oferecido para moradores de Rio da Várzea, de onde grande parte dos homens oferece sua força de trabalho aos agricultores, mesmo que o deslocamento seja mais difícil devido à distância e à precariedade das vias de acesso.⁷⁴ O valor pago nestas duas localidades pode ser considerado alto em comparação com àquelas onde chega no máximo a cinco reais por dia trabalhado independente da época.

⁷⁴ Diferente das outras Terras Indígenas que possuem rua calçada, ou estradas de chão batido, em Rio da Várzea a estrada é de terra solta, com possibilidade de barro devido a umidade concentrada pela mata das suas bordas. Em um dos dois acessos soma-se à umidade a travessia do Rio da Várzea, a qual só pode ser realizada através de balsa ou o de “caíco”.

Além da prestação de serviços eventuais, uma atividade que chama atenção atualmente é a política. Com relação a esta questão o exemplo mais marcante é do Posto Indígena Xapecó. Como consequência do número proporcional de habitantes em relação aos municípios dos quais faz parte, o local passou a constituir-se enquanto “curral eleitoral”, aumentando o poder de barganha dos Kaingang frente às administrações municipais. As lideranças transitam constantemente para as cidades em busca de alianças e de projetos com órgãos governamentais e não-governamentais.

Inclusive, os indígenas assumiram um dos municípios limítrofes exercendo cargo no executivo e legislativo. Criou-se, então, uma intensa interação política e econômica com os centros urbanos próximos. O cacique Orides, assassinado em 2003, por exemplo, foi vice-prefeito do município de Ipuacu e seu primo, Wilson Belino, vice-cacique, assumiu a secretaria da saúde; na mesma ocasião exerciam cargo de vereadores três indígenas naquele município e dois vereadores indígenas no município de Entre Rios, que incorpora outra parte do Posto Indígena Xapecó.

Vale chamar atenção para outras duas formas de articulação com a cidade. O esporte através dos torneios e a ocupação das bodegas. Neste último caso, o consumo de bebidas alcoólicas pode estar associado a atividades lúdicas como o jogo de cartas, sinuca, bocha, dentre outros, aproximando-se do esporte, mas, pode também se configurar enquanto um problema.⁷⁵

Mesmo havendo a convivência pacífica, muitas vezes a relação com a cidade é mal resolvida. Este é o caso de Monte Caseros, por exemplo, onde há conflito e discriminação. Isto se deve ao fato de ser uma área recuperada recentemente das mãos dos *brancos*, fazendo com que os colonos tivessem de sair em um clima nada amigável. Mesmo assim,

⁷⁵ O consumo de bebidas alcoólicas é recorrente em todas as terras indígenas pesquisadas, por isto é analisado na última parte desta tese, principalmente por ser o objeto central do argumento da conversão.

os indígenas dependem do serviço nas lavouras da região mantendo-se curtos períodos fora da aldeia. Além disso, neste caso, a religião cumpre um importante papel de aproximação com alguns setores urbanos, já que a maioria dos habitantes é *crente*. Este e outros aspectos da religião serão vistos a partir de agora.

8 - Religião

Entre os Kaingang, a religião, assim como a política media a relação entre centro e periferia nas aldeias, articulando grupos locais e visando projetos coletivos que se vinculam a empenhos de atividades socializadas em níveis mais abrangentes com fins econômicos; é, também como os outros aspectos enfatizados acima, objeto de articulação com a cidade.

A maioria dos pesquisadores desta sociedade sempre tratou a religião de forma subjacente, como ilustração das *mudanças culturais* ou do processo de contato interétnico. O trabalho mais significativo sobre cosmologia é o de Juracilda Veiga, que só mais recentemente vem demonstrando uma abordagem sistemática sobre o tema das religiões cristãs nas aldeias.⁷⁶

Com respeito a uma possível idéia de religião entre os Kaingang, o trabalho de Ítala Becker situa algumas questões. Ela aproxima informações documentais com algumas noções da realidade de sua época através do levantamento de dados do Rio Grande do Sul. Com base em recortes de relatos de natureza distinta e períodos esparsos que vão desde os primeiros contatos até 1970, Becker faz uma síntese dos fundamentos da religião kaingang. Inicialmente, pode-se destacar aspectos que variam entre informações de segunda mão e rápidas observações da realidade:

“Do ponto de vista da religião é difícil caracterizar o Kaingáng moderno, está mais ou menos integrado no cristianismo, sem que para isso a administração interfira diretamente, deixando, pelo contrário, plena liberdade. Suas idéias religiosas forçosamente devem ter sido alteradas, devido à existência de onze toldos catequizados (mais ou menos por volta de 1911); essas idéias devem ser, entretanto, muito nebulosas e confusas, como o são no Inhacorá segundo Fischer. A adoção de certos costumes cristãos parece antes decorrente de seu aparato externo do que de sua

⁷⁶ Cf. VEIGA, 1994 e 2000.

convicção [...] Atualmente (1972) é notória a atuação permanente de uma Missão Evangélica instalada no Posto de Guarita. [...] Observam dois feriados religiosos, a Sexta-Feira Santa e o Dia de Finados. Essas datas são comemoradas com um cerimonial religioso e uma festa tipicamente profana. [...] o velho Xamã Kaingáng continua como mediador entre os espíritos que consulta e o homem que a ele recorre, tanto para respostas a situações pessoais como para fatos ligados à situação do grupo [...]"⁷⁷

Assim, a autora destaca certos pontos como forma de caracterizar a religião em um “contínuo contato interétnico” permeado pela prática das missões católicas e evangélicas, deixando claro que a conversão ao cristianismo é apenas aparente. Além desta tentativa de situar a religião na realidade contemporânea, oferece informações para, ao final, expor os fundamentos das crenças dos Kaingang. Becker, então, estende ao Rio Grande do Sul a conclusão de Baldus (1937) com base em dados de Palmas, no Paraná, de que “o culto relacionado com os mortos é a expressão mais saliente da cultura espiritual do Kaingáng”.

Este ponto de aproximação entre religião e ritual é ressoantemente retomado por Ernilda Souza ao analisar a religião na história dos Kaingang: “Pelo que se pode concluir, a questão da morte e dos mortos parece continuar sendo um campo onde o religioso aflora com maior nitidez no **Kaingang** [...]”.⁷⁸

Contudo, para Becker as crenças e rituais tematizando sobre a morte não sintetizam a religião: “Não podemos, entretanto, apontar esse aspecto cultural como decorrência de crença única baseada num ser supremo, mas, sim, a partir da crença animista ligada a fenômenos naturais de grande influência nos diferentes aspectos de sua vida”.⁷⁹

⁷⁷ BECKER, 1976:26-27.

⁷⁸ NASCIMENTO, 1997:279.

⁷⁹ BECKER, 1976:263.

A pesquisadora parte do ritual, sustentando o argumento sobre o animismo. E, a respeito dos dados sobre a inexistência de crença em um ser supremo pode-se destacar um recorte dos dados utilizados por Becker:

Teschauer e Villarúbia, que viveram intensamente o problema da catequese entre os índios do Guarita e Nonoai, afirmam a inexistência de uma crença em algo superior. ‘A sua religião quando muito consistia em aplacar certos entes infensos e vingativos invisíveis; desfaziam-se deles por um certo tributo e assim estavam satisfeitos de estarem quites com eles [...]’ Possivelmente esses entes infensos e vingativos se concentram num ente terrível e vingativo a quem chamam Tupé, usando assim o termo tomado de empréstimo aos Guarani, pois não tinham em seu idioma uma palavra para esse conceito”.⁸⁰

Sobre a idéia de um Ser supremo algumas informações são interessantes com base nos dados da lingüista Wanda Hanke, pesquisadora dos Kaingang do Paraná e de Santa Catarina durante a década de 1940:

“[...] antigamente, **Kaikantini** foi o supremo ser. Tinha um filho chamado **Kaikantini-ikoichyt** [...] **Kaikantini** deve ser o deus antigo, legítimo dos Caingangues: ‘este que está no céu’ pois **kaika** = “céu” e as sílabas **tini (titi)** indicam “estar, achar-se, ficar”. Com a influência guarani, os Caingangues chegaram a conhecer o deus dos Guaranis: **Tupã** – e aceitaram-no, modificando o nome em **Tupé** ou **Topé**. Ele fez esquecer o antigo **Kaikantini**.”⁸¹

Independente de concluir sobre a crença em um ser superior⁸², a criação da vida no mundo expressa na mitologia kaingang não está baseada em uma divindade criadora, mas na complementaridade assimétrica de sol e lua para o controle das forças naturais como calor/frio, dia/noite; e, na relação entre **kamé** e **kairu**, também complementar e assimétrica, para a criação dos animais e para a continuidade da vida na terra através da

⁸⁰ Idem:274.

⁸¹ HANKE, 1950:140.

⁸² TOMMASINO (1995:133), a partir do relato de um grupo kaingang de contatado recente, revela a possível crença em um deus chamado **Yô-pên**.

regulamentação da regra de proibição do incesto, identificando os grupos rituais através das pinturas omônimas.

Na ótica das manifestações religiosas, a religião entre os Kaingang possui, tanto aspectos sacerdotais, quanto proféticos, embora haja uma predominância de características sacerdotais se comparadas com outras mais proféticas, como sustenta Veiga ao comparar religiões sacerdotais para os Kaingang com proféticas para os Guarani.⁸³

A idéia de aproximação destas características na análise interna das aldeias se justifica, respectivamente, pelas características da preparação dos rezadores do Ritual do **Kiki** de pai para filho e pelas revelações que orientam a prática dos **kuiãs**.⁸⁴ Além disso, muitas vezes, quando questionados sobre o aprendizado de seu conhecimento, os **kuiãs** se remetem aos sonhos e revelações para justificar de quem provém o conhecimento, paralelamente às orientações sistemática de um especialista.⁸⁵

Com o catolicismo popular o aspecto profético se estendeu às crenças baseadas em São João Maria e o aspecto sacerdotal aos tiradores de terço. As igrejas de *crentes* assumidas nas aldeias igualmente aproximam estas duas características, pois o discurso enfatiza ora a formação do obreiro/pastor, ora a *revelação* de Deus para orientar ações do cotidiano. Além disso, um “espírito” milenarista ronda ainda os atuais indígenas cristãos como aos *antigos* através da concepção sobre o julgamento final e o *século*.

Estas características correspondem a uma distinção simbólica entre fala e visão, relação comum entre os Jê, muito bem esplanada por Seeger ao estabelecer a associação

⁸³ Cf. VEIGA, no prelo.

⁸⁴ Ambos serão objeto de análise mais adiante. Vale antecipar que o caráter profético do xamanismo se intensificaram, ou se tornaram mais visíveis, a partir da aproximação com o catolicismo popular através das figuras dos Santos em geral ou de São João Maria mais especificamente.

⁸⁵ Vale ressaltar que este aspecto do aprendizado foi muito bem destacado e analisado sem deixar dúvidas sobre sua importância para os Kaingang. Neste sentido Cf. OLIVEIRA, 1996 e CRÉPEAU, 1997.

entre fala (e audição) com a socialização e visão com o xamanismo.⁸⁶ Este autor demonstrou a ligação da fala com o ritual - neste contexto, exclusiva aos homens - e com a liderança - também neste contexto exclusiva aos homens. Estes dois domínios correspondem ao centro da aldeia, como afirma Seeger:

“A forma de ‘linguagem da praça’, geralmente restrita ao chefe e aos especialistas em rituais, é chamada de ‘linguagem que todo o mundo ouve’. Os Suyá dizem que dois dos deveres essenciais de um líder são coordenar o esforço grupal e resolver disputas através da oratória. [...] As faculdades da fala e audição são altamente elaboradas e sobejamente valorizadas na sociedade Suyá. [...] A visão não tem uma elaboração ou uma avaliação tão positiva. [...] O olho não é a ‘janela da alma’, e sim o local daquilo que é perigoso e anti-social. [...] Os atributos da visão são usados todavia para descrever animais. [...] A ênfase simbólica na visão entre os Suyá está na importância da extraordinária visão possuída somente por feiticeiros (*wayanga*).”⁸⁷

Para os Kaingang, a ênfase na fala se dá no ritual do **Kiki** e a ênfase na visão se dá na prática do **kuiã**. Este último está associado também com o aspecto anti-social e com o mato virgem (animal). Tanto o catolicismo popular, agora marcadamente introduzido nas *igrejas da saúde*, quanto o pentecostalismo, estabelecem em seus ritos a conjunção entre fala e visão, o que corresponde a uma aproximação centro/periferia. Esta característica ocorre mesmo que nas *igrejas da saúde* seja dado maior valor ao aspecto de *ver* a doença, enquanto nas igrejas de *crentes* seja dado maior valor ao aspecto de *falar* destacando-se o momento da pregação que é o de maior impacto nos cultos quando a fala do dirigente toma conta da aldeia.

Esta distinção complementar é expressa da mesma forma nas narrativas. As histórias do momento em que *os santos andavam no mundo*, cuja análise tive a oportunidade de desenvolver na dissertação de mestrado, podem ser tomadas como

⁸⁶ É interessante notar que a palavra suyá para audição é **ku-mba**, muito próximo da palavra alma para os Kaingang, **kumbã**.

⁸⁷ SEEGER, 1980:47-48.

exemplo. Uma delas relata a presença de três irmãos: João, Pedro e Antônio. É uma relação de um para dois, ou seja, o um (João) e o múltiplo (Pedro, Antônio e o povo do império) se contrapondo de forma complementar e assimétrica. A João se associa o mato virgem, a cura, a comunicação com os animais, o aspecto anti-social e a ênfase é sobre a visão; enquanto, Pedro e Antônio estabelecem uma relação direta com o *outro* – povo do Rei -, e a ênfase se dá sobre o aspecto da fala. A história a qual estas relações se referem, dentre tantas outras, sintetiza a conjunção entre mata e visão, por um lado, e entre cidade e fala, por outro.⁸⁸

Poderia-se, então, arriscar uma equivalência no universo religioso entre mata/cidade. Se de fato a religião em si unifica a relação centro periferia, desenvolve simultaneamente atributos do xamanismo e do ritual do **Kiki**, se estendendo para a cidade no sentido de socializar com o outro (fala/socialização) e buscar conhecimentos novos para serem aplicados na aldeia (visão/xamanismo). Se o enfoque se der sobre o contexto interno às aldeias é colocada em cena uma série de oposições assimétricas e complementares em termos valorativos, prevalecendo a ênfase fala/visão; limpo/mato virgem; centro/periferia; e, *crentes*/católicos, respectivamente.

8.1 - A participação religiosa nas aldeias

As práticas religiosas contemporâneas são apontadas por Tommasino como uma das formas de ampliação do universo sócio-cultural kaingang:

“[...] a afirmação de que são ‘aculturados’ ou ‘civilizados’, pelos próprios índios, tem de ser compreendido em seus próprios termos e é mais complexo do que parece. Em momento nenhum estão afirmando que deixaram de ser índios ou que perderam sua cultura. [...] As famílias indígenas entre si e com as de alguns brancos da região

⁸⁸ Para uma análise mais detida destes relatos Cf. ALMEIDA, 2004.

desenvolveram laços de amizade e compadrio, passando a constituir um grupo social mais amplo. Nas principais festas da reserva e fora dela, nos jogos de futebol e nos bailes, tem-se a sua materialização e visibilidade. Muitas famílias aderiram às religiões pentecostais ou católica e freqüentam cultos e missas. Portanto, pode-se dizer que os Kaingáng, através desses laços de reciprocidade construídos ao longo de sua história, transbordaram os limites para além de suas fronteiras territoriais através da assunção de novas categorias sociais como compadre/comadre, padrinho/madrinha, afilhado, através dos quais o espaço social Kaingáng se viu ampliado para dentro da sociedade nacional. Através dessas categorias interpessoais é que se concretiza a nova territorialização indígena”.⁸⁹

Por outro lado, a característica geral da religiosidade interna à aldeia kaingang é uma distinção expressa entre *crentes* e católicos. Quem participa de religiões não-católicas, de forma genérica, é considerado *crente* e com uma identidade diferenciada da católica, embora compartilhem espaços de socialização através da participação complementar em atividades comunitárias e dentro das próprias famílias. Neste caso, a articulação entre as denominações religiosas é marcante, pois é possível a esposa identificar-se como *crente* e o marido como católico, por exemplo. No espaço público a relação complementar pode ser observada, principalmente, nos campos da educação, da saúde e da política.

Esta situação pode ser ilustrada através do exemplo de alguns lugares onde é mais aparente. Em Caseros, além da divisão de funções na liderança, os professores são católicos e o agente de saúde é *crente*. Entre os funcionários indígenas de Apucarana a serviço da FUNAI há dois católicos e um pastor da Igreja do Cristianismo Decidido que, além do cargo de professor bilíngüe é diretor da escola indígena da aldeia da Sede. Em Carreteiro, *Crentes* e católicos têm uma relação de respeito e complementaridade no posto de saúde e na liderança. Geralmente nestas circunstâncias, o relacionamento entre membros das duas linhas religiosas é amistoso, da mesma forma que em momentos

⁸⁹ TOMMASINO, 1995:283-284.

festivos – principalmente na festa do dia do índio -, como afirma um entrevistado: “quando a católica faz festa todos os *crentes* vão e quando os *crentes* fazem festa os católicos vão.”

Os diferentes tipos de práticas católicas, por sua vez, não marcam este tipo de oposição. Catolicismo oficial e catolicismo popular não são tratados de forma distinta pela maioria. Por esta razão, quando questionados sobre a religião tradicional do índio os entrevistados admitem ser a católica, mas indiferentes aos dogmas apregoados pelo Vaticano. A católica enquanto religião do índio está mais próxima das crenças nas curas de São João Maria com suas fontes de *água santa* e, conseqüentemente, da valorização da memória oral sobre suas profecias.

Uma das formas de expressão do catolicismo popular é através das festas de santos. Por exemplo, em Apucarana há romaria de São Gonçalo no dia vinte de janeiro; festa de Reis, de vinte e cinco de dezembro à seis de janeiro; festa de São Benedito, dia treze de maio; Semana Santa e Natal. No caso destas festas os tiradores de terço são um **rã-ioio** (riscado) e um **rã-kutu** (pintado), respectivamente tio (irmão da mãe) e sobrinho (filho da irmã) atuando de forma complementar.

Em certos casos estas festas caracterizam uma distribuição anual, como pode ser percebido no Xapecó: seis de janeiro, Reis Magos; vinte de janeiro, São Sebastião; vinte de maio, dia do Divino; treze de junho, dia de Santo Antônio; vinte e quatro de junho, dia de nascimento de São João Batista; vinte e seis de junho, dia de Nossa Senhora do Socorro; quinze de setembro, dia de nascimento de São João Maria do Agostinho; doze de outubro dia de Nossa Senhora Aparecida; doze de dezembro, dia de Nossa Senhora de Guadalupe – padroeira dos índios; vinte e cinco de dezembro, dia de Natal.

Além das festas de santos, o catolicismo popular legitima a prática de **kuiãs** e *curandeiras* que benzem e receitam chás de plantas medicinais, muitos deles inspirados em

São João Maria e por ele conduzido no domínio do saber xamânico, na identificação das doenças e dos remédios a elas associados.

A idéia de cura neste caso não se distingue muito da prática das *rezadeiras* da cidade. Um entrevistado de Apucarana narrando sobre esta prática exemplificou como a benzedeira de lá fez para curar a ferida de uma criança: “juntou a planta assou e dissolveu a cinza na água, ficando uma pasta. Esta foi usada no pescoço da criança, a qual teve de ficar uns dias sem tomar banho”.

Mesmo que as sessões de cura e benzedura com o **kuiã** e a *rezadeira* sejam associadas ao catolicismo popular, não é impedida a participação de *crentes*. Isto porque as pessoas procuram a cura, objeto central desta prática. A forma de verificar o tipo de doença e o remédio a ser utilizado é através da consulta de guias animais ou guias santos.

O **kuiã** Juvêncio, **rã-ioio (kamé)**, da aldeia da Sede de Apucarana, falou sobre sua experiência. Sua prática é fazer reza e receitar remédios à base da manipulação de plantas do mato virgem. Os doentes visitam sua *igrejinha* e ele faz as rezas e receitas de ervas medicinais. As plantas só podem ser utilizadas quando extraídas do mato virgem e não servem se forem plantadas por mãos humanas. Este **kuiã** geralmente percorre grandes distâncias para conseguir as plantas, por isto sai cedo da manhã e retorna pouco depois do meio dia. Segundo ele, faz algum tempo havia muito remédio nas proximidades, mas como a matéria prima para o artesanato, o remédio do mato está extremamente reduzido.

Só para ilustrar,⁹⁰ este **kuiã** possui guias santos que orientam as atitudes relativas ao conhecimento dos remédios e o tipo adequado para o tratamento das doenças a serem tratadas. Para dar uma idéia de como esta prática ligada ao catolicismo popular e ao xamanismo indígena se dá, coloco abaixo um breve relato do Juvêncio sobre sua experiência:

⁹⁰ Mais adiante há um item exclusivamente sobre xamanismo.

“com uns doze anos tava sonhando com Deus que ta no céu. Tava dormindo de noite, para mim era de dia, eu tava andando era dia. A assombração. [...] Vem lá do céu e chega na terra. Pra mim o nome dele é Topé. Tem a forma de índio. Ele só vem de noite quando tá dormindo. O **kupri** (espírito) encontra com ele. Ele explica [...] desce três mulheres e quatro homens explica é este remédio, este remédio [...] Só deus que manda o remédio [...]”.⁹¹

Este **kuiã** possui um santuário dentro de uma pequena casa, comumente conhecida como *igreja da saúde*. Em dias específicos acende vela para um determinado santo pra não encontrar *espírito ruim* (**waikupri korég**). Trabalha segunda, terça, quarta e quinta, porque, segundo ele, sexta-feira não se pode trabalhar porque é um dia feito pelo satanás (**dad korég**). O temor de satanás influencia nos dias de atividades, por isto na sexta o **kuiã** não confecciona remédios nem realiza benzeduras. As consultas não são cobradas em dinheiro, geralmente quem acredita ter sido curado em decorrência do tratamento retribui com algum presente da roça, da criação, ou de fora da Terra Indígena, que servem para a subsistência do **kuiã**.

Outro indivíduo dedicado à cura e identificado como **kuiã**, Inocência, pertencente à marca **kamé**, quis falar de sua experiência. Residente em Ligeiro, local com muita atuação de *crentes*, Inocência informa que trata de diferentes tipos de doenças e atende as pessoas em um tipo de *igrejinha de santos*. O tratamento é realizado através de sessões de cura no período da noite e conta com a presença de diferentes tipos de pessoas, como dá para perceber em suas palavras: “eu curo qualquer doença, lombriga [...] De noite ta cheio de gente. [...] eu vou benzer [...] vejo a tua mão eu sei que ta cheio [...] de mal feito, inveja, feitiço [...] faço aquilo e sai. Se você não toma aquele contra o feitiço você morre.”

⁹¹ Juvêncio, 2002, Terra Indígena Apucarana. Este e outros depoimentos serão retomados na segunda parte desta tese e analisados no tópico específico sobre **kuiã**.

Em Xapecó, à prática do catolicismo popular, além da atuação de **kuiã** e das festas de santos, é acrescentada a realização do ritual do **Kiki**. Ao lado da mitologia esta expressão cultural tem chamado a atenções dos pesquisadores nos últimos anos por colocar em cena aspectos marcantes da organização social e da cosmologia como veremos mais adiante.

Com relação ao catolicismo oficial, em Carreteiro é o único local onde parece mais marcante. As atividades da Igreja Católica são programadas: todos os sábados há trabalho de catequese, contando com catequistas indígenas. O catolicismo popular está presente mais na memória dos idosos. Os informantes não identificaram a existência de **kuiã** no local, mas obtive relatos sobre histórias do São João Maria, como afirma um entrevistado: “o cego foi lá e voltou enxergando, era João Maria.”

Em Cacique Doble, também, não foi indicada a existência de **kuiã**, nem de *curandeira*, mas o catolicismo oficial é quase ausente. A inexistência de prática de cura por **kuiã** é um dos fatores que contribui para os habitantes terem enfatizado o afastamento dos *remédios do mato*. As atividades da Igreja Católica estão restritas a missas que eventualmente ocorrem no salão da aldeia da sede e as festas de Santo Antônio, não possuindo capela nem uma sistemática de atuação. Do catolicismo popular não há crença expressa em São João Maria e nem há água santa, marcas desta prática nas outras localidades.

Diferentemente, em Rio da Várzea onde é marcante a prática de um catolicismo popular praticamente autônomo, os católicos reclamam sobre a pouca presença nas aldeias de representantes oficiais da Igreja Católica para fazer frente ao avanço, mesmo que lento, dos *crentes*. Diferente das outras localidades, as Igrejas em Rio da Várzea não se apresentam entre os melhores meios para a mobilização de grupos em torno de trabalho

coletivo. A forte integração da comunidade permite práticas socializadas, independentemente da religião.

Nesta localidade, a Igreja Católica, embora contando com um número maior de adeptos, não realiza missas, nem trabalhos missionários. Sua atuação está restrita ao catolicismo popular através das rezas de santos nas residências, das festas dos dias de santos, da ação de *tiradores* de terço e de rezadores em enterramentos. Há, ainda, a forte atuação do **kuiã**, que trabalha para resgatar *espíritos*. Esporadicamente o **kuiã** realiza uma festa, assim descrita pelo atual cacique: “é para dizer para a comunidade que ele conseguiu trazer aqueles espíritos para a cura. Nesta festa, os **kamé** e os **kairu** vão buscar o remédio do mato. Todos têm que tomar o remédio. Não tem data marcada para a festa [...] É o **kuiã** que paga a festa, se alguém quiser ajudar ele aceita, se não, ele faz a festa sozinho. O **kuiã** é um relógio da comunidade. Ele fica olhando todas as famílias da comunidade.”⁹²

Não obstante esta realidade de Rio da Várzea, de forma geral, na maioria das aldeias pesquisadas, a prática do catolicismo oficial se concretiza através de seus integrantes regionais pela presença de padres, freiras e indigenistas do CIMI em ações pontuais. Em algumas localidades os padres visitam a aldeia uma vez por mês para realizar missas a pedido dos indígenas; quando há questões de embate com colonos ou em processos de demarcação territorial o CIMI atua de forma efetiva; e, em campanhas, principalmente ligadas à saúde, as *irmãs* acompanham o andamento das mesmas na aldeia. Um exemplo deste último tipo de atuação é a pastoral da criança em Iraí fazendo cozinha comunitária, ensinando tricô e costura. Outro exemplo é o de Votouro onde as Irmãs da Sociedade Beneficente Filhos de Jesus ajudam no combate à desnutrição infantil e no controle da contaminação das fontes de água.

⁹² Para uma descrição minuciosa desta festa do **kuiã**, Cf. VEIGA, 2000.

Tanto o catolicismo, quanto os representantes de outras Igrejas criam uma articulação com a cidade. Abaixo alguns exemplos podem dar uma noção mais clara de como isto ocorre na prática.

Em Apucarana, um sábado por mês o padre realiza missa na aldeia da Sede e a cada três meses os representantes da pastoral indígena visitam o local. Os católicos têm dedicado seu esforço ao resgate de características do *costume dos antigos*, criando grupos de dança e usando pinturas corporais.

Em Caseros, o padre visita as aldeias mensalmente, mas não mantém uma ligação direta com representantes internos. O pastor, igualmente com visitas uma vez por mês, estabelece um relacionamento com indígenas que assumiram o trabalho na posição de pastor, obreiro, evangelista, etc.

As Igrejas Evangélicas de Carreteiro contam com dirigentes internos, embora a Deus é Amor ainda esteja incipiente e dependa das visitas de um pastor de fora até o término da formação do kaingangue, em andamento. A Assembléia de Deus, embora com autonomia, é, praticamente, uma extensão da comunidade do município de Água Santa, e por isto é visitada mensalmente pelo pastor regional do município de Tapejara. A Católica conta com uma capela, construída recentemente, e a presença do padre é eventual, uma vez por mês ele se desloca de Água Santa para realizar a missa na aldeia. Antes da construção da capela os católicos deslocavam-se até a cidade quando queriam assistir a missa.

Vimos neste item que a prática da religião cristã nas aldeias é extremamente complexa. Não apenas é uma adaptação de símbolos religiosos, mas correspondem a práticas efetivas. Além disso, não reflete somente a realidade interna, mas é uma importante ponte de articulação com a cidade. Agora o esforço analítico vai no sentido de

pensar um pouco mais como se reflete internamente a distinção entre *crentes* e católicos através do discurso dos fiéis a este respeito, é o que tentarei demonstrar no próximo ponto.

8.2 - Discurso sobre a preeminência religiosa

Geralmente nas aldeias há um discurso sobre o que se poderia chamar de preeminência de católico ou de *crente*, sendo comum tender ao equilíbrio. Predomina, contudo, a afirmativa, tanto entre *crentes* quanto entre católicos, de que estes últimos são maioria, mas que os *crentes* estão alcançando eles. Algumas evidências sobre a preeminência religiosa podem ser destacadas abaixo.

Em Kondá, no plano do discurso eles procuram marcar uma situação equilibrada: “tem meio a meio *crentes* e católicos”. Mas, de fato, reconhecem a predominância de *crentes*: “Somos evangélicos, mas tamo apoiando a outra parte. Por isso o índio assume a igreja.”

Em Iraí, onde, visivelmente, a maior parte da comunidade é evangélica, um entrevistado referindo-se ao predomínio das igrejas compara: “[...] A quinze ou vinte anos a igreja católica era muito poderosa. Aqui não tem igreja católica. De uns tempos pra cá o papa não queria construir igrejas. Hoje os católicos evangelizam mais na saúde, educação.[...]”.

O predomínio de *crentes* em Ligeiro é perceptível nos diferentes setores da comunidade, principalmente na escola, na liderança e na enfermaria. Embora a identificação predominante com Igrejas de *crentes*, o catolicismo popular é reconhecido através da presença de um **kuiã** respeitado dentro e fora da aldeia. Tanto *crentes* quanto católicos, ao serem questionados sobre a predominância da religião em Ligeiro afirmam que a maioria dos moradores é *crente*. Desta maioria, o número de mulheres é mais

expressivo do que de homens e o número de adultos é maior do que o de jovens. Apesar desta constatação no discurso dos entrevistados, os resultados das entrevistas objetivas aplicadas aos jovens apresentaram uma divisão equivalente entre *crentes* e católicos em uma proporção de cinquenta por cento para cada um destes dois campos religiosos.

É interessante que na mesma região, em Carreteiro, onde há várias famílias ligadas a Ligeiro, a maioria se diz católica. Na saúde foi observada uma distribuição de funções: um agente de saúde é *crente* e o outro é católico, mas nos outros setores há uma maioria católica. Além disso, as Igrejas *crentes* são recentes em função da força regional da comunidade católica.

Em Apucarana o relato do **kuiã** Juvêncio marca a predominância de católicos no passado e o medo da superação pelos *crentes* no presente: “meu pai tava morando no Toldo, daí uma hora dessas ele [S. João Maria] chegou lá, falou pra ele: esse mato vai queimar [...] o católico é tudo minha família, não pode entrar com *crente* [...] Aquele tempo tinha um pouco de *crente* agora ta encontrando de mim. Se virar tudo *crente* daí o mundo vai acabar [...]”

Em Caseros, mesmo com a organização de um grupo liderado predominantemente por *crentes* para retomada da terra, não houve a exclusão dos católicos. De acordo com os informantes a divisão religiosa em Caseros é dividida equilibradamente entre adeptos da Assembléia de Deus e da Católica. Contudo, a pequena atuação da católica, em termos de uma presença efetiva de representantes oficiais, fez com que os *crentes* assumissem os dois templos católicos que eram utilizados pelos colonos. A tomada foi efetivada, aparentemente, sem resistência e as capelas adaptadas de acordo com características das Igrejas *crentes* – as cruzes foram retiradas, por exemplo.

Em Cacique Doble os católicos desenvolvem poucas atividades, não aparecendo enquanto uma comunidade organizada. Já os *crentes*, por sua vez, apesar do menor número, contam com dois locais de culto, um em cada aldeia, e desenvolvem atividades integradas, praticamente, todos os dias da semana. Segundo os entrevistados, na Sede há mais católicos e no Setor do Campo há mais *crentes*. Mesmo que os *Crentes* marquem mais presença nas aldeias os católicos são concebidos como estando em maior número.

Como nas outras Terras Indígenas pesquisadas, em Xaçecó há uma variedade de práticas religiosas que inclui católicos e *crentes*, sendo que no discurso generalizado dos informantes os primeiros são predominantes.

A marca das igrejas *crentes* nas aldeias, como se pode ver, é muito grande, neste sentido acredito ser necessário dedicar um pouco mais de espaço para perceber como elas se situam, visto que, na segunda parte da tese será dedicada uma grande parte ao catolicismo.

8.3 - Os *crentes* e suas peculiaridades

Os *crentes* espalham-se pelas aldeias realizando o que denominam de trabalho de missão. O número de adeptos pode variar de uma denominação para outra, mas em média, naquelas com atuação mais efetiva, gira em torno de sessenta pessoas. É interessante notar que este número corresponde a uma variação de grupo local verificado em documentos históricos e através de trabalho de campo. É também em torno desta quantidade o número de participantes efetivos do ritual do **Kiki** acompanhado no Posto Indígena Xaçecó.

Os templos construídos nas aldeias, como na cidade, partem de uma oposição empírica com relação aos católicos. Na aldeia, em acréscimo a esta característica, a casa do *crente* acompanha a definição espacial projetando uma oposição simétrica com relação às

casas dos católicos. De forma predominante, os templos *crentes* possuem a porta principal voltada para oeste ou norte e os outros para leste ou sul, como foi indicado acima quando ao tratar da espacialidade das aldeias.

Augusto, dirigente da Igreja Só o Senhor é Deus e liderança da Aldeia Kondá afirma que a porta [da igreja] é assim por causa do vento vindo do poente: “Quando é pelado qualquer ventinho já derruba tudo. O vento traz o pó para cima. O redemoinho, ventinho, diz que ali tem doença. Os antigos tinham simpatia, se o redemoinho vem na direção da pessoa, vira [a pessoa] o contrário.”

Há algumas variações, como a igreja Só o Senhor é Deus de Iraí em forma de arca com uma saída para o norte e outra para o oeste. Em Ligeiro chama atenção que as igrejas de *crentes* são construídas no sentido espacial dos templos católicos das outras Terras Indígenas. A católica em Ligeiro, por sua vez está invertida, construída com a porta para o poente, sendo que a maioria das igrejas de *crentes* com a porta para o nascente, coincidindo com a posição das casas do tipo **in xim**.

O tratamento espiritual entre os *crentes* parte da manifestação do fiel no culto, em um momento no qual desabafa sobre seus problemas. De acordo com o pastor de Votouro, da Igreja Evangélica Mundial: “ali a pessoa que tá tomada conta”.

Os cultos são distribuídos pela semana com exceção da segunda-feira, combinando em três, às vezes quatro dias. Quando há várias denominações *crentes* em uma aldeia pode ser feita uma escala conjunta entre os pastores para facilitar o trânsito dos indivíduos por mais de uma delas, como acontece em Ligeiro, com atividades todos os dias da semana, organizadas por uma escala elaborada aos sábados.

Em Kondá, Augusto explica sobre a atuação dos *crentes*: do Alípio é a Família de Cristo. O pessoal daqui [próximo do Augusto] é da Só o Senhor é Deus. Quinta se não tem aqui a gente vai lá.

Em Iraí os cultos também são intercalados, mas durante períodos do dia, se numa é à tarde na outra é à noite. Além disso, o *crente* pode fazer visita noutra Igreja, pois há um tipo de culto público aberto a qualquer pessoa e outro tipo chamado de culto da doutrina restrito aos membros e aos estudiosos da bíblia.

É comum serem feitos cultos no idioma indígena, com exceção de situações de pouco domínio do mesmo pela população, como em Xapecó. Ou quando o pastor fala noutra idioma, como na Assembléia de Deus de Apucarana onde ele é xokleng, produzindo algumas variações com relação ao idioma kaingang. Além disso, há pastores que só falam o português.

Com relação ao idioma nos cultos é interessante o caso da Assembléia de Deus de Apucarana, a expressão oral é feita nos dois idiomas, visto que há várias pessoas daquela localidade que só se comunicam no idioma indígena. Para tratar esta situação bilíngüe nos cultos há auxiliares locais que se expressam em kaingang enquanto o pastor faz a pregação em português. Nem sempre se dá uma tradução, de acordo com o pastor: “eles dizem aquilo que eles acham que devem dizer [...] isso é uma coisa que não é da gente, é aquilo que a pessoa sente que deve falar. Então ele sente que deve falar uma outra coisa e fala...”.

A distribuição espacial interna durante os cultos distingue homens e mulheres; dirigente e fiéis; e, marca a separação espacial para o conjunto musical, os auxiliares do dirigente e aqueles que estão pagando *disciplina*. Estes últimos possuem bancos na frente e durante todo o culto ficam aos olhos do restante dos *irmãos* e do dirigente. A divisão entre homens e mulheres no transcurso do rito não foi observada, apenas, na Igreja do

Cristianismo Decidido de Apucarana. Outra diferença dos cultos desta última denominação é não iniciar com oração individual. Característica interessante esta, pois é o momento marcado pela individuação orquestrada através do uníssono coletivo de ablações que atingem um estado de êxtase preparatório para o culto.

A atividade mais intensa dos *crentes* é a participação nos cultos, mas eles também se reúnem em outras ocasiões como as festas das *semanas de missão*, importante meio de articulação com outras Terras Indígenas e com a cidade; nas festas locais; e, nas visitas.

Quando uma Igreja está enraizada na aldeia, várias atividades passam a ser mais sistematizadas. Neste caso, chama a atenção os cargos hierárquicos e o alto grau de institucionalização através da formação de grupos internos como grupos de jovens, grupo de mulheres, círculo de oração, grupo de música e escola dominical. Estas atividades equivalem a um sistema de reuniões, de grupos internos e de funções.

Com relação às reuniões, de forma geral, as Igrejas organizam estudos bíblicos, refletem sobre como o *crente* deve andar, como receber os outros, o que fazer em determinadas circunstâncias. Isto ocorre indistintamente para adultos e crianças. Em reuniões com os casais estes são orientados pelos obreiros ou outros *irmãos*. Há reuniões com os jovens e com crianças através da *escola dominical*. Esta instituição geralmente está a cargo do dirigente, ou de algum parente próximo a ele, principalmente filha e esposa. Neste sentido há pouca diferença com a prática na cidade, com a diferença de serem reforçados alguns pontos de contraste interno como a limpeza, a irmandade entre grupos, etc.

Dos grupos organizados internamente, em geral o mais atuante e de maior alcance, quando se trata de ampliar o domínio de atuação, é o círculo de oração organizado pelas mulheres. É de domínio exclusivamente feminino, com exceção de algumas circunstâncias

específicas, quando algum pregador é convidado. Da mesma forma que a escola dominical, é comum ser coordenado pela esposa do dirigente. Dentre os tipos de atuação destacam-se as visitas e os estudos bíblicos.

No caso dos cargos hierárquicos, é comum serem reproduzidos como nas congregações da cidade, com a diferença de que, na aldeia, as funções são alteradas ou ampliadas. Muitas vezes a extrema estruturação das Igrejas através da divisão de funções bem demarcadas e da diferenciação de cargos corresponde a *status* distinto no interior dos grupos familiares ou da liderança. Abaixo cito alguns exemplos dos cargos da cidade incorporados nas principais Igrejas das aldeias.

Em Carreteiro a Assembléia de Deus possui, além do obreiro, quatro presbíteros e três diáconos. A Assembléia de Deus de Apucarana possui um pastor e dois membros de dentro da Terra Indígena que o ajudam ou o substituem durante sua ausência dando andamento às atividades religiosas, são os *cooperadores*. A Igreja do Cristianismo Decidido, daquele mesmo local, por sua vez, possui quatro presbíteros da aldeia que se intercalam na direção dos cultos.

A Assembléia de Deus de Caseros é bem organizada em cargos, possui quatro obreiros, sendo que o Cacique e seu irmão, Capitão, são considerados os pastores. Um informante explicando sobre os cargos esclareceu que os obreiros são presbíteros não responsáveis; o diácono é um cooperador, responsável pela recepção, principalmente em casos de falecimento quando recebe os órfãos e a viúva (o), além disso, é aquele que *repara* a construção do templo; presbítero há o responsável que faz a pregação e pode haver o *de honra* e o não-responsável.

Em Cacique Doble a Assembléia de Deus possui dois diáconos e dois presbíteros, sendo que estes são irmãos reproduzindo uma relação hierárquica comum entre os Kaingang do irmão mais velho sobre o mais novo.

Apenas em Rio da Várzea não há sistemas organizados de forma complexa para distinguir cargos e funções nas Igrejas. A institucionalização religiosa, de forma geral, é muito pequena, dificultando, inclusive, a atuação das Igrejas de *crentes* que se estabeleceram no local. A organização das denominações *crentes* ali atuantes não se diferencia muito com exceção do ritual. Nas palavras de um entrevistado não há diferença marcante, ele apenas identificou que a Igreja Universal *canta cântico mais avivado* e bate palmas.

Independentemente do grau de institucionalização de cada Igreja, determinados princípios gerais são adequados para a situação nas aldeias, pois “quem não tem a igreja não tem ensinamento” como afirma Augusto da Só o Senhor é Deus da Aldeia Kondá. Em seu depoimento Augusto pontuou alguns aspectos importantes do comportamento dos *crentes* como: não falar mal dos outros; não mentir; receber bem em casa; esperar no espírito santo para ganhar oportunidade.

Em alguns casos as normas variam de uma denominação *crente* para outra, mas são tratadas com o mesmo rigor. Em Apucarana, por exemplo, os *crentes* do Cristianismo Decidido e da Assembléia de Deus acreditam na diferença doutrinária entre eles. A justificativa dada por um dos dirigentes foi que cada Igreja, cada ministério possui um fundador e, conseqüentemente uma doutrina diferenciada, conforme o entende da Bíblia. Além disso, diferente da Assembléia o Cristianismo utiliza cruz, vela, pode assistir televisão e as mulheres podem cortar o cabelo.

Independente da denominação três aspectos são característicos da ação dos *crentes*: o batismo por imersão, realizado em um córrego, dentro das Terras Indígenas; a proibição do consumo de bebidas alcoólicas; e, a proibição do fumo. Outra característica comum, só que em outro nível, é a prática da *disciplina*: caso um fiel faça algo fora das regras, inicialmente é aconselhado, se persistir no *erro* recebe *disciplina*, permanecendo suspenso das atividades normais da igreja. A *disciplina* é cumprida através da suspensão das atividades da Igreja e da exposição do *infrator* em bancos diferenciados, comumente na parte frontal da igreja onde permanece durante o período de punição.

O tempo do castigo imposto pela *disciplina* varia em função da falta cometida. Por exemplo, em Apucarana o adultério é punido com cerca de trinta dias de *disciplina*; no caso de ingerir bebida alcoólica, se após o aconselhamento a pessoa repetir o ato, pega umas duas semanas. Dependendo da situação o indivíduo que comete um crime, sendo *crente*, cumpre na cadeia a pena estipulada pela liderança e posteriormente é aplicada a *disciplina*.

Apesar de possíveis diferenças doutrinárias, a participação de *crentes* em mais de uma denominação é uma prática comum, como foi apontado acima. A circulação entre as diferentes denominações é uma característica marcante em Ligeiro, envolvendo os fiéis em geral, inclusive pastores que não têm uma direção certa, como define uma indígena de lá.

Em Xapecó a dinâmica de dissidência e formação de novas igrejas é extremamente acelerada conduzida por obreiros, evangelistas e presbíteros do local. Além disso, as Igrejas *crentes*, principalmente a Assembléia de Deus, buscam estabelecerem-se em todas as aldeias, embora a Sede ainda seja considerada como o centro principal, onde localiza-se a maioria dos pastores e obreiros.

Embora as diferenças doutrinárias e variações de pequenos aspectos do comportamento a generalização *crente* se dá pelo tratamento de todos como *irmãos*, possibilitando a formação de grupos de ajuda. Os *crentes* em Ligeiro realizam grupos de ajuda mútua na roça familiar, por exemplo, onde plantam milho, feijão e, às vezes, soja (para vender). Em certas ocasiões recorrem ao sistema de *troca dia*, estabelecendo acordo com os *irmãos* da Igreja, pois muitos consideram que neles pode se ter confiança. Além disso, tirando o envolvimento com plantação própria, nos trabalhos fora da Terra Indígena, em empreitadas, os *crentes* recorrem a grupos de *irmãos* da igreja para formarem grupos.

Em Rio da Várzea, por sua vez, a incipiente organização dos *crentes* não permite, nas palavras do pastor, a formação de uma comunidade com características diferentes do restante dos moradores das aldeias e com atividades associadas, preservando a produção familiar, assim, cada um possui a sua roça.

A expansão para a cidade é outro aspecto marcante na prática dos *crentes*. Jadir, dirigente da Só o Senhor é Deus de Iraí fazia trabalho evangelista de cidade em cidade. Gravou uma fita cassete e para a divulgação da mesma viajou por vários lugares em um *trabalho de evangelismo*. Além disso, assim como outros pastores, ele participa uma vez por ano da reunião mundial em Maringá. Apesar desta aproximação, nunca morou de fato na cidade. Além desta expansão para a cidade as diferentes Terras Indígenas se aproximam através da religião. Todo mês de junho, como afirma Jadir, as igrejas de *crentes* das outras Terras Indígenas – Ligeiro e Votouro, por exemplo - participam de encontro na Terra Indígena de Iraí.

8.4 - Trajetória da conversão

Abaixo destaco brevemente seis exemplos da implantação das Igrejas nas aldeias que enfatizam a relação que este processo articula entre indivíduos de diferentes procedências: do exterior do Brasil; da região; de outras etnias indígenas - Guarani e Xokleng; de outras Terras Indígenas dos Kaingang que não aquelas onde está se desenvolvendo a missão; e, de indivíduos da própria Terra Indígena, que após um afastamento temporário do local retornam com um trabalho de missão. Não é a descrição de um processo linear, mas a demonstração da variedade das formas que marcou o início do estabelecimento das religiões não-católicas entre os Kaingang através de uma forte articulação com o universo externo às aldeias.

No Xapecó, a Igreja Batista, primeira Igreja não-católicos a atuar, enviou um pastor, o qual não realizou muitas obras missionárias porque após ter dado início à sua missão envolveu-se com problemas pessoais passando a desenvolver atividades nas cidades limítrofes. Posteriormente o Pastor de nome Arno deu continuidade ao trabalho e organizou um orfanato de meninas na aldeia do Samburá, mais ou menos sete quilômetros da Sede, lá permanecendo.

A Igreja Deus é Amor de Carreiro iniciou suas atividades no local através do convite recebido por um kaingangue convertido fora da aldeia. A Assembléia de Deus Iniciou suas atividades através da pregação de um pastor de fora, sendo assumida posteriormente por um obreiro.

Inicialmente o atendimento religioso da Assembléia de Deus aos moradores da Terra Indígena de Apucarana era feito pelo pastor Paulo Cabrera, guarani que mudou-se para São Jerônimo da Serra. Antes do ingresso na Terra Indígena, suas atividades iniciaram

através da participação dos indígenas nos cultos do município de Tamarana. O pessoal de fora, eventualmente, fazia celebrações na casa de moradores da aldeia. Além disso, os índios congregavam com os brancos que arrendavam suas terras e com funcionários da usina hidrelétrica, cujas instalações estavam nos limites da área demarcada para os indígenas. A institucionalização inicial se deu através dos Xokleng de José Boiteux residentes no local. Quando estes missionários retornaram para Santa Catarina o templo foi instalado onde estava a primeira Sede do posto. João Paté, também Xokleng, é o atual pastor, ele acompanhou o início das atividades da Assembléia depois saiu da Terra Indígena, retornando somente em 2002.

A Igreja do Cristianismo Decidido de Apucarana se desenvolveu no local através do trabalho do kaingang Mário de Oliveira - ex-morador de Queimadas, local onde já havia atividade do Cristianismo. Com a morte do filho de Mário a família mudou-se para a Terra Indígena Apucarana iniciando os cultos em sua própria casa.

Os *crentes* de Ligeiro se constituíram enquanto grupo coerente internamente com o ingresso da Assembléia de Deus no local vinda da Terra Indígena Votouro, também no Rio Grande do Sul. Esta denominação religiosa iniciou suas atividades em Ligeiro através da atuação do então pastor kaingang Júlio Pinto, atualmente residindo na Terra Indígena Cacique Doble. Este obreiro com trabalhos religiosos em diferentes comunidades kaingang, foi identificado devido seu forte trabalho de missão.

Em Votouro a Igreja Evangélica Mundial desenvolveu-se através da direção do pastor (evangelista) Eurico Nunes, nascido em Tapejara e casado com uma kaingang de Votouro. A Igreja Missionária Só o Senhor é Deus se desenvolveu através da direção do pastor Alípio Lopes, kaingang da Terra Indígena de Serrinha. A Igreja Assembléia de Deus, mais antiga entre as Igrejas *Crentes* de lá, iniciou sua atuação através da evangelização de Júlio Pinto em conjunto com missionários de fora. Neste caso Júlio teve

bastante acesso aos moradores de Votouro por ser primo da esposa do atual pastor daquela localidade, Batista de Oliveira, ex-cacique e vereador do município limítrofe.

Em Rio da Várzea, o trabalho da Igreja Só o Senhor é Deus Universal iniciou através do Pastor Luis Moreira, ex-morador daquela localidade afastado de lá durante um período, tendo habitado na Terra Indígena Pinhal, onde se converteu. Com a igreja construída, Luis se tornou pastor e passou a *congregar* pessoas das diferentes aldeias para ingressarem nesta nova religião, tendo realizado três batizados até o momento desta pesquisa.

8.5 - Conversão e organização

A ênfase na manutenção da família é marcante enquanto base do argumento da conversão. Para isto, o combate ao consumo de bebidas alcoólicas e o combate à participação em festas são tomados como meta contra a desestruturação familiar. Com relação às festas, muitas vezes os *crentes* até acompanham a festa do dia do índio ou alguma atividade de apresentação sobre cultura Kaingang, como dança da guerra e espetacularização do ritual do **Kiki**. Na realidade o foco de contraposição está sobre os bailes propriamente ditos, que representam espaços propícios ao consumo de bebidas alcoólicas e conflitos. Com respeito ao alcoolismo, a preocupação das Igrejas é com a via dupla de desestruturação familiar, o casal tanto pode ser separado por causa da bebida quanto beber por causa da separação. Estes pontos não se distinguem muito do discurso *crente* na cidade, com a diferença que entre os Kaingang um dos aspectos de grande desestabilidade comunitária é o conflito entre casais. Resquício funcionalista que persegue a nós antropólogos, a aparente noção de ordem aqui não corresponde a uma exposição de motivos sobre instituições articuladas de forma harmoniosa, mas o endossamento da

evidência sobre a permanente desarmonia e a constante busca do equilíbrio, base da relação entre grupos locais e unidade social.

Como em outros lugares e épocas, entre os Kaingang de hoje a conversão se volta para os jovens no período anterior à constituição da família, ou então para as mulheres, perseguindo a conversão do casal. O impacto desta estratégia, usada igualmente por missionários católicos dos primeiros contatos, por um lado, repercute no processo de transição do jovem ao espaço público e, por outro lado, cria a alteridade na unidade familiar através da conversão de um dos cônjuges – no caso a mulher.

Com relação à conversão dos jovens, há dois tipos de atividades associadas diretamente a ela, a participação na *escola dominical* e a atuação nos grupos de jovens. Esta última faz a articulação dos jovens em dois âmbitos do espaço público, dentro da comunidade produz as futuras lideranças e fora cria um canal de comunicação com a cidade no sentido de construir uma imagem regional positiva, possibilitando a eles a realização de certas atividades. Por exemplo, em Ligeiro os jovens *crentes* deslocaram-se para a cidade realizando apresentações de peças teatrais religiosas.

A música por sua vez, além de possuir um forte poder de atração dos mais jovens, também cria uma expansão para a cidade através de apresentações e da gravação de CDs de música sacra. Quando isto acontece, o cantor tem a possibilidade de realizar *campanha* em diferentes localidades e denominação religiosas das mais variadas.

Contudo, nem sempre esta realidade se efetiva enquanto créditos à conversão. Em Rio da Várzea, por exemplo, a situação local marcada pela predominância de um catolicismo praticamente autônomo produz, conseqüentemente, uma realidade religiosa de inconstância nas tentativas de institucionalização e uma frustrante ineficácia do processo de conversão para a doutrina pentecostal.

Ao falar das dificuldades enfrentadas em sua missão o Pastor Luis desabafa sobre a dificuldade de converter os homens do local: “Não é fácil transformar o coração de um homem. Mas, quando ele acreditar, ele confia mais”. Seu tom de voz não nega uma certa frustração com o processo de conversão, principalmente, pelo fato dos jovens terem saído da Igreja: “[...] Sabe, hoje em dia não é fácil segurar em Deus [...] Ela não é liberada como a católica. Então, uns preferem estar ali, ao invés de mostrar que é *crente*, quer andar como católico. E daí quando a palavra pega, prefere cair fora [...]”.

Quando isto ocorre a ênfase é dada na atividade com as mulheres. Isto é o que evidencia a fala de um informante de Caseros relacionando homem e mulher com a eficácia da conversão: “[...] quando ocorre problema na comunidade os homens se sentem culpados porque se irritou, brabo e acaba desfalecendo da fé. Por exemplo, índios acampado foram mandar recado. Os Capitão convocam homem para cuidar. Pessoa de pouca fé se culpa e acaba afastando no caso de briga. O homem tem a fé mais fraca, a mulher é mais firme na fé.”

Esta inconstância é percebida de forma geral nas aldeias, sendo que, aquelas instituições mais sólidas conseguem continuidade a determinadas atividades. A Assembléia de Deus é aquela entre as Igrejas *crentes* que conta com uma atuação mais sistemática, isto é expresso na fala do pastor de Votouro ao referir-se a efetividade dos membros: “estes já, praticamente, não incomodam mais. Tão convertidos, conscientes daquilo que fazem.” Mesmo assim naquela mesma localidade, embora a Assembléia tenha realizado trabalho de evangelização em todas as aldeias e, em consequência dessa atividade, de acordo com o pastor, “cerca de cinquenta por cento aceitaram”, há um índice grande de pessoas que entraram e em seguida *desviaram*. Ao referir-se à conversão, o pastor afirma: “eles [os que consomem bebida alcoólica] não cedem. Aconselho a eles que o álcool faz isso, faz aquilo [...] Na hora eles concordam, mas quando vira as costas [...]”.

Em Carreteiro, de certa forma, no discurso dos entrevistados, a Igreja de *crentes* serviu para reduzir o índice de alcoolismo em um primeiro momento, mas não houve uma conversão em massa devido à inconstância dos adeptos. As pessoas que bebiam se convertiam, paravam de beber e em seguida saíam da Igreja. Um informante de Rio da Várzea referindo-se à circularidade pelas igrejas afirma: “[...] Hoje em dia é mesmo como uma fruta, experimenta uma, vê se é doce e vai na outra.”

Esta inconstância se deve às características da *alma selvagem*, que impressionou os missionários do Séc. XVI e foi trazida à tona recentemente por Viveiros de Castro.⁹³ Além disso, se deve, também, à necessidade de circulação das pessoas em diferentes denominações, característica comum na prática pentecostal da cidade que coincide com a circulação das pessoas entre os grupos familiares das aldeias através do casamento.

Em acréscimo, a participação religiosa reflete o poder político de certos grupos faccionais entre os Kaingang. O Pastor Batista da Assembléia de Deus de Votouro, ex-Cacique e atualmente líder de uma facção naquela localidade, enfatiza que “aqueles que já são membros eles freqüentam. E também tem pessoas que não são da Igreja, mas já são visitantes e dali por diante que eles vão...”. Expressa, assim, o resultado de ampliação via trabalho missionário, mas na prática associado a conchavos para atrair grupos em suas investidas políticas.

Aqueles que estão ligados de forma menos comprometida aos grupos familiares, realmente podem participar todos os dias de cultos, através da circulação pelas diferentes denominações, como foi apontado acima. Para os Kaingang isto é importante quando se refere, não mais ao plano do que se poderia caracterizar como morfológico, mas simbólico. O exorcismo dos espíritos e a cura estão associados ao trabalho do **kuiã** que em épocas passadas existia em abundância, presente em praticamente todos os grupos locais.

⁹³ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1992.

A própria prática de visitação dos *crentes* permite esta presença no cotidiano da unidade doméstica, espaço próprio de atuação do **kuiã**. Esta circulação de *crentes* nas aldeias é marcada pelas visitas, geralmente organizadas pelas *irmãs do círculo de oração*. Nessas circunstâncias visitam todos os habitantes, inclusive católicos e membros de outras Igrejas evangélicas.

Um exemplo pode ser o de Votouro, onde o grupo de visitação da Assembléia de Deus é bem aceito em todas as casas, mesmo naquelas dos católicos mais tradicionais, como afirma um informante: “conversam, convidam pra tomar chimarrão. Se eles têm alguma coisa eles te convidam pra comer. Porque a população indígena é muito diferente da população branca. Eles são mais *irmandado*, assim uma coisa muito melhor da gente lutar entre nós.”

8.6 - Possibilidades comparativas

Com base nas observações provindas do trabalho de campo pode-se admitir que, por mais que as religiões assumam aspectos distintos de identificação dos indivíduos, os diferentes contextos não revelam uma substituição em termos estruturais destas com relação às concepções das metades **kamé/kairu**. Aparentemente as diferentes formas de religiosidade ocupam espaço para dar conta de realidades histórico-sociais diferenciadas, marcando a alteridade necessária à reprodução da vida sócio-cultural kaingang.

A realidade da Terra Indígena Rio da Várzea contrasta profundamente com aquela encontrada em Ligeiro, por exemplo. Enfatiza, de forma generalizada, aspectos importantes da operacionalidade das metades **kamé** e **kairu** como a relação entre **iambrés** (afinidade), marcando, além disso, práticas tradicionais, dentre elas a sistemática atuação de **kuiã** (xamã) para resgatar espírito de pessoas doentes e de **péin** - função cerimonial ligada ao

ritual do **Kiki** e aos mortos - durante os enterramentos. E, para completar, a memória sobre aspectos do ritual do **Kiki** é muito viva.

Enquanto em Rio da Várzea a presença de *crentes* é restrita a um pequeno número de pessoas, na maioria mulheres, distribuídas em apenas duas Igrejas, na Terra Indígena Ligeiro há uma grande variedade de Igrejas Evangélicas com pouquíssima atuação do catolicismo. Em contraste com Rio da Várzea, em Ligeiro há uma vaga memória sobre o ritual do **Kiki** no relato de um único idoso que conhece *histórias dos antigos* e neste local a maioria das pessoas entrevistadas não sabe identificar quem é **kamé** ou **kairu**.

Como forma de apresentar pontos relativos da religiosidade nas aldeias, as duas realidades distintas servirão de base e serão esquematizadas abaixo de acordo com a etnografia de cada uma delas. Para estabelecer esta comparação sugiro três níveis de classificação: social, religioso e cosmológico. Vale ressaltar que esta separação é possível apenas em termos analíticos, não correspondendo a um tipo de classificação do pensamento indígena.

PLANO SOCIAL	
APUCARANA	LIGEIRO
Baixo grau de conflito interno	Disputa intensa entre facções
Bebida alcoólica controlada	Alcoolismo visto como um problema
Autonomia das famílias	Pouca autonomia das famílias
Predomínio da roça familiar	Predomínio da lavoura mecanizada
Pouca inserção na cidade	Muita inserção na cidade
Pouco trabalho fora da aldeia	Dependência do trabalho fora da aldeia
Estabilidade do poder local	Pouca articulação do poder local

Predomínio do idioma indígena	Predomínio do português no cotidiano
Quantidade significativa de idosos	Pequena quantidade de idosos
Não violência pública contra mulheres	Violência contra mulheres (<i>arrastões</i>)
Crianças nutridas	Alto índice de desnutrição infantil
Relativa separação das casas	Concentração das casas
Sítios da família próximos a residência	Sítios distantes
Baixo grau de estratificação social	Alto grau de estratificação social
Grupos de ajuda	Lavoura individual ou coletiva
Prostituição imperceptível	Alto índice de prostituição

PLANO RELIGIOSO	
APUCARANA	LIGEIRO
Maioria Católica	Maioria <i>Crente</i>
Pouca variedade de Igrejas	Grande variedade de Igrejas
Predomínio de cultos no idioma	Predomínio de cultos no português
Católica com atividade sistemática	Católica sem atividade sistemática
Igrejas pouco hierarquizadas	Igrejas com distinções de cargos

PLANO COSMOLÓGICO	
APUCARANA	LIGEIRO
Identificação das marcas rituais	Conhecem as marcas sem dar sentido
Memória sobre o ritual do Kiki	Pouca memória do ritual do Kiki
Roça no entorno da casa	Ausência de roça no entorno da casa

Focos de mata no entorno	Grande devastação florestal
Referência espacial católica: leste/sul ⁹⁴	Referência espacial católica: oeste/norte
Referência espacial <i>crente</i> : oeste/norte	Referência espacial <i>crente</i> : leste/sul
Não divisão ritual homem/mulher	Divisão ritual homem/mulher

A presença marcante de *crentes* em Ligeiro é justificada nos discursos pelo estado de crise permanente. Conflito constante por disputas de lideranças através de ações violentas armadas. Consumo descontrolado de bebida alcoólica provocando a desestruturação familiar com muitas separações de casais e o descuido dos filhos.

A religião é incluída no sistema social como um instrumento possível de reestruturação, o que não significa ser eficiente. Ela preenche espaços demandados pelas alternativas criadas pela sociedade. A cosmologia espacial dos templos demonstra uma inversão, na medida em que as suas portas são posicionadas de forma idêntica àquelas das *igrejinhas da saúde* e da maioria dos templos católicos nas outras Terras Indígenas.

No plano sociológico, os grupos de ajuda em Ligeiro passam a ser canalizados via comunidade de *crentes* enquanto os grupos de ajuda em Apucarana sofrem influência de alianças conjugais entre famílias, articulando o grupo local em torno de relações entre **iambrés**. Estes se articulam no tipo de residência uxorilocal, combinando a herança do nome e a marca ritual do grupo do pai e a socialização acrescida dos recursos de subsistência do grupo da mãe. Por isto, muitas vezes, em um terreno podem residir, por exemplo, um indivíduo do sexo masculino casado, a cunhada com sua família e o sogro com o restante; ou um indivíduo do sexo masculino solteiro com os pais e a família de sua irmã casada, constituindo uma unidade residencial.

⁹⁴ Embora a porta do templo católico seja para o oeste, a *igrejinha* do catolicismo popular possui sua direção no sentido leste, relação expressa também nas residências.

Em Ligeiro a constituição de grupos de ajuda é intermediada pelas Igrejas, ou mesmo por ramos de uma única Igreja. Desloca assim uma relação assimétrica vivenciada entre sogro e genro (**iambrés**), para uma relação assimétrica marcada pela hierarquização religiosa. O termo irmão (**kaikó**) toma conta do espaço social. Assim, as obrigações provenientes da aliança são incorporadas pelas obrigações intrínsecas ao ser *crente*.

Estes planos comparativos apontam para contextos específicos de desenvolvimento da religião entre os Kaingang em realidades diferenciadas. Não refletem uma causalidade transformadora provocada pela religião, visto que esta é utilizada e adequada ao sistema indígena de forma correspondente ao processo histórico de cada localidade. Esclarece, neste sentido, os aspectos da colonização das duas regiões onde se localizam as Terras Indígenas em questão, expressando que uma cultura comum separada pela distância espacial e por diferenças ambientais produz estratégias semelhantes para tratar problemas comuns.

A seguir serão aprofundados aspectos que vão além da diversidade das aldeias, entrando em questões que, eventualmente, retomarão estas especificidades por outros ângulos na tentativa de alcançar uma discussão mais geral.

SEGUNDA PARTE

COSMOLOGIA E IDEOLOGIA

1 - As análises Jê-Borôro como ponto de partida

A identidade lingüística e o dualismo permitem situar os Kaingang no contexto marcado pelas pesquisas sobre os Jê e Bororo no cenário regional - dos grupos lingüísticos Jê/Bororo - e nacional - da realidade brasileira. Com relação às etnografias, as abordagens sobre o dualismo orientam as descrições e análises em um campo de definição bem delimitado mais especializado em detrimento de abordagens ecléticas. Esta configuração sofre uma grande influência das elaborações teóricas de Lévi-Strauss, Terence Turner e David Maybury-Lewis, os quais se filiam a duas abordagens recorrentes sobre o tema.⁹⁵

A primeira, a qual inclui Lévi-Strauss e Turner, concebe o dualismo Jê/Bororo como essencialmente assimétrico e possuidor de uma ideologia detrás da qual se escondem aspectos da realidade. Para Lévi-Strauss, o dualismo encobre o funcionamento triádico e assimétrico das instituições sociais enquanto para Turner mascara o controle econômico e político dos homens sobre suas filhas e seus genros. A segunda abordagem, representada por Maybury-Lewis, vê as sociedades Jê/Bororo como dialéticas, portadoras de uma ideologia e de práticas sociais caracterizadas por oposições das quais tais sociedades constantemente buscam realizar a síntese, neste caso o dualismo não é nem simétrico, nem assimétrico.

⁹⁵ Cf. CRÉPEAU, 1997; LÉVI-STRAUSS, 1991 [1958]; MAYBURY-LEWIS, 1979.

Da discussão longamente travada nestas abordagens fica a idéia, distanciada de seus princípios, de buscar a significação na forma como o dualismo é situado no contexto específico relativo à cosmologia e à sociologia, concebendo o sistema atual como derivado de uma totalidade, uma unidade primordial, a partir da qual seria engendrado historicamente. Neste sentido, as sociedades dualistas combinam estrutura e história, para elas o dualismo é um elemento de estabilização social que permite pensar ou reatualizar periodicamente sua unidade fundamental.⁹⁶

Parto do princípio de que as classificações dualistas não dividem, necessariamente, o grupo em duas metades exogâmicas. Antes disso, para abarcar outros níveis da cosmologia, situo o dualismo em um esquema de organização conceitual binário e complementar mais amplo relacionado somente de forma indireta com a organização social. O que se tem denominado como metades exogâmicas (**kamé/kairu**) é tratado aqui enquanto idéia-valor cuja referência de englobamento é função do contexto.⁹⁷

Neste sentido, procuro evitar reduzir a análise da ideologia à idéia de representação e ao invés de situar um tipo de verdade em aspectos subjacentes à realidade – sagrado/profano, reciprocidade – busco respostas às minhas hipóteses no nível das interações.⁹⁸ Em acréscimo, ao aliviar o estruturalismo do peso de seu *esquema conceitual* e aproximar a interlocução com a aldeia estou perseguindo uma convivência possível entre explicação e compreensão.⁹⁹

⁹⁶ Cf. CRÉPEAU, 1997.

⁹⁷ Cf. DUMONT, 1992 [1966]; HOUSEMAN, 1984; MULLER, 1986; CRÉPEAU, 1997; GONÇALVES, 2000.

⁹⁸ Cf. CRÉPEAU, 1997; LITAIFF, 1999.

⁹⁹ Cf. AZZAN JR., 1993.

2 - Ritual como referência das análises contemporâneas sobre os Kaingang

Dentre a gama de possibilidades para se analisar um ritual destacarei a seguir aquelas assumidas pelos pesquisadores da sociedade Kaingang.¹⁰⁰ Neste sentido, muito se deve às informações de dois etnólogos extremamente conhecidos entre estes estudiosos: Nimuendajú e Baldus. Embora em contextos distintos seus dados dispõem das principais fontes para caracterização geral do ritual do **Kiki** que servem de referência para as análises posteriores.

Nimuendajú permite o acesso a dados dos Kaingang do Ivaí quando estes indígenas estavam se relacionando ainda de forma incipiente com o governo brasileiro e com a colonização da região. Identifica o ritual como uma *festa* anual denominada por ele de **Kikio-ko-ia**¹⁰¹ e remete-se à tradição oral como referência para os fundamentos do rito:

“Os rezadores se reúnem alguns dias antes da festa cada noite e narram a tradição do princípio do mundo que com todas as suas minúcias serve de base e justificação para os diversos atos da cerimônia da festa. ‘A Kañeru e a Kamé aconteceu isto e aquilo e por isso nós hoje temos de fazer assim e assim’.”¹⁰²

Baldus, em suas observações de finais da década de 1930 dos Kaingang de Palmas, oferece uma série de reflexões ampliando a abordagem de Nimuendaju para outros aspectos associados ao rito. É ele quem cunha a denominação de “culto aos mortos” para definir o **Kiki**. Inicialmente utiliza o ritual como uma das formas de distinguir os Kaingang dos Xokleng, dando ênfase ao caráter sedentário dos primeiros em oposição à vida nômade dos últimos:

¹⁰⁰ Parto da definição que o rito se insere em manifestações com suporte simbólico – festas, cerimônias, celebrações, etc - constituindo-se geralmente no momento mais forte, em torno do qual se organiza o conjunto do desdobramento cerimonial, que pode então ser qualificado de "ritual". O rito não se reduz à esfera religiosa, esta pode se manifestar através dele. Sua elaboração cultural exige a articulação dos atos, de palavras e de representações de numerosas pessoas, ao longo de gerações. (Cf. BONTE & IZARD, 1991).

¹⁰¹ Kiki = bebida, o = conjunção, Ko = comer, Ia = pretérito (NIMUENDAJÚ, 1993 [1913]:67)

¹⁰² Ibidem.

“Não existe a suposta afinidade cultural entre os Kaingang e seus vizinhos orientais, os chamados ‘Botocudos de Santa Catarina’ ou ‘Bugres’, cuja ultima designação popular hoje também está aceita e é usada na literatura etnográfica como denominação da tribo em questão. Os Kaingang, tribo de agricultores, sempre consideraram como estranhos e inimigos os ‘Bugre’, que vivem só caçando e colhendo, sem economia produtiva, e que têm, entre os primeiros, o nome de Chokré. [...] Para o ‘Bugre’, tem grande importância a iniciação do adolescente. Os Kaingang de Palmas não conhecem tal cerimônia. Por outro lado, sua vida sedentária facultar-lhes o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da sua cultura espiritual, culto que, naturalmente, entre índios errantes da selva, como os ‘Bugre’, alcança jamais tamanha importância.”¹⁰³

Em seguida o ritual é tomado como ilustração da resistência cultural indígena:

“É verdade que já não dormem no chão, como outrora, ou sobre um montão de folhas, mas em catres de taquara. Vestem-se como os caipiras vizinhos e não fabricam mais quase nenhum objeto de valor etnográfico, salvo alguns cestinhos de taquara. ‘Não vivem mais de ideias’, no dizer do velho chefe Kôikãng [Pedro Mendes], ‘mas pensam em ganhar dinheiro’. Mas, além da aparência física e da língua, resta-lhes ainda o suficiente de sua tradicional concepção do mundo, do culto, da organização social e do caráter, para demonstrar claramente tanto os característicos duma tribo de índios sulamericanos em geral, como as expressões da vida própria da tribo dos Kaingang em especial.”¹⁰⁴

Mais adiante trata o ritual em relação às metades exogâmicas:

“Como ficou dito, a sociedade de cada horda de Kaingang divide-se em duas ‘metades’. Os membros de uma das ‘metades’ só podem casar-se com membros da outra. Filhos e filhas pertencem ‘a ‘metade’ do pai. Cada ‘metade’, por sua parte, está dividida em dois grupos, de caracterização social diferente, o que se manifesta também na pintura do rosto. A pintura do rosto é usada nas festas dos mortos e sempre feita pelo pai. Só quando este não está, ela pode ser feita por outro membro da mesma ‘metade’, seja homem ou mulher, nunca porém por membro da outra

¹⁰³ BALDUS, 1937:32-33.

¹⁰⁴ Idem: 33-34.

‘metade’, por exemplo, pela mãe. Entre os Kaingang de Palmas o pai determina, quando pinta o filho ou a filha pela primeira vez, a qual dos dois grupos da sua ‘metade’ deve pertencer para sempre; e fá-lo com a intenção de igualar numéricamente, ‘para ter parselhas para dansar’, como o chefe Kõikãng me declarou.”¹⁰⁵

Somado ao caráter sedentário Baldus justifica a existência do ritual entre os Kaingang como uma estratégia pragmática de resolver os problemas com os espíritos que ameaçam os vivos:

“Uma defesa contra a preponderancia ameaçadora do incompreensível é o culto. Tribus que só caçam e recolhem frutas silvestres, como por exemplo, os Chamacoco no Chaco, são errantes demais para poder estabelecer, como os kaingang, zonas coletivas de enterro e crear, dêsse modo, um ponto fixo para inicio do culto aos mortos. Eles se afastam logo depois da morte dum membro da tribu. Quem, dessa maneira, pôde fugir do morto, não necessita dum culto para afugental-o. Por isso, os Chamacoco dedicam seu culto aos demonios e aos espiritos da selva, que podem ser encontrados em qualquer parte. Deve-se apontar o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang, porque o poder sobrenatural dos mortos tornou-se para êsses índios, mais do que qualquer outra cousa, um acontecimento místico e, por isso, objeto de crença. Não se pôde mais averiguar as circunstancias dêsse fato, mas, em todo caso, é de supôr que elas foram favorecidas pelo modo de viver em domicilios fixos e pelo sentido de comunidade dos Kaingang, o qual, provavelmente, dentro das ‘metades’, aumentou ainda devido à diferenciação social. O morto é um poder porque, quando vivo, o indivíduo era uma parte do poder da comunidade, parte que agora [...] pôde tornar-se perigosa para ela.”¹⁰⁶

E é com base na relação com os espíritos e para permitir o equilíbrio da comunidade que se define a ocorrência do rito na abordagem de Baldus:

“[...] Os Kaingang dizem que o morto corre ao redor das cabanas dos vivos e é venenoso, e que muitos morrem se não é tratado segundo as instruções tradicionais.

¹⁰⁵ Idem: 44-45.

¹⁰⁶ Idem: 50-51

Por conseguinte, deve-se procurar romper o laço que ainda une o morto à comunidade e lhe dá êsse ameaçador poder sobrenatural, devem-se expulsar das próprias filas, junto com o morto, a doença e a morte. Para êsse fim, no tempo em que o milho fica verde e as frutas das araucárias amadurecem, ou seja, entre o meado do abril e o meado do junho, os Kaingang realizam o grande baile chamado *veingréinyã* [dança], do qual participam homens e mulheres. Dansa-se ‘para que o morto se vá embora’. O culto aos mortos significa aqui, por conseguinte, expulsão dos mortos.”¹⁰⁷

A partir destas considerações Baldus conclui que “Deve-se apontar o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang porque a vontade da comunidade no sentido da própria defesa psíquica está fundada nele e só por ocasião dele se apresenta coletivamente.”¹⁰⁸

Distante da tentativa de revelar os aspectos fundamentais do rito, após uma descrição, Baldus passa a refletir sobre a situação do ritual no contexto das religiões cristãs: “Os Kaingang de Palmas fazem esforços para praticar o culto cristão ao lado do seu culto aos mortos. Provavelmente, fazem-no antes de tudo para não ser considerados inferiores aos seus vizinhos brasileiros, com os quais estão em contacto continuo.”¹⁰⁹

As análises contemporâneas ressaltam um ou outro aspecto das observações dos dois autores acima mencionados. Significativamente a partir de finais da década de 1970 passaram a surgir, no âmbito da FUNAI, das organizações não-governamentais e da academia, referências sobre a importância do ritual do **Kiki**. Neste sentido, com algumas variações teóricas, as dissertações acadêmicas produzidas nos últimos dez anos dão continuidade aos trabalhos de Nimuendajú e Baldus e ampliam a abordagem.

¹⁰⁷ Idem: 51-52.

¹⁰⁸ Idem:52.

¹⁰⁹ Idem:63.

Abaixo destacarei aqueles que conseguiram aproximar os dados bibliográficos com observações etnográficas na tentativa de dar alguma definição para esta importante expressão da cultura Kaingang.

A primeira antropóloga contemporânea a tratar de forma sistemática a este respeito foi Juracilda Veiga, quem se dedicou com mais obstinação a revelar os aspectos significativos do rito e sua relação com a organização social. Após ter desenvolvido uma reflexão paradigmática em sua dissertação de mestrado aproximando ritual e parentesco, na tese de doutorado se dedicou mais aos aspectos simbólicos da relação com a cosmologia. Neste sentido, conclui que, em termos teóricos, o ritual é uma forma de reviver o tempo mítico: “[...] Durante o ritual os humanos participam da esfera do sagrado, as regras sociais ficam temporariamente suspensas e se retorna às origens [...] Os humanos retornam às suas raízes para reconstruir a sociedade de maneira exemplar como, no princípio, ela foi criada.”¹¹⁰

Ao referir-se ao mito de origem da sociedade kaingang atual, a partir de **kamé** e **kairu**, Veiga reforça seu argumento:

“[...] Passando pela morte [após o dilúvio], [**kamé** e **kairu**] adquiriram uma outra condição, a de seres poderosos cujos atos são criadores. Eles saem da serra e passam a reconstruir o mundo e a ordenar uma nova sociedade, que é a sociedade Kaingang atual. [...] O ritual do **Kiki** é a lembrança dessa epopéia de criação. [...] Considerando que esse ritual está relacionado ao mito de destruição e reconstituição da sociedade humana, aqui entendida como Kaingang, vê-se que não está situado no início do mundo, mas num ciclo de conflagração do mundo. Há um tempo anterior, que é o do surgimento da terra, dos céus, da água e do fogo [...]”¹¹¹

Subjacente ao ritual está a representação do momento de conflagração, mesmo quando Veiga admite a mediação estabelecida por ele com o mundo dos mortos:

¹¹⁰ VEIGA, 2000:19.

¹¹¹ Idem:199-200.

“O segundo tempo do mundo é marcado pelo retorno dos heróis do mundo dos mortos. Portanto, a criação do mundo dos vivos é uma obra dos espíritos dos mortos. Esse momento da criação da sociedade Kaingang é rememorado a cada celebração do ritual do **Kiki** ou **Kikikoi**. [...] Ele representa a integração dos que morreram naquele período à sociedade dos mortos [...]”¹¹²

Ao situar o ritual em um momento mitológico e, ao mesmo tempo em um *mundo vivo*, Veiga não demonstra uma preocupação maior com os contextos aos quais os informantes estão se referindo:

“O ritual do **Kiki** relaciona-se aos mitos cosmogônicos de destruição e reconstrução do mundo. A morte dos indivíduos atinge a toda comunidade. Refazendo os gestos e o caminho dos ancestrais, o ritual recompõe a comunidade e reestrutura o mundo. Refazendo a origem do povo e a criação, ele dá aos Kaingang a possibilidade de um novo tempo, que é também o tempo primordial.”¹¹³

Assim, as justificativas para determinadas ações no transcurso do rito são encontradas mais no mito cosmogônico do que nas interações discursivas:

“Assim, pelo ritual do **Kiki** redefinem-se não só o lugar dos vivos e dos mortos, mas refaz-se a criação do mundo, não apenas ‘comemorando’ [...] mas revivendo o que fizeram os ancestrais, incluindo o momento primordial em que primeiros homens saíram da terra, deixando parte de sua gente no subterrâneo de onde vieram. [...] É por esse motivo que, no começo do ritual as metades de **Kamé** e **Ka—ru** novamente atuam separadas, lembrando a saída dos dois grupos de dentro da montanha; também por isso, uma etapa importante da festa são as noites em redor dos fogos, relembando que um dos primeiros feitos dos pais ancestrais foi fazer fogo e, a partir de carvão e cinza, criar os animais. Talvez a pintura das pessoas ao redor do fogo possa representar a associação com esse momento da criação [...]”¹¹⁴

Em termos globais da existência social do **Kiki**, Veiga associa o mesmo com um *ciclo de ritos funerários* destinado a separação entre os vivos e os mortos juntamente com

¹¹² Idem:224.

¹¹³ Idem:226.

¹¹⁴ Idem, 227.

o ritual de purificação da viúva, os de velório e enterro, e o fim do período de luto dos vivos. Neste sentido, situa o **Kiki** no momento de fechamento da “passagem para a visita dos mortos aos vivos.”¹¹⁵

O segundo trabalho acadêmico atual situa o **Kiki** enquanto fato social total no sentido maussiano:

“Todas as etnografias sobre a organização social e socialidade internas dos Kaingáng referem-se à concentração da vida social em torno do rito aos mortos (**veingreinyã**), instituição simultaneamente religiosa, política e econômica. Sendo uma tribo subdividida em parcelas cada qual com seu cacique, era durante o **veingreinyã** que todos os membros da sociedade se reuniam. Nessas ocasiões, os mortos eram reverenciados, as crianças recebiam pela primeira vez as pinturas que identificavam à qual metade pertenceriam para sempre e todos se pintavam para a execução do ritual, inserindo-se na estrutura social e definindo seus direitos e obrigações de acordo com sua posição na estrutura de parentesco. Mas acima de tudo era durante o **veingreinyã** que se reafirmava a unidade política e social Kaingáng. O rito aos mortos pode ser visto, portanto, como uma prática social central para a garantia da própria reprodução social [...] O **veingreinyã**, hoje referida como **feira do kiki koi** certamente se configura como um **fato social total** no sentido maussiano.”¹¹⁶

Ao tratar da relação do ritual com a mitologia, Tommasino insere o **Kiki** entre aqueles aspectos estruturais de passagem da natureza para cultura:

“Pode-se ainda estender a interpretação do mito diluviano como refundação da sociabilidade Kaingáng. A experiência do dilúvio aparece como um regresso à natureza ou numa área de transição entre natureza e cultura, alguns se transformando em bugios, outros em macacos. Mas os que ficaram na terra permaneceram homens e, através dos casamentos dos filhos e das filhas, os Caingangues, Cayurucrés e Camés se tornaram **parentes e amigos**. Nesse sentido, o dilúvio é como que um ponto de partida da **Cultura**, da concepção de passagem de **Natureza à Cultura**, já

¹¹⁵ Idem:269.

¹¹⁶ TOMMASINO, 1995:43-44.

que, nesta passagem, surge a possibilidade de trocas matrimoniais (parentesco) e trocas simbólicas (festas).”¹¹⁷

A contribuição fundamental de Tommasino é a de apontar, com base na etnografia, a relação entre o ritual e a articulação entre grupos de diferentes localidades enfatizando sua importância para a definição do território kaingang:

“No ritual dos mortos, a territorialidade cultural se redefinia pelas modificações trazidas pela festa. Era nessa ocasião que todos os Kaingáng se reuniam, celebração prática e simbólica da unidade sócio-política da sociedade Kaingáng do Tibagi. [...] E sendo espaço de encontros, concretizava-se uma continuidade/complementaridade espacial e social Kaingáng. [...] Podemos dizer que se os grandes rios se constituíam em limites entre os grupos inimigos, os afluentes destes grandes rios se constituíam em limites dos subterritórios dos grupos locais e as margens dos rios constituíam-se como limites que se abriam ritualmente. A comunhão dos sub-grupos tinha no **veingreinyã** (hoje mais conhecida como **festa do kiki**) a sua expressão central.”¹¹⁸

O aspecto ideológico do ritual é enfatizado por Robert Crépeau. Um breve artigo lança as bases de sua abordagem sobre a ideologia kaingang partindo da análise comparativa entre mitos recolhidos por ele em trabalho de campo e transcrições clássicas da mitologia. A partir da análise comparativa do mito mediada pelo contexto de enunciação discursiva, Crépeau chega ao contexto ritual através do qual explicita as relações assimétricas e complementares das metades em interação naquele contexto. Ao final demonstra que os mitos Kaingang se apóiam na distinção e assimetria (dualidade **kamé/kairu**), situadas em um “originário grau zero de aliança” na qual inexistente a dualidade sociológica **kamé** e **kairu**. Neste sentido, o autor enfatiza que o ritual procede ao contrário do mito. Enquanto este instaura a unidade inicial que se divide posteriormente, o ritual encena inicialmente o dualismo social, a assimetria e a complementaridade das

¹¹⁷ Idem:43.

¹¹⁸ Idem:65, 71.

metades separadas, fechando com uma dança que unifica os dois grupos, os quais tornam-se a ser divididos no último momento do rito.¹¹⁹

Em um estudo de caso no Posto Indígena Xaçecó, ao refletir sobre os processos de cura, Conceição de Oliveira remete-se ao ritual para ilustrar a interpretação da organização triádica da *igreja da saúde* local:

“Quanto ao fato da Igreja ter três curadores, dois homens e uma mulher, e paralelamente ter uma padroeira e dois santos, nos faz questionar um pouco a questão da dualidade como uma regra. Não esqueçamos que no Kiki são três os fogos das cinco etapas do ritual, sendo que no terceiro fogo há também três fogueiras para cada metade, assim como devem ser no mínimo três rezadores de cada metade [...]”¹²⁰

O quinto trabalho, que toma o ritual do Kiki como referência para análise, é elaborado por Rogério Rosa no qual procura analisar o imaginário kaingang com base em determinados mitos. A partir da descrição do **Kiki**, Rosa desenvolve uma relação equivalente entre a narrativa mítica e as ações do processo ritual, se aproximando, neste sentido, da análise de Veiga:

“Os Kaingang revivem, então, o caos primordial experimentado pelos personagens *Kaiurucré e Kamé* no útero da montanha. Enquanto houver bebida no *kōkéi*, embriagados do *leite* da Terra-Mãe, eles permanecem alegres, misturados, brincando uns com os outros, vivendo de novo a unidade cosmológica, o contato com o eterno; contato perdido desde que *Kairucré e Kamé* tomaram dois caminhos diferentes ao subir à planície.”¹²¹

A peculiaridade se dá na justificativa de realização do ritual referente à temporalidade ao invés da rememoração do mito e do parentesco: “A realização do ritual do Kiki possibilita uma regeneração periódica no tempo. O Kiki evoca, encena, revive o

¹¹⁹ Cf. CRÉPEAU, 1994.

¹²⁰ OLIVEIRA, 2000:370-371.

¹²¹ ROSA, 1998:101.

mito de origem do Cacique Arakxô, onde os heróis mitológicos morrem nas águas para renascer divinos mais tarde[...].”

E, utilizando-se da abordagem de Gilbert Durant, Rosa se exprime de forma conclusiva: “Como acontece numa atividade estética, como na grande festa cíclica *Sigui* dos Dogons ou no ritual dos antigos mexicanos, o Kiki tem ‘o único papel de domesticar o tempo e a morte e de assegurar no tempo, aos indivíduos e à sociedade, a perenidade e a esperança.’”¹²²

Na dissertação de mestrado defendida por mim analisei a relação entre *crentes* e católicos, tomando como referência o suporte ideológico do ritual. Enfatizei que a relação entre religiões distintas engendrava aspectos do dualismo expressos no **Kiki** e representou um passo no sentido de perceber como o triadismo se expressava nas religiões – Ritual do **Kiki**/catolicismo/igrejas de *crentes*. Para demonstrar que naquele contexto o catolicismo estava associado com a totalidade, englobando os *crentes*, explicitarei alguns pontos de aproximação das concepções e práticas em torno do ritual com elementos do cristianismo:

“O ritual do **Kiki** engendra as concepções da morte e dos espíritos para os Kaingang, demonstrando uma proximidade com as crenças sobre a pós-morte de Jesus Cristo. Dessa forma, juntamente com o Dilúvio Universal e o Juízo Final, a Páscoa constitui elemento marcante de relatos orais associados com as *histórias dos antigos* [...] a doutrina católica, a partir da apropriação de certos elementos do catolicismo pelos indígenas, não ofereceu resistência ao suporte da pragmática ritual Kaingang diante do processo de dominação colonial.”¹²³

Através da descrição das etapas do ritual, estabeleci parâmetros comparativos com os rituais dos *crentes* e dos católicos no contexto específico do Posto Indígena Xapecó e pude concluir que: “[...] o ritual está em ressonância com o contexto vivido pelos Kaingang

¹²² ROSA, 1998:115.

¹²³ ALMEIDA, 1998:95, 99.

atualmente nas Igrejas, colocando em cena as oposições simétricas e inversas que caracterizam as relações entre os dois grupos religiosos.”¹²⁴

A última produção considerada para esta análise é elaborada por Ricardo Cid. Ela evidencia aspectos simbólicos do dualismo, presentes no **Kiki**, comparando com a mitologia. Situa as relações entre **kamé** e **kairu** paralelamente ao sistema de parentesco:

“Assim como nos mitos, o caráter hierárquico das relações entre as metades *Kamé* e *Kairu* no contexto do ritual é contrabalançado por uma ênfase na complementaridade. Durante o *Kiki* os participantes utilizam os termos *iambré* para se referir aos indivíduos da metade oposta e *kaitkó* para se referir aos indivíduos da mesma metade. Estes termos pertencem ao domínio do parentesco, sendo *iambré* o termo genérico para designar afins e *kaitkó* o termo para designar consangüíneos.”¹²⁵

A maior preocupação de Cid não se dá sobre o processo histórico, mas sobre um modelo de base para a análise da aliança: “O emprego destes termos [**iambré** e **kaitkó**] no contexto ritual anula no plano do discurso o condicionamento hierárquico da relação *Kamé-Kairu*, enfatizando a complementaridade da relação *iambré-kaitkó*. [...] Sendo assim, a dicotomia *iambré-kaitkó*, ou a dicotomia consangüíneos-afins, concorre no processo ritual com o dualismo de metades [...]”¹²⁶

Neste sentido o autor não toma o mito, ou os mitos, como modelo para o ritual, mas como fonte de reflexão sobre o dualismo e a aliança encontrados no **Kiki**:

“O dualismo expresso no ritual do *Kiki*, ao contrário do dualismo expresso nos mitos, não é construído a partir da diferenciação dos iguais, mas a partir da separação dos diferentes. [...] Com esta separação [imposta pelo rito] se evidencia o caráter assimétrico-hierárquico da relação entre as metades *Kamé* e *Kairu*. [...] A ruptura ritual com tal assimetria-hierárquica é a condição para o restabelecimento da relação com o diferente. O dualismo *Kamé-Kairu* é, assim, englobado pela dicotomia *kaitkó*-

¹²⁴ Idem:132.

¹²⁵ FERNANDES, 2003:32-34.

¹²⁶ Ibidem.

iambré, parentes e cunhados ou consangüíneos e afins. A negação da afinidade, encenada em todas as etapas do ritual é superada na dança final, que restitui a diferença como condição para a vida social – só se pode dançar com quem não é *minha irmã*, só se pode dançar com um *iambré*, alguém do outro lado.”¹²⁷

Com base nestas diferentes formas de se remeter ao ritual do **Kiki** pode-se verificar que, ora apelando ao mito, ora às relações sociais, o ritual tem servido mais à reflexão antropológica do que esta a ele. Continuemos assim até o dia em que um antropólogo kaingang em condições de traduzir o rito em seus termos possa superar nossas limitações ideológicas e lingüísticas. Minha intenção, a seguir, não é, a princípio, desenvolver uma ruptura epistemológica com o que se tem trabalhado até o momento. Apoiado em parte da teoria que reflete sobre a análise de ritual,¹²⁸ pretendo contribuir na formulação de princípios heurísticos para o estudo da sociedade kaingang e, na esteira deste projeto, aprofundar a análise das religiões cristãs nas aldeias.

3 - Kiki: ritual Kaingang

As contribuições antropológicas apresentadas acima ajudam a elucidar aspectos desta importante manifestação da cultura kaingang que é o ritual do **Kiki**. Por expressar características fundamentais da sociedade Kaingang, este ritual se torna por demais interessante e fértil à análise etnológica. Ele socializa a morte, sendo por isto a base de projeção da pessoa kaingang através da nominação que marca o indivíduo com dois tipos de pinturas faciais denominadas **rã téi** (comprido) e **rã ror** (redondo). Estas marcas estão

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Tendo em mente que o estudo do ritual é um dos importantes aspectos que marca o retorno da História à Antropologia nas últimas décadas - e, que este regresso não apenas reavivou o uso de materiais históricos, mas o uso de relatos do *presente etnográfico* em torno da história intrínseca aos seus sujeitos -, procuro realizar um exercício de distanciamento de noções que aprisionavam a análise ritual a um tipo de *tradição* “congelada”, como uma representação antiga e inalterável, e a idéia estática e dualista de sagrado. Destaca-se em consequência a importância de compreender o ritual de forma concreta antes de analisá-lo enquanto acontecimento típico de uma determinada cultura, estabelecendo uma conexão entre ritual, estrutura, e história. (Cf. KELLY, Jonh D. & KAPLAN, Martha, 1990).

associadas a grupos relacionados entre si, conhecidos, respectivamente, como **kamé** e **kairu**, nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e parte do Paraná; e, como **rã ioio** e **rã kutu**, em algumas localidades do Paraná.

Estes dois grupos pertencem a um sistema classificatório do universo e do mundo da natureza, de identidades e substâncias próprias. Expressa a unidade do ser e do mundo natural por princípios complementares e assimétricos através dos quais, e somente desta forma, a vida pode se perpetuar.¹²⁹

O movimento das pessoas, o crescimento das plantas, a continuidade da vida após a morte dependem, na concepção kaingang, da unidade dual expressa através do ritual. É próximo ao que Christopher Crocker definiu entre os Bororo como “substância vital”.¹³⁰ Esta substância é impulsionada pela *força* do esperma masculino e moldada pela *persistência* do alimento feminino. Duas categorias que se referem igualmente à pessoa kaingang pela transmissão patrilinear da marca e pela socialização na residência do grupo materno.

O objetivo de abordar o **Kiki**, para fins desta pesquisa, deve-se à intensão de utilizá-lo como porta de acesso à cosmologia e simbolismo. Neste sentido, sua importância é fundamental como uma espécie de ponte comparativa com as religiões cristãs.¹³¹

¹²⁹ Vale lembrar desde já a importância expressiva da análise ritual apontada por Clifford Geertz, já que, não pode ser analisado por aspectos funcionais como no caso do reforço da autoridade dos velhos através do culto aos ancestrais; nem representacionais como no caso dos grupos rituais refletirem oposições políticas. Conseqüentemente, o rito se inclui entre os sistemas capazes de fornecer *informações* de aspectos significativos. (Cf. GEERTZ, 1971; 1989 [1963]).

¹³⁰ Cf. CROCKER, 1976; 1981 [1977]; 1985.

¹³¹ Vale ressaltar que esta articulação pretende fugir, na medida do possível, das limitações provenientes da relação entre a idéia de tradição e os modelos de construção intelectual como *visão de mundo* e *representações coletivas*. Neste sentido, recorrer a conceitos de representação e visão de mundo para concluir sobre os fundamentos das práticas religiosas seria submetê-las a uma pseudo verdade tradicional. O ritual assim serve como um meio de construir hipóteses a partir do seu hipotético relacionamento com a construção intelectual indígena. (Cf. BOYER, 1986; 1990).

3.1 - Fragmentos de um processo

O ritual do **Kiki** hoje em dia permanece exclusivamente entre os **Kaingang** do Posto Indígena Xapecó, no estado de Santa Catarina, mas está presente na memória de informantes de todas as aldeias pesquisadas.¹³² No relato dos entrevistados o **Kiki** é reconhecido também como *fandango* e considerado, principalmente, pelos kaingang **kofá** (idosos) como a principal expressão *da tradição*.

Mesmo em Carreteiro, onde o catolicismo popular é pouco expressivo, a realização do **Kiki** está presente na memória de alguns moradores com idade entre sessenta e cinco e oitenta anos, como informa um deles: “o índio fazia com mel, fizeram o cocho, tomaram até ficar deitado, chamava essa bebida de **kiki** e o cocho era de cedro.”

Em Apucarana, no estado do Paraná, fizeram referência à ocorrência dessa *feira* até pouco antes das transformações locais decorrentes do desenvolvimento agrícola e capitalista da região. De forma geral, há lembrança da ocorrência deste rito, distante do olhar dos agentes governamentais, até finais da década de 1930.

O momento lembrado pelos entrevistados de Apucarana como aquele período derradeiro da ocorrência do rito coincide com o período de *atração* dos Kaingang do interior da mata para as partes mais ribeirinhas pelo Serviço de Proteção ao Índio, marcado pela concentração das populações dispersas.

No sentido de efetivar a política de redução, o governo contou com a participação de alguns indígenas para *amansar os índios bravos*. Esta época, quando os índios *mansos* se confrontaram com os *índios do mato*, pela localização temporal dos relatos, ocorreu até

¹³² O ritual é tornado presente em uma articulação entre sociedade e cosmologia, apontando para o dinamismo dos sistemas culturais locais. Isto é perfeitamente apresentado na análise de Sahlins sobre o Capitão James Cook quando demonstra como um conjunto de relações históricas, reproduzindo as categorias culturais, lhes dão novos valores retirados dos contextos pragmáticos. Esta argumentação ilumina o enfoque sobre a durabilidade e o dinamismo das diferenças culturais com o *outro*, superando a visão de superioridade ocidental intrínseca à participação do *branco* nas estruturas indígenas. (Cf. SAHLINS, 1990).

por volta de 1920, mas o **Kiki** seguiu sendo realizado até quando a população, de forma geral, já estava em aldeamentos. Neste sentido, o ritual tinha um papel fundamental para reunir os grupos dos diferentes aldeamentos.

Dona Síría, com mais ou menos oitenta anos de idade, habitante de uma aldeia da atual Terra Indígena de Apucarana, afirmou que o avô dela fazia o **Kiki**. A bebida era confeccionada com o miolo de coqueiro novo socado e colocado em um **konkéi**¹³³ de cedro. O uso do miolo do coqueiro ocorria em substituição ao mel utilizado em outras regiões.

Bastião Kanhére, da mesma localidade e da mesma geração de dona Síría, relata informações sobre o **Kiki**:

“Faziam o **Kiki** de cedro, lá em Mococa [...] É com ... não é o jataí ... igualzinho ao jataí só que ele é mais graúdo. [...] Mandaçaia [tubuna, como informa José, kaingang encarregado de traduzir o diálogo]. É do mel dela que eles fazem. Se não é ela eles fazem do coqueiro, a mesma coisa. Eles mesmos que construíam [o **konkéi**] ali. Deixam ali um par de dias. Um que carrega essa bebida. Se a mulher não é virgem não fica bêbada, se é cai na hora. Tinha uma pessoa que entregava a bebida. Colocavam pouca água, o resto vinha da árvore. Esta pessoa chamava **rã kutu** [**rã ror**, que significa com pintas arredondadas na face]. Ali [no **Kiki**] onde que eles encontram os parentes tudo ... onde eles vão se reunir para conhecer os parentes, quem é o **iambré**, quem é o genro, quem é o irmão, quem é o primo. Conhece a família pela marca. [O **rã kutu**] chacoalhava aquela [bebida que carregava nas costas, á medida que ia dançando].” (Bastião Kanhére, 2002)¹³⁴

Bastião Kanhére, atualmente com cerca de oitenta anos, não chegou a participar da *festa*, mas assistiu quando era *molecão*, com uns seis anos de idade. Os pais e o avô faziam. Naquela época, quando moravam próximo à atual aldeia Barreiro, dentro dos

¹³³ Esta palavra significa canoa. Alguns chamam o **konkéi** de cocho.

¹³⁴ A justificativa dada por ele para o uso do coqueiro é que a preferência era dada ao mel da abelha parecida com a *jataí*, mais graúda um pouco, identificada pelo tradutor como *mandaçaia* (*tubuna*), a qual já havia reduzido consideravelmente naquele momento.

limites da Terra Indígena Apucarana, encontravam com grupos de outros aldeamentos no Rio do Encontro. Um pouco depois, quando ele era um *rapaz novo*, com uns dez anos de idade mais ou menos, marca o período final da prática do ritual, associado, pelo entrevistado, com o início da construção de alambiques por iniciativa governamental. Ao ser questionado sobre o porquê de terem interrompido a realização do ritual afirma terem *deixado* por causa do *chefe branco*.

Pode-se deduzir, assim, que, pela idade dos entrevistados, o **Kiki** foi praticado na região do Tibagi até meados da década de 1930, tendo enfraquecido em consequência do tipo de política interna às aldeias e dos projetos que envolviam os indígenas. A resposta de Bastião ilustra perfeitamente esta situação: “deixaram de fazer o **Kiki** por causa do chefe branco [...] acabaram com a árvore [...] coqueiro [...] por causa do chefe branco.”

Um dos poucos idosos da Terra Indígena Ligeiro, no Rio Grande do Sul, chamado **Goi Kãng**, relembrou a realização do **Kiki** naquele local. Tudo indica ter ocorrido, até a década de 1940. Ao ser questionado sobre como era o **goio fá** - expressão utilizada para pinga - dos antigos, o entrevistado passa a falar sobre o ritual:

“O **goio-fá** foi feito assim com mel de abelha. Com massa de pinhão. Cozinham o pinhão, socava [...] e os outros foram no mato arrancar [...] Fizeram o cocho com aquele de miolo vermelho [...] é... o cedro. Aí vieram, já botaram água, limpavam bem. Fizeram o **Kiki** aí. Botaram mel. Depois botaram aquelas massas. Fizeram fogo até que ele ferveu. Quando ele ferveu arredaram os fogos. Então ali ficaram três dias de **Kiki** aí. Eles iam experimentar sempre. E, virou aquele bafo e virou em cachaça. Daí foram tomando com colher até que virou em cachaça. Ficou forte. Pegaram a beber. Deitavam ali. E eles não brigavam. E o branco viu aquela bebida que o índio fez e fizeram com cana. Outras misturas agora. [...]”

Ao ser questionado se o ritual havia sido realizado no mato ou no limpo o entrevistado afirma: “No limpo. Eles já limpavam ali. Tinha uma sanga aí. E depois

naquele tempo existia João Maria. Botaram uma água santa ali. Então nós apelidemo de Água Santa ali.”

Estes poucos relatos servem para dar alguma idéia do alcance do ritual em diferentes partes do grande território kaingang e de sua importância histórica. Se o objetivo aqui fosse realmente desenvolver uma análise etno-histórica do mesmo, certamente teríamos que percorrer outros locais e explorar mais a fundo as informações dos idosos. Por isto, a seguir será dado início à abordagem etnográfica atual, levando em considerações todos os passos da observação e buscando uma análise mais aprofundada para articular os aspectos significativos do rito em si com a análise das religiões cristãs.

3.2 - A importância do vídeo para a análise ritual

Por diversas vezes o **Kiki** foi gravado em vídeo no Posto Indígena Xapecó, único local que ainda ocorre. Em uma ocasião participei da experiência de retorno das imagens ao grupo o que foi extremamente importante para reavivar a memória e levantar questões posteriores. Apresentamos à população as imagens brutas e a produção editada, com base em gravações de anos anteriores.

A princípio tínhamos a idéia de atingir um público abrangente dos habitantes locais. Contudo, a maioria dos espectadores era dos que organizavam e participavam do ritual, foi assim que definimos o grupo para o qual o rito ainda, de fato, fazia sentido. Em uma população de quatro mil pessoas, somaram em média quarenta assistindo as imagens. Alguns que não conheciam em detalhes o funcionamento do **Kiki** passavam pelo local e logo se desinteressavam. Os rezadores assistiram atentamente, quase não tiraram os olhos da tela.

Durante a noite passamos a edição feita por nós. Os rezadores já não estavam mais presentes no local, mas Vicente Fókãe, organizador do ritual, assistiu juntamente com outras pessoas ausentadas durante a apresentação do dia para conferirem como estava, se dava para ter noção do todo.

O resultado da exibição das imagens foi à abertura de um diálogo com os que *lutam* pela permanência da prática do **Kiki** no Posto Indígena Xapecó. Além disso, foi uma forma de criar uma valorização do mesmo para as gerações mais novas. Em termos instrumentais a captação das imagens possibilitou um reavivamento dos detalhes do rito durante o período da análise e a confirmação, ou não, de dados dos apontamentos etnográficos.

3.3 - Relações com os *brancos* durante os preparativos do rito

A ocorrência do ritual depende da pessoa do organizador que se articula com universidades, órgãos governamentais e organizações não-governamentais no intuito de obter ajuda. No caso específico do Xapecó, além da importante função associada ao ritual, o organizador era responsável pelo andamento da religião católica e estava envolvido com a política local.

Subjacente aos eventos do ritual propriamente ditos o organizador mobiliza quem o está apoiando integrando-os ao processo ritual de forma participativa. Estes grupos externos compartilham informações variadas e estabelecem laços com os indígenas desde as primeiras visitas nas aldeias onde são batizados pelos rezadores com nomes do mato. Daí resultam importantes relações intersubjetivas com os indivíduos de fora da aldeia nos imprevistos, dúvidas e questionamentos durante o transcurso do rito.

O envolvimento destas pessoas está associado a deslocamentos com o organizador para articular os participantes, principalmente os rezadores que habitam em locais

separados uns dos outros. Os de Xaçecó residem distantes cerca de dez quilômetros, isto sem contar os da Terra Indígena de Palmas, localizada na divisa com o estado do Paraná. Esta circulação entre diferentes locais, uma das marcas do **Kiki**, agora inclui também o encontro com os *brancos*.

3.4 - Descrição como um modelo para a etnografia de rituais

De forma específica, além das atividades de organização, o ritual a ser descrito aqui pode ser caracterizado em três fases separadas por temporalidade intercalada.¹³⁵ A etapa mais intensa do ritual ocorre, preferencialmente, entre os meses de abril e maio. A realização depende da solicitação dos parentes de alguém que veio a falecer no ano anterior ou nos anos anteriores, devendo haver mortos dos dois grupos **kamé** e **kairu**. Este é o primeiro ato envolvido no **Kiki**, podendo se originar da relação individual com o falecido através de um sonho de algum parente próximo, como um filho ou o cônjuge.

Os indivíduos das duas famílias, conhecidos como *cabeças*, responsáveis pela obtenção material para o evento, recorrem ao *organizador*, denominado de **paí**,¹³⁶ solicitando a ele que se realize o **Kiki**. Após este primeiro contato o *organizador* consulta os *rezadores* para marcar o momento das etapas. Na ocasião observada os dois *cabeças* eram homens.

Os rezadores são todos do sexo masculino, com mais de trinta anos de idade sendo que a maioria é considerada **kofá** (classificado na terminologia de parentesco como *vovô*).

¹³⁵ Para a descrição, aproveito a análise de Victor Turner dos rituais Ndembu, especificamente, em sua contribuição na forma de abordar os rituais em seus aspectos processuais enquanto uma seqüência com fases, chamadas por ele de episódios de ações ou de gestos. (Cf. TURNER, 1974 [1969]). Em outra via, evito de envolver na descrição aspectos da mitologia, seguindo a orientação de Lévi-Strauss para quem a análise do ritual deve considerar a mitologia implícita, presente no transcurso do processo ritual em forma de comentários e interpretações dos participantes, como parte da mitologia do grupo. (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1991 [1971]).

¹³⁶ Na época observada era Vicente Fókãe dos **kairu**.

Estes rezadores são reunidos com os outros participantes em três fases distintas. Em cada etapa acende-se um par de fogos, cada qual relativo a um dos dois grupos, totalizando na fase final seis fogos na *praça dos fogos*.

A data do *primeiro fogo* ocorre cerca de dois meses antes do *terceiro fogo*. Inicialmente existe um fogo antes e um após o corte do pinheiro (*Araucaria augustifolia*). Este serve de **konkéi**, símbolo central do rito. É um recipiente no qual os ingredientes da bebida **kiki** são misturados para fermentação. No recipiente são integrados elementos do *branco*, como o açúcar e a pinga, misturados com elementos da mata como o mel e a seiva do pinheiro.¹³⁷

Os fogos são feitos no terreno do organizador, no *limpo*, em uma parte elevada da aldeia, mais à oeste. Este local é conhecido como *praça da dança* ou *praça dos fogos*.

Para o *primeiro fogo*, os dois representantes das famílias, um **kamé** e um **kairu**, vão ao mato buscar os nós de pinho para o fogo. Assim que chegam na praça, o *cabeça kamé* acende o fogo para o grupo **kairu** e vice-versa. Os **kamé** permanecem no fogo à oeste e os outros no fogo à leste da *praça*.

Nas noites dos dois primeiros fogos os participantes podem ser pintados ou não, porém no terceiro fogo a pintura é indispensável. Quando ocorre a pintura, antes de se dirigirem para o início das rezas em volta dos fogos, todos devem estar com suas marcas no rosto. As pinturas são feitas por mulheres classificadas na categoria de **iambré** (afim). É uma pasta de carvão de pinheiro para a pintura do **kamé** e carvão de sete sangrias para a pintura do **kairu**. Estas duas plantas são classificadas naquele local como **kamé** e **kairu**, respectivamente. As rezas geralmente são cantadas, feitas de forma compenetrada, quando finalizadas há um momento de descontração marcado por jocosidade entre os participantes.

¹³⁷ Como foi observado acima, o cedro também foi apontado para a confecção do **konkéi**.

Independente de estarem com pinturas faciais ou não, neste primeiro momento nos fogos o *cabeça kairu* oferece um litro de garapa com mel para os **kamé** e o *cabeça* do grupo **kamé** oferece um litro com a bebida aos **kairu**. O litro é colocado próximo ao respectivo fogo entre os rezadores, para ser feita a reza para *abrir os ouvidos da bebida*, somente depois disso ela poderá ser consumida. Os rezadores permanecem no *primeiro fogo* até próximo da meia noite.

No dia seguinte preparam-se para o corte do pinheiro previamente escolhido. Na ocasião observada, os participantes esperaram pela moto-serra prometida pelo Posto Indígena. Como o indivíduo não chegou, Vicente conseguiu dois machados. Então, Irineu, rezador **kamé**, explicou que um deles ficava com um **kamé** e o outro com um **kairu**. Os rezadores **kamé** acompanhados dos indivíduos de seu grupo se deslocaram da *praça* até o mato, onde foi apontado o pinheiro por João Maria, *cabeça kamé*, filho do rezador Irineu. Um dos rezadores **kamé**, Simplício Waktun, golpeou levemente o pinheiro com seu maracá para *acordá-lo* e iniciou a reza do grupo **kamé**.

Os três rezadores do grupo **kamé**, Simplício, Irineu e Diogo, em fila, respectivamente, deram três voltas rezando no sentido anti-horário ao redor do pinheiro cantando e acompanhando com o **xic-xir**, ao final indicaram aos cortadores a posição no tronco voltada para o lado do poente. Atrás deles estavam dois moradores de Iraí que haviam chegado para acompanhar o evento, um deles carregava o machado. Os cortadores golpearam o tronco com o machado, criando um corte em forma de cunha até o centro do caule.

Logo em seguida chegaram os **kairu** rezaram da mesma forma e começaram a cortar pelo lado onde nasce o sol. Os rezadores **kairu** iniciaram sua reza andando ao redor do pinheiro, igualmente, no sentido anti-horário. O cortador era outro índio associado

naquele contexto ao grupo dos **kairu**. Golpearam o tronco do lado oposto ao lado cortado pelos **kamé**, na posição em que nasce o sol até o pinheiro tombar.

Com o tronco estendido no chão, Vicente mediu aproximadamente três metros para cada lado e foi feita uma marca divisória. Os **kamé** começaram a rezar na extremidade do tronco que fica a oeste, na ponta de baixo do pinheiro, local do corte. No sentido circular anti-horário partem dessa base até a metade do tronco, na altura da linha marcada pelo organizador, pulam por cima e retornam à base, sempre cantando as rezas acompanhadas dos chocalhos. Os **kairu** iniciaram logo que concluída a reza **kamé**. Procedem da mesma forma tomando como ponto de partida o lado onde estava a copa do pinheiro, a leste. Vendo de outra forma os **kamé** rezavam na parte que simboliza os pés do tronco e os **kairu** na parte que simboliza a cabeça.

Naquele mesmo dia, antes de levar o pinheiro para a praça da dança, foi realizado o segundo fogo, análogo ao primeiro. O *segundo fogo* iniciou com alguns transtornos, pois os *cabeças* demoraram a chegar devido a dificuldade em carregar os grandes cestos cheios de nó de pinho, do mato até os fogos.

Os participantes deveriam ser marcados, mas os *cabeças* não conseguiram chegar com o material para pintura, ocorrendo os dois primeiros fogos sem a mesma. Mais tarde quando conversei com Irineu sobre isto, ele afirmou-me não ser necessário o uso das pinturas nos dois primeiros fogos porque *não havia perigo*. Segundo ele, somente no terceiro fogo, depois da meia noite, quando os **waikuprim** (espíritos dos mortos) estão próximos aos fogos, as marcas devem ser feitas obrigatoriamente e reforçadas na manhã antes da ida ao cemitério.

Para transportar o pinheiro, Vicente conseguiu um trator. Ao amanhecer o pinheiro foi carregado até a *praça*, sendo acompanhado durante o trajeto pelos rezadores

pronunciando os cantos ao ritmo dos chocalhos. Deslocam-se na mesma posição da reza anterior com relação ao tronco, os **kamé** na parte que simboliza os pés, na frente, e os **kairu** na parte que simboliza a cabeça, atrás. Chegando na praça da dança o pinheiro é colocado na posição leste/oeste paralelo à linha dos fogos, ficando a parte de baixo a oeste e a de cima a leste.

No dia seguinte ao posicionamento do tronco na *praça da dança* os dois *cabeças* do ritual deram início à confecção do **konkéi**. Adão Gaspar, *cabeça* dos **kairu**, iniciou a descascar o lado do pinheiro a leste e João Maria, *cabeça* dos **kamé**, iniciou a descascar o lado a oeste. Posteriormente chegam outros membros dos dois diferentes grupos ajudando seus **kaikó** (parentes consangüíneos classificatórios).

Ao ser concluído o **konkéi** os rezadores se reuniram novamente para rezar sobre os produtos utilizados no preparo da garapa, feita com água, mel, açúcar e pinga, para fermentar com a seiva do pinheiro. Os produtos para serem colocados no **konkéi** são adquiridos de várias formas através do trabalho de mobilização do organizador com Universidades, organizações não-governamentais e FUNAI.

Com os produtos prontos a serem colocados no **konkéi**, açúcar, mel e pinga são misturados com água para permanecer fermentando até o dia da *festa*. Os rezadores, antes da bebida ser utilizada, fazem a reza *para abrir os ouvidos da pinga*, rezando com seus chocalhos sobre os galões. Neste momento pronuncam o termo **kutu** que significa dizer que a pinga está surda, ou está dormindo, por isto deveria ser feita a reza. Comportamento semelhante aquele de acordar o pinheiro antes de cortá-lo.

Depois de colocados os produtos no **konkéi**, totalizando cerca de cento e cinquenta litros de bebida, o mesmo é coberto com tábuas e uma lona. A bebida permanece fermentando por quase dois meses, quando ocorre o último fogo. Esta etapa é a mais

demorada, envolvendo um maior número de pessoas e realizando a articulação mais complexa de eventos.

No clima dos acontecimentos introdutórios ao terceiro fogo os rezadores reúnem-se para contar *causos* durante a noite, geralmente em algum **ĩñ-xim**. Um inicia uma história e outro completa em ritmo ininterrupto. Quem domina mais o discurso, através de relatos mais extensos fala de forma diferenciada das outras pessoas criando uma performance dos acontecimentos relatados, através da entonação ou de gesticulações. Os outros, sempre que abre um espaço na fala do narrador, interferem demonstrando o acompanhamento. O tema varia, mas na maioria refere-se a histórias de animais personificados ou das andanças de santos pelo mundo.

Ao anoitecer os *cabeças* iniciam a acender os fogos com os nós de pinho trazidos do mato por eles mesmos. Em seguida cercam o local dos fogos com folhas de xaxim configurando dois círculos cada um englobando três fogos. Os seis fogos são posicionados em uma linha paralela ao **konkéi**: três dos **kamé** e três dos **kairu**. Os rezadores **kamé** se dirigem ao fogo onde passarão a noite acompanhados por outros integrantes do grupo, alguns ensaiando toques de **turu** - instrumentos de sopro.¹³⁸

Algo inusitado ocorreu antes do anoitecer. Aconteceram várias peripécias para deslocar os rezadores de suas residência até a *praça da dança*. Entre elas, uma chamou mais minha atenção. Na metade da tarde, eu e mais dois acompanhantes *brancos*¹³⁹ conduzimos o rezador **kamé (aniki)**¹⁴⁰ Irineu até a casa do outro rezador **kamé** de nome

¹³⁸ Os instrumentos de sopro são caracterizados de três tipos: dois de embocadura lateral, um curto e outro comprido; e um de chifre de boi soprado no estilo de berrante. Em alguns casos os dois primeiros tipos de instrumentos são feitos de canos de PVC. O uso do material da cidade na confecção de instrumentos ocorre também no caso dos maracás feitos de garrafas plásticas. Esta inclusão foi por mim analisada em outro momento, neste sentido Cf. ALMEIDA, 1996.

¹³⁹ Uma era Jean Langdon, professora da Universidade Federal de Santa Catarina; e, o outro era o Sr. Arcelom, motorista daquela mesma instituição.

¹⁴⁰ **Aniki** é um sub-grupo pertencente à metade **kamé**.

Diogo Pica-Pau, na época morador da aldeia Fazenda, há uns doze quilômetros da *praça dos fogos*.

Ao chegarmos em sua casa, localizada numa baixada, próximo a uma fonte de água, com abertura de acesso voltada para o sul, Irineu estimulou sua memória sobre o papel de nossa presença ali. Logo após nos receber, Diogo, com mais de setenta anos de idade, marcado pelo alcoolismo e pelas brigas decorrentes do mesmo, iniciou seu discurso sobre a importância do **Kiki** e sobre a *verdade*, falando que não era mais como antigamente. Diogo resistiu um pouco em nos acompanhar, usando a transformação do rito como justificativa. Após um tempo de conversa na tentativa de Irineu convencer aquele velho rezador a *cumprir sua obrigação*, saímos da cabana.

Quando chegamos no carro, Diogo iniciou um discurso sobre a mudança dos rezadores de antes pelos de agora, dizendo que, antigamente, os rezadores não precisavam de carro para buscá-los em suas casas, iam caminhando aonde fosse preciso. Depois abordou a importância da complementaridade dos dois grupos rituais, falando que não poderia ir conosco por não haver **kairu** ali, pois Irineu, assim como Diogo, pertence ao grupo dos **kamé**, e estes, deveriam ser buscados por pertencentes do grupo dos **kairu**.

Foi um longo debate entre ele e Irineu, até este último ter a idéia de nomear os acompanhantes *brancos* com nomes do grupo **kairu**.¹⁴¹ Foi a forma pragmática encontrado por Irineu para derrubar a argumentação de Diogo.

Quando chegamos na casa de Vicente Fókãe, os *cabeças* do **Kiki** já estavam fazendo os fogos. Ficamos sabendo que dois carros da FUNAI haviam ido buscar os rezadores de Palmas. Os seis fogos estavam prontos. Irineu e Diogo se posicionaram

¹⁴¹ Jean Langdon com o nome de **Dãraió** e Arcelom com o nome de **Randor**.

próximo ao fogo e fizeram o **tirinendor**, através do **kutu**. Ou seja, abriram os ouvidos da primeira garrafa de pinga colocada na roda por Adão Gaspar, *cabeça kairu*.¹⁴²

Em seguida duas mulheres **kairu** pintaram a face dos **kamé**, na forma de riscos com uma pasta preta feita de carvão de pinheiro. Neste momento, o grupo **kairu** ainda não se encontrava reunido na praça.

Ao escurecer, os **kamé** deslocam-se para encontrarem-se com os **kairu**. Festejado o encontro partem os **kamé** na frente seguidos pelos **kairu** até os fogos. Nesta altura, os últimos já estavam pintados e chegaram em fila atrás dos **kamé** fazendo uma volta no sentido anti-horário em todas as fogueiras até chegarem nas suas onde permanecem a noite rezando. Na fogueira abaixam-se de cócoras mudando a tonalidade da reza enquanto os **kamé** também acompanham a mudança de tonalidade, mas em pé.

Os *cabeças* oferecem a bebida que será consumida durante a noite. Mulheres ficam encarregadas de servir a bebida e passar aos rezadores e às **péin** – importante função cerimonial. Estas devem tomar a bebida antes de chegar nos rezadores evitando que eles bebam demais e caiam antes do término do ritual.

Todos estavam na expectativa da chegada dos rezadores de Palmas, pois se aproximava da meia noite. Finalmente, onze horas da noite estacionou o carro com Simplício, Francisco, rezadores **kamé**, e João Narciso, rezador **kairu**. Foi uma festa geral, pois Simplício desceu do carro cantando sua reza e chacoalhando o **xik-xir**. Alegrou bastante a fogueira dos **kamé** com os dois irmãos. Para a fogueira dos **kairu** também foi importante a chegada de João Narciso juntando-se aos dois rezadores do Xapecó, José

¹⁴² Deste momento em diante passei a registrar o ritual apenas em áudio, visto que, as câmeras de vídeo não filmavam no escuro da noite. Assim, aproveitando minha permanência no *fogo kamé*, local onde deveria me limitar seguindo a regra de interdição da *mistura* entre indivíduos de grupos diferentes pois pertencia simbolicamente a este grupo devido o nome de **Baikã**, colocado em mim pelo rezador Irineu. Este nome está associado com madeira do mato, ninguém soube explicar exatamente o significado, apenas me disseram que era uma madeira dura e que tinha sido o nome de um falecido morador da aldeia Pinhalzinho, pertencente ao grupo dos **kamé**.

Gabriel e seu filho Silvano. Assim os fogos estavam completos com três rezadores **kamé**, visto que Francisco não mais exercia esta atividade devido a idade avançada, e do outro lado, três rezadores **kairu**.

Durante a noite as rezas são intercaladas por brincadeiras e jogos de linguagem através de trocadilhos de palavras, geralmente no idioma indígena. Na primeira metade da noite a jocosidade é mais intensa, com brincadeiras envolvendo desafios de cantos entre os dois grupos com intermediação das **péin** que podem transidar pelos fogos realizando provocações. A segunda metade da noite é mais serena, reservada à *reza ruim* marcada pela reza no **konkéi** após a meia noite.

Esperava que a meia-noite iriam mudar a reza, iniciando a **iãian korég**, *reza ruim*, mas passou e nada aconteceu. Então perguntei a Irineu quando iriam até o **konkéi** para mudar a reza e ele apontou o dedo para uma estrela, chamando-a de **krim bâng** próxima ao cruzeiro do sul, em seu trajeto no sentido sul/norte, dizendo que só iriam até o **konkéi** no momento em que ela estivesse sobre suas cabeças. A estrela chegou no ponto por volta das quatro horas da madrugada, quando somente Irineu dirigiu-se até o **konkéi** e pronunciou sua reza, retornando logo em seguida ao fogo.

Durante a manhã foi servido um tipo de sopa e, após o consumo, as pinturas faciais foram reforçadas para os participantes buscarem as cruzes nas casas das famílias dos mortos. As cruzes são previamente confeccionadas pelos familiares dos mortos, a (s) dos **kamé** são pintadas com traços e a (s) dos **kairu** com pontos.¹⁴³

Saem os **kamé** na frente seguidos pelos **kairu**, os primeiros buscam as cruzes destes últimos e vice-versa, atravessando pela parte mais central da aldeia. Rezadores, **péin**, instrumentistas e outros participantes entram na casa da família, formam um círculo e

¹⁴³ Chamou atenção que o organizador Vicente Fókãe ausente durante esta etapa por ter viajado à Florianópolis, chegou um pouco antes da virada da noite e dirigiu-se para sua casa ao lado da *praça dos fogos* aparecendo no local somente ao amanhecer.

rezam. A **péin** com a cruz sai na frente seguida dos rezadores e dos restantes. Em forma de procissão, todos se dirigem novamente à praça dos fogos, posicionam as cruzes escoradas no **konkéi** e cada grupo na mesma ordem, primeiro os **kamé** depois os **kairu**, reza, os primeiros em pé e os últimos abaixados.

Feita esta reza no **konkéi** partem todos em procissão rumo ao cemitério, na mesma ordem. Os **kairu** permanecem cerca de trinta metros distantes da entrada do cemitério enquanto os **kamé** realizam a cerimônia na sepultura do morto **kairu**, na parte oeste do recinto.

Os rezadores cantam suas rezas acompanhadas do **xic-xir**, dando três voltas ao redor do túmulo enquanto duas **péin** choram agachadas. Em seguida a cruz conduzida por outra **péin** é cravada no lado da cabeça do morto ao nascente. Um dos rezadores, coloca sobre a sepultura folhas de **kentfú**, sete-sangrias (*Symplocos parviflora*), denominado **pōkri**. A reza de Diogo é do momento em que se tira o **pōnkri**. Segundo ele, este é o momento mais triste do **Kiki**.

Ao sinal do **xic-xir** de Simplício Waktun, duas **péin** juntam o **pōkri** e se dirigem no sentido do poente atirando-o fora do cemitério. Quando as **péin** retornam os **kamé** retiram-se do cemitério, cantando suas rezas ao ritmo dos **xic-xir** e cruzam com os **kairu** na entrada. Os membros deste último grupo realizam um procedimento semelhante ao dos **kamé**, contudo o túmulo está na parte leste do cemitério, e o **pōkri** é um ramo de pinheiro (**fāg**), o qual é jogado para o lado do nascente.

Quando os **kairu** se retiram do cemitério os **kamé** já estão na estrada dirigindo-se à *praça dos fogos*. Antes de chegarem, certos participantes passam em um taquaral e colhem bambus e amarram as folhas na cintura. Na praça, os **kamé** dão uma volta ao redor de

todas as fogueiras, permanecendo em torno daquelas nas quais passaram a noite, dançando ao ritmo do **xic-xir**, do **туру** e das batidas de bambu no solo.

Em seguida, chegam os **kairu** procedentes do cemitério dirigindo-se às fogueiras onde o outro grupo se encontra e após englobá-los, aqueles saem de dentro da roda, até as outras fogueiras seguidos pelos **kairu**. Estes, através de um movimento de caracol, são englobados pelos **kamé**, cantam agachados por um instante e ao se levantar saem juntos com os outros e seguem, dançando no sentido anti-horário de uma forma que englobam ambos todas as fogueiras.

Os dois grupos permanecem juntos até acabarem com toda a bebida depositada no **konkéi**. Segundo os rezadores **kamé** Diogo e Irineu, os **kairu** rezam acorados na fogueira dos **kamé**, na roda final, e os **kamé** rezam e dançam de pé, na fogueira dos **kairu**.

Quando o recipiente é esvaziado dirigem-se a ele lado a lado os rezadores **kamé** e **kairu** tornando a se separar na reza final, a qual é feita nas extremidades do tronco onde se posicionam respectivamente na parte inferior e superior os rezadores **kamé** e os rezadores **kairu**. Concluída a última reza os rezadores dos dois grupos saem abraçados e há uma aproximação entre os grupos. Ao final o **konkéi** é emborcado e os participantes batem sobre ele com pedaços de pau, dando-se assim por encerrado o ritual. Segundo os participantes, após a finalização devem se lavar em água corrente para retirar as pinturas faciais.

3.5 - Contribuições para análise

A descrição representa uma retomada dos esforços anteriores para dar um passo adiante na interpretação do rito. Este, de forma geral, demonstra uma complementaridade assimétrica entre os grupos rituais **kamé** e **kairu**, explicitando três oposições binárias

essenciais do dualismo kaingang: leste (sul)/oeste (norte), alto/baixo e mato virgem/terreno da aldeia.

Uma série de descontinuidades são expressas.¹⁴⁴ As duas funções centrais, rezador e **paí**, pertencem ao sexo masculino marcando a descontinuidade entre os sexos. O pinheiro simboliza a mata nativa marcando a descontinuidade entre o mato virgem e a aldeia. Os dois grupos reunidos em torno dos fogos distintos são compostos por consangüíneos classificatórios, marcando a descontinuidade entre afins e consangüíneos. A madeira vermelha do recipiente que contém a bebida fermentada simboliza um morto, enquanto a pintura preta com carvão no rosto dos participantes situa os vivos em seus respectivos grupos, perseguindo a descontinuidade entre vivos e mortos.

O dispositivo para realização do rito parte desta última descontinuidade, indicando o papel mediador do ritual entre estes dois mundos. A morte motiva o ritual. Este é realizado porque indivíduos do grupo morreram, e para ocorrer humaniza um pinheiro “morto” para ser “sacrificado”.¹⁴⁵

O sacrifício do pinheiro é uma forma de compensação buscada no mundo natural. Relembremos que o rezador Waktun deu três batidas na árvore com o **xic-xir** para *acordá-la* antes de iniciar o corte. Na medida em que substância das duas partes que garantem a unidade é perdida pela morte de indivíduos das duas marcas, a unidade é re-inserida

¹⁴⁴ Este procedimento realça a descontinuidade valorizada, mas nem sempre completamente praticada, no cotidiano a partir do mito e a inverte através de formas de continuidade. Ou seja, a espontaneidade do vivido não segue à risca as descontinuidades formuladas no pensamento mítico retendo apenas aquelas mais contrastantes. O ritual, por sua vez, age no sentido de aproximar propriedades contrastantes detalhadas no mito sem nunca conseguir vencê-las completamente e por isto expressa a “ilusão de que é possível remontar-se a contra-corrente do mito, refazer contínuo a partir do descontínuo.” (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1991 [1971]:609).

¹⁴⁵ P. Descola retoma a ênfase dada sobre a eficácia inerente à ação ritual que unifica partes descontínuas e acrescenta que este *desejo* de unificação está ligado a uma necessidade de segurança econômica e social como uma forma de se encontrar nos ritos uma “*sécurité affective*”, agindo “*comme si*” a realidade correspondesse a seus desejos de dominar o mundo sensível através da tentativa de unidade temporal e espiritual do mundo. Uma busca de superação das divisões arbitrárias criadas pelos homens, vencendo por um determinado momento as contingências materiais que desunem os homens e as rupturas com a natureza. (DESCOLA, 1988)

através da morte e consumo do pinheiro. O consumo é uma metáfora canibal anunciada pela expressão **Kiki koia** em brados pelos participantes, visto que a palavra **koia** significa comer.¹⁴⁶

É um canibalismo metafórico no sentido de transformar um ser inanimado, pinheiro, em pessoa e consumir aos poucos sua seiva misturada à bebida fermentada. Chama atenção, neste sentido, o fato do rezador Irineu, que reza sozinho a *reza ruim* em cima do **konkéi**, ser classificado como **ietkamby** que significa *boca de rabo*, representando uma *boca grande*, cuja pintura facial reproduz uma linha das duas extremidades da boca até a proximidade da orelha.

As oposições binárias são, necessariamente, fundidas, pois não possuem essência em si mesmas, mas só fazem sentido no conjunto. Isto é evidente quando o pinheiro é humanizado e transformado em unidade complementar: parte de cima **kamé** e parte de baixo **kairu**, ambas misturadas através da confecção do **konkéi** pelo dispêndio de energia de integrantes dos dois grupos. Esta fabricação envolve uma série de ações no sentido de aproximar simbolicamente as categorias distintas.

O ritual, da mesma forma, unifica vivos e mortos. Após ser derrubado, o pinheiro é tratado simbolicamente como um defunto. A posição espacial do **konkéi**, demonstra a simetria entre o local dos fogos e o cemitério, ambos localizados em dois extremos da aldeia. O primeiro está posicionado a oeste e o segundo na parte leste, ambos em relevo elevado. A forma de conduzir o tronco do pinheiro no terreno dos fogos é a mesma forma

¹⁴⁶ Entre as populações indígenas das Terras Baixas, a morte surge como um fenômeno exógeno que implica seja uma perda de substância no seio do corpo social, seja uma ruptura do equilíbrio dos fluxos energéticos simbólicos entre natureza e sociedade. Esta perda ou esta ruptura exigem mecanismos compensatórios para restabelecer o equilíbrio. Neste sentido, podem ser ressaltados dois tipos diferenciados de compensação da morte: o primeiro tipo refere-se a uma equivalência direta entre homens e animais, no qual o equilíbrio é buscado através de um ato de reciprocidade com a natureza; o segundo refere-se a uma compensação da morte pela captura de uma força vital, implicando em um ato predatório para o restabelecimento do equilíbrio e, logicamente, tornando impossível a reciprocidade. (Cf. DESCOLA, 1989 e 1992).

de conduzir o corpo de um defunto ao cemitério. E, a posição do **konkéi** é idêntica a posição do corpo no túmulo, os pés ao oeste e cabeça a leste.

Esta simetria que sinaliza para a aproximação entre vivos e mortos já é expressa desde o posicionamento do **konkéi** em frente a residência do organizador e, conseqüentemente, no interior da aldeia. Tal aproximação marca a domesticação do morto. Este episódio trata de um dos principais conflitos vividos pelos indivíduos, qual seja, o medo de serem perseguidos pelo espírito do morto (**waikupri**). O temor é tão vivenciado no cotidiano que ao morrer um parente próximo a família constrói outra casa para habitar ou passa um tempo distante do local onde vivia com o falecido.

Assim como o pinheiro, a pinga colocada no **konkéi** também é transformada e humanizada. Antes de ser despejada ela recebe uma reza exclusiva para *abrir os seus ouvidos*. Chama atenção os ingredientes oriundos da cidade utilizados na confecção da bebida. A escolha destes produtos não é aleatória, são eleitos exatamente aqueles de maior impacto na cultura indígena: a pinga e o açúcar. A ritualização dos elementos da cidade os coloca no mesmo nível dos produtos da mata, estabelecendo uma simetria entre estes dois universos.¹⁴⁷

Na concepção dos participantes, a bebida transformada pela fermentação durante os dois meses e pelos procedimentos rituais relativos aos produtos colocados no **konkéi**, torna-se um poderoso remédio. Para esta transmutação ocorrer, os procedimentos rituais devem ser *corretos*, caso contrário o rito se constitui enquanto “veneno”, pois as pessoas justificam que *se não faz direito morre alguém na comunidade*.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Como para os Kayapó, esta inclusão das mercadorias industrializadas do *branco* inclui os brasileiros no universo concêntrico dos Kaingang, ocupando posições mais periféricas simétricas aquelas ocupadas pela mata – e, conseqüentemente, por outros povos “selvagens”. (Cf. TURNER, 1993).

¹⁴⁸ Isto justifica a ocorrência de certos *eventos tradicionais* que se manifestam pela repetição de procedimentos de acordo com modelos estabelecidos. Tais modelos colocam em interação o especialista e os outros participantes com a mediação de determinados contextos. Estes eventos, contudo, não podem ser

Por exemplo, Irineu, **kamé**, salientou que através das imagens do vídeo do ritual pôde perceber que os **péin** estavam errando e que havia um erro no cemitério. Com relação aos **péin** afirmou que eles não estavam com os braços pintados, como se fazia antes e que transitavam entre as duas fogueiras. Acrescentou ainda que os **péin kamé** deveriam permanecer entre os **kamé** e os **péin kairu** entre os **kairu**. Com relação ao cemitério, argumentou sobre a importância de retirada do **pōkri** após ser *cravada* a cruz, mas em uma das sepulturas **kamé**, rezada pelos **kairu**, estes fizeram o contrário, o retiraram antes de cravarem a cruz.

Os elementos do *mundo dos brancos* introduzidos no ritual como canos, garrafas plásticas, cruces, câmera de vídeo, pinga, açúcar, dentre outros, não são questionados. Estes como qualquer outro funcionalmente adaptado aos diferentes momentos do rito, como cortar o pinheiro com moto-serra e conduzi-lo de trator ao terreno dos fogos, são coerentes com a tradição. Fora do *enquadre* tradicional estão os procedimentos.

Toda esta argumentação legitima a idéia de haver um jeito correto de realização do rito dominado pelo conhecimento dos especialistas. Fazer *direito*, assim, está sempre no plano da impossibilidade do senso comum e da dependência de avaliação por um especialista, este é o pano de fundo da idéia de tradição associada ao **Kiki**.

O equívoco de procedimentos, de acordo com os participantes, pode, portanto, ocasionar a morte de pessoas, tornando o processo ritual um veneno para a comunidade. Neste processo, a pinga que é um veneno para organização da família, desestabilizadora da vida social na aldeia, é transformada em remédio pelo poder do ritual.

tomados como referência para explicar as interações sociais, mas como campo privilegiado de descrição das mesmas. Além disso, o entendimento da repetição de um determinado comportamento, recorrente em diversas realizações de um dado ritual, é menos alcançado pela memória, como pretende Dan Sperber, do que pelos diferentes tipos de enunciação discursiva situadas em diferentes contextos – dos especialistas, do senso comum e das fofocas. (Cf. BOYER, 1986 e 1990; SPERBER, [1974]).

A relação simbólica entre remédio e veneno é marcante tanto no plano individual quanto coletivo. Se bem feito o resultado do rito é a produção de remédio para o corpo através da mistura dos ingredientes da bebida com a seiva da árvore nativa e um remédio para a coletividade visto que alivia o risco de captura do espírito dos vivos pelo morto.

Além da relação entre o conteúdo consumido e o objeto continente, deve-se ressaltar a importância das relações espaciais. A classificação observada de **kamé** associado ao alto e **kairu** ao baixo é invertida se comparada com a observação empírica da residência dos indivíduos **kamé** e **kairu** na aldeia, visto que os primeiros geralmente moram em relevos baixos e os segundos em relevos altos. Sobre esta característica, Irineu, referindo-se ao mito de origem, afirma que os Kaingang (os índios) saíram da terra, os **kairu** nasceram do lado onde nasce o sol (**râ iunia tá**), no morro, e os **kamé** nasceram do lado do poente (**râ punia tá**).¹⁴⁹

Contudo, a observação cotidiana implica em relações do âmbito da morfologia social, e esta não é refletida de forma idêntica no ritual. A unidade familiar de um **kamé** é mais comum no baixo, pois indica sua socialização no espaço **kairu** através do tipo de residência matrilocal. Neste sentido, **kamé** nasce no baixo e **kairu** no alto.¹⁵⁰

Outra contradição entre observação empírica e discurso sobre as posições espaciais binárias está relacionada com o local dos grupos na praça dos fogos. A observação demonstra que os **kamé** rezam nos fogos à oeste e os **kairu** a leste. A afirmativa do rezador Diogo de que *o kamé reza no fogo do kairu e este no fogo do kamé*, ajuda a esclarecer as dúvidas sobre a posição dos fogos. De forma geral os participantes concebem os fogos a leste como sendo dos **kamé** e os fogos a oeste como sendo dos **kairu**.

¹⁴⁹ Cf. VEIGA, 2000 para verificar relatos parecidos deste mesmo informante.

¹⁵⁰ No **Kiki** as mulheres se movem entre os dois grupos, enquanto os homens estão fixos. Isto inverte o cotidiano marcado pela separação dos homens entre suas famílias de nascimento e a família da esposa, o que marca a mobilidade dos mesmos na aldeia.

Os *cabeças* têm a *obrigação* de rezar para a pessoa próxima, para ela os deixar e ser conduzida ao mundo dos mortos. Por outro lado, a relação de cada *cabeça* com os rezadores do fogo distinto ao seu é de assimetria visto que cumpre uma obrigação de genro em potencial. Esta inexistência da relação de reciprocidade em algo aparentemente recíproco deve-se à função de duas categorias de parentesco kaingang: **iambré** e **kaikó**, de afinidade e consangüinidade, respectivamente.

Vale ressaltar que durante o rito, principalmente ao redor dos fogos, ou durante atividades conjuntas do processo ritual, os indivíduos pertencentes ao mesmo grupo se chamam pela referência de **kaikó** e os indivíduos de grupos diferentes se chamam de **iambré**.

Os **iambré** guardam uma relação marcante de hierarquia entre sogro/a e genro, pois este reside na casa da mulher. Esta relação conduz à obrigação de prestar serviços aos genitores da esposa. Assim pode ser definido que, o grupo que reza em torno do fogo é de consangüíneos, reais ou classificatórios, e reza sobre o fogo de seus afins, estabelecendo uma relação simbólica entre vivos e mortos afins em potencial.

O *cabeça* presta serviços aos indivíduos do outro fogo em uma equivalência à ordem das relações sociais nas atividades prévias ao início das rezas ao redor dos fogos. Assim definido, a aparente contradição é esclarecida, visto que **kamé** reza no fogo do **kairu** e vice-versa. Os **waikupris** (espíritos) dos **kairu** estão nos fogos situados a oeste e os **waikupris** dos **kamé** estão nos fogos situados a leste. É *obrigação* dos vivos rezar para os espíritos dos mortos porque a relação de afinidade assim o impõe. Após os fogos acesos, o ritual consolida a socialização entre **kaikós** no plano real e a derradeira relação de afinidade no plano simbólico.

Definido que **kamé** corresponde ao leste e **kairu** ao oeste, o próprio contexto ritual estabelece a relação hierárquica entre eles. A principal evidência de possível valoração é a precedência de **kamé** em todos os atos rituais, dando uma conotação de ser o leste, e as classificações concernentes a ele, hierarquicamente superior. Portanto, as categorias binárias são correlacionadas a um sentido de englobamento hierárquico. As oposições expostas no ritual não investem os dois grupos, **kamé** e **kairu**, de valor simbólico em si.¹⁵¹

As oposições expressas no ritual, então, incluem as marcas de grupos (**kamé/kairu**), mas não são fruto delas. As marcas não se reduzem a metades exogâmicas, mas definem unidades binárias necessariamente complementares e hierárquicas em termos simbólicos e conceituais. Sugere funções associadas às formas gerais de valores sociais, através do co-relacionamento entre as séries de oposições binárias: leste/oeste; em cima/em baixo; mato/limpo; **kamé/kairu**. Estas oposições articulam-se entre si por relações metonímicas e entre pares por relações metafóricas, não são concebidas em mônadas.

As oposições binárias são, além disso, intrínsecas a uma ordem triádica percebida desde aspectos simbólicos do ritual. Três etapas distintas organizam atividades centrais, a primeira em torno do **konkéi** (corpo sacrificado), a segunda em torno da bebida (substância produzida) e a terceira em torno do consumo (canibalismo simbólico). São três as principais funções cerimoniais: rezadores, **paí** e **péin**; as duas primeiras representadas pelo sexo masculino e a última, predominantemente pelo sexo feminino.

O tempo é fragmentado em três momentos separados dois subseqüente - os dois primeiros fogos - e um intermitente mais intenso – o terceiro fogo. E, o espaço no qual se

¹⁵¹ Como foi exposto acima, o casamento se constitui, por definição, através de marcas diferenciadas, preferencialmente, mas, poderia se acrescentar que isto não implica em uma determinação prévia e proibitiva de casamentos entre pessoas da mesma marca, visto que a distinção substancial pode se dar por escolhas aleatórias passíveis de uma fragmentação arbitrária posterior.

desenvolve estas etapas correspondem a três locais mais significativos: a mata, a praça da dança e o cemitério; estes três espaços ligam a natureza, os vivos e os mortos.

As rezas, predominantemente noturnas, se distinguem em três tipos, de acordo com três momentos, a *reza alegre* do encontro, a *reza ruim* da última noite e a *reza triste* do cemitério. Da mesma forma as principais ações envolvendo as rezas se dividem em seqüências de três repetições, três vezes ao redor do pinheiro antes de cortá-lo e três vezes ao redor do túmulo, por exemplo. Os rezadores são três de cada grupo. E, os fogos em torno dos quais se desenvolvem as rezas também são três.

O dualismo evidente no processo ritual introduz, assim, valores triádicos da complementaridade entre a casa, o limpo e a mata, sintetizados através de um dualismo concêntrico de oposição binária entre a mata e a aldeia. O espaço dos fogos realiza a mediação entre o espaço do limpo e da mata. O pinheiro vem da mata, para o terreno da casa do **paí**. Esta casa é o lugar de cozimento do hidromel servido durante a noite da reza. Além disso, estabelece outra importante mediação, entre as casas da periferia - onde estão as cruces na residência das famílias dos mortos - e o cemitério. Ou seja, media os dois principais tipos de relação extra-social, por um lado entre natureza e cultura e por outro entre vivos e mortos.

Nos termos de Lévi-Strauss, mas invertendo sua lógica, poderíamos afirmar que a um dualismo diametral, corresponde um dualismo concêntrico, ou triadismo.¹⁵² Sobrepondo-se à morfologia social que supõe uma troca direta entre os grupos **kamé** e **kairu**, a espacialidade ritual, no plano simbólico, sugere duas formas binárias centrais: o mato virgem se opondo ao limpo e o leste se opondo ao oeste, incorporadas pela lógica triádica.

¹⁵² LÉVI-STRAUSS, 1991 [1958].

A característica kaingang, própria dos Jê, focaliza o meio ambiente enquanto um forte elemento de socialização e percepção do mundo. O cosmos é percebido como totalizador. A relação entre as possíveis marcas rituais com atributos hierárquicos a partir do seu sistema global inclui a natureza na sociedade. As marcas não são reduzidas a relações exogâmicas substanciais ou funções especificamente recíprocas de um possível equilíbrio morfológico. Mas, como foi apontado acima elas fazem parte de um sistema muito mais amplo, referência do simbolismo ritual e cosmológico.

4 - Numbê e Fãg kawã: o mundo dos mortos

A percepção do mundo dos mortos para os Kaingang se expressa de forma pouco linear. Relembramos que durante o ritual do **Kiki**, o **tipankri** é jogado para fora do cemitério, a grimpa (**fãg**) sobre o túmulo **kamé** é lançada pelas **péin kairu** para o lado do nascente (**rã iuria tã**); e os ramos com folha de sete sangrias (**ketfu**) são lançados pelas **péin kamé** para o lado do poente (**rã puria tã**). Segundo Diogo, rezador do grupo **kamé**, os mortos vão para a *Glória*, **kaikã**, e os pecados, **ñdeve** vão para o **numbê**. Quando tira o **tipankri** de cima do túmulo é para tirar o pecado.

O ato de tirar o peso do pecado para fora do cemitério indica também a trajetória dos respectivos **kuprins** (espíritos). Naquele contexto, os espíritos **kairu** estão associados com o oeste, a parte de baixo do cemitério e o lado esquerdo e os **kamé** o inverso. A idéia de separação após a morte é muito forte. Os espíritos ficam divididos de acordo com a marca. Esta divisão após a morte é expressa pela própria divisão entre eles no cemitério. O **Kiki** não transforma tal situação, mas a confirma. Após a morte todos da mesma marca permanecem juntos vivendo em um mundo de consangüíneos.¹⁵³

A unidade construída através da dança de consumo da bebida **kiki** concretiza uma idealização de transformação de todos em **kaikós** (consangüíneos). Após o consumo total da bebida é resgatada a divisão para a continuidade social. Desta forma, suprime-se temporariamente a divisão instaurada no mito de origem através do qual **kairu** é criado a partir de **kamé** para estabelecer a unidade social.¹⁵⁴

¹⁵³ Neste ponto o rito não reforça o mito, mas inverte as unidades distintivas que separam o *contínuo*. Como sendo aquela tentativa, sempre fracassada, de restabelecer a continuidade do vivido desmantelada por efeito do *esquematismo* que em seu lugar põs a *especulação mítica*. (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1991 [1971]).

¹⁵⁴ Para uma análise específica da relação entre mito e ritual Cf. CRÉPEAU, 1994.

A supressão temporária da afinidade durante o processo ritual está de acordo com uma concepção fundamental sobre o mundo dos mortos, todos transformam-se em **kaikós**.

¹⁵⁵ Isto significa dizer que após a morte, ou todos se transformam, realmente, em consangüíneos, ou, que os afins se separam. Neste último caso, supõe-se a existência de um mundo dos mortos dividido em duas *aldeias* habitadas uma por **kamés** e outra por **kairus**. Então, a partir desta passagem os **kuprins** se dividiriam e seriam encaminhados à morada dos seus **kaikós** (consangüíneos).

Em um relato da Terra Indígena Apucarana, a entrevistada fala sobre o mundo dos mortos:¹⁵⁶

“Moça foi ao mato cortar cipó *guaimbé* para colocar no braço, tipo de bracelete. Seu pai [que já havia morrido] pegou ela pela mão. O facão ficou fincado no lugar. No caminho, no meio do mato, parte escura. Estrada do lado de baixo com milho pururuca [milho pequeno e duro, usado para fazer canjica] e no lado de cima milho do branco. Chegou na aldeia dos **waikupri**. Tudo ranchinho. A mãe dela que também já era morta ofereceu **emi** com cascudo. A moça não aceitou. Pediu para voltar. Quando chegou escutou choro do lugar onde estava o facão. Voltou para casa e era ali que choravam por ela.” (Geni, 2002)

Vale ressaltar que, embora de forma geral a origem do milho esteja associada com **kamé**, dentro da variedade de milho há um determinado tipo classificado como **kairu**, **nhar pê**, milho cateto; e outro classificado como **kamé**, denominado somente **nhar**, milho amarelo.¹⁵⁷ O relato de Geni identifica dois locais distintos. O primeiro local é

¹⁵⁵ O fato do mundo dos mortos estar associado com o fim dos afins não é nenhuma novidade, principalmente entre os Jê, tratados como contraste dos Araweté, os quais invertem esta fórmula. (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Vê-se bem pelo seu papel fundamental para a análise da escatologia Krahó. Mas, diferentemente dos Kaingang, parece que o conceito da *pessoa* Krahó, diretamente relacionado com a morte, está encapsulado pela noção subjacente de reciprocidade, reduzindo qualquer tipo de *exterioridade* a uma negação. (Cf. CARNEIRO DA CUNHA, 1978). Por isto, não cabe uma relação direta com o *modus vivendi* terreno e sim saber a que pontos da ideologia as percepções do mundo dos mortos que acompanham a fórmula básica – fim dos afins - se reporta.

¹⁵⁶ Cf. VEIGA, 2000 para verificar um relato semelhante da mesma entrevistada.

¹⁵⁷ HAVERROTH, 1997.

caracterizado pelo tipo de milho pururuca no baixo e o segundo local caracterizado pelo tipo de milho branco no alto. Esta classificação pode estar de acordo com locais distintos no próprio mundo dos mortos.

Em outros relatos os dois locais estão associados com plantação de abóbora, onde está o **kairu kuprim**, e plantação de milho, onde está o **kamé kuprim**. Estes dois produtos denominados de **penhú** (abóbora) e **nhar** (milho) são extremamente valorizados na agricultura kaingang. São plantados na mesma lavoura, tratados como *companheiros*. A moranga, de forma genérica é classificada como **kairu** e o milho, também de forma genérica como **kamé**.

Um relato de Vicente Fókãe a Crépeau também faz referência ao mundo dos mortos:

“Faz uns vinte anos. Eu tava mal de saúde. É bonito lá [o céu]. Depois voltei. Trouxe milho de lá, milho verde, milho branco. Que o cavaleiro ia puxando o cargueiro com milho verde. Depois fui lá de onde ele veio, achei a roça, trouxe duas espigas. Daí cheguei em casa tava cheio em cima de mim, com a vela acesa. Daí levantei.”
(Vicente Fókãe, 1995)

Ao responder a indagação de Crépeau sobre o inferno Vicente volta a referir-se ao mundo dos mortos:

“O inferno, quando eu fui pro céu, eu cruzei perto. Também porque a estrada do inferno fica a esquerda. Mas eu fui do lado nascente. Pra cá tava a cidade. Tem uma estrada assim, que a gente chega. Nessa estrada a direita é sujo e pra cá então a estrada é grande. O asfalto, né? Então o inferno é aqui. E a estrada de Deus vai pra cá. Então o inferno é pra lá e a igreja tava aqui a direita. Então aqui eu cruzei a igreja... Então eu vi a cidade do fogo. Ali tava fervendo. Pinchavam pessoa que deve pecado. Que deve muito pecado. Que deve e não recebe de volta. Então eles pegam e botam naquela água quente. E daí eu não sei o que é que fazem com aquilo. Não sei

se comem [...] Esse que eu vi. É um tacho. Eles pegam aquele pecador e deixa lá dentro. Então até aqui que eu sei.” (Vicente Fókãe)

Na trajetória do morto, o lado esquerdo, caminho à esquerda, está associado com o *inferno*. Este local é oposto ao nascente, para o lado da direita. Outra oposição é entre *sujo* e *limpo* (estrada grande), sendo este último atribuído ao inferno.

Quando entrevistei Manoel, pastor da Igreja do Cristianismo Decidido na Terra Indígena Apucarana, em 2002, estabeleci com ele o seguinte diálogo referente ao **numbê**:

P: O que é **numbê**?

R: É o inferno. Fica entre o céu e a terra [...] se a gente aceitar Jesus, não cai nesse **numbê**, se salva. O **numbê** pra nós é assim, uma **kaki á rã** [como um buraco]. Jesus Cristo pra nós é uma ponte entre o **numbê**. De um lado está a terra e de outro o céu [apontados pelo entrevistado em um plano horizontal], o **numbê** ficando no meio do caminho, na forma de um buraco. No **numbê** tem um fogo.

P: E o **ded koreg** tá no **numbê**?

R: O **ded koreg** para nós tá no mundo, ta junto aqui.

P: Ele tem uma forma?

R: Ele é espírito. **Waikuprim**.

P: Tem quem diga que o **numbê** é o **waikuprim i a mã**, a morada dos **waikuprim**, é isso mesmo?

R: Não, pra nós o **numbê** é fogo.

P: Mas, aonde ficam os **waikuprim**, eles não têm um lugar que ficam?

R: Devem ter.

P: Por que eles tão assim?

R: Porque eles não quiseram passar nessa ponte. Ou também não quer conhecer também.

P: Como chama o “outro lado” no idioma?

R: **Kakunt**, que quer dizer no outro lado, e pra nós evangélicos é o céu. Então um quando morre se está convertido já vai direto lá. Se não tiver um pecado, se tiver confessado tudo. Se não tiver confessado tudo fica deste lado também.

P: O outro lado fica no nascente ou no poente?

R: Acho que é nascente. [...] Tem muitas coisas ruins, daí os Kaingang chamam de **ded koreg**.

De acordo com Augusto, dirigente *crente* da Aldeia Kondá: “**numbê** é um lugar que é o inferno. O espírito da gente vai lá antes de morrer.” Em Iraí um *crente*, ao associar **numbê** com inferno situa como estando localizado “aqui mesmo, um buraco, no poente.” O mesmo indivíduo situou o **kaikã** como estando no infinito “fica lá em cima.”

A associação entre **numbê** e inferno é confirmada por outros entrevistados da Terra Indígena Apucarana, da seguinte forma: “No **numbê** fica o **ded korég** [coisa ruim]. O **numbê** é num *peral*, para o lado de Apucarana [município]. No mato.” (Geni, 2002)

Ded koreg é associado com a tentação, o diabo, coisa ruim. É interessante notar que o município de Apucarana fica para o lado oeste e o *rio grande*, por onde os mortos devem atravessar antes de chegar ao **kaikã** é apontado como o Rio Tibagi, localizado no lado leste da Terra Indígena. No caso do Posto Indígena Xapecó, é identificada a estrada larga de asfalto que também fica para o lado leste. Neste sentido, **numbê** é traduzido como inferno, para onde vão os **waikuprim** que *têm pecados*.

Em uma relação deste espaço com as classificações da natureza pelos Kaingang, há dados que enriquecem esta informação:

“A mata possui um espírito-guardião ou "dono", que é o *nen tãn*. O rio tem o seu *gój tãn*; a serra, o seu *krín tãn*, e assim por diante. Sendo a natureza múltipla, também são múltiplos os espíritos-"donos". Há espíritos ruins e espíritos bons. As pessoas devem evitar visitar os lugares onde vivem os espíritos ruins (*korég*), pois eles podem ser perigosos e prejudicá-las espiritual e mesmo fisicamente. Além dos "donos" (*tãn*), há um ser malfazejo que os Kaingang denominam *dét korég* e que eles

glosam como diabo. Há uma certa semelhança entre a o *dét korég* e o *veinh kuprig*: ambos são muito temidos pelos Kaingang quando vão à mata. O primeiro pode castigar os caçadores que destruírem a natureza, isto é, tirarem dela mais do que o necessário para a subsistência, e o segundo, sendo a alma de um morto, também pode prejudicar o caçador e levá-lo para o outro mundo. São temidos porque são perigosos ao homem. A diferença é que o *dét korég* já foi visto pelos homens e é descrito como um monstro muito feio, de cheiro forte, insuportável. O *vénh kuprig* é invisível (exceto para o parente que o morto quer buscar), sendo audível pelo assobio, que é um chamamento. O cuidado que se deve ter é não olhar na direção do assobio e correr na direção oposta.”¹⁵⁸

Nimuendajú informa igualmente sobre noções acerca dos seres malignos, a partir de dados do Paraná:

“os jaguares "têm o seu dono no mato *migtán* (...) É um ente daqueles invisíveis e imortais que só os rezadores e sonhadores enxergam e visitam nos seus sonhos." Há também *migtánfi*, filha de *migtán*, e os bichos medrosos também têm seu dono, como o *oiôro-tán* (*oiôro* = anta, *tám* = dono). "Como ele é muito feio e preto chamam-no também de *ndedkorégn* (*nded* = coisa, *korégn* = feia).”¹⁵⁹

O local concebido como **kaikã**, em contraste é traduzido como *Glória*, local onde está **Topé** (Deus), que na classificação das marcas é um ancestral **kamé**. Há uma aparente contradição entre o discurso de Xapecó e Apucarana sobre a relação entre o **numbê** estar no mato ou no limpo. Mas outros entrevistados em Xapecó admitem que o **numbê** é um buraco no lado oeste da mata. Na realidade é uma relação entre totalidade e especificidade. A mata é englobante, assim de acordo com o contexto de referência a mata corresponde ao **kaikã**. Tratando-se de forma particular predomina o baixo e o oeste, que de forma geral são igualmente englobados pela mata.

¹⁵⁸ TOMMASINO, SD:11.

¹⁵⁹ NIMUENDAJÚ, 1993:73, Apud TOMMASINO, SD:11.

A relação entre **kamé** e **kairu**, então, não é inerente às marcas, mas à totalidade do cosmos. A referência é também de posição para onde se dirigem os espíritos (**kuprim**) dos indivíduos de um ou de outro grupo após a morte. De forma geral admite-se que os **kamé** vão para o **fãg kawã** e os **kairu** para o **numbê**. Esta referência no pensamento kaingang é fruto de um valor básico, **numbê** corresponde ao mesmo tempo ao baixo e onde o sol se põe; **fãg kawã** corresponde ao alto e onde o sol nasce.

Definido desta forma, nesta primeira acepção estes dois locais estão diretamente relacionados com o mundos dos mortos **kairu** e **kamé**, respectivamente. Assim, o destino dos mortos **kamé** é comum estar identificado com o **fãg kawã**, enquanto o destino dos mortos **kairu** com o **numbê**.

O outro sentido dado a **numbê** semelhante, mas genérico, como sendo um *buraco* a oeste onde ficam presos os **kuprins** (espíritos) que nele *caíram*. Uma pessoa muito doente perde temporariamente seu **kuprim** que passa a vagar pela terra podendo cair no **numbê**. Ele fica preso e a pessoa vem a falecer. Em tal definição, **fãg kawã**, em contraste, é um local com possibilidade de resgate do **kuprim** pelo **kuiã** (xamã). Quando a pessoa está doente o **kuiã** verifica se há possibilidade de cura identificando o local onde está alojado seu **kuprim**.

A outra forma de referir-se ao **numbê**, apontada acima, é quando se trata do local de **déd kuprim**, ou **kuprim korég** (espírito ruim) em oposição ao **kaikã** (*Glória*) que é o local para onde vão os **kuprim rã** espíritos *bons*. Ou seja, o **numbê** como espaço localizado a oeste, no plano terrestre, na mata, ocupado por aqueles espíritos que ainda não tiveram o peso do pecado retirado de sobre eles e ainda ameaçam de alguma forma seus parentes vivos mais próximos.

Neste último caso, **numbê** seria o local simétrico-invertido do **kaikã**, *Glória*, a leste, para onde vão os espíritos *libertos do pecado* através da retirada do **tipankri**. Este é o caso, no contexto do **Kiki**, quando se supõe um processo de transformação, ou de passagem. O **Kiki** ocuparia um importante papel para encaminhar o **kuprim** para a *Glória*. Naquele contexto, para evitar os **kuprim koreg** que os rezadores utilizam as pinturas faciais.

De todas as concepções resulta que, para os Kaingang ao triadismo ritual corresponde um escatológico, marcado pelas oposições **kaikã**, em cima/ leste/englobante e **numbê**, embaixo/oeste/englobado, ambos mediados pelo plano terrestre. Durante o ritual os indivíduos afirmam que os **waikupri** (espíritos) que estão participando dos fogos vieram do **numbê**. E quando questionados para onde vai o espírito após concluído o ritual afirmam ir para o **kaikã**.

Assim, ao leste, que corresponde no pensamento kaingang também ao sul, é atribuído um valor englobante. Neste jogo, à marca predominante em determinado contexto atribui-se os valores englobantes: alto, leste, sol (fogo, seco), **fãg kawã**; e englobados: baixo, oeste, lua (água, úmido), **numbê**.

4.1 - Classificação do universo natural

A explicação sobre a origem do ritual do **Kiki** parte da realização desta *feira* pelos animais do mato virgem. O *Kiki dos bichos* contava com seis rezadores e apontava, igualmente, a precedência de **kamé** no desenrolar das ações. A identificação de animais classifica nomes pessoais em funções cerimoniais. Por exemplo, o **kanhére** (mico) e o **fóirdn** (porco espinho) são identificados como rezadores **kairu**; o **kongré** (lagarto), o **kumbi** e **góg** (bugio) são identificados como rezadores **kamé**. As mulheres destes rezadores (animais) são classificadas como **péin**, e os bichos desta função são de nome

ndé, **pâpâli** (pássaro **kamé**) e **tuktu** (**kairu**), com as funções de cuidar do **konkéi**, fazer fogo para os rezadores e realizar as pinturas faciais.

As rezas representam o principal elemento de associação entre o **Kiki** dos seres humanos e dos animais, pois compartilham uma certa correspondência de forma não-inteligível pelos humanos. Por outro lado, o **Kiki** dos bichos corresponde ao mato virgem enquanto o dos humanos corresponde ao *limpo*, por isto este último enfatiza o **konkéi** próximo à residência do organizador e o cemitério, ausentes na descrição do primeiro.

Relações entre elementos da natureza com a sociedade kaingang são demonstradas, por exemplo, através da importante contribuição etnográfica de Nimuendajú, como o relatado abaixo explicita:

“A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles tem a cor de terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem aonde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome *Kañerú* e *Kamé*, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que *Kañerú* e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. *Kamé* e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de *Kañerú* ou ao de *Kamé*. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã *Kañerú* é malhado, o que pertence ao clã *Kamé* é riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas. Das duas qualidades de onça pintada, o acanguçu é *Kañerú*, o fagnareté é *Kamé*. A piava é *Kañerú*, e por isso ela vai também

adiante na piracema. O dourado é *Kamé*. O pinheiro é *Kañerú*, o cedro é *Kamé* etc [...]”¹⁶⁰

É interessante notar que em minha pesquisa na região do Tibagi, onde Nimuendajú baseou seus registros, não predomina a referência explícita a **kamé** e **kairu**. Ao serem questionados sobre as marcas do **Kiki** sempre a referência foi **rã ioio** e **rã kutu**. Provavelmente o autor sistematize suas informações com dados provenientes de diferentes fontes e contextos.

Com base nestas informações poderíamos nos questionar por que alguns dados de Nimuendajú aparecem contraditórios com dados coletados em locais como o Posto Indígena Xapecó, por exemplo.

Tanto o pinheiro quanto o cedro são fundamentais na realização do **Kiki**, em Apucarana a árvore para confecção do **konkéi** era, predominantemente, o cedro, como foi apontado por Bastião Kanhére. Sobre a marca do cedro e do pinheiro, de acordo com a classificação etnobotânica, com base em etnografia do Xapecó, o cedro (*Cedrela sp*)¹⁶¹, típico de matas úmidas, madeira avermelhada, localizado até o extremo sul do Brasil, possui o nome indígena de **fò** e é classificado pelos nativos como **kairu**.¹⁶² O pinheiro (*Araucária Augustifolia*), denominado **fãg**, é classificado como **kamé**.

Outra contradição é sobre o predomínio de **kairu** justificado pelos peixes através da relação do dourado (**kamé**) vir depois da piava (**kairu**). Com relação aos peixes, Bastião Kanhere, falando a este respeito em Apucarana, referiu-se ao dourado, *o mais raro dos peixes*: “cada bicho tem um chefe e na água o dourado é o chefe dos peixes [...] dourado é o primeiro que cai no pari, desce de cabeça e o curimba desce de ré.” Isto significa que, diferente do que afirma Nimuendajú, o dourado, classificado como **kamé**, o que foi

¹⁶⁰ NIMUENDAJÚ, 1993 [1913].

¹⁶¹ O cedro é também apontado, na mesma pesquisa, como um remédio contra peste de animais.

¹⁶² HAVERROTH, 1997.

confirmado em campo, vai na frente e é considerado mais importante, visto que é o *chefe dos peixes*. A afirmativa de Nimuendajú é justificada pela predominância de **kairu**, como afirma: *A piava é Kañerú, e por isso ela vai também adiante na piracema.*

O ponto que pode esclarecer a série de contradições está nos atributos dados às marcas e no respectivo valor hierárquico. Esta discussão é importante no sentido de esclarecer as relações entre as marcas no ritual analisado acima. Neste sentido, vale destacar alguns trechos do texto que levam a contradições.

Os primeiros desta nação saíram do chão [...] até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. O entrevistado de Nimuendajú refere-se à totalidade como **kairu** (a nação kaingang), pois o buraco na mata denominado **numbê** está associado com o oeste, com o baixo e com **kairu**.

Uma segunda expressão seria:

Os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles. Esta reforça a idéia de englobamento de **kairu** sobre **kamé**, visto que o baixo é o lugar por definição onde irá se instalar o povo após a morte. Esta expressão contradiz a concepção apontada em Xapecó e Palmas:

Após a morte os kamé instalam-se no fãg kawã e os kairu no numbê. O **fãg kawã** é associado ao mesmo tempo com o leste e com **kaikã** (glória/cima). Quando questionados para onde vão após a morte a resposta genérica imediata é: *Para a glória!* Isto significa que a totalidade apontada no contexto de Xapecó é inversa a totalidade apontada no contexto pesquisado por Nimuendajú.

Em um relato de Rio da Várzea, Hortêncio, que é **kairu**, expressa a explicação para uma possível inversão da preeminência das marcas. No contexto da oferta da bebida pelos

brancos quando tentam a atração dos índios do mato há um índio que é o primeiro a provar a bebida ofertada e que vai até o grupo, no mato, buscar o restante para consumi-la:

P: O primeiro índio que provou [a pinga], era **kamé** ou **kairu**?

R: Pois, o que que eu vou dizer, pode ser **kamé**, ou **kairu-kré** também. Aquele não podemos descobrir. Acho que ele era **kairu-kré**. Porque o **kairu-kré** é mais forte do que o **kamé**.

P: E, ele vai sempre na frente?

R: Ele vem na frente, decerto. Porque o **kamé** é mais forte. Depois quem aumenta mais é o **kairu-kré**. Por enquanto tou aqui oh, mas nem um da minha gente, do **kairu-kré** [morreu] [...] tão se criando tudo, graças a Deus. Só eu, de filho, tenho sete homem [...] duas filha mulher. Mas, são tudo casado, né. Então, acho que o **kairu-kré** é mais forte, mais aumentador.

O entrevistado refere-se ora a kamé como mais forte, ora a kairu. Sendo que para justifica a força deste último pelo fato de se tornar mais numeroso. Esta justificativa foi apontada também em Xapecó, quando o entrevistado referiu-se a força de kamé devido ao fato de ser mais numeroso. Neste sentido, pode-se concluir que a inversão do englobamento é um atributo da relação entre as marcas de acordo com o contexto de referência, podendo ser a forma de situar os indivíduos em seus grupos e seu ambiente específico.

4.2 - Noções sobre **waikuprim**

Durante a última noite do ritual do **Kiki**, os espíritos dos mortos que vagam (**waikuprim**) estão presentes na praça dos fogos junto com os rezadores, por esta razão a pintura deve ser realizada como garantia de proteção indicando a marca oposta a do **waikuprim**, visto que os rezadores estão rezando para os seus **iambrés** (afins).

O principal elo de comunicação entre os vivos e os mortos é o *canto* do **Kiki** através do qual os rezadores conduzem os espíritos a cada fase do ritual até a disjunção final. É uma *luta* passo a passo. É também através do *canto* que atraem os **kuprins** do **fãg kawã** para participarem do ritual.

Como percebido na descrição do ritual, a reza até a meia noite, considerada a *reza boa* é uma reza alegre porque marca a unidade entre vivos e mortos, é o momento do encontro. A reza após a meia noite apontada como *reza ruim*, **aia korég**, antes de se conduzirem ao cemitério, refere-se ao início do processo de separação. E, a *reza triste* no cemitério destina-se a um procedimento de aliviar o peso dos espíritos daqueles mortos com o *peso do pecado*, marcando a separação definitiva.

Esta seqüência de rezas é comparável ao velório, quando os rezadores até a meia-noite rezam uma *reza boa* e depois a *ruim*. Este momento marca o início do processo de disjunção entre vivos e mortos quando *levanta a alma pro céu*.

A *reza ruim* no velório é uma referência para ser realizado o **Kiki** subsequente sobre a sepultura do morto. Este sinal pode aparecer no cemitério através da inversão da posição da cruz, sendo colocada no lado dos pés do defunto durante o enterramento. A *reza ruim* está diretamente ligada com a *reza triste* marcada pela retirada do **tipankri**, que significa aliviar o peso dos pecados para o espírito ser liberado e encaminhado ao mundo dos mortos. Assim, quando se faz a *reza ruim* deve-se fazer, necessariamente, a *reza triste*.

Os espíritos estão presentes na dança final do **Kiki** sem o peso, **tipankri**, retirado no cemitério. É a unidade entre natureza, vivos e mortos antes da derradeira separação e imposição do vivido no cotidiano. **Kuprins** estão presentes não só em forma de espectro mas os elementos da natureza que povoam o contexto ritual também os têm. A poeira levantada, os ramos de taquara batidos no solo. As sucessivas pancadas sobre o **konkéi**

para esgotar definitivamente o que ali ainda resta de **kuprim** são acompanhadas dos dizeres *descanse, vá embora*. Dançam juntos e, por um momento a essência da vida invade os corpos e anima os seres humanos, plantas, animais e espectros.

O final mesmo só é estabelecido pela água, limpeza do corpo mas também do espírito e da marca corporal que identifica a pessoa. A água cumpre seu papel de selar o retorno ao cotidiano do corpo desprovido de sinal aparente, carregado das obrigações dos grupos que definem suas relações simbólicas e materiais.

O medo dos **waikuprim** é comum desde o momento do enterramento. Um relato da Terra Indígena Ligeiro dá certos detalhes dos cuidados para enterrar o morto:

“[Aqui] uma vez minha mãe me convidou [...] Vamos lá no velório. Tinha uma mulher das antigas, Xina-téi, [que] marcava. [...] Quantas vezes eu fiz o buraco de sete palmos. [Tinha] dezoito anos. Daí eu entro, caprichando, caprichando. Depois o antigo disse pra mim: vai saindo que eu vou tocar o espírito de lá pra cima. Daí eles queimam **fãg-fér** [ramo de pinheiro] [...] Cinco ou seis rezavam em cima daquele morto, depois eles fazem uma reza pra despedir[...] [O ramo que estava dentro] ficava num canto [da cova], grimpava - queimava ele. [...] No cemitério acende fogo por fora da cova, a grimpa.”

Segundo dados de Apucarana os habitantes da casa do falecido não comparecem ao enterro. A limpeza da casa está associada com purificação contra a permanência de **waikuprim** no local. Os católicos, quando fazem o velório na casa do morto, após retirado o corpo para conduzi-lo ao cemitério, há mulheres encarregadas de varrer a poeira acumulada sob a mesa onde estava situado o caixão. Após a saída do féretro as mulheres carregam o pó até a estrada por onde ele passou e jogam como forma de fazer o **kuprim** acompanhar o corpo. Os *crentes*, por sua vez, raramente realizam o velório na casa da pessoa, preferem concentrar todo tipo de tratamento ao morto nos templos. Este

comportamento ilustra a importância de certos cuidados para tirar o **kuprim** das proximidades evitando a ameaça para os vivos.

A roupa do morto deve ser lavada e doada a alguém que não seja parente do morto para evitar a presença do **kuprim** entre os seus. O *nome do mato* é uma das garantias de imunidade contra a fraqueza do corpo. Como afirma o seguinte relato:

“[...] Deus deixou o nome do índio porque é índio. [...] Que a criança andava chorando, levaram nos médicos e nos curandeiros, mas não houve jeito. De repente Deus chamou ele [...] Chegou lá no Deus, que perguntou: por que teus pais não querem botar teu nome de índio. Chega lá e mande botar teu nome de índio. Disse que voltou pros pais botarem o nome de índio nele. [...] Os pais deram o nome de índio e ele sobreviveu. [...]” (Vicente Fókãe)

Correspondente ao nome, a pintura corporal protege das circunstâncias ameaçadoras dos **waikuprim korég**. A pasta de carvão umedecida se transforma em *remédio* se a madeira utilizada for corretamente classificada de acordo com a marca da pessoa a ser pintada. Assim, a marca, bem como o nome estão relacionados com a saúde do espírito e do corpo. O nome também pode proteger contra **waikuprim korég** quando estes se aproveitam de ocasiões de fragilidade da pessoa e tentam roubar seu espírito. Nestas circunstâncias, quando do início da captura do espírito pelo **waikuprim korég** a pessoa deve ser chamada pelo seu nome do mato.

O corpo e a casa são alvos dos espíritos. O corpo é *fechado* contra os **waikuprim** quando pintado em suas extremidades, assim também a casa, após a morte de alguém que nela habita, deve ter suas aberturas fechadas para evitar o retorno do **kuprim** do morto sepultado no cemitério.

Na concepção Kaingang cada pessoa possui três *almas*: **kumbã**, **kunvê** e **kuprim**. **Kunvê** é uma sombra, quase apenas como um reflexo. Está presa ao corpo porque é surda, se confunde com a própria noção de corpo. **Kumbã** e **kuprim** se confundem, mas estão

atribuídos respectivamente à alma e espírito. Com a fala a pessoa passa a adquirir *pecado*. A fala também está relacionada com a presença de **kumbã** e **kuprim** no corpo, visto que um dos sinais de abandono deles é a própria perda da fala. Contudo, na concepção geral a pessoa nasce com o corpo, a alma e o espírito, sendo o espírito fundamento de todos.

O termo acordar o pinheiro para sacrificá-lo durante o **Kiki** e *abrir os ouvidos da pinga* estão associados com a forma de encher de **kumbã** e **kuprim** o **konkéi**. Assim, a substância consumida durante o ritual, bebida **kiki**, é a própria combinação de **kuprim** e **kumbã**.

O **kumbã** e o **kuprim** podem sair temporariamente do corpo, geralmente durante o sono. Neste caso, se o indivíduo está adormecido próximo a um pomar eles saem para se alimentar, pois possuem uma tendência peculiar para o consumo de frutas silvestres. Quando acontece dos dois saírem do corpo o **kuprim** é apontado como aquele que sai primeiro, pois é considerado o mais forte. Durante este período os **kuprins** de diferentes pessoas se encontram e as aventuras vividas por eles se transformam em sonho.

Mesmo providos da capacidade de voar, caso **kumbã** e **kuprim** se distanciem podem ocupar o corpo de algum animal, destacando-se para este fim animais domésticos como cachorros. Quando a pessoa desperta do sono é sinal de retorno dos dois. A ausência deles não pode ser demorada, pois neste caso a pessoa adoece e vem a falecer. Quando sai o espírito se diz, **tikuprim**. Nesta situação a pessoa pode ficar doente, havendo a possibilidade de recuperação do **kuprim** pelo **kuiã** (xamã). O **kuprim** não encarna somente no corpo de animais, quando uma pessoa morre seu **kuprim** pode entrar no corpo de outra pessoa para fazer com que esta *pague os pecados* devidos pelo morto.

As três modalidades de espírito são tratadas de forma distinta mas todas constituem uma unidade para impulsionar a vitalidade do corpo ou dirimir sua potência. Eles possuem

uma gradação de força expressa de forma visível através da sombra na beira do rio. Estas são três sombras em sentido de força crescente: corpo, alma e espírito. Somente o corpo adoece, mas é o espírito que o *governa*. **Kuprim** além de ser a sombra mais forte é também o próprio conceito geral de espírito. Na referência global **kuprim** é que representa a essência da vida que abandonou o corpo após a morte, é a parte do morto que assombra os vivos e traz doenças.

De forma particular **kumbã** está associada ao **numbê** e **kuprim** ao **kaikã**, pois frente ao questionamento sobre o destino de **kumbã** a resposta imediata é que vai para o **numbê**. De maneira semelhante, frente ao questionamento do destino de **kuprim** a resposta imediata é que vai para o **kaikã**.

4.3 - O trabalho do **kuiã**

Na maioria das Terras Indígenas dos Kaingang há pessoas identificadas como **kuiã** - predominantemente do sexo masculino e de marca **kamé** -, *rezadeiras*, e *curandores* (**waiktârâ**), como já foi apontado na primeira parte. Os *curandores* geralmente possuem funções importantes em festas de santos do catolicismo popular. Todos três podem ser referidos como **kuiã**, mas normalmente o **kuiã** propriamente dito possui guias animais enquanto os outros possuem guias santos.

Os indígenas deslocam-se de diferentes aldeias para participarem de sessões de cura ou para consultar um **kuiã**. As consultas não restringem-se somente à católicos, visto que os *crentes*, quando possuem algum problema também recorrem a eles. Além disso, há uma série de **kuiãs** que recebem **fóng** (*brancos*) de fora das aldeias.

O **kuiã** pode prescrever remédio a qualquer indivíduo, menos a si próprio. Esta interdição deve-se à impossibilidade de choque entre substâncias idênticas. Há uma

continuidade entre o remédio e o **kuiã** que elimina o efeito da cura. Neste caso, quando o **kuiã** se encontra doente deve recorrer a outro para lhe prescrever medicamento.

A palavra **kuiã** é utilizada tanto para a pessoa (xamã), quanto para o animal ou *santo* guias. Para se tornar **kuiã** uma pessoa tem o *dom* e, desta forma, é procurada por um animal guia ou santo guia que a instrui na formação. O indivíduo é transformado fisicamente pela ação dos guias. Contraindo uma marca no corpo, algo que o distingue dos restantes. Há pessoas identificadas com a transmissão dos conhecimentos, mas estas são apenas intermediárias.

Expressões da fisionomia também são construídas como características de um **kuiã**. Geralmente é uma pessoa mais introvertida e séria, um tanto austera. Os atributos lhe conferem um caráter de ser isolado das movimentações sociais corriqueiras. Ele está mais próximo da periferia da aldeia do que propriamente do centro. Não só o seu local de atendimento é reservado como também realiza visitas nas casas estabelecendo uma relação direta com os indivíduos.

O **kuiã** guiado por animais recebe o guia em casa durante a noite. Para estabelecer qualquer tipo de relação com o animal deve oferecer-lhe carne crua, caso contrário será perseguido pelo guia e comido por ele. Durante este processo o **kuiã** suspende as relações sexuais e se isola, estabelecendo contato apenas com o guia.

Este tipo se torna **kuiã** no mato virgem pela ação de **kuiãs** (guias) sobre ele durante a noite. Um dos guias animais mais comuns é o **ming** (jaguar). Para o **kuiã** entrar em contato com este guia se banha na água da flor de uma palmeira, denominada no idioma como **paimbó**, classificada como **kamé** e de origem do mato virgem. O guia indica para o **kuiã** qual o remédio do mato deve ser utilizado para determinado tipo de doença.

Um relato de Armandio Kãnkõr Bento residente em Guarita ao antropólogo Rogério Rosa demonstra a ligação com o mato virgem no processo de iniciação, a mediação com o universo da casa e a importância do sonho:

“O filho escolhido para se tornar *kujã* deve tomar chá de cacho de coqueiro durante três dias, uma vez por dia, antes de abrir a capa que cobre o futuro de cada côco. O futuro *kujã* sonhará, e lhe será revelado qual o dom de sua cura. O resto do chá é colocado em todos os cantos de sua casa para proteção contra os maus espíritos [...]”¹⁶³

Outro guia recorrente é o gavião. Este guia gosta de comer passarinho, frango e, principalmente, cabeça de porco do mato. Ele avisa ao **kuiã** quando está com fome, dando sinal no ar e o **kuiã** escuta e oferece a comida. A relação com este é diferente e a informação sobre o remédio também. Este guia aparece ao **kuiã** através de sonho, não necessitando do *remédio do corpo*, líquido da palmeira.

O animal guia deixa parte sua no **kuiã**, *uma carne formando duas bolinhas próximo aos pulmões*, por exemplo. A parte animal do **kuiã** o conduz na escolha do remédio correspondente ao tipo de doença. Esta parte animal é retirada do indivíduo quando da sua morte ou quando da sua desistência de cumprir as funções de **kuiã**.

De forma distinta, os *curadores e rezadeiras* são guiados por santos católicos para identificar as doenças e prescrever remédios com as respectivas dietas. Também tratam de doenças mandadas, mas os guiados por animais possuem mais *força* para enviar de volta o mal. A metáfora utilizada para identificar a força dos **kuiãs** guiados por santos é a palavra *corrente*. Cada guia santo é uma corrente, então para saber sobre o poder de um *curador* se pergunta quantas correntes têm. Deste tipo é muito comum existirem mulheres que praticam a confecção de remédios fervidos associados com sessões de rezas.

¹⁶³ ROSA, 1998.

A natureza distinta entre **kuiãs** é apontada na entrevista de um deles, que ao ser questionado sobre seus guias responde que não tem *guia bicho*, *só aqueles que vem do céu*. Segundo ele o **kuiã** guiado por animais é de *outro tipo*.

O **kuiã** da Terra Indígena Apucarana Juvêncio Ngakrã Adolfo (**rã-téi - Kamé**), com guias espirituais *santos*, relatou como iniciou a desempenhar sua função associada com a cura, demonstrando a separação entre o corpo e o **kuprim** (espírito) tanto no processo de aprendizado quanto na orientação sobre os remédios a serem usados:

“Com uns doze anos tava sonhando com Deus que ta no céu. Tava dormindo de noite, para mim era de dia, eu tava andando era dia. A assombração. **Kuprim** falou com ele, uma mulher e um homem. Que nem esse camisa branca e calça branca. Vem lá do céu e chega na terra. Pra mim o nome dele é **Topé**. Tem a forma de índio. Ele só vem de noite quando ta dormindo. O **Kuprim** encontra com ele. Ele explica [...] desce três mulher e quatro homem explica é este remédio, este remédio [...]”

Os *curadores e rezadeiras* possuem *capelinhas*, chamadas de *igrejinha*, ou *igreja da saúde*, onde realizam sessões de cura. Estas pequenas choupanas têm uma abertura para o nascente ou para o sul e são fechadas para onde chamam de **numbê**, no poente. Em seu interior contam com uma espécie de santuário com uma grande variedade de imagens.¹⁶⁴

Além de sessões de cura nestas *capelinhas*, trabalham de forma complementar com ervas fervidas ou assadas como indicou atrás o kaingang da Apucarana sobre a capacidade de cura dos medicamentos de uma *rezadeira*: “juntou a planta assou e dissolveu a cinza na água, ficando uma pasta que foi usada no pescoço da criança, que teve que ficar uns dias sem tomar banho. Até que se curou”. Este tipo de atividade normalmente é realizado na própria casa do **kuiã**.

¹⁶⁴ Especificamente sobre a análise da “igreja da saúde” no Posto Indígena Xapecó, Cf. OLIVEIRA, 1996; ALMEIDA, 1998.

Como vimos anteriormente ao ser questionado sobre a capacidade de confeccionar os medicamentos e sobre variedade dos mesmos, o **kuiã** de Apucarana descreveu alguns passos que vale a pena serem retomados:

“Vou explicar remédio. Eu tava sonhando de noite e a mulher que tava explicando o remédio [...] aquele é colo de pinheiro, casca dele, daí pode repartir coro e cozinha ele, daí passa na perna, daí cobra se mordeu na perna ele não morre ainda. Ela que contava [**kupri-fi** (kupri feminino)?] É **kupri-fi**. Aí contava outro remédio de cascavel [...] fica cego [...] ele contava pra mim [...] aquele [remédio] é *varana*. Pode cozinhar [...] põe três gotas nos olhos. Aí se não cozinhar tem que maceta e ponha no pano [...] daí põe nos olhos. Três gotas, três vezes por dia. Cada cobra tem remédio separado se pegar remédio da outra não sara. Hoje só tem uns quatro tipos de remédio que pega na beira do rio. Mas, agora ta acabando porque tem que ser o mato grosso. Tem um remédio que é pra ficar com o coração bom. Lá na barragem tem. Maceta passa no coração e toma um pouco, aí não tem mais brabo. Acabou o brabo dele, fica com o coração bom. Remédio que ta machucado por dentro, barriga ou tripa. Quando caiu machuca por dentro daí tem remédio. Tem no mato. A barragem traz doença. Lá em cima é bicho que morre dentro. Criança toma a água aí dá dor de barriga. Só água de mina ta bom [...]

O **kuiã** trabalha com remédio do mato, caracterizado como aquele tipo de planta que *nasce sozinha*, sem a intervenção direta da mão humana: “só Deus que manda. Por aqui não tem. Tem que andar mais longe pra pegar a planta. Tinha bastante remédio, mas ta acabando. No tempo do meu pai tinha mato aqui [...]” Como afirmei, para se ter uma idéia do tempo despendido e das dificuldades atuais para conseguir as ervas, este **kuiã** que falou de sua atividade em Apucarana sai cedo de casa, por volta das oito horas da manhã e retorna por volta do meio dia, pois a distância para encontrar *remédio do mato* não é muito curta. Esta realidade é comum a todas as Terras Indígenas dos Kaingang devido ao alto grau de desmatamento nas proximidades das aldeias.

Além da concepção de **kuiã**, *curador* e rezadeira, que realizam a confecção de remédios, há um tipo associado com a idéia de *feiticeiro* (**kaingá-korég-ratim**), pessoas que enviam *o mal* para outras pessoas. Tanto os **kuiãs** quanto os *curadores/rezadeiras* utilizam-se de rezas para enviarem as *doenças mandadas* por algum *feiticeiro* de volta para quem as mandou.

É muito comum o **kuiã** ser consultado para tratar *feitiço* mandado por alguém, no idioma chamado de **ñoinkã**. O espírito não fica doente, *só a carne adocece*. O **kuiã** mostra a doença que foi mandada, que pode ser através de um objeto. Neste caso identifica um pedaço de papel, um pedaço de pano, um resto de cigarro, um copo de bebida, um calçado, uma roupa, etc. O feitiço é feito e se não segue pelo ar é colocado próximo das atividades cotidianas do indivíduo alvo, na casa, próximo ao fogo de chão, etc.

Além de identificar a doença, os guias identificam também a pessoa que a mandou. Este tipo de situação ocorre freqüentemente em conflitos entre indivíduos de diferentes aldeias ou grupos. Através do guia o **kuiã** devolve o malefício a quem o enviou. Assim, a capacidade de ver a doença e identificar quem enviou o malefício é, igualmente, parte da função do guia.

O *feitiço*, realizado por *inveja* ou conflito direto, que se desloca através do ar, principalmente no vento, identifica pelo nome a pessoa a ser afetada. Os Kaingang utilizam uma série de recursos para evitar o contato direto com este ar quando o corpo está suscetível ao mal. Dentre estes recursos, são feitas duas aberturas nas residências para o ar *passar direto*, entrando e saindo; o benzimento ao amanhecer no primeiro momento que sai de dentro de casa para fechar o corpo; e, pinturas corporais em momentos de possível vulnerabilidade. Estes últimos dois recursos referem-se também a um comportamento para evitar contato direto com **waikuprins**, como estratégias de fechar o corpo.

O temor dos vivos com relação aos **wiakuprim** é muito grande. Neste sentido, o **kuiã** tem poder para controlar esta ameaça através da possibilidade de comunicação, pois *fala com o waikuprim*. As crenças dos **kuiãs** estão de acordo com crenças que perpassam o universo religioso nas aldeias independente das diferenças entre Igrejas. Crêem em espíritos que vagam, Deus e diabo como entidades presentes no mundo dos mortos e em comunicação com o mundo dos vivos.

Assim como para outras religiões, para os **kuiãs** diabo é traduzido como **ded korég** que quer dizer coisa ruim, também associado com **waikuprim korég** que é espírito ruim. Em Iraí um informante traduziu *satanás* com os termos **ded mum korég/ ded korég/ waikuprim korég**. Para evitá-lo o **kuiã** estabelece uma série de regras de comportamento. É como o caso descrito do **kuiã** de Apucarana que, falando sobre a importância das imagens em exposição afirma: “quinta-feira acendo vela pra um santo, pra *não encontrar espírito ruim*.” Além disso, estabelece o funcionamento de suas sessões de cura em dias determinados, trabalha segunda, terça, quarta e quinta porque, segundo ele, sexta e domingo não pode “porque *satanás* fez a sexta-feira. Fez escondido do Deus, do **Topé**. Então sexta-feira não pode fazer remédio. [...] Ele que fez a sexta-feira. sexta-feira, sábado e domingo não se faz remédio.”

Além da capacidade de curar doenças através de plantas do mato virgem e de controlar os malefícios de *doenças mandadas* o **kuiã** é o único com o poder de deslocar-se até o **kaikã** para buscar o **kuprim** (espírito) de pessoas doentes. Como afirma um *crente* de Iraí: “O **kuiã** vai atrás. Quando o sol tá se pondo o **kuiã** vai atrás para buscar o espírito.” Associa neste contexto o **numbê** com o inferno e sua posição como sendo “aqui mesmo, um buraco, no poente.”

O relato da Terra Indígena Apucarana descreve como pode ocorrer da pessoa perder o espírito: “uma criança tentando atravessar o rio atrás da mãe, o espírito foi na correnteza

porque a mãe não chamou. O **kuiã** foi buscar porque a criança tava doente e disse que se chegasse no Tibagi (rio grande) não conseguia mais pegar.” (Jeni, 2002) O *rio grande* é indicado como o rio por onde a alma deve atravessar para chegar no mundo dos mortos e localização na parte leste da aldeia.

Os **kuiãs** possuem também a capacidade de predição. Destaca-se neste sentido o discurso de *curandores* e *rezadeiras*. Geralmente esta capacidade tende a um tom messiânico com a presença marcante de São João Maria. Previnem sobre grandes catástrofes dos fins dos tempos como mudança de século, dilúvio, retorno de Deus para julgar os pecadores na terra. É comum este tipo de discurso envolver a defesa do catolicismo.

São João Maria está identificado com Deus, em alguns casos como filho, irmão de Jesus, em outros como o próprio Deus. Ao ser questionado sobre o nome dele no idioma alguns entrevistados responderam ser **Topé** e outros **I pai kofá** (meu pai velho). Como informa o **kuiã** de Apucarana, referindo-se a São João Maria: “meu pai tava morando no toldo [aldeia da Terra Indígena Apucarana]. Daí uma hora dessas ele chegou lá. Falou pra ele: esse mato vai queimar. Eu tava com doze anos mais ou menos. [...] Falou pro meu pai: o católico é tudo minha família. Não pode entrar com *crente*. Ele falou. Aquele tempo tinha um pouco de *crente* agora ta encontrando de mim. Se virar tudo *crente* daí o mundo vai acabar. Falou pro meu pai. Meu pai tava quieto.” Outro morador da aldeia que participava do diálogo associou esta previsão com um acontecimento dentro da Terra Indígena: “então ele falou que vai queimar o mato e aconteceu. O fogo vinha do chão, do outro lado do rio pegava aqui e ia embora. Eu me lembro bem, foi em 1963”.

A intervenção dos corpos celestes no plano terrestre se dá por sinais mediados pela relação direta entre **kuiã** e **Topé**, como afirma Fókãe: [...] temos esperado em vê e

acreditamos que sinal do céu da lua ou do sol, ou nas estrelas a gente já sabe o que vai acontecer. [...] A gente fala com Deus, ele dá resposta prá gente, dá aviso prá gente. [...]

O mato virgem está diretamente relacionado com o **kuiã**. Os guias, as plantas para uso na transformação do indivíduo em **kuiã**, bem como os remédios estão associados ao mato virgem, ou de forma direta quando se referem a guias animais, ou de forma simétrica quando se referem aos guias santos. Pode-se perceber, então que no universo do **kuiã** a mata corresponde ao **kaikã** onde estão os *santos guias*. De qualquer forma a simetria ocorre pelo viés do aspecto extra-social atribuído tanto ao mato virgem quanto ao **kaikã**.

4.4 - O mato virgem e a aldeia

O que os vivos realizam é feito da mesma forma pelos espíritos no **kaikã**. Embora em locais separados os afins se reencontram em circunstâncias festivas, ao final das quais voltam a se separar. O que ocorre no **numbê**, diferentemente, se dá invertido no plano terrestre. Se no **numbê** faz chuva, no plano terrestre faz sol, etc.

No **fãg kawã**, que em termos conceituais corresponde ao **kaikã**, há *fruta do mato* em abundância, sendo o destaque para o pinhão. Então, pode-se perceber uma relação deste local com o mato virgem, enquanto o **numbê** está associado com um local de *pinheiro ralo*, ou seja mais próximo ao conceito de *limpo*.

O limpo e o sujo antes da concepção adjetivada, referem-se, no pensamento Kaingang, a formas de se relacionar com o mundo social e natural. Assim como nos outros povos Jê a separação da aldeia e da mata recebe marca valorativa, o que é evidenciado no contexto do ritual do **Kiki**. Mato virgem está associado com aquele que não foi mexido. De forma simbólica está associado com aquela vegetação característica como o pinheiro, a sete-sangrias, o cedro, etc. Os elementos contidos no mato virgem são classificados em

marcas distintas **kamé** e **kairu**. Mas, de forma genérica o mato virgem está associado com **kamé**. Esta afirmação enunciativa está de acordo com a posição de englobamento do mato virgem com relação ao limpo, característica de uma conotação concêntrica.

É pelo nome que uma pessoa é classificada nos grupos rituais. Geralmente quem domina esta classificação são os rezadores do **Kiki** e o **kuiã** devido o domínio do conhecimento sobre o universo natural, pois todos os nomes são retirados de animais ou plantas do mato virgem. Por outro lado, quando se questiona sobre a classificação da marca de um elemento do mato virgem a referência é buscada em um nome de pessoa. Para saber, por exemplo, de um indígena não-especialista sobre a classificação de **kanhére** (mico) nas marcas ele responderá com base em um nome pessoal de algum conhecido afirmando que é **kairu**.

Os nomes possuem referência no universo da natureza e, ao mesmo tempo, servem como referência da pessoa kaingang. O mesmo tratamento classificatório aos vegetais e animais é dado aos seres humanos a partir de conceitos relativos às atribuições socializadas nos relatos. Estes nomes são distintos de acordo com os restantes dos opostos binários. Seus significados são projetados nos mitos, relatos de santos e relatos de animais. A alteração contextual pode repercutir a uma série progressiva de mudanças nos significados. As associações de palavras nas distintas enunciações discursivas traz à tona a noção da pessoa cara a cara de acordo com determinados estereótipos como comprido/redondo, por exemplo.

Um dos estereótipos associados com atributos da personalidade coloca em cena uma importante distinção entre fala e visão. Aqueles associados com a compulsão oral caracterizam um tipo de função socialmente situada no âmbito público da aldeia, do *limpo*, distinta daquela cuja ênfase se dá sobre a capacidade de ver o visível ou o invisível,

reservada ao âmbito privado e ao universo extra-social como a *mata* e o mundo dos mortos.

Desta forma os atributos substanciais da pessoa se tornam acessíveis pelo tipo de associação com o universo natural e são socializados através das diferentes qualidades de relatos, trazendo a tona a imaginação visual dos atributos. Neste sentido, o mito evoca as percepções colocadas em cena no contexto ritual. Aos mesmos especialistas do ritual é imputado o domínio de orientar o conhecimento sobre a expressão e estrutura dos relatos. Criticando e instruindo a fala.

Assim, se opondo ao mato virgem está a região de vegetação rarefeita, o limpo. A parte de capoeira pode voltar a tornar-se mato virgem, o que demonstra que o desmatamento não torna a totalidade do espaço limpo. Em muitos casos, a própria região urbanizada pelo avanço da colonização e identificada em tempos anteriores como de mata ainda é vista desta forma pelos indígenas. Bem como regiões na cidade onde eram acampamentos provisórios permanecem operando em sentido semelhante.¹⁶⁵ Existem espaços caracterizados como mato virgem e outros como limpo em um território imaginado pelos indígenas como a delimitação da aldeia ou extra-social, que pode extrapolar os limites de terras demarcadas pelo governo brasileiro. A partir dos respectivos limites estipulados pela conceitualização indígena são definidos os espaços do *limpo*, aquele domesticado pela sociedade, e do *sujo*, da *mata*, do **kaikã** e em certos casos da cidade.

A este dualismo é acrescentado um terceiro universo relacionado com o mundo da água. Em oposição ao universo da casa, onde o fogo de cozinha é um elemento central de reprodução da vida, a água está associada ao universo cerimonial do batismo. Este tipo de

¹⁶⁵ Cf. TOMMASINO, 1993.

batismo é complementar ao batismo de carvão que marca o tipo de pessoa, se é **kamé** ou **kairu**.

Da mesma forma que a mata, a água também é destinada a cura de doenças. Para defender a criança de *doença ruim* ela deve ser batizada em fontes de água conhecidas como *água santa* que são associadas com remédio. O batismo dos *crentes* sempre se dá por imersão em água corrente de algum rio de porte grande ou médio de dentro das aldeias.

A água, originalmente estava contida em uma grande rocha a qual foi quebrada por uma dupla de pássaros. Nasceu no topo da serra, a leste, e passou a correr em direção a oeste, como afirma Vicente Fókãe à Crépeau:

- Então foi o **Xikré** que abriu a água. E o pato e o saracura então, abriram pra água correr.
- E onde é que nós vamos abrir?
- Vamos abrir pra cá. Onde o sol entra. A água vem só pra cá.
- E do nascente?
- Do nascente então, lá pra cima, vem do nascente pra baixo. Então daí combinaram [...] Faziam um banhado pra cá [...] Tudo, tudo, porque num grito só eles fizeram. Daí os pessoal também chegaram, né? Que vai encher de água. Daí quando veio a enchente foi só pras valetas. Só de lá de cima. Só pra baixo. [...] Sempre vai pra baixo. Então é isso que é o serviço do pato e da saracura. Então eles ficam alegres quando é tempo pra chover.

A água é a marca divisória entre uma época de indistinção entre natureza e cultura e uma época em que surge a sociedade dos humanos. Esta separação se dá através do dilúvio. Antes da terra ser coberta de água, os seres humanos e os animais dominavam uma mesma língua.

A água marca também a introdução do homem branco no universo Kaingang, como confirma Fókãe: “Neste mundo habitam pessoas muito claras com suas criações. Iam no

mar, o mar é perto daqui. Viram essa gente, pessoa bem branca. A gente não sabe se é índio ou não, essas pessoas, mulher e homem bem branca. Eles aparecem, quando enxergam a gente voltam pro fundo da água de novo. Os antigos viram boi também aparecendo na água do mar.”

O universo da aldeia é mediador entre o universo da mata e o universo da água. Sendo que a água está equacionada com o mundo de baixo e a mata com o mundo do alto. Para chegar no mundo de cima segue-se uma trilha na mata, subindo a serra até uma escada de pinheiro por onde pode-se ter acesso àquele mundo. Para chegar ao mundo de baixo, há um buraco no chão por onde se passa, a oeste:

“Um índio disse: desci lá embaixo na terra, desci por um buraco, fui descendo e cheguei no outro mundo. Então viu tudo, olhou o pessoal, tem água também. É longe. Explicou que tinha um morto lá e que o espírito dele subiu prá cá. Aqui então é outro espírito. A alma dele sobe prá cá. O que eles fazem lá tão fazendo aqui. Em cima tem outro que é a Glória. Os daqui subiram pro céu daí encontrou outras pessoas lá em cima também, é como aqui também só que é mais bonito, tem palmeira, taquaral baixo, campina, guamiri, pinheiro bem baixinho. Então, em baixo tem, eles morrem sobem e ficam por aqui, daqui morrem de novo e sobem prá cima, aí vai prá Glória, daí é o último lá no céu. Três mundos.” (Vicente Fókãe)

Enquanto a água está equacionada com o mundo de baixo, o fogo está associado com o mundo de cima. A origem do fogo está associada a **kamé**. Um dos habitantes deste mundo de cima é apontado como **Nhar**, nome dado ao milho, visto que ele está relacionado na mitologia com a origem desta planta. Inicialmente o fogo estava na posse do velho **Nhar**, por sua vez classificado, de forma genérica, como **kamé**:

“Um velho que tava bem em cima (na montanha) não morreu. Ele tinha um tição. O velho se chama **Nhar**, é **kamé**. **Xukringó** veio [é um passarinho]. O velho saiu, foi fazer uma viagem, ficou a filha dele, uma menina [cuidando do fogo]. Quando o velho saiu [o **xukringó**] foi voando e tirou uma lasca do tição. Saiu voando meio

molhado com o tição e foi direto no pessoal dele, derrubando brasa no mato seco. O **kairu** distribuiu o fogo.” (Ficente Fókãe)

A água está também associada com a lua. Esta é concebida como feminina e mais fraca que o sol, mas complementar a ele. O mundo em seus primórdios era regido por uma dupla de sol, um que se chamava sol mesmo (**hã**), masculino, e outro, feminino, que se chamava lua (**kyxã**). A iluminação e o calor partiam do olhar destas duas entidades. Então, quando havia dois sóis o mundo era permanentemente dia.¹⁶⁶

A conotação de força associada na mitologia ao sol, narra o período de existência de dois sóis, sendo um deles *enfraquecido* pelo outro tornando-se a lua. Esta concepção dá ao sol, além do atributo de forte por ter enfraquecido lua, o caráter de ser englobante por tratar-se da totalidade. A concepção do termo **tar**, força, significa igualmente sólido ao oposto de líquido, assim a idéia de força não se reduz a maior capacidade física, mas a um atributo dos corpos animais ou vegetais. Forte é **itatawitatin** e fraco é **wunt-krói**. Quando se trata de alguém com mais força se fala **ichatawitatin**. Coragem é **cachatawi**, que quer dizer que tem força no sentido de ter disposição para qualquer coisa. A força realmente valorizada é este último tipo que de forma geral, está associado mais ao aspecto mental do que físico. Relaciona-se com a disposição, a iniciativa, a perseverança e ao altruísmo. Assim, não basta a pessoa ser forte fisicamente se não tiver este outro atributo. A força física é apenas complementar à *coragem*.

O trajeto celeste de sol e lua é o mesmo, mas oposto, sol parte de leste para oeste e lua de oeste para leste, **rã i amit** é a estrada do sol e **kixã i amit** é a estrada da lua. O local de encontro, no meio do caminho, é marcado por uma encruzilhada onde estão dois seres. **Ming fér**, um tigre de asas, e **pãnt fér**, cobra de asas, estão onde se cruzam o sol e a lua. São dois seres canibais ameaçadores. Sol e lua disputam o caminho e se defendem dos dois

¹⁶⁶ Para ter acesso às diferentes narrativas deste mito Cf. CRÉPEAU (dados de trabalho de campo); VEIGA, 2000; FERNANDES, 2003.

seres de asas, **pānt fér**, classificada como **kairu** pode comer a lua e **ming fér**, classificada como **kamé**, pode comer o sol, assim apresentam a possibilidade do consumos dos semelhantes, ou idênticos.

A *encruzilhada* é onde ocorreu o conflito inicial entre sol e lua, quando sol *machucou* um olho de lua, deixando-a apenas com uma vista. Este momento marca a distinção arbitrária em prol da continuidade da vida na terra, com a relação hierárquica entre todas as coisas substancialmente próximas de sol mais *fortes* e de lua mais *fracas*. A preeminência de sol revela-se também ao longo do trajeto traçado por sol e lua sendo o primeiro sempre na frente. Por definição lua não pode alcançá-lo. A aceleração da velocidade de lua provocaria o mesmo efeito em sol e os dias acabariam mais rápido, *por isto ela caminha mais devagar*.

Por determinação de sol, lua passou a reger a noite e produzir água para abastecer o rio e a mata que estavam secando: “[...] a natureza precisa saber, precisa tomar a força do sol, secar as plantas. E a lua de noite então dá os raios prá dar as plantas, as sementes. Como o fogo, o fogo é da parte do sol e a água é parte da lua [...]” (Vicente Fókãe)

O **kuiã**, como foi demonstrado acima, tem a capacidade de se comunicar com os espíritos que estão no caminho do sol e da lua. Ao que tudo indica para chegar ao mundo dos mortos deve-se passar por esta encruzilhada. Aquele local é comum de ser visitado pelo **kuiã**, único com a capacidade de ir e retornar espontaneamente. Um morador de Irai ao ser entrevistados sobre a posição do mundo dos mortos informa: O cruzamento do sol e da lua fica um pouco mais embaixo que o **kaikã**.

4.5 - Religiões cristãs e ideologia kaingang

A contextualização do fenômeno das religiões cristãs nas aldeias dos Kaingang não se reduz à eficácia da conversão, pois a inconstância dos adeptos é evidenciada através da transição entre diferentes denominações religiosas e também através do abandono periódico de tais práticas. Além disso, entre os indígenas as Igrejas apresentam peculiaridades específicas passíveis de certa autonomia com relação ao dogma propalado entre adeptos de fora. A importância desse fenômeno refere-se a diferentes instâncias de socialização no interior e entre aldeias no âmbito da realidade social atual e da cosmologia indígena.

Sobre a inconstância da participação nas igrejas é comum *crentes* procurarem recursos de cura com algum **kuiã**, bem como participantes do catolicismo popular, organizadores de festas, rezadores do ritual do **Kiki**, etc, participarem de cultos *crentes*. Dentre os rezadores **kairu**, por exemplo, os três, João Narciso, Kafir e Silvano participaram em cultos de Igreja *crente*.

Em termos ideológicos o ritual do **Kiki** e o catolicismo popular não são tratados de forma distinta, por esta razão a Católica é considerada a *religião do índio*. Água santa, São João Maria, **kuiã**, *curandeiras*, Festas de Santos, procissões são suas principais expressões concretas.

Uma forma marcante de integração da complementaridade das marcas rituais ao contexto católico é nas duplas de rezadores das *festas de santos*. Em Apucarana, por exemplo, os tiradores de terço da católica são um **rã-ioio** (riscado) e o outro **rã-kutu** (pintado), respectivamente tio (irmão da mãe) e sobrinho (filho da irmã) atuando de forma complementar.

A cruz dos católicos é um símbolo marcante. O pinheiro é metáfora do morto e a cruz estabelece uma relação metonímica por ser parte integrante do próprio pinheiro. Os galhos, braços, formam a cruz, como afirma Fókãe: “é feito cruz só que tá no corpo do pinheiro. Por isso que ele tem significado. A gente tem uma cruz. [...]”.

Em Apucarana, quando o cemitério foi construído a cruz mestra era um pé de coqueiro e junto dele havia um pé de cedro. Estas duas árvores, de acordo com os dados daquela Terra Indígena demonstrado acima, eram utilizadas no **Kiki**, o cedro como **kokéi** e o coqueiro como substituto do mel, misturado à bebida.

A cruz também está inserida naquelas choupanas denominadas **iñ-xin**. Quando são construídas devem ter sobre a porta voltada para o leste, na estrutura que sustenta o telhado, uma cruz feita através do cruzamento dos caibros. Este tipo de estrutura é comum nas *igrejinhas*, onde o **kuiã** realiza suas sessões de cura.

As sessões de cura e benzedura com o **kuiã** e *rezadeira* são práticas importantes do catolicismo popular nos locais pesquisados. A maioria dos **kuiãs** entrevistados possuem guias santos e são devotos de São João Maria, além de disporem de um santuário com dezenas de imagens católicas. Os significados atribuídos aos guias santos, como foi demonstrado acima, são simétricos aos relativos a guias animais. A concepção de tradição indígena, então, inclui o catolicismo popular.

O relato de Hortêncio, um rezador do **Kiki** e tirador de terço do Rio da Várzea, com, aproximadamente, oitenta anos de idade, ao falar sobre o casamento entre indivíduos de marcas diferentes, refere-se aos *crentes* como uma das justificativas dos Kaingang estarem abandonando a tradição através da substituição das distinções entre afins e consangüíneos por uma generalização de irmãos. Faz uma comparação entre passado e presente, situando os *crentes* como um marco da distinção temporal de ruptura com a

tradição. Segundo ele, naquele momento dos primeiros contatos predominava o sistema de relações fundamentado nas obrigações de afinidade, em oposição ao comportamento predominante entre os *crentes*, de consangüinidade.:

“No tempo antigo, do finado meu avô, do bisavô, foi assim. Mas hoje em dia [...] parece que a gente ta quase deixando do costume indígena. Eu, não é falar de ninguém, mas por causa que [...] Não é falar da religião [...] nada, mas hoje em dia tem [...] tem os *crente*, né? Por isso que nós temo se esquecendo do costume velho. Mas tem esse gente idoso ainda conhece os antigo, que passavam. Hoje não tem irmão, não tem **iambré**, não tem primo, não tem **iñvê** [prima], nada. Outra coisa é assim, por isso que existe isso, hoje em dia tão dizendo irmão, irmão. No tempo que eu era oito ano, vinte ano mais ou menos, essa religião não existia. Aquele tempo, finada minha vó tinha um altar, assim, que os finados meus pai faziam uma casa grande [...] eles derrubavam pinheiro fazia tábuas, tabuinha [...] Coberto todo de tabuinha [...] E, eles botavam um altar, um santo, no canto, assim, e quando chega fim da semana, sábado, a finada minha vó diz: “hoje tem rosário, meu filho, tem rosário”, pros neto dela. Diz: “tudo mundo vem aí pra assistir o rosário com nós, aí, fazer um terço, pros santo”. Hoje não tem alguém que não considere mais santo. Até os *crentes* tão dizendo que aqueles santo [...], diz que é massa. Mas foi o primeiro católico que existia nesse mundo, foi quando eu era pequeno, e foi o finado avô e a finada minha avó também que ela fazia assim. Hoje ta tudo de mudado, por isso que a gente ta deixando tudo do costume. Mas a gente não sabe, muitos não pensam [...] Já pegaram aquela religião, por isso [riso] [...] por isso que não tem **iambré**. Hoje é [...] hoje em dia são irmão. [...]

Ligado a esta idéia de tradição está o nome de índio, por exemplo. A reza no cemitério da última etapa do **Kiki** só pode ser realizada aos que possuem *nome do mato*, ou seja nome indígena. Como este procedimento final do ritual marca o desfecho de separação entre os espíritos dos mortos e os vivos para aqueles sem nome de índio o procedimento deve ser outro, do âmbito das práticas evangélicas. Caso contrário, o espírito permanece ameaçando os vivos. Enquanto para os católicos se valoriza o *nome do mato*, os

crentes afirmam que o nome deve ser extraído da bíblia, pois para eles existem nomes considerados *diabólicos*.

Diogo Krim-rã, rezador do **Kiki**, referindo-se à valorização da tradição enfatizou que seu pai dominava a reza completa no idioma, sem rejeitar convite para participar de *fandango*. Sobre o significado religioso do **Kiki**, afirmou ser *uma devoção que o Pai do Céu deixou*. E ainda sobre a reza de seu pai: *tempo do velho Pica-Pau quando ele rezava essa reza do índio Kaingang, ele tava com o rosário dele na mão e Deus Nosso Senhor cuidava dele*. Neste relato é feita a associação entre o capelão do catolicismo popular com o rezador do ritual.

Ao participar da organização do **Kiki** de 1996, Diogo novamente me surpreendeu com seu discurso sobre a situação da tradição e religião cristã. Duas expressões marcaram sua fala naquele momento: “agora o passarinho vai falar sobre a verdade do índio”, e “as duas religião são uma só, a católica e o **Kiki**”. Fiquei pensando que ele havia tocado num ponto importante do meu estudo sobre religiões cristãs, mas parecia não ser a situação de aprofundar com Diogo a questão das Igrejas não-católicas no local devido minha situação de auxiliar do organizador do ritual. Naquele momento ainda era novidade um discurso explícito da ligação direta entre o **Kiki** e a Igreja católica. Expressava uma relação metonímica na qual a Católica e o **Kiki** eram uma só enquanto *religião do índio*. A medida que fui explorando as diferenças entre *crentes* e católicos este discurso passou a ser cada vez mais recorrente.

Neste diálogo, Diogo reafirmou seu discurso sobre *a verdade do índio*. Falou que num tempo eram duas verdades, mas eram a mesma. Hoje só havia uma verdade. Falou da relação entre razão e verdade. Novamente chamou atenção para a figura marcante de seu pai, já falecido, Pedro Pica-Pau. Este participou de uma época de transição de uma liderança *tradicional* para uma liderança vinculada à imagem do *dinheiro*. Nesta ocasião

houve a transferência forçada de famílias de um aldeamento denominado Imbu para o Posto Indígena Xaçecó. Tal situação envolveu corrupção de líderes, venda de Terra Indígena e ação violenta contra os indígenas transferidos.

Pedro, segundo seu filho Diogo, dizia que um dia tudo ia ser entregue aos brancos e que as lideranças só queriam dinheiro. Para Diogo, dois aspectos estavam associados a tal situação, a tomada de decisões pela liderança sem a realização de reuniões com a comunidade e o abandono do idioma indígena. Chamou-me atenção naquele diálogo a associação feita por ele do lado da *razão* com o *dinheiro* e com a liderança e do lado da *verdade do índio* com a *tradição* – reunião, idioma e **Kiki**.¹⁶⁷

Quando viajava à Terra Indígena de Palmas no Paraná estabeleci um diálogo com os rezadores do **Kiki** que se deslocam de lá para participar do evento no Posto Indígena Xaçecó. Um deles, já falecido, chamado Francisco, fez um discurso parecido com o expresso acima só que contra os *crentes*. Na ocasião em Palmas os dois últimos Caciques pertenciam a igrejas de *crentes*, Assembléia de Deus e Linha Cruzada, respectivamente. O filho de Francisco fazia parte da liderança, do conselho indígena, e pertencia à Linha Cruzada. Francisco havia conhecido os *crentes* em 1954, e quando descrevia seus primeiros contatos com este tipo de religiosidade a associou com a época de arrendamento da terra para os brancos e corte de madeira. Isto demonstra uma única justificativa para referir-se a lideranças modernas e *os crentes*, principalmente naquelas Terras Indígenas com forte atuação de Igrejas de *crentes*.

Pelo lado dos *crentes*, uma das polêmicas mais marcantes contra os católicos é sobre o animismo. O relato abaixo enfatiza o mito do dilúvio como marca da descontinuidade entre os animais e os seres humanos:

¹⁶⁷ Sobre a comparação entre liderança tradicional e moderna Cf. FERNANDES, 2003.

“Aí que o **kamé** e o **kairu** já tinham escapado. Escapou, casaram. Eles não morreram não. Eles também tavam trepado na serra mais alta que tinha. E onde era mais baixo era onde que tava os bichos. Escaparam também. Só que eles perderam a língua, que não souberam falar. Pra não contar. Então os Kaingang que escaparam lá, não morreram. Os **kamé**, os **votôr**, os **kairu**, os **péin**. Então esses que escaparam. Eles que aumentou, eles que contaram história. Então antes tinha essa reza que era tradução deles próprios. Já tinha antes de inundação. Quando Jesus nasceu. Tava pra nascer. Então veio essa inundação. [...]” (Vicente Fókãe)

Após a inundação os animais perderam a *língua*, antes, como expresso acima, animais e humanos falavam a mesma língua. Além disso, a inundação está associada com o nascimento de Jesus. Por isto, a água exerce um importante significado entre os *crentes*. Para eles a argumentação sobre o animismo se dirige a sua forma socializada através dos relatos dos *bichos do mato*.

Augusto, de Iraí, falando sobre este tema afirma que: “Deus nasceu quando já tavam aqui há vinte mil anos. Antes já existia, mas nós era que nem animal.” A este respeito o relato a Rogério Rosa feito em 1997 por Vyjkág, residente em Guarita, também contrapõe igrejas cristãs ao mato através da oposição ao **kuiã**: “Hoje não existe mais *kujã* no Posto Indígena Guarita porque as religiões dos colonizadores caracterizaram a religião dos Kanhgág como ‘desumana’, não passando de uma ‘louvação aos demônios’”.¹⁶⁸

O animismo perpassa as histórias relatadas pelos católicos nas rodas próximo ao fogo sobre os bichos e os santos. Os dois tipos de narrativas atribuem valores simétricos ao comportamento dos santos e dos animais. Quando questionados sobre estas histórias os *crentes* desconversam e negam a possibilidade de existência de qualquer vínculo identitário entre homens e animais. Além disso, rejeitam as histórias sobre o tempo em que os santos andavam pelo mundo. Evitam da mesma forma tocar nos relatos sobre seres da mata ou do céu, como **pãnt fér** e **ming fér**. Não é por acaso que a água é marca

¹⁶⁸ ROSA, 1998.

predominante dos *crentes* pois foi a partir do dilúvio que os animais perderam a linguagem e passaram a se distinguir dos humanos.

O **Kiki** traz a tona exatamente estes aspectos do animismo. Coloca em cena os animais e plantas como portadores de espírito no transcurso do rito e nas reuniões em torno dos relatos fora dos momentos de concentração na praça dos fogos.

Um *crente* de Iraí referindo-se aos católicos e suas crenças observa:

“Quando foram catequizados os Jesuítas ensinavam que o pai tá no céu. Quando fala do filho [os antigos] puderam interpretar que tá na lua. Os Kaingang antigos imaginaram na lua a mãe do Senhor Jesus [**Topé-fi** – Maria], dentro da lua: **Topé mõi tufi**. Jesus andou na terra e não era do povo Kaingang. [...] Não tem marca Pedro. [...] A religião perseguiu por isso antigamente os padres mudaram [...] Antigamente os nossos não usavam imagem. [...] Dizem que os evangélicos tiram o costume por que chamam tudo de irmão. [...] Quem sabe os católicos pegaram alguma coisa dos afro porque não iam adorar imagem. Os evangélicos falam direto com Deus. [...] Alguma parte os padres usaram imagem para tirar a cultura. [...] O diabo pode penetrar numa pessoa. **Pât-fér** – danum korég – também se sonha muito é sinal de tentação: **wain peti korég** – sonhos ruins. Ela [a pessoa] não resiste ao conhecimento do Deus. [...] Antes do dilúvio Deus falava direto. Igual hoje vem uma coisa da mente. Naquele tempo deus falava e a pessoa ia. [...]”

E, associa as crenças dos antigos com superstição: “Quando tá coberto com arco-íris o sol, o círculo é que vai morrer um **kamé** e quando tá em volta da lua é que vai morrer um **kairu**. Quando deu o fato [tava o arco-íris, por exemplo, e morreu um **kamé**] acreditaram.”

Na prática das aldeias, contudo, como foi apontado acima, *crentes* e católicos se aproximam de forma complementar através da interação em diferentes atividades. A escola é um importante ponto de socialização entre as religiões; a enfermaria articula agentes de saúde *crentes* e católicos; e, a liderança, predominantemente, deve ser composta por

indivíduos das diferentes denominações religiosas. Além disso, as duas identificações religiosas possuem uma série de aproximações simbólicas.

A música, por exemplo, ocupa um grande espaço de tempo tanto nos cultos dos *crentes* quanto no ritual do **Kiki**. As rezas do **Kiki** são cantadas com acompanhamento do **xic-xir** (chocalho) em cada episódio. São utilizados instrumentos de sopro de forma espontânea para momentos intermediários entre ações programadas. Para os *crentes* a música é motivo de formação de grupos de cantores e tocadores de instrumentos como bateria e violão. Não é fora do comum *crentes* gravarem CD's e saírem vendendo em outras aldeias ou em congregações das cidades.

Como as atividades dos **kuiãs** podem dar um ritmo cotidiano para a vida das pessoas atormentadas, em atividades noturnas nas aldeias, no **Kiki** as atividades mais importantes são predominantemente a noite, assim como entre os *crentes* a maioria dos cultos ocupam as noites nas aldeias.

Um aspecto interessante que ilustra a aproximação da prática de *crentes* e católicos em alguns contextos é a utilização da água em ocasiões específicas, embora os *crentes* estejam a ela ligados em termos de valor. O batismo dos *crentes* e do catolicismo popular estão ligados diretamente à água corrente, bem como o ritual do **Kiki**, quando os participantes apontam para a necessidade de tirarem as pinturas em água corrente. Os *crentes* fazem o batismo por imersão com organização de grupos pelos pastores. Para os católicos o batismo em casa é realizado por um rezador, tirador de terço também em uma água corrente.

Outra prática de aproximação é a prática da cura. Ela está presente entre católicos – tanto no **Kiki** quanto na prática dos **kuiãs** – e entre *crentes*. Os católicos possuem igrejas de saúde dirigidas por **kuiãs**. Os *crentes* realizam curas durante os cultos e em casa os fiéis

recebem curas pedindo diretamente a Jesus. No **Kiki**, os rezadores informam que a bebida é remédio devido a seiva liberada pelo tronco do qual é feito o **kokéi**.

Assim como os **kuiãs** realizam a mediação com o mundo do mato virgem, de onde extraem sua orientação, e com o mundo dos mortos, os *crentes* rezam para encaminhar os **waikupri** para o mundo dos mortos e estabelecem um canal de comunicação eficiente com o universo exterior às aldeias, simétrico ao mato virgem, através da participação nos encontros com *crentes* de fora, de onde também extraem seu conhecimento. A cidade, neste caso, como já foi apontado acima, passa a ser o correlativo da mata. É dela que vem o conhecimento novo e, paradoxalmente, a ameaça do desconhecido. Isto se dá como no **Kiki**, evidenciada a simetria entre a mata/cidade e a mediação com o mundo dos mortos.

Cada Igreja constituída e com um templo específico possui referências extra-sociais. Para católicos os Padres e paróquias, para os *crentes* uma *sede*, uma *central*, fora das Terras Indígenas. De forma semelhante, os **kuiãs** possuem sua orientação extra-social, seus guias santos ou guias animais. Poderia-se afirmar, então, que a cidade é correlata da mata por este ângulo. Cidade e mata encarnam a ambigüidade bem/mal em uníssono. Delas provém o conhecimento para salvação e, paradoxalmente, as ameaças violentas.

Características globais das Igrejas de *crentes* não fogem à organização do ritual do **Kiki**. Vale relembrar que o papel de unificação dos distintos agrupamentos dos Kaingang foi enfatizado por Bastião Kanhére: no **Kiki** eles *encontram os parentes*. *É onde eles vão se reunir para conhecer os parentes. Quem é o **iambré**, quem é o genro, quem é o irmão, quem é o primo. Conhece a família pela marca.*

O aspecto destacado do ritual enquanto espaço de *encontro* foi primeiramente encampado pelo catolicismo popular através das *festas de santos* e posteriormente pelas igrejas de *crentes* nas *festas oferecidas por distintas congregações*, ou ainda pelas grandes

reuniões de *crentes* através das *semanas de missão*. Esta última ampliou o papel do **Kiki** antigo, mas não destoa do **Kiki** atual. Ou seja, assim como as *semanas de missão*, o **Kiki** que atualmente ocorre no Xapecó articula grupos, bem como articula os Kaingang com os *brancos*. Este tipo de articulação evidencia-se pelo papel de universitários e missionários católicos para que aconteça o ritual, semelhante ao papel de pastores e missionários, dirigentes das igrejas evangélicas, para que aconteça a *semana de missão*. De acordo com Augusto da Aldeia Kondá: “em toda parte sai semana de missão. Maringá, Iraí. Na cidade e Terra Indígena. Dia trinta vai haver semana de missão em Chapecó. Fica um dia lá e volta.”

A segunda característica, de *conhecer os parentes*, é um pressuposto da reunião. No caso dos *crentes*, como forma equivalente ao **Kiki**, identifica-se quem é de outro grupo local, tanto da Terra Indígena que oferece a festa, quanto de outra. Além disso, o ritual identifica quem é *parente*. Isto quer dizer, quem é Kaingang, distinguindo de outros *crentes* e dos **fóng** (*branco*). No **Kiki**, nas *festas de crentes* e nas *festas de santos* identifica-se um tipo de casamento preferencial, aqueles que não são do meu grupo familiar.¹⁶⁹

Além destes dois motivos básicos do **Kiki**, *reunião e identificação de pessoas casáveis*, há implicações de um sistema de funções hierárquicas. Bastião Kanhére ressalta que quem carregava a bebida nas costas para servir era um indivíduo com a marca dos **rã kutu** (**kairu**), explicitando uma hierarquia entre aquele que serve e o que é servido e marcando a organização de funções do ritual com base em princípio hierárquico.

Entre os católicos a fase da *reza triste* no cemitério equivale a uma missa ao morto, os tiradores de terço cumprem o papel dos rezadores do ritual do **Kiki** e a catequista equivale a uma função auxiliar como o **péin**. Na explicação sobre a comparação entre o

¹⁶⁹ Sobre grupos preferenciais de casamento entre os Kaingang, Cf. VEIGA, 1994; FERNANDES, 2003.

catolicismo e o **Kiki**, é como se os grupos funcionais católicos – padre, irmãs, catequistas e tiradores de terço – estabelecessem uma hierarquia semelhante àquela do **Kiki**.

O aspecto de discriminação de funções hierárquicas é, igualmente, nas Igrejas de *crentes* das aldeias kaingang cada vez mais enfatizado e sistematizado. Pastor, obreiro, mulheres do círculo de oração, professoras de escola dominical, dão o tom da vida comunitária nestas igrejas.

No **Kiki** as funções centrais de rezadores e **paí** (organizadores) são ocupadas por homens, assim também na igreja de *crentes* os pastores são do sexo masculino. Segundo Machado, presbítero da Assembléia de Deus do Xapecó, as mulheres não recebem *status* na hierarquia da Igreja como os homens.

Outro ponto interessante de aproximação entre os universos religiosos é sobre a ênfase na consangüinidade. Os *crentes* reforçam a consangüinidade através da socialização idealizada entre **kaikó**, que literalmente significa irmão. É uma categoria geral para irmão classificatório (consangüíneo), como filhos do irmão do pai e filhos da irmã da mãe, por exemplo. Este é um ideal expresso de forma simétrica no **Kiki** não correspondendo à prática cotidiana, regida pela imposição de relações entre **rangré** - todos aqueles considerados parentes de uma geração - definidas mais em termos de grupos locais, incluindo **kaikós** e **iambrés**.

Pode-se destacar as afirmativas abaixo que justificam o peso social da afinidade:

- Se é diferente ele não tem dó dela. Diferente briga.
- Na briga os irmãos se ajudam.

Este caso expressa uma contradição considerando-se a importância da complementaridade entre marcas distintas, **iambrés**. Vale ressaltar que esta

complementaridade possui duas características divergentes. A primeira, simétrica, caracterizada pela relação com o cunhado real ou potencial, a segunda assimétrica caracterizada pela relação com o sogro, real ou potencial. Esta última é hierárquica caracterizada pela sobreposição do sogro com relação ao genro. Por outro lado, nos processos políticos é evidenciado conflito entre **kaikós** (irmãos, consangüíneos ou classificatórios).¹⁷⁰

A justificativa da entrevistada é esclarecida se levado em conta que refere-se ao contexto religioso, visto ser ela *crente*, enfatizando a unidade entre **kaikós**. Como escutei da boca de alguns *crentes*, o que governa agora não é mais **iambré**, explicitando uma contrariedade com relação a determinadas regras prescritas por tal categoria. Esta concepção influencia a formação de grupos de ajuda entre *crentes*, como afirma Ivo convertido à Assembléia de Deus e filho de José Gabriel Kapir, rezador do ritual do **Kiki**, ao referir-se aos *crentes* enquanto uma comunidade solidária. Segundo ele há ocasiões em que um *crente* precisa de ajuda para construir uma casa ou trabalhar na lavoura e consegue a ajuda de outros *crentes*. Muitas vezes o pagamento é um prato de comida. Em outras não dá nada, mas sabe que quando um *irmão* precisar ele estará disposto a trabalhar no mutirão.

Passando das relações sociais para o plano sobrenatural, a relação com **kuprim** (espírito) aproxima as religiões. No **Kiki** a explicação sobre o momento de retirada do **tipankri** justifica uma forma de aliviar o pecado do morto para abrir o caminho que conduz ao **kaikã**. No discurso *crente* a *disciplina* dada a alguém como punição pelos seus atos também é explicada como uma forma de aliviar o pecado. Portanto, para os Kaingang a expiação é uma forma de garantir a passagem para o **kakunt** (outro lado) através da

¹⁷⁰ Sobre a importância destas duas categorias na constituição de grupos no sistema político dos Kaingang, Cf. FERNANDES, 2003.

ponte que interliga os dois mundos. Se o **kuprim** está muito pesado pelos *pecados* ele cai no buraco e não consegue reencontrar os parentes no **kaikã**.

Entre os *crentes* há associação do **numbê** com o inferno e se concebe o **waikuprim** como forma de manifestação do **dad korég** (coisa ruim - diabo). Esta concepção aproxima-se daquela dos católicos, para os quais o **numbê**, localizado ao oeste, é o lugar consagrado aos **waikuprim**, como espaço intermediário entre o mundo dos vivos e dos mortos. Algumas vezes perguntei para Irineu, rezador do **Kiki**, sobre o lugar para onde iam os mortos e ele sempre respondeu que o **waikuprim** (espírito do morto) vai para o **numbê**. Sendo assim, tanto no discurso dos *crentes* quanto no discurso dos católicos o **waikuprim**, é associado com *coisa ruim*, representando uma ameaça aos vivos.

Augusto, dirigente da Só o Senhor é Deus da Aldeia Kondá ao comparar o xamanismo com a religião cristã afirma: “Quando tá doente o espírito não fica junto. O **kuiã** faz o remédio. Antes do sétimo dia não chega lá. [...] Na igreja [*crente*] tem oração quando tá doente.”

Pela coincidência, em partes, com um princípio dualista da cosmologia cristã os termos **numbê** e **kaikã** foram traduzidos como inferno e céu, respectivamente. Ilustrando a confusão entre **kairu**, inferno e **numbê**, José Gabriel Kapir, referindo-se a esta questão afirma de forma irônica: “aqueles que lêem a Bíblia eles só crêem em Deus. E nós os pecador quando morre vão pro inferno. E Vicente completa: “então se ele não vai pro inferno vai atrás da mulher dele. (*risos*). A mulher de Kapir é **kamé**, assim como foi desenvolvido acima, ela iria para o **fãg kawã** enquanto Kapir para o **numbê**. Este último coincide em termos valorativos com a definição de inferno. Daí o sentido da brincadeira.

A separação entre bem/mal para os Kaingang é uma forma de aproximação com o cristianismo, mas se distingue dele por não corresponder ao seu caráter maniqueísta. O

bem inclui o *mal*. O *bem* necessita de características complementares associadas ao *mal*. Há um englobamento do *bem* sobre o *mal* sendo que o primeiro corresponde a uma totalidade enquanto o segundo cumpre um papel complementar. Por outro lado, se não houvesse uma disposição a esta distinção na cultura Kaingang sua ideologia poderia ser contraditória com o cristianismo.

A oposição dos *crentes* ao ritual não se converte em negação das características da ideologia dualista. *Crentes* e católicos reproduzem valores correlatos aos referenciais de **fãg kawã/numbê**, mato/limpo, sol/lua e **kamé/kairu**. De forma simétrica os católicos correspondem à totalidade e os *crentes* à parte complementar.

Em termos ideológicos, então, os *crentes* correspondem a valores do *limpo*, oeste e água; os católicos a valores do mato virgem, leste e fogo. Há funções inquestionavelmente católicas como de **kuiã**, assim como há uma tendência nas Terras Indígenas onde se estrutura a relação *crente*/católico de *crentes* assumirem funções de liderança, se não de cacique como vice ou como conselheiro. De forma genérica os católicos relacionam os *crentes* com a perda da *natureza do índio* e da tradição, ao passo que os *crentes* relacionam os católicos com o atraso e o conservadorismo. Este último ponto corresponde a atributos das marcas rituais já constatados por Nimuendaju: **kairu** associado ao movimento “cheios de iniciativa e de pouca persistência”, e **kamé** associado mais com a permanência.

As questões levantadas acima permitem uma aproximação da análise comparativa das religiões nas aldeias com a ideologia dualista. A seguir pretendo articular esta ideologia com uma questão central da conversão que é o consumo de bebidas alcoólicas e analisar a conversão no dramático processo histórico vivido pelos Kaingang.

TERCEIRA PARTE

BEBENDO COMO GENTE: PRÁTICA E IDEOLOGIA NO PROCESSO DA CONVERSÃO

1 - O que os *antigos* falavam da pinga

Ao analisar o ritual do **Kiki** expressei a importância da bebida para sua realização. O nome do ritual leva o nome da bebida. A bebida está presente em todas as etapas do processo ritual. E, ao final, o ritual somente acaba quando o consumo da bebida se dá por inteiro. A bebida “escuta” e neste sentido ela está socializando com os participantes. Portanto, a pinga está entre um dos principais elementos do ritual do **Kiki**. Seu uso ritual, diferente do uso cotidiano, socializa e humaniza a bebida através da reza para *abrir seus ouvidos* e a transforma de bebida destilada em bebida fermentada.

Agora, será retomado um pouco mais desta relação, incluindo também uma parte sobre um mito coletado em trabalho de campo que pode acrescentar algumas pistas para compreensão do significado da pinga para os Kaingang.

Em entrevista com um kaingang de idade avançada (por volta de seus oitenta anos), chamado Hortêncio, residente na Terra Indígena Rio da Várzea, adepto do catolicismo

popular, foi possível registrar um longo mito sobre o **goio fá** (água amarga=pinga) e os primeiros contatos entre os colonizadores e os Kaingang do mato.

É importante registrar que antes de relatar este mito, o indivíduo desenvolveu um longo discurso no idioma nativo envolvendo comentários sobre o processo de dominação do *branco*. De forma geral, a narrativa dá um significado próprio para a história da pinga na tradição indígena.

Ao ser questionado sobre o surgimento dos *brancos* o entrevistado passa a desenvolver o relato que segue:

P: Os antigos tinham histórias sobre o surgimento dos **fóng** (brancos)?

- Depois que veio vindo. Veio vindo esses fóng, daí, o índio já andava meio raleado, uns andavam pra cá, outros pra cá. E, naqueles tempo a terra era liberdade, então eles vão endossando. Fizeram a área do índio, a terra do índio, então endossavam, davam um quilo de açúcar, uma coisa ou outra. Daí os índios foi aceitando, até que tavam se misturando. O primeiro que o índio foi descoberto, foi por causa da pinga, por causa da cachaça. Porque de Portugal, Dom Pedro Álvares Cabral passou pra cá. Então, ele passava de avião. Sempre olhava esse mato aqui, esse Brasil. E, de certo ele foi, diz, ali tem terra boa. Um dia ele inventou, inventou, vamos ver se descobrimos essa terra, vamos sair pro lado de lá do mar. Aí arrumaram um navio e não sei o que, vapores, parece. Daí, ele veio com duzentos e cinqüenta polícia, tchê! Duzentos polícia, parece. Passou pra cá e olhou na areia da onde que é na beira do rio e acha o rasto do índio. Daí, ele contou pro tenente dele: Oh! Tenente. Diz, oh, sargento eu acho que tem gente aí. Então, tavam no meio do mato. Diz, olha aqui o rastro deles [...] Daí ele disse, vamos ver se nós decidimos onde é que eles sobem. Daí eles viram a picada deles.

Foram lá em cima, num mato, laranjal do mato, assim. Diz que era limpo, assim. E, ali os índios sempre passavam. Então, eles viram onde eles foram cortando aquele ramo, aquele pauzinho [...] que se tem mato a gente vai quebrando [...] Daí lá no topo daquele cerro, que é no alto do mar [...] Daí, o governador andava junto, Dom Pedro Álvares Cabral. Diz, oh, tenente! Manda as polícia abrirem aqui. Aí eles levavam já, de certo, a ferramenta de abrir, enxada, foice, machado, [...] Daí,

pegaram, limparam debaixo daquela árvore laranjal, já era quase limpo, foram retirando. Quase, mais ou menos uma meia quarta [50m X 25m], ou uma quarta mais ou menos limpam [...] Foram pronto pra fazer aquele serviço. Diz, mas oh se cuide porque aqui essa gente aí é fera, diz o governador. [...] E a polícia tudo armado. Armado de mosquetão, winchester e tudo aquela [...] arma mais pesada [...] metralhador. Aí, limparam, fizeram aquele limpado. Daí o governador, de Portugal, disse: vou buscar uma cachaça. E, de lá eu trago mais cem polícia. Daí, eu trago o quinto (barril). Daí, botaram aquele quinto [...] botaram dentro do vapore, do navio. E, trouxe comida também, bastante comida, pras polícia, pra eles agradarem os índio, também açúcar e arroz, tudo essas coisa, farinha, e trouxeram panela também. Daí, foi, foi, que eles chegaram. Durou só dez dia mais ou menos, dez, doze, dia pra chegar, no acampamento. E, a polícia tava guarnecendo aquele limpado já. Aí quando eles tavam cuidando diz que apareceu, apontou o índio. E, eles se esconderam tudo, né. Apontou o índio, daí eles ficam quieto. Mas, o índio nem chegou no limpado, ele só voltou. Daí, o governador trouxe aquele quinto de cachaça. Daí, ele mandou a polícia pegar. E, vararam aquele quinto de cachaça com um pau comprido, assim, meio grosso, pra trazer, levar naquela subida, naquele, no mato, né. Foram meio devagarzinho, e uns com facção rodeando. Naquele tempo não era desses facção pequeno, esses guarnição, comprido [corneta], é que nem um machado [...]

P: E, tinha índios junto com ele também?

- Não. Por enquanto é só eles. Por enquanto é só o governo, de Portugal. Daí, chegaram lá. Diz, não avistaram nada de uma pessoa que apareceu. Daí, o tenente contou, diz, oh, apareceu um índio aí, mas ele não chegou no limpo. Só apontou lá e depois voltou. De certo ele foi contar lá, pra gente dele [...] Daí, ele mandou, “agora vocês coloquem bem no meio do limpado essa cachaça, que eles vem aí, vem pelo cheiro”. Daí colocaram aquele quinto de cachaça bem no limpo, bem no meio do limpado. Daí eles ficaram espiando. Já tinha trezentos polícia naquele tempo, que veio de Portugal. Então, daí, eles ficaram espiando aquele barril de cachaça e o governo, governador de Portugal, que é o Dom Pedro Álvares Cabral, resolveu buscar roupa, buscar mais comida. “Às vezes os índio aparece daí a gente agrada eles”, que quando eles tomam cachaça diz ele, eles vão caindo, eles vão caindo, e nós vamos amansando eles, endireitando eles, falando com eles, até que ele

concorda com nós. Daí ele diz: vocês ficam espiando aí, e quando um deles chegar, porque toda a pessoa deles não vão chegar [...] a turma não vai entrar, primeiro vai vir um espiar. E, ele disse bem certo. Acho que até ele já sabia mais ou menos, mas é certo mesmo. Por exemplo, se a gente tá espiando alguma coisa com a turma inteira ninguém entra, porque a gente é fera né. Diz, oh, esses índio são fera, não facilitam muito, só não atirem, diz ele. Se eles aparecerem e fizerem alguma coisa [...] vocês vão e se retirem, só não atirem, não me machuca um índio, esse é índio, é os natural, aqui dentro do Brasil, é os habitante. Então que, vocês não podem atirar. Vamos ver se nós amansamos eles. Quando eles chegarem perto do barril, do quinto de cachaça, vocês vejam bem só quando eles experimentam, né, daí ele vai contar pra gente dele. Daí vem aquela turma e vocês vão espiando eles. Quando eles se embebedem tudo, um cai, um cai, um cai, e vão ficar dormindo em volta do quinto de cachaça. Só não atirem eles! Às vezes, se eles descobrirem vocês perigoso é eles atirar. Mas, só se esconde bem, diz ele. Com a arma, né. E, eles com a arma todo junto, né, de pontaria olhando, né. Daí, mais ou menos dois dias, uns três dias, diz que apontou, um índio, carregado de flecha, lança, porrete, o porrete dele na mão, carregava até na mão. Daí ele diz, daí eles ficaram olhando ele, daí ele ficou, bem na beira do limpado aquele, ficou olhando aquele barril, o quinto, bem cheio de cachaça. Daí, ele foi, queria chegar, mas ficava meio com medo. Daí, de certo ele teimou, mas ele de longe já viu o cheiro daquela água ali. Mas, representava, diz que era doce parece. Ele cheirava, cheirava, [...] Então, ele foi chegando. Tirou uma flecha nas costas dele e colocou no arco. Então, ele ficava olhando, de certo representava que se mexia aquele barril de cachaça, e sempre puxava pra fazer pontaria, pra atirar. Ele ficava olhando, mas ele não ficava de pé, ele ficava de cróqui só, eh, eh, ele não ficava de pé. Ficava de cróqui, sempre, sempre e foi indo. Foi indo, foi indo, até que ele foi perto da [...] Ele sentou três vez pra chegar lá no quinto de barril, de pontaria com aquela flecha dele, com aquele arco. Daí uma ele chegou mas, diz que parece que o cheiro era bem doce, parece que né. Daí, ele chegou lá e olhou dentro assim e o cheiro já vinha pro nariz dele. E, ele cheirava por tudo em roda assim, e a polícia espiando ele. Daí ele, como o índio também não é bobo, né, diz “eu vou experimentar”, bota um dedo pra experimentar. Daí, ele botava um dedo e chupava, experimentou. Diz, “eu vou botar mais uma vez!” Botou de novo. E, chupou também. Ele, queria ver se é veneno, né. Porque o índio, também, não era bobo, de certo. Porque se é veneno, ele cai ali. Mata ele, né. Mas

não. Daí ele botou mais uma vez. Botou três vez o dedo, né. Daí ele tomou, chupou de novo. Mas, gostou. Ficou meio gostoso. Diz, “agora eu vou fazer concha com a minha mão” [risos]. Daí ele botou a mão dele, assim. Mas, gostou! [risos]. Daí ele botou mais uma vez, assim. Tomou. Daí ele fez três vez também. Daí, ele, olhou pra cima, olhava pra um lado, [...] também, ele não parava quieto, né, olhava em roda assim, se tinha gente espiando, ele, né, porque ele é índio da guerra, índio brabo, né. Daí, diz, “agora eu vou contar pro meu cacique”. Quando as polícia viram, diz que ele sumiu, com aqueles flecha nas costas. Se foi, mas foi meio tonto já, né. Chegou lá. Ele pousou lá. No outro dia, mais ou menos, dia bom de sol perto do amanhecer, diz que viu o apito deles, né, que eles vinham já apitando, né, na frente, e o cacique já vinha atrás, né, cantando com aquele canudo dele. Porot, porot, porot... cantando assim, já vieram. Mas, diz que veio aquela turma de atrás, as mulheres [...], mas tudo pelado. Tudo pelado, mas tudo armado também. De flecha, de lança, [...] Daí ele chegou, com o cacique que já andava de atrás dele. Daquele que tomou de concha assim. Diz que veio por diante, diz é ali oh, tá ali oh, o mel que eu gostei. Daí, o cacique foi lá. O cacique experimentou. Cada um trazia um porongo [...], mas tipo uma concha, né. Daí eles botaram aquela concha ali, cada um tinha. Foi bebendo, bebendo, bebendo, até que caíram. Já quando tavam caindo assim, um já ficaram dormindo, já, e uns pererecando assim em roda assim, trambalhando assim pra se endireitar mas caía. Naquele limpado, onde é que eles iam se machucar. O governador aquele mandou limpar bem, pra nem uma pessoa daqueles não se machucar.

P: As mulheres bebiam também?

- As mulher também bebiam. Tudo caído. Daí choveu de polícia quando eles tavam quase tudo dormindo, né. E, os índios se acordavam, mas não tinham mais coragem de mexer nas armas deles, né. Eles só endireitavam eles, falavam com eles. Porque o governador disse: “não me machuquem nenhum índio desse aí, esse é índio, é o dono do Brasil”, diz ele, “é o nato aqui dentro desse Brasil, né, como nós descobrimo né, por isso que existe índio”. Já o primeiro governo descobriu o índio aqui dentro do Brasil. Por isso que até agora existe ainda. [...] Então daí amansaram ele. Foram amansando, foram amansando, [...] Um daqueles, parece que uns dez dia, doze dia, parece que apareceu de novo o governador. Daí eles davam um pacote de açúcar pra cada um pra experimentar alguma coisa ou outra.

E, o governador chegava perto deles assim, e diz, “tem que tomar com água”, e o quinto tava ali, deixa que bebem, né. E, eles comiam aquela comida, achavam bom, achavam doce aquele açúcar e ficaram ali. Daí já era uma festa. As polícia diz que quase se matavam de dar risada quando caia um índio”

A história relatada acima descreve o processo de atração dos índios do mato mediado pelo uso da pinga: *o índio foi descoberto, foi por causa da pinga*. Expressa inicialmente a perspectiva do branco sobre o índio, na ótica do próprio índio. É a imagem que o narrador cria sobre si mesmo e seus antepassados. Os colonizadores tinham interesse na terra, visto que não havia limites pois *a terra era liberdade*. Ou seja, a terra era livremente ocupada pelos Kaingang do mato. A visão sobre os ancestrais dos Kaingang de hoje, projetada pelo narrador na possível visão do estrangeiro, é que o índio era puro, por isto era brabo, a *mistura* o tornou brando e aberto para a *civilização*.

A relação com o *outro*, na ótica do índio, é um estabelecimento da afinidade quando o estrangeiro oferece coisas: *“E, trouxe comida [...] pra eles agradarem os índio, também açúcar e arroz [...] farinha e trouxeram panela também e o índio as aceita e vai se misturando [...]”*. Agradar é um termo utilizado na relação entre **iambrés**. Uma das formas mais comuns de *agradar* é a bebida doce, *eles vão endossando* os índios, quem adoça é o afim.

Existem relatos dos Kaingang sobre bebidas adocicadas que servem para a noiva oferecer ao futuro marido e outras que o pretendente oferece ao **iambré**, pai da mulher pretendida. Cid comenta um relato a este respeito em Monte Caseros, quando juntamente tive a oportunidade de ouvir do Kaingang Adriano que *“no tempo dos antigos, [...] os pais combinavam entre si o casamento de seus filhos. ‘Meu pai tratou o casamento com o meu Kakrõ. A noiva fazia o Kifê, trazia no porongo e oferecia para o Kakrõ [pai de Adriano]. O*

Kifé é o beijo doce, contou Adriano. O *Kifé* é a confirmação do acordo entre as famílias.”¹⁷¹

Além deste aspecto de endossar o *outro*, a afinidade é reforçada por um sistema de relações jocosas no desenrolar do encontro. Nada há de aparência conflituosa no discurso, o encontro se transforma numa festa permeada por risos e brincadeiras: “*as polícia diz que quase se matavam de dar risada quando caia um índio.*”

O *encontro* é celebrado com uma festa, idêntico ao que Bastião Kanhére, citado acima, atribui à importância do ritual do **Kiki**. Na região do Tibagi o Rio do Encontro marca o local onde faziam o **Kiki** para a reunião de diferentes grupos dos Kaingang daquele território, momento de identificação e classificação dos parentes. Assim ocorre também quando Hortêncio caracteriza o momento de atração como *encontro*, incluindo os colonizadores no mesmo nível dos afins.

O índio puro corresponde ao mato, enquanto o “processo civilizador” se dá pelo *endossamento*, ou amansamento, através da atração para o limpo. Sendo que este limpo é marcado por elementos da civilização: “[...] *o governador andava junto, Dom Pedro Álvares Cabral. Diz, oh, tenente! Manda as polícia abrirem aqui. Ai eles levavam já, de certo, a ferramenta de abrir: enxada, foice, machado [...].*” Há uma parte no mito que marca bem a idéia de processo de “amansamento”: “*quando eles tomam cachaça [...], eles vão caindo, eles vão caindo, e nós vamos amansando eles, endireitando eles, falando com eles, até que ele concorda com nós [...].*”

O mito refere-se a elementos importantes da ideologia kaingang. A oposição central estabelecida entre o mato e o limpo. O mato – e o índio como seu correspondente - é totalizador: “[...] *Dom Pedro Álvares Cabral [...]* ele passava de avião. Sempre olhava esse

¹⁷¹ FERNANDES, 2003:50.

mato aqui, esse Brasil [...] esse é índio, é os natural, aqui dentro do Brasil, é os habitante [...] esse é índio, é o dono do Brasil". A recorrência de relações triádicas como por exemplo: os estrangeiros chegam pela água, estabelecem o limpo, e relacionam-se com o mato – água/limpo/mato. Os estrangeiros sobrevoam a região e vêm pela água – ar/água/terra.

O encontro com o estrangeiro mediado pela pinga é marcado por relações entre afins, como momento de complementaridade no consumo da bebida. Como afirma Hortêncio: “Então como eu tou dizendo, este quinto de cachaça foi, foi colocado, então ali [...] ali eles tinham **iambré** né [...] **Iambré** [...] vamo, vamo tomar. **Muna goio fá gru croinia iambré goio fá i a o tatê, dê mu i aing¼ i an mode** [...] pra dizer: ‘parece que é doce essa bebida aqui’ ou vão se agradando pra tomar aquela bebida. Tudo já fica contente [...] um toma [...] um toma [...] e cada vez mais querem mais. Então embebedaram quando D. Pedro Álvares Cabral amansaram os índio.”

Percebe-se também um tipo de englobamento do contrário através da relação entre poder e força, como a idéia de que **kamé** é mais forte, mas kairu *reproduz mais*, apontada pelo próprio Hortêncio. No relato o índio puro possui a força da natureza, associada com a animalidade: *essa gente aí é fera [...]*. Tal característica atribui força ao índio do mato: “[...] *não facilitam muito [...] é índio da guerra, índio brabo*.” O que contrasta com a ênfase numérica: “*Dai, ele veio com duzentos e cinqüenta polícia, tchê! [...] Já tinha trezentos polícia naquele tempo, que veio de Portugal [...]*”; e tecnológica dos civilizadores: “[...] *a polícia tudo armado. Armado de mosquetão, winchester e tudo aquela [...] arma mais pesada [...] metralhador*.”

Há relações simbólicas interessantes entre índios e brancos. Os brancos estão associados ao ar “[...] *Dom Pedro Álvares Cabral passou pra cá. Então, ele passava de avião [...]*; à água, “*Um dia ele inventou, inventou, vamos ver se descobrimos essa terra,*

vamos sair pro lado de lá do mar. Aí arrumaram um navio e não sei o que, vapores, parece [...]; ao baixo: “ [...] Daí ele disse, vamos ver se nós decidimos onde é que eles sobem. Daí eles viram a picada deles.[...]”; ao limpo: [...] Daí, pegaram, limparam debaixo daquela árvore laranjal [...] Aí, limparam, fizeram aquele limpado [...]”; ao múltiplo: *Porque de Portugal, Dom Pedro Álvares Cabral [governador] passou pra cá. [...] Daí, ele veio com duzentos e cinqüenta polícia [...] Tenente [...] sargento [...]*; e, ao centro: [...] Daí colocaram aquele quinto de cachaça bem no limpo, bem no meio do limpado [...]”.

Os índios estão associados com a terra e o mato: “*Sempre olhava esse mato aqui, esse Brasil. E, de certo ele foi, diz, ali tem terra boa [...] Oh! Tenente. Diz, oh, sargento eu acho que tem gente aí. Então, tavam no meio do mato [...] num mato, laranjal do mato [...]*”; com o alto: “[...] *Foram lá em cima [...] Daí lá no topo daquele cerro, que é no alto do mar*; com o um: “*Aí quando eles tavam cuidando diz que apareceu, apontou o índio. E, eles se esconderam tudo, né. Apontou o índio, daí eles ficam quieto. [...] Daí ele diz: vocês ficam espiando aí, e quando um deles chegar, porque toda a pessoa deles não vão chegar [...] a turma não vai entrar, primeiro vai vir um espiar. [...] apontou, um índio, carregado de flecha, lança, porrete, o porrete dele na mão, carregava até na mão. [...] Daí ele chegou, com o cacique que já andava de atrás dele [...]*” - mesmo quando o narrador situa o cacique, este é o único cargo destacado, enquanto os brancos são hierarquizados em várias categorias-; e, com a periferia: “[...] *apontou, um índio ele ficou bem na beira do limpado [...] de longe já viu o cheiro daquela água ali [...]*”

Por fim, a bebida em si estabelece a conjunção entre doce e amargo, **goio fá** e **kiki**. Quando o *índio* saído do mato vê o quinto com a bebida sente o cheiro de uma bebida doce. A bebida **kiki** é doce, mas após o processo de fermentação se torna amarga. Será o **Kiki** também uma forma dos Kaingang referirem-se ao **goio fá**? Ou vice-versa, será o mito

de encontro com o homem branco uma forma de referirem-se ao **Kiki**? Neste caso, a pinga é própria do Kaingang.

Na continuidade da entrevista que registrou o relato apresentado acima, Hortêncio informa sobre a confecção da bebida **kiki**:

- [...] é mel tudo misturado. É mel de jataí, mel de mirim, mel de abelha, mel de vorá, mel de manduri [...] Tudo que é qualidade de mel, ponhava tudo naquele cocho [...]

P: **Goio fá** também?

- É, ... **goio fá** não ... é pois é... **goio fá** que sai daquele mel, naquele tempo. Então dali, um cocho desse tamanho, assim, ... Então, eles deixavam azedar, quando aquela azedura dela tá ... aquela escuma dela tá branqueando daí eles diziam ... mas daí levavam uns quatro, cinco dia mais ou menos, cinco, seis dia, daí já viraram em cachaça. E aquele turma bebia. Tudo se embebedava. Uns cantavam já em roda daquela cachaça. Mas, quem fabricou a cachaça primeiro foi o índio também. O índio que fabricou cachaça. Depois tem este alambique que existiu pra fazer esse cana.

P: O índio fazia do quê?

- Do mel

P: Misturado com água?

- É, misturado com água.

O relato de Vicente à Crépeau em 1995 também explica sobre a confecção da bebida **kiki**:

“Então, antes, meus avô meus antepassados eles faziam. [...] Mel de abelha, mel de *veieira* [abelheira], mel de tudo quanto é qualidade. [...] Era puro mel. Eles despejavam no cocho, misturavam com água e samora [**monkxó**]. Samóra da veieira do mato, de abelha, também. Então aquilo fermenta, por sessenta dias, noventa dias. Vira em pura pinga. Pinga é água amarga, cachaça, né? Cachaça pra nós vira pinga, água amarga, pra nós é **goio fá**, então é a água amarga. [...] Daí ele vai derretendo [a samora] ... pó amarelo que tem de a parte do mel [...] porque é enxuto daí ele derrete e já dá ... água com mel. Então daí depois, dali uns dias ele vai fermentando ainda.

Aquele suco do samora. Então aquele que passa no mel. Com gosto bom. E ela vira em pinga em sessenta dias. Daí derrete tudo, então a sujeira levanta pra cima. Daí tem que limpar. Ela fica coberta em cima. Parece que é uma casca. Se tira aquele, tira o pedaço daquela cera, sujeira, mas fica que é uma água bem limpa, bem clara. Só que tem cor do samora, né? Mas fica bem limpa porque a sujeira levanta tudo pra cima. E a outro sujeira fica lá embaixo. Não pode mexer, aquele já é sujeira do mel. E a sujeira que é cera, essas coisas do favo sobe tudo isso. Então ali não pode mexer. Quando é ordem de mexer aí tira e fica tampado. Aquele ali tá forte daí. Daí é pura pinga daí. Só que não tem gosto de pinga, é forte. Só que não faz mal também [...]"

Ao referir-se ao ritual do **Kiki**, Goi Kãng, de Ligeiro, chama atenção para a criação do **goio fá**. Vale a pena destacar alguns pontos sobre a bebida:

“O **goio-fá** foi feito com mel de abelha e com massa de pinhão. Cozinhavam o pinhão, socava [...] e os outros foram no mato arrancar [...] Fizeram o cocho com aquele de miolo vermelho [...] é... o cedro. Aí vieram, já botaram água, limpavam bem. Fizeram o **Kiki** aí. Botaram mel. Depois botaram aquelas massas. Fizeram fogo até que ele ferveu. Quando ele ferveu arredaram os fogos. Então ali ficaram três dias de **Kiki** aí. Eles iam experimentar sempre. E, virou aquele bafo e virou em cachaça. Daí foram tomando com colher até que virou em cachaça. Ficou forte. Pegaram a beber. Deitavam ali. E eles não brigavam. E o branco viu aquela bebida que o índio fez e fizeram com cana. Outras misturas agora. [...]"

Em todos os relatos o **goio fá**, como é conhecida a pinga entre os Kaingang, possui uma articulação com a bebida **kiki**. A bebida inicialmente doce devido à mistura de diferentes qualidades de mel de abelha se transforma em azeda, amarga. Isto é consequência do processo de transformação dos três elementos *virgens* (mel, samora e água) em uma bebida que, pela fermentação, passa a ser considerada uma bebida *forte*. O aspecto de intromissão da natureza na cultura se dá pelo processo de transformação dos produtos em um elemento cultural fundamental que é o remédio. Os organizadores do **Kiki** do Xapecó admitem ser a bebida um poderoso remédio e quando algo sai *errado* pode se transformar em veneno para a comunidade, pois provoca a morte de alguém.

Em termos do processo histórico os malefícios do vício se devem a uma apropriação indevida de **goio fá** pelo homem *branco*, que adicionou a ela outras misturas, como afirma Goi Kãng: “[...] o branco viu aquela bebida que o índio fez e fizeram com cana. Outras misturas agora [...]”. De forma semelhante Vicente chama a atenção para o fato da bebida ser forte e pura, ressaltando que no caso de ser bem feita não é prejudicial: “Aquele ali tá forte daí. Daí é pura pinga daí. Só que não tem gosto de pinga, é forte. Só que não faz mal também [...]”.

Pode-se responder ao questionamento acima na afirmativa de que o mito de encontro com o homem *branco* é uma das várias formas desenvolvidas pelos Kaingang de referirem-se ao **Kiki** ou aos seus elementos fundamentais, na realidade é uma forma de afirmar que o **goio fá**, assim como eles se referem ao catolicismo popular é a tradição. De forma geral o **goio-fá** possui uma conotação positiva associada à relação fundamental entre o mato e o limpo. A conjunção entre elementos do mato como o mel e a árvore nativa (cedro ou araucária) e o processo de transformação da bebida doce em bebida amarga marca a passagem do contínuo ao descontínuo. Esta descontinuidade, portanto, vai além dos termos de parentesco - a socialização dos **kaikó** durante o rito e a imposição ao final da relação entre **iambrés** -, ela envolve equivalências do mato virgem e do limpo com outras descontinuidades da vida marcadas pelo pensamento kaingang como aquelas entre índios e brancos e entre *crentes* e católicos.

A justificativa dada pelos *crentes* de combater o alcoolismo no intuito de consolidar uma imagem inversa em sua totalidade da imagem vinculada aos praticantes do catolicismo popular repercute em uma oposição cosmológica fundamental entre o *mato* e o *limpo*. Os *crentes*, assim, baseiam-se em um fenômeno existente que é o problema do alcoolismo, colocando em cena uma relação fundamental da cultura kaingang.

Quando as Igrejas de *Crentes* desenvolvem a oposição à bebida *forte* estão colocando em cena a atualização do dualismo complementar e assimétrico. Assim, a oposição entre católicos e *crentes* atualiza uma série de aspectos da cosmologia kaingang, principalmente, nos locais onde a política do governo foi muito intensa. A religião cristã e a pinga entre os Kaingang andam lado a lado, remetendo-se ambas ora ao processo de dominação colonial, ora à ordem das classificações indígenas.

2 - A bebida alcoólica como foco

O combate ao consumo de bebidas alcoólicas, principalmente de pinga, pelas religiões de *crentes*, é o foco central de oposição daquela religião ao kaingang católico. Em todas as aldeias pesquisadas, este é o principal eixo em torno do qual se desenvolve o discurso dos *crentes* contra a prática de pessoas não-*crentes*. Assim, o fato deles pregarem o combate à pinga e aos bailes cria uma marca definitiva de contraste.

A realidade das aldeias apresenta características comuns do tipo de relacionamento dos Kaingang com as bebidas alcoólicas. De forma mais, ou menos, intensa a bebida sempre está presente. Do ponto de vista externo, médico e governamental, o seu consumo excessivo é caso de saúde pública. Para a antropologia, além da bebida ser tratada no âmbito individual, são contemplados igualmente elementos sociais e cosmológicos.

3 - Os desencontros das práticas governamentais

O relato analisado acima, somado aos discursos sobre o processo de dominação colonial, fornecem o material para ligação entre o presente e o passado. Neste sentido, a

etnologia se utiliza desta relação para articular tal processo com a realidade e o pensamento dos Kaingang.

Assim, a bebida, como a religião, acompanha a história kaingang e é inserida nas classificações indígenas, como foi demonstrado no início deste capítulo. Não é por acaso que a aversão à pinga é a bandeira de pregação dos *crentes*, visto que entre os Kaingang é um elemento central para práticas rituais profanas e memória animista. Ou seja, motiva a prática do ritual do **Kiki** e as narrativas de histórias dos animais quando viviam como humanos.

Entre outros povos o fumo cumpre um papel no mesmo nível de importância, isto é apontado, por exemplo, para os Guarani. Em aldeamentos dos Kaiowá do Séc. XIX o plantio de fumo não deu bons resultados devido ao consumo excessivo por estes indígenas:

“[...] os Kaiowá e Guarani, índios que residem e vagam neles (nos aldeamentos) com exceção de São Jerônimo, são tão apaixonados pelo tabaco, usam dele em tantas formas, que não é possível não só resguardar deles mas nem plantam tanto quanto chegue para a sua distribuição. Fique V.Ex. inteligenciado que neste aldeamento não tem mais na época nenhum pé de tabaco (quanto aliás na Colônia Militar do Jataí, já esta quase indígena...). Basta lhe dizer que já outra ora mandei semear uma quarta de sementes e nem com isso pude tirar a planta, logo nascida o arrancam e torram como se faz com a erva mate e em poucos dias inutilizam qualquer plantação, e nem nos quintais o tabaco é livre deles [...]”¹⁷²

Experiências dos missionários católicos no Séc. XIX que tentaram estabelecer reduções dos Kaingang descrevem sobre a importância da bebida como forma de uso social, criando empecilhos para a conversão ao cristianismo. Este foi o caso do aldeamento de Atalaia na região de Guarapuava quando o Pe. Chagas Lima se mostra cético diante da força dos costumes indígenas:

¹⁷² Frei Timotheo de Castelnuovo ao Presidente da Província do Paraná, 1877, [DEAPP vol. 0015, ap. 166, p. 204]. Apud AMOROSO, 1998:208.

“[...] os Índios aldeados foram como uma matéria humida, que custa a incendiar-se, e isto lentamente, em quanto distraídos em acções de guerra e calamidades que d’ahi resultam; preocupados com a indulgencia dos antigos vicios de sua barbaridade, correspondiam mui pouco aos trabalhos e diligencia do seu director espiritual, e commummente a fé era n’elles muito enferma; elles não quizeram jamais abster-se de freqüentar com excesso os bailes obscenos, entre bebidas embriagantes, a que davam o nome de *koafé*, quando eram fabricados de milho, e *koaqui*, quando de pinhão; cujos entretimentos sempre acabavam em desenvolturas brutas: e quando eram arguidos, mettiã-se nos matos, em malocas, tanto os homens como as mulheres, em que gastavam dias e semanas com taes obscenidades. [...]”¹⁷³

Após se deparar com a bebida como um entrave ao desenvolvimento da vida em aldeamentos e à conversão, os católicos experimentaram produzir as atividades coletivas em torno da bebida. Como mostra disso, Marta Amoroso nos fornece uma primorosa etnografia a respeito, quando descreve a organização do aldeamento de São Pedro de Alcântara, localizado ao norte do Paraná, segundo ela: “[...] entre os principais focos de interesse coletivo estava a tecnologia de destilar aguardente a partir da cana de açúcar [...]”¹⁷⁴.

É interessante notar que neste aldeamento os Kaingang se tornaram grandes produtores de aguardente, diferentemente dos Guarani: “[...] os Kaingang e Kaiowá plantavam, colhiam e produziam açúcar, mas apenas os Kaingang tornaram-se produtores da aguardente, equiparando-se e por vezes superando a produção alcançada pelos moradores do aldeamento.”¹⁷⁵

Da parte específica do indigenismo oficial no Séc. XX, não havia economia da aguardente como em aldeamentos indígenas do Séc. XIX. Por outro lado, na contramão da sociedade e vida ritual dos Kaingang a relação com o Governo acaba desembocando no

¹⁷³ CHAGAS LIMA, 1842:55.

¹⁷⁴ AMOROSO, 1998:21.

¹⁷⁵ Idem:213.

consumo de pinga. Um momento histórico importante marca a relação entre o ápice da atuação efetiva do governo brasileiro junto aos Kaingang e a decadência da prática sistemática do ritual do **Kiki**. Este processo, com base em relatos históricos dos próprios Kaingang, se desenvolveu durante um período intenso e tenso, entre as décadas de 1930 e de 1970. É um momento marcante para reconfiguração espacial do território kaingang como demonstra a profunda análise deste processo no estado do Paraná:

“O SPI iniciou várias tentativas de pacificação e aldeamento dos indígenas que tinham retornado à vida independente nas florestas ou que tinham se mantido isolados até então. Comparada com as experiências dos séculos XVIII e XIX, a invasão dos colonizadores no século XX nos Estados de São Paulo e Paraná equipara-se a uma avalanche sobre os territórios indígenas ainda não conquistados, principalmente dos anos 30 em diante.”¹⁷⁶

O indigenismo oficial sempre tomou como referência princípios desenvolvimentistas, entrando em choque com concepções nativas sobre produção e sociabilidade na maior parte das iniciativas concretas de atuação nas aldeias. A base das relações sociais dos Kaingang se estrutura por complexos sistemas de trocas de serviços - rituais inclusive -, pessoas, alimentos e bens.

Estes sistemas se reproduzem a partir de categorias classificatórias sintetizadas em dois termos amplamente utilizados nas aldeias, já referenciados acima, denominados na língua indígena de **iambré** e **kaikó** para as relações entre afins e consangüíneos, respectivamente. Os **iambrés** estabelecem relações de aliança e, na medida em que o homem se desloca para a casa da esposa, característica peculiar dos Jê, passa a servir seus afins e a participar de uma nova unidade sócio-econômica.

Tal unidade pode ser denominada de diferentes formas, mas é fundamentalmente um grupo local caracterizado pela relação entre um **iog-kofá** (pai velho), seus filhos

¹⁷⁶ TOMMASINO, 1995:127.

solteiros, as filhas solteiras, as filhas casadas, respectivos genros e netos. Assim, um grupo local articula uma série de unidades residenciais compostas pelo casal e seus filhos. A produção de subsistência é baseada na unidade residencial, mas não é isolada, pois em atividades mais dispendiosas como a limpeza de uma área grande para o plantio, bem como a colheita de milho, feijão e arroz se recorre ao grupo local em redes mais abrangentes. Além disso, os grupos locais influenciam nas diretrizes políticas participando das discussões sobre projetos nas aldeias e decidindo, na maioria das localidades, sobre a permanência ou não de caciques no cargo.

A ação governamental passou por cima do sistema kaingang impondo atividades coletivas entre grupos que tradicionalmente estavam separados e separando grupos que realizavam atividades conjuntas. Conseqüentemente, reduziu o poder dos grupos locais e estimulou a formação da centralização política dos grupos mais poderosos em seu benefício. Esta característica em várias localidades, desarticulou unidades produtivas importantes e rompeu de forma agressiva os sistemas de trocas locais.

O *sistema do panelão*, como era chamada a prática conduzida pelo governo, deixou marcas evidenciadas em relatos de todas as aldeias pesquisadas onde se desenvolveu a assistência indigenista oficial. O nome *panelão* para caracterizar este sistema se deve ao tipo de compensação aos indígenas pelos serviços prestados: recebiam comida, servida em um *panelão*.

Por detrás do discurso desenvolvimentista sobre a integração do índio à economia regional estava o saque das riquezas, principalmente madeira, e a exploração escrava da mão de obra indígena. A principal característica deste sistema era o trabalho coletivo, mobilizando a população inteira de cada localidade sem qualquer tipo de pagamento. As atividades mais comuns eram grandes lavouras, corte e transporte de madeira para serrarias

instaladas nas próprias Terras Indígenas e abertura de estradas. Esta prática, contudo, não significa a inexistência da continuidade cultural dos Kaingang:

“[...] Sob a aparência de uma ‘integração’ e ‘assimilação’, escondem-se significados, representações e símbolos que revelam que o universo prático-simbólico kaingang continuou sendo reproduzido, modificado pelo contato, mas sem perder sua especificidade. Elementos ocidentais impostos aos índios, ou mesmo adotados pelos índios como alternativa para continuarem a se reproduzir, foram internalizados segundo a lógica kaingang.”¹⁷⁷

Impostos limites territoriais e estabelecido o controle social, o SPI passou a explorar a mão de obra indígena. O trabalho característico era pesado e em grandes jornadas diárias. Geralmente não se estabelecia uma relação empregador/empregado, evitando-se inclusive a especialização em atividades específicas como nas serrarias.

O final da década de 1950, por exemplo, marca em Cacique Doble, o momento de concentração da maioria das famílias onde atualmente localiza-se o Setor da Sede, após um período de redução drástica do território. Um entrevistado ao dar sua impressão a respeito afirma: “(...) sofria muito no panelão (...) recebia um pedacinho de fumo e um pedacinho de sabão cada sábado (...) roupa era tudo igual, era preto riscado (...) a gente comia e voltava para a roça.”

Na década de 1940 foi instalada uma serraria no interior da Terra Indígena e outras doze passaram a operar do lado de fora. A partir deste período passaram a ser intensificadas as atividades do *panelão* utilizando a mão de obra indígena para abastecer de madeira a serraria, favorecendo, conseqüentemente, o arrendamento das áreas abandonadas pelas famílias concentradas na Sede. Descrevendo a violência do processo de redução da terra, uma kaingang com cerca de oitenta anos revelou:

“Quando eu tinha sete anos os **fóg** [brancos] queimaram as casas, os acampamentos dos meus tios e pais. Eles nos empurraram para cá do lageado.” Somente na década de 1960 a serraria parou de funcionar na Terra Indígena e foi interrompido o

¹⁷⁷ TOMMASINO, 2000:216.

“sistema do panelão”. Mas, as terras arrendadas pelo Posto Indígena só foram devolvidas aos indígenas em meados da década de 1970. Boa parte da concentração das famílias se manteve e a FUNAI construiu casas que são utilizadas até hoje pela população.”

As atividades de corte de madeira e plantação coletiva desenvolveram-se na Terra Indígena Ligeiro também a partir da década de 1940. Foram implantadas três serrarias que empregavam trabalhadores *brancos*, enquanto os Kaingang atuavam no sistema do panelão. A madeira era comercializada sem qualquer ganho para a comunidade, como expresso em relatos daquele local:

“(...) no tempo [do Cacique Gervásio Lima] que nós trabalhava assim com a turma grande. Ali, onde tá o único pinheiro que fico enxergando, ali era pinhal. E naquele tempo botaram o engenho [serraria] ali atrás do morro (...) e nós tinha sofrido (...) naquele tempo era tudo descalço. Em geada de palmo e nós com a enxada pra plantar trigo (...) comia só feijão e farofa (...) não tinha domingo se o serviço tava apertado”.

O afastamento das famílias de suas lavouras ocorreu, portanto, graças à concentração populacional em torno de um centro político e administrativo, a Sede do Posto, local que até hoje concentra as decisões político-econômicas, onde a maioria ainda permanece habitando. A concentração e a prestação de serviço ao Posto Indígena, igualmente, abriram espaço para o arrendamento a colonos da região. Com a transferência da responsabilidade da ação indigenista oficial para a FUNAI interrompeu-se o sistema do panelão e a atividade das serrarias, mas os colonos permaneceram até meados da década de 1980 sem oferecer retorno financeiro à comunidade.

Ao falar sobre esta experiência um **kuiã** da Terra Indígena Ligeiro afirmou: “(...) eu sofri também. Comia só feijão e farofa só. Não tinha domingo se o serviço tava apertado (...)”. E, referindo-se ao representante do governo acrescentou: “o Veloso [Chefe de Posto]. Ele morava aqui. O dia que o Veloso saiu daqui, (...) chamaram seis índio (...) dois cofre [ele levou cheios de dinheiro] (...) E, nós ficamos na mão.”

Na terra Indígena Carreteiro um entrevistado, com dezoito anos de atuação para o SPI, relatou sua experiência: “roçava, semeava, trabalhava uma semana para ganhar um pedacinho de carne.” Segundo ele, não podia plantar para si. Comparando com a atualidade afirmou: “hoje temos liberdade para fazer planta. Hoje se eu plantar milho, feijão, pipoca, moranga, aí a gente vende. Naquele tempo não plantava, era só feijão e farinha. Duzentos sacos de trigo eu plantei só na enxada. Nós também trabalhamos para fazer as pontes.” (Incêncio, 88 anos)

Em Apucarantina, a partir do término do sistema do panelão, iniciou-se um processo de retomada das lavouras familiares. Mesmo assim, a FUNAI ainda insistiu na lavoura coletiva, abandonada na década de 1980 devido às dificuldades em cobrir os custos e ao prejuízo às roças familiares. Como afirma um informante: “cortaram o projeto porque quando era na época de trabalhar na roça do projeto perdia a da gente”.

Portanto, as conseqüências mais danosas aos Kaingang estão relacionadas com o enfraquecimento da economia de subsistência através do afastamento, principalmente, mas não exclusivamente, dos homens das unidades residenciais; enfraquecimento das unidades produtivas através da desarticulação dos grupos locais, inviabilizando o sistema de troca - troca dia ou puxirão - nas plantações; ruptura das relações entre diferentes grupos locais; deslocamentos de famílias da terra de origem devido a violência; desmatamento; e, inviabilidade da prática do ritual do **Kiki**. De forma geral, nos locais onde a ação indigenista governamental foi mais intensa estabeleceu-se, durante tal período, o caos do cosmos Kaingang.

Anteriormente à atuação do SPI, as estratégias de destruturação local pelo governo brasileiro apoiaram-se no uso da pinga, como enfatiza Juracilda Veiga:

“[...] uma vez aldeados, foram engajados no processo produtivo de interesse da colônia, como a produção de alimentos e erva mate e a construção das estradas. Os

relatórios [dos Diretores dos Aldeamentos] atestam também que o uso da cachaça teria sido disseminado, nesta época, como uma forma de manter a submissão dos Kaingang, obrigando-os a entregar sua produção por coisas de pouco valor, entre elas, a bebida. Muitos alambiques foram montados dentro das próprias áreas indígenas, como por exemplo, em Nonoai e Chimbangue. Com isso eles foram acostumados com dois produtos altamente nocivos à sua saúde: a cachaça e o açúcar, que antes não conheciam.”¹⁷⁸

Mesmo assim, antes do sistema do panelão a pinga ainda era consumida de forma controlada, como afirma um entrevistado de Ligeiro: “naquele tempo o tal de panelão (...) eu levava a cachaça do chefe do posto para a turma (...) aquilo eu acho que foi estragando, viciando”.

Um exemplo claro da utilização da bebida alcoólica como estratégia do indigenismo oficial para reduzir o território kaingang e colonizá-lo através do loteamento e comercialização da terra é o caso da região do Rio Tibagi, no estado do Paraná, onde até os dias de hoje, apesar da ocupação de parte das suas terras, as populações de lá originárias mantiveram formas de articulação. Como afirma Tommasino:

“Os Kaingang das AIs Apucarantina, Barão de Antonina e São Jerônimo até hoje continuam fazendo visitas relativamente constantes entre si, seja através do transporte rodoviário, seja utilizando-se de uma centenária trilha que liga as três reservas. Pode-se afirmar que, apesar da fragmentação das terras, das dificuldades materiais que enfrentam e das formas de controle do ir e vir das pessoas que vivem nas áreas, os Kaingang da bacia do Tibagi continuaram se reproduzindo como unidade sociológica e política. A perda quase absoluta dos pinheirais no Apucarantina faz com que, no inverno, os Kaingang visitem seus parentes de Ortigueira para se abastecerem de pinhão.”¹⁷⁹

A experiência dos Kaingang daquela região com o cultivo de cana de açúcar e produção de seus derivados (dentre eles a pinga) se desenvolveu a partir de meados do

¹⁷⁸ VEIGA, 2000:63.

¹⁷⁹ TOMMASINO, S/D, p. 3.

século XIX, quando os missionários Capuchinhos organizaram o aldeamento de São Pedro de Alcântara. Marta Amoroso esclarece que “em 1890 diferentes grupos Kaingang do Paraná mantinham plantações extensivas de cana de açúcar, produziam açúcar e rapadura e controlavam alambiques de aguardente espalhados por diversos pontos da província.”¹⁸⁰

Neste sentido, com base na pesquisa da Terra Indígena Apucarantina pode ser situado um processo no qual a introdução da bebida surge, ao lado da desocupação indígena do território, como uma marca de reorganização espacial e simbólica.

Vários grupos dos Kaingang daquele território viviam dispersos, organizados em pequenas aldeias ainda nos princípios do Séc. XX. O ritual do **Kiki** significava um momento importante de encontro, como afirmaram os entrevistados. O avanço da ocupação por colono, cada vez mais intensa, provocou a ruptura desta unidade ampla que interligava os grupos. Paralelamente ao enfraquecimento do Ritual do **Kiki**, os grupos dispersos passaram a se reorganizar nos locais onde estavam construídos alambiques.

Provavelmente um dos alambiques mais antigos identificados no discurso dos informantes de Apucarana foi o do Rio Preto, em finais da década de 1930, descrito por dona Maria Sofia Campolim de 89 anos. Localizava-se onde ela residia, em um aldeamento denominado como Igrejinha do Rio Preto nas bases da Serra do Cadeado, cerca de quarenta quilômetros da atual Sede da Terra Indígena.

O momento descrito por esta **kaingang kofá** coincide com o auge de uma ação efetiva dos agentes indigenistas do governo. Naquele local plantavam cana e fabricavam açúcar, mas ainda não existia, formalmente, a figura do Chefe de Posto. Segundo ela, começaram a lotear a região até chegar na curva do rio paralelamente à organização da primeira Sede de Posto Indígena, situada no aldeamento da Campina.

Bastião Kanhére, da mesma localidade, relatou como se deu o processo:

¹⁸⁰ AMOROSO, 1998:69.

“se reuniram (...) eles mostraram a bebida ali [risos do entrevistado] e (...) Eles vinham pelo rio (...) Eles usavam aquelas *espadas* [facão] (...) Ali foi onde que eles brigaram (...) morreram sete índios. Ali aconteceu muitas brigas entre os índios. Brigavam e já desciam ali para onde era o pessoal do Barão, Jataizinho, [Habitantes de outros aldeamentos] vinham pelo rio para tomar pinga. (...) o pessoal passava na casa dos parentes (...) Quando dava muito peixe no pari se reuniam para comer o peixe no local. Naquela época tinha muita caça, passarinho (...) Festa para eles era caçar e tomar pinga (...) Vieram tratando os índios (...) vamos montar um alambique aí e tomar a terra só”.

Assim, por um lado, há um processo de apropriação do fabrico de pinga pelos Kaingang aldeados, em curso desde meados do Séc. XIX, como afirma Lúcio Tadeu Mota: “[...] Iniciados no norte do Paraná na segunda metade do século XIX, os negócios da cana de açúcar passam até o final do século a pontilhar toda a área Kaingang da província: Guarapuava, Palmas, rio Ivaí, rio Piquiri, rio Vermelho, Ponta Grossa e Chapecó”¹⁸¹

E, por outro lado, há o uso das circunstâncias dispostas em tal processo no sentido de instrumentalizar as relações do indigenismo oficial com aqueles grupos ainda dispersos em princípios do Séc. XX. Neste sentido, Bastião Kanhére introduz uma questão importante quando demonstra a coincidência entre o término da prática do Ritual do **Kiki** e a atração dos Kaingang dispersos para junto dos alambiques, associando esta situação ao chefe *branco*. Neste contexto, tanto a utilização da pinga entre os Kaingang quanto as práticas rigorosas dos agentes governamentais romperam com a organização entre diferentes grupos locais e, em um nível mais específico, com as unidades familiares. Sendo que a pinga passa a ocupar um espaço considerável de socialização.

O alambique citado por Kanhére localizava-se nas imediações da atual aldeia da Sede do Posto de Apucarantina. Pelo relato do entrevistado, seu contato com a confecção da cachaça foi desenvolvido na década de 1940, em um local constituído como uma aldeia

¹⁸¹ Cf. MOTA, 1998.

com cerca de doze famílias fixadas. A aldeia do Alambique, como até hoje é conhecida, somava-se à aldeia do Toldo, da Igrejinha do Rio Preto, da Campina, de Taquara, de Mococa, em um grande território kaingang. Esta população passou a ser fragmentada e concentrada em Terras Indígenas descontínuas.

Ao descrever a situação da sua época, Kanhére afirmou que o maquinário do alambique foi conduzido àquele local por via fluvial, originando-se da direção do Jataizinho. Os Kaingang aprenderam a fazer a bebida e a plantar a cana e as mudas de cana também foram conduzidas através dos rios.

Os deslocamentos para estes fins ocorriam, então, por via fluvial. Segundo os entrevistados, os rios eram trafegados há muito tempo pelos Kaingang através de canoas de cedro construídas por eles próprios.¹⁸² Era a mesma época situada por dona Maria Sofia, quando os indígenas ainda não reconheciam a autoridade de Chefe de Posto nem concebiam a existência de cacique nos moldes do SPI – cargo implantado através da figura do *capitão*. Assim, o primeiro Chefe de Posto da região, denominado João Martins, está associado pelos moradores de Apucarantina com a implantação de alambiques.

Este exemplo proporciona a aproximação entre uma nova ordem espacial e a implantada dos postos indígenas pelo SPI, coincidindo com a identificação da pinga como motivo de reunião em substituição ao ritual do **Kiki**. No fim das contas, aponta para um sinal de desordem quando situa o local da reunião, o alambique, como foco de conflito social.

¹⁸² Provavelmente a tecnologia de fabricação de canoas tenha sido influenciada pelo convívio com os Guarani, principalmente os Kaiowá, os quais somavam-se aos Kaingang no aldeamento de São Pedro de Alcântara.

4 - O estado fora de ordem

O convívio dos Kaingang aldeados com a pinga foi propiciado desde os primeiros contatos através da motivação com o apoio das práticas missionárias católicas que “[...] Identificando no paladar a porta de entrada da civilização cristã, os expedicionários distribuem fumo, aguardente, sal, rapadura e açúcar [...]”.¹⁸³

Após a pinga ter apoiado o processo de redução territorial, o governo passou a proibir o consumo para melhor aproveitar a energia indígena despendida nas tarefas coletivas. Cercear a liberdade dos indígenas era a forma utilizada pelos agentes do governo para atingir seus objetivos.

Relatos de Ligeiro afirmam que com a proibição imposta pelo SPI uns passaram a tomar a pinga em porongo fingindo ser água e outros carregavam em latas de banha. Passado algum tempo a pinga começou a ser comprada abertamente nas bodegas.

Referindo-se ao consumo de bebidas alcoólicas, relacionado com a interferência do indigenismo oficial na vida da comunidade, um entrevistado da Terra Indígena Cacique Doble, com aproximadamente setenta anos de idade, lembra: “quando eu era piá era mais aberto. Depois veio o SPI, ali que eles trancaram [proibiram a entrada de bebida].”

Foi apontado acima que, as terras das famílias, sítios como são conhecidas pelos Kaingang, eram liberadas e a população passava a ser concentrada, favorecendo o arrendamento a colonos e o controle político. A ordenação espacial implantada pelo regime do governo, assim, contrariou a característica da ocupação territorial kaingang dispersa por vastas regiões.

¹⁸³ AMOROSO, 1998:73.

Embora tenha tocado neste ponto ao falar da espacialidade das aldeias, vale reforçar em uma caracterização mais sistemática geral. Ao tratar das peculiares do território kaingang pode-se caracterizá-lo da seguinte forma:

“Enquanto um espaço de subsistência, a unidade territorial de uma sociedade kaingang [...] constitui-se de um espaço físico – composto por serras (*krin*), campos (*rê*) e florestas (*né*) – [...]. Esse vasto território constituía um espaço de contínuos deslocamentos dos grupos para desenvolverem suas atividades de subsistência material e reprodução social. [...] Antes e mesmo nos primeiros tempos do contato, cada grupo local kaingang possuía um subterritório próprio, com direito à exploração do mesmo, segundo regras determinadas culturalmente [...]”¹⁸⁴

A aglomeração residencial em torno de um centro político foi associada por vários entrevistados à bagunça. A noção de bagunça, neste sentido, está relacionada com bebedeira, brigas e desordem familiar - principalmente conflitos entre casais. Para garantir a ordem local e perpetuar o sistema de exploração, as famílias estavam submetidas a lideranças da própria comunidade que conciliavam seus interesses com as intenções dos agentes governamentais. Como afirma um informante: “(...) o chefe do posto mandava no cacique e as polícia obedecia (...) a polícia [indígena] controlava. Se achassem um cacho de trigo de pé [na época da colheita], as polícia pegava pelas orelhas e levava para o posto.”

Com a vida ritual interdita pela política autoritária e a dignidade maculada pela submissão ao sistema do panelão, o consumo de bebida alcoólica tornou-se objeto do cotidiano. Impondo a marca colonial na pessoa kaingang, a ideologia do trabalho precisava limitar qualquer tipo de descontrole da ordem estabelecida, passando a proibir a pinga

¹⁸⁴ TOMMASINO, 2000:193.

durante as atividades na lavoura. Estabelecia-se entre os Kaingang o limite marcado pela oposição da “sociedade contra o estado”.

Neste sentido, serve como espelho o caso guarani analisado por H. Clastres e sumariado em poucas, mas precisas, linhas por Viveiros de Castro:

“H. Clastres, conforme aí ao esquema teórico de P. Clastres, toma a irrupção do profetismo como resultado de uma tensão contraditória entre o político e o religioso na sociedade Tupi-Guarani, anterior à conquista européia. A produção tendencial nesta sociedade, de uma instância política exterior ao corpo social (i.e. um “Estado”), teria levado os Guarani a contra-produzirem uma negação radical e simétrica da Sociedade, a saber, um movimento religioso de desterritorialização que se fundava na abolição das regras constitutivas da vida social – reciprocidade, proibição do incesto, trabalho: assim o profetismo, e a migração em busca da Terra Sem Mal. O “fracasso” necessário de tal movimento levou, por sua vez, à interiorização ascética do tema do paraíso nos Guarani atuais, e ao individualismo radical da religião destes povos.”¹⁸⁵

No caso dos Kaingang a crise decorrente da configuração de um Estado interno às aldeias não desembocou em um tipo de profetismo, mas, até certo ponto, provocou uma negação da sociedade pela abolição de regras fundamentais da vida em sociedade. Para os Kaingang, a totalidade comunitária é englobante à oposição assimétrica e complementar entre os grupos locais e o centro político. Contudo, durante o regime do governo esta relação estrutural inverteu-se: o sistema político passou a prevalecer sobre os grupos familiares. Aquele período, neste sentido, pode ser caracterizado como um momento temporário de desordem cosmológica.

A mudança na sociedade repercute em um princípio cosmológico básico de oposição espacial entre limpo/sujo, correspondendo, respectivamente ao espaço da aldeia e ao mato virgem. Tradicionalmente a periferia da aldeia kaingang corresponde ao mato

¹⁸⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 1986:103-104.

virgem e a comunidade equivale à ordem dos grupos familiares, intermediário com o espaço do limpo enquanto o espaço político englobado.

Maybury Lewis descreve a força da oposição entre o limpo e a mata para os Xavante:

“[...] os Xavante não escondem seu profundo desagrado pelos espaços fechados. Chamam-nos *rówastédi* (*ro*=lugar, espaço; *wasté* = ruim, uma expressão de desgosto que é sempre dita com um toque pejorativo, acentuando a última sílaba). Referem-se ao cerrado como sendo *rópetsédi* ou *rów@di* (*petse* = bom; *w@* = bonito, lindo) e é no cerrado que realmente vivem. Constroem suas aldeias sempre em campo aberto, sobre o solo limpo, de onde removem meticulosamente até a mais rala vegetação. Quando viajam, fazem-no pelo meio do cerrado, evitando a mata-galeria tanto quanto possível, ainda que isso signifique, na estação seca, ficar quase sem água. Durante suas viagens, ateam fogo a capões de mata muito fechada simplesmente para, segundo dizem, ‘limpar a área’ (*row@da*) [...]”¹⁸⁶

Coincidindo com o favorecimento de uma inversão da ordem de oposição com a atuação dos agentes governamentais, além do espaço político se sobrepor aos grupos familiares passou também a ter um domínio daquele sobre o espaço da mata. Uma imagem ilustrativa desta característica para os Kaingang é quando as autoridades locais estabelecem a mediação com os agentes governamentais no sentido de impor a limpeza (corte das árvores) para o plantio das lavouras coletivas, correspondendo aos interesses exploratório do território.

Na medida em que o centro político se sobrepõe aos grupos domésticos há um abalo nas relações comunitárias. A ruptura da complementaridade entre centro político (público)/periferia (grupos familiares) é marcada, dentre outros aspectos, pela imposição dos trabalhos forçados, pelas restrições da liberdade dos indígenas de ir e vir e pelo serviço das lideranças em favor dos agentes do governo.

¹⁸⁶ MAYBURY-LEWIS, 1984:77-78.

O policiamento do consumo controlado e de certas práticas rituais com bebida alcoólica entrou no leque de proibições. Um entrevistado de Ligeiro afirmou que se as autoridades locais pegavam alguém bêbado a passoa levava uns cinco dias de prisão. E outro complementa: “as autoridades proibiam, os índios iam longe buscar (...) muitas autoridades se ‘queimaram’ com a comunidade porque queriam proibir (...)”.

O fato da autoridade se queimar com a comunidade, expresso no discurso, ilustra a intensidade da contraposição entre autoridade por um lado e comunidade (grupos familiares) de outro, distante de uma relação harmoniosa e consensual.

A concentração das casas estabelece, então, a sobreposição explícita do centro (ordem político-administrativa) com relação à periferia – grupos familiares. A idéia de centro aqui é simplesmente uma metáfora da característica da centralização do poder político. Em termos empíricos, como já foi observado, os Kaingang se caracterizam pela localização dispersa dos grupos locais. Neste sentido, a organização política kaingang está mais próxima do tipo dos Apinajé descrito por Roberto Damatta, sem uma centralidade empírica representada pela casa dos homens como no caso dos Xavante, descritos por Maybury Lewis; e, também diferente dos Kayapó, descritos por Terence Turner.¹⁸⁷

Os Kaingang contam com a atuação mediadora entre os planos do centro e da periferia através da prática religiosa do ritual do **Kiki** e da prática do xamanismo representado pela categoria do **kuiã** (xamã), como descrito no capítulo anterior. A complementaridade entre **kuiã** e **põ’i** - cacique/organizador do ritual do **Kiki** - é fundamental para o equilíbrio comunitário.

Em minha dissertação de mestrado¹⁸⁸ evidenciei a importância da complementaridade entre política e religião no processo de centralização política entre os

¹⁸⁷ DAMATTA, 1976.

¹⁸⁸ ALMEIDA, 1998:49-62.

Kaingang através de análise bibliográfica, o que é confirmado em trabalho de campo e recorrente na análise de outros pesquisadores.

Como afirma Ricardo Cid, com base nos dados etnográficos de Rio da Várzea: “o trabalho do *kuiã* é *aprofundado* [...] Este *trabalho aprofundado* tem uma interface com a política. A capacidade de *ver e saber o conhecimento* é fundamental, dizem, para a vida em comunidade. [...]”¹⁸⁹

Juracilda Veiga também descreve esta relação através de seus dados de campo: “Houve mesmo um episódio, em Inhacorá, em que o cacique e os conselheiros, foram, formalmente, enquanto poder civil, solicitar ao **kuiã** que usasse os seus poderes para trazer a chuva, num período de grande estiagem.[...].”¹⁹⁰

Como já ressaltai, a centralização política é uma forma de transição daquela mediação estabelecida pelo **kuiã** a uma forma atual de atuação complementar entre as religiões cristãs nas aldeias e a liderança. A forma observável deste processo é a própria concentração das casas em torno dos centros político-administrativos (aldeias Sedes), o que já foi tratado na primeira parte da tese.

Um dos entrevistados ressaltou linhas acima: “quando eu era piá era mais aberto”. Esta afirmativa refere-se ao trânsito livre da pinga entre exterior/interior da aldeia, mediando, em certas ocasiões, o relacionamento com o universo extra-social (principalmente estrangeiros); da mesma forma refere-se às fronteiras do território onde os grupos locais estabeleciam seus limites que se expandiam além daquelas demarcadas pelo governo brasileiro.

¹⁸⁹ FERNANDES, 2003:138.

¹⁹⁰ VEIGA, 2000:124.

Em Carreteiro, a liderança estabeleceu a concentração das casas facilitando o controle da comunidade, como afirma um entrevistado: “quando o Manoel era cacique quanto mais próximo melhor para ir dominando o pessoal.” A concentração das casas ocorreu, como em outras localidades, paralelamente ao desmatamento.

Um informante comentando sobre a exclusão da comunidade deste processo afirma: “o Manoel Inácio limpou tudo, não deixou pinheiro”. Em acréscimo, referindo-se à imposição da liderança sobre a comunidade situa a construção do tronco na década de 1940 e sua utilização como forma de punição.

Além dos aspectos sociais e cosmológicos, a concentração das casas provoca conseqüências danosas à saúde dos indivíduos. Em Apucarantina, por exemplo, a concentração das famílias nas imediações da usina hidrelétrica construída na Terra Indígena em finais da década de 1940, onde atualmente localiza-se a aldeia da Sede, tornou a comunidade vulnerável a doenças e às invasões de seu território. O distanciamento da mata em relação à aldeia passou a dificultar o trabalho do **kuiã** enquanto alternativa de cura física e espiritual. Com a drástica redução da mata no entorno da aldeia e sem saneamento adequado, as minas de água, muitas utilizadas para o consumo doméstico, tornaram-se cada vez mais contaminadas. O destino dos dejetos para fossas sanitárias tornou-se problemático aumentando o processo de contaminação dos lençóis freáticos.

Para situar a bebida no contexto apontado acima da relação entre centro e periferia, pode-se afirmar que a autoridade está para uma centralidade assim como a pinga está para a periferia. Além disso, a pinga extrapola os limites da aldeia estando ligada ao mundo extra-social pela mediação com o mundo dos mortos no caso do ritual do **Kiki** e com os estrangeiros no caso de sua referência – cidade/branco. Neste último caso, um entrevistado de Votouro informa que: “no tempo que era proibido os índios iam longe buscar a pinga.

Teve gente que morreu na estrada. Muitos bebiam demais, aproveitando que estavam longe da polícia [indígena].”

Vale ressaltar que a idéia de distante/próximo, marca a diferença entre afinidade/consangüinidade para os Kaingang: “As oposições *Kamé-Kairu*, próximo-distante, jovem-velho estão na base das relações construídas com os casamentos.”¹⁹¹

Tal relação é da mesma forma observada para outros povos Jê: “A oposição entre nós e os outros se traduz na relação próximo/distante, numa gradação que vai de consangüíneos a afins, de humanos a animais e espíritos [...]”¹⁹²

Com respeito à mediação pela pinga dos indígenas com o estrangeiro, então, a exterioridade reforça o possível deslocamento em busca da pinga associado também ao motivo de estabelecer a aliança com o *branco* distante das imediações locais.

Visto que as relações de afinidade estão reservadas à periferia, a liderança, em tese, deve contribuir para que este mecanismo de continuidade social se reproduza de forma equilibrada. O papel tradicional da liderança entre os Kaingang, assim como para os Apinajé, é de convergir as discordâncias para um consenso, bem como, controlar os efeitos faccionais dos fuxicos entre as famílias, que muitas vezes conduz a desavenças de casais. Como afirma DaMatta: “[...] O chefe de uma aldeia é sempre visto como um homem que deve separar disputas, liquidar fuxicos e feitiçaria; numa palavra, coordenar e harmonizar a vida social da comunidade [...]”¹⁹³

Um bom líder, desta forma, é aquele que consegue manter a “ordem” no interior do grupo, mesmo que para isto precise desenvolver discursos, muitas vezes contraditórios, navegando por entre as diferentes tendências. Ele jamais é um *ente*, mas sim um *entre*. O

¹⁹¹ FERNANDES, 2003:51.

¹⁹² VEIGA, 1994:8.

¹⁹³ DAMATTA, 1976:217.

chefe Kaingang nunca *é*, mas está sempre em devir: “Tornar a vir *é* o ser do que devém. Tornar a vir *é* o ser do próprio devir, o ser que se afirma no devir [...]”¹⁹⁴. O Cacique então lida com a projeção na imagem vislumbrada por ele sobre a expectativa do outro, este podendo ser grupos divergentes locais ou estrangeiros.

Enquanto na época do SPI a liderança agia em benefício de alguns grupos locais se projetando na expectativa do Governo, agora age de acordo com a expectativa de diferentes grupos locais, diferentes religiões internas, diferentes brancos e assim por diante. Neste sentido, de acordo com o contexto de interação teremos formas discursivas distintas e ações diferenciadas.

Como no momento atual distintos grupos locais e extra-locais lançam sobre as lideranças expectativas democráticas e de valorização da tradição, os mecanismos repressivos não sustentam mais um Cacique no poder. Conseqüentemente, em várias Terras Indígenas começa aparecer a desordem abafada pela política autoritária anterior. Este contexto expressa a característica de desordem marcada pelo consumo descontrolado de bebidas alcoólicas nas aldeias.

A pinga, inicialmente associada a ocasiões rituais no limpo da aldeia (terreno das casas) e reservada, em outros momentos, ao espaço do interior das casas, onde também é, em certas ocasiões, objeto de uso ritual, passou a ocupar o centro (espaço público) no sentido da bagunça. Agora, quando na maioria das situações a liderança necessita cada vez mais de aprovação comunitária, recorrendo para isto ao aspecto complementar das religiões cristãs, se reorganizam as relações entre os grupos locais e o centro político.

Após o saque das Terras Indígenas dos Kaingang, o SPI, devido a uma série de fatores, transforma-se internamente, permitindo a mudança na política governamental.

¹⁹⁴ DELEUZE, 1976:19.

Conseqüentemente, nas décadas de 1970 e 1980, os Kaingang iniciam um processo de reestruturação social e de reordenamento cosmológico. Esta época, a partir de 1970, coincide também com o auge da expansão das igrejas de *crentes* nas aldeias.

As religiões passam a se voltar para a bagunça. A pinga ao assumir a conotação de bagunça, agora, passou a ser objeto de preocupação da liderança pois neste novo contexto espera-se decisões participativas. Segundo vários entrevistados, atualmente grande parte das prisões, em cadeias localizadas, geralmente, nas aldeias Sedes, são decorrentes do consumo excessivo de bebida alcoólica e de brigas entre casais. Não necessariamente o primeiro motivo é causa do segundo, mas ambos se desenvolvem no contexto de “bagunça”. É uma interferência de elementos da periferia no espaço central, causando desordem.

A cadeia cumpre, em parte, o papel de controle, mas não é eficaz para garantir a continuidade da liderança, pois esta pode se indispor com grupos importantes responsáveis pelo sustento de sua permanência no poder. Como é cada vez mais comum a manutenção de um cacique no cargo depender da aceitação da comunidade, o cacique precisa harmonizar a “bagunça”, mas dentro da oposição complementar com a periferia, na assimetria que caracteriza esta relação. Ou seja, o cacique deve dar conta de lidar com a “bagunça” evitando conflito direto com os grupos familiares. Esta oposição, então, é transferida para o universo das religiões, visto que *crentes* e católicos são englobados pela comunidade como um todo se opondo de forma complementar e assimétrica, como foi analisado no capítulo anterior.

Atualmente os Kaingang afirmam que os componentes da liderança devem ser de diferentes religiões para existir maior eficácia no combate a possíveis desentendimentos na comunidade assim como no passado era composta por indivíduos de diferentes marcas – kamé e kairu.

Como afirma Hortêncio, de Rio da Várzea:

“[...] a liderança tem que ter tudo misturado. Tem que ser a liderança **kamé** e **kairu-kré**. Porque nós semos pessoa, mas às vez a gente tem erro, né? Mas um erro, né? Mas um erro de quem? Erro é de mim, eu que faço erro. Daí a lei tem que perseguir. Porque a lei é da pessoa que ta errada, assim. Daí o **kamé**, às vezes o **kamé** faz alguma coisa, faz um erro, então tem uma liderança **kamé** que aconselha [...] Ele é teu parente, teu irmão, teu primo irmão, então ele te aconselha, porque tu faz assim, tu não pode fazer assim, vamo entrar de acordo, vamo trabalhar junto. Tudo isso a gente tem que fazer, a gente tem família né [...] então tudo isso tem que pensar, né? Tem que pensar por a vida, né [...] Tando o **kairu-kré** também fazendo erro a liderança **kairu-kré** também conselha o primo dele que não pode fazer assim. Depois daqui, se ele não ta muito errado eles já tão aconselhado [...] Aconselhado depois ele pode trabalhar [...] Aqueles vizinho, primo ermão, cunhado dele trabalham com ele, cada um vai se ajudando.[...]”

Ao ser questionado se o conselho vem do **kaikó** (consangüíneo) o entrevistado responde na afirmativa. Neste sentido, quando o conflito está iminente, ou quando for apenas para chamar atenção por algum ato de transgressão das normas, funciona a estratégia do aconselhamento pelo **kaikó**. Em casos de ter acontecido uma transgressão que exija a prisão do indivíduo esta deve ser efetuada por um **iambré**, como constatou Fernandes em seu estudo.¹⁹⁵

Assim, hoje em dia a liderança, que se constitui pela complementaridade entre *crentes* e católicos, trabalha no sentido de não se indispor completamente com as oposições entre igrejas. Na Terra Indígena Ximbangue, por exemplo, certa ocasião tiveram de solicitar a intervenção da liderança do Posto Indígena Xapecó para reduzir os conflitos internos entre adeptos de diferentes denominações religiosas.

Quando as Igrejas de *crentes* atingem um domínio considerável dos grupos locais, tratam de conflitos representados pela bagunça referidos a seus integrantes. Neste sentido,

¹⁹⁵ Cf. FERNANDES, 2003.

a igreja lança mão dos recursos de reuniões e aconselhamentos, importantes estratégias também utilizadas pela liderança.

Não há uma tendência de substituição de caciques católicos por *crentes*, em alguns locais há cacique católico em outros cacique *crente*. O mais importante no momento é o aspecto complementar ocupado pelo pastor indígena em relação ao cacique. Este aspecto é marcante na maioria dos locais pesquisados, independente do cacique ser católico ou *crente*. Além disso, o tipo de comportamento apresentado por caciques e pastores é parecido. Os caciques procuram não se expor muito em situações consideradas como bagunça, que possam levar a perder o crédito dos grupos locais, assim como os pastores precisam ter uma imagem construída em termos de equilíbrio familiar e não envolvimento em bagunça.

A evitação de uma imagem associada à bebida é marcante na construção desta *pessoa* do universo público – cacique e pastor. Antigamente, participar das festas de santos e beber com os participantes era um comportamento avaliado como positivo para um cacique – tipo de atividade realizada por grupos locais, podendo ser mais associada à periferia. Hoje o ideal é não estar associado com *beberagem*, bem como, não estar muito vinculado a nenhum dos diferentes universos religiosos locais.

Em Votouro, por exemplo, como em outras localidades, bebedeira é um motivo passível de punição e, em tese, os membros da liderança não devem se envolver com bebida alcoólica. Embora o consumo eventual não exclua um líder de seu cargo, o afasta temporariamente. Nas palavras do cacique: “se o cacique estiver bêbado o vice-cacique assume (...) o cacique só perde o cargo se fizer alguma coisa errada.” Isto significa que a bebedeira não está ausente da socialização, representando um momento temporário de afastamento do cargo. O cacique está sujeito a esta situação, como sendo um afastamento momentâneo do centro público/político. Contudo, sua ausência maior deste espaço, através

de bebedeiras constantes ou através de longos períodos fora da aldeia, poderá colocar em risco o cargo. Um ex-cacique de Votouro foi substituído por que “parava muito fora da área”, nas palavras do atual cacique. Então, o espaço ocupado pelo cacique deve, necessariamente, estar associado com o interior/público/centro, o que corresponde à harmonia e conseqüentemente ausência de pinga.

Os pastores *crentes* vêm ocupando, cada vez mais, um papel complementar ao de cacique, realizando a mediação entre centro e periferia. Ou seja, tratando dos elementos da desordem como a bebida e o fuxico (briga entre casais), através do mecanismo do *aconselhamento* e da *disciplina*.

Como em Ligeiro, onde a liderança tem demonstrado preocupação com o consumo de bebida alcoólica, mas evita assumir atitudes proibitivas. As Igrejas *crentes* assumem mais esta postura diante dos fiéis. A liderança, sempre que possível, aconselha as pessoas a pararem de beber, como afirma um informante daquela localidade: “a gente muitas vezes diz: vamos te ajudar, vamos plantar isso, ajudar a tua família. Mas, tem pessoas que não entendem”. Em reuniões comunitárias a liderança alerta sobre os prejuízos da bebida, chamando atenção para as doenças e brigas.

Este tipo de atitude, comum atualmente, procura evitar ações proibitivas como as utilizadas na época do SPI, desviando do conflito direto com os grupos locais. Como foi apontado acima as lideranças atuais ficam entre atitudes repressivas e atitudes que evitam o choque direto com a comunidade.

Assim, a complementaridade entre cacique e pastor é evidenciada pela postura frente o combate do consumo excessivo de bebidas alcoólicas. A posição de um pastor de Votouro sobre o controle da bebida pela autoridade local ilustra bem isto. Apesar de admitir o problema criado pela bebida ao tornar a pessoa dependente se coloca contra a

proibição por parte da liderança, deixando espaço para pensar na transformação ideológica por meio da conversão. No mesmo sentido, nas palavras de outro informante: “para ajudar aqueles que bebem tem que fazer reunião com a juventude e começar a colocar o problema.” A Liderança tem que chamar a reunião. Para muitos a *reunião* é o primeiro passo. E mais, trata-se de uma reunião coordenada pela Liderança. Este posicionamento exclui a autoridade da liderança no sentido de se impor autoritariamente, pois ela depende da aceitação da comunidade.

A preocupação em harmonizar a comunidade com a liderança, atitude da qual o combate ao alcoolismo é apenas um caso no âmbito das relações que envolvem estes dois universos, permite a continuidade do poder local, mas depende de outra instância que é a igreja *crente*. Como podemos notar quando aparece na fala de muitos que a solução para o alcoolismo depende da *consciência* e não da imposição, o que é um argumento comum no discurso *crente* da conversão.

5 - Colocar a casa em ordem

O indivíduo entre os Kaingang é extensão da unidade doméstica, que por sua vez se estende ao grupo familiar e este por segmentos mais amplos formando grupos interligados que, muitas vezes, criam redes de trocas recíprocas envolvendo diferentes Terras Indígenas. Beber em casa significa compartilhar substância e transmitir valores, quando do uso doméstico e ritual da bebida.

Como foi tratado no item anterior, o processo de desestruturação social está associado, inicialmente, com a atuação governamental desde princípios do século XX nas aldeias kaingangues, se utilizando de princípios da organização social e cosmologia indígena. O sistema do panelão implantado pelo SPI é apontado como marco do momento

de desarticulação de unidades sociais constituintes de cada localidade organizada em um determinado território.

Quando a educação familiar ainda exerce influência na vida dos jovens, percebe-se uma noção clara da idéia de *respeito*. Caso contrário, a desordem estrutural em unidades domésticas repercute sobre o consumo descontrolado de bebida alcoólica. Como afirma um informante: “há casos de aposentados que “deixam da mulher e ‘caem’ na bebida”. Há casos de indivíduos trabalharem em troca de pagamento e gastarem o dinheiro com bebida deixando a família passando necessidade, como informa outro entrevistado: “trabalhava só para a cachaça, as crianças ficavam com fome [...] Pegava o rancho e vendia por cachaça”.

Em alguns casos a bebida está associada à problemas de saúde como hipertensão e derrame, como afirma uma entrevistada: “parei de beber a algumas semanas atrás devido os problemas de saúde que o álcool causou, hoje sou hipertensa e sofro do coração. Talvez se eu tivesse parado a algum tempo atrás não teria acontecido tudo isso.” Em outros casos, está associada com desdobramentos sociais como desnutrição infantil, violência contra a mulher - manifesto através de estupro ou no próprio âmbito familiar -, brigas e atropelamentos.

A desnutrição infantil é um caso a parte. É um problema de saúde vinculado entre os Kaingang ao desequilíbrio familiar, representando a principal causa de óbitos infantis. Em Apucarantina, por exemplo, os problemas de alcoolismo acompanhados com mudanças nos hábitos alimentares criaram um alto índice de subnutrição e surgimento de doenças do *branco*. Tanto lá quanto em outros locais foi observada uma relação entre pais e mães alcoólatras e filhos desnutridos, os pais não produzem alimento para família e quando os filhos adoecem não administram bem os medicamentos.

Na medida em que o indivíduo é extensão do grupo familiar, ocorre casos do que se poderia caracterizar como unidades domésticas alcoolizadas. É o que ilustra um informante: “[...] A piasada bebe muito, os pais e as mães bebem também daí o filho acaba bebendo[...].”

Cuidar da família, ou seja, dos filhos, é responsabilidade da mulher kaingang, sendo ela mais amplamente condenada pela falta de cuidados das crianças quando o casal é afetado pelo alcoolismo. Conseqüentemente, o problema familiar é mais intenso. Para os entrevistados as mulheres bêbadas são mais problemáticas, pois quando embriagadas não cuidam da família.

A preparação do indivíduo para a idade adulta é matrifocal. Entre os Kaingang, ao se colocar em cena a uxorilocalidade e os parâmetros referentes a este comportamento cultural, é papel do avô e do irmão da mãe socializar o indivíduo, como afirma um informante de Votouro: “Quando eu era pequeno eu deitava com o meu avô e meu tio e eles contavam histórias dos antigos. Foi ali que eu aprendi muita coisa.”

Nos locais onde a família não desempenha um papel estruturante das relações entre os indivíduos o problema é ainda maior. Neste caso, se apela ao controle por parte da liderança, por parte da escola e por parte das igrejas. Procura-se construir o respeito no âmbito público.

Neste sentido, as prisões internas às aldeias garantem o controle de indígenas embriagados, impondo o respeito. Em Cacique Doble, por exemplo, segundo membros da Liderança, o consumo exagerado de bebidas alcoólicas está na origem da maioria das prisões. Lá a pinga não é proibida no interior da Terra Indígena, entretanto, em casos de ocorrência de problemas ou reclamações que envolvam algum bêbado, este vai para a cadeia até melhorar.

Como foi apontado acima, beber fora de casa, tanto no espaço público da aldeia quanto na cidade, está associado com bagunça. Mas, em casos rituais beber passa a ser uma questão de respeito como no **Kiki**, quando a bebida consumida está associada ao respeito pelo morto e à obrigação de rezar até o final. Hortêncio, rezador católico de Rio da Várzea, ao falar sobre o apelo de um morador de sua aldeia para rezar à mulher falecida informa:

“ [...] Ele quer ser católico, mas a mulher dele também morreu trabalhando na religião *crente*, ninguém pôde atender ela. Então, diz ele pra mim, esses dias ele me contou, assim, que a mulher dele, no sonho dele incomodava muito, ela tava braba com ele. Ela queria um terço antigo que sempre rezava lá no cemitério. Então, ele me comunicou muito, agora nesse domingo eu vou fazer um terço lá pra ele. E, pro católico tem que ter o **goio fá koreg**, [água amarga ruim] tomar um trago lá, né, onde vai pro cemitério, e o *crente* não, o *crente* não quer ver isso [...].”

P: Toma o **goio fá** prá que?

R: Toma o **goio fá** prá ficar disposto. Daí a gente tem recordação daquele terço, daquela reza que a gente faz, né. Tanto como o padre que reza, assim, na igreja, assim, né. Esse aí eu compreendo tudo mais ou menos, não é tudo, mas eu já sei mais ou menos já.

Fora o uso ritual no espaço público o consumo de pinga deve se restringir às casas, podendo acompanhar algum tipo de ritual ou não. Lembro de ter assistido um rezador do **Kiki** utilizar a pinga, em sua casa, como preparativo para atuar no mesmo. Abriu uma garrafa rezou o **kutu**, “para abrir os ouvidos do **goio fá**” e começou a cantar sua reza em cima com o **xik xir** (maracá). Bebeu e, em seguida, partimos. Outro ato ritual de uso da bebida na residência é o ensinamento da reza do **Kiki** a um candidato a rezador. O processo é semelhante: coloca-se a pinga entre o rezador experiente e o aprendiz; o rezador começa o canto com seu **xik-xir**, passando-o em seguida para o aprendiz. Levar a bebida para consumir em casa dentro do uso ritual inclui também os momentos noturnos de

narrativas ao redor do fogo de chão. Neste sentido, a bebida exerce uma influência importante para as práticas tradicionais. Não é por acaso a sua condenação de forma indiscriminada pelos *crentes*, assim como o faziam missionários católicos do século VI com relação às cauinagens dos Tupinambá:

“Estes nossos catecúmenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes, e ja raras vezes se ouvem os gritos desentoados que costumam fazer nas bebedeiras. Este é o seu maior mal, donde lhe vêm todos os outros. De facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana. Mas agora, como diminui um pouco a paixão desenfreada das bebidas, diminuem também necessariamente as outras nefandas ignomínias [...]”¹⁹⁶

Fora de controle do grupo familiar e diante da ausência ritual o consumo passa ao nível da doença. Indivíduos com problemas de alcoolismo foram encontrados em todas as aldeias pesquisadas. Em Ligeiro, Terra Indígena mais atingida pelo alcoolismo, o consumo inicia por indígenas de doze a quinze anos abrangendo idosos de ambos os sexos. Com base nas entrevistas pode-se apontar uma quantidade de aproximadamente quarenta casos crônicos de alcoolismo. Um entrevistado falando do problema da pinga naquele local compara com outras localidades: “Nos outros postos eles bebem bem certinho. Aqui não. No carreteiro eles bebem e não dá briga (...) [Em Ligeiro] quando estão ‘sãos’ são bons, quando bebem ficam diferentes, brigam muito em casa.”

As conseqüências do consumo descontrolado da bebida são negativas para os processos locais de socialização. Na Terra Indígena Carreteiro, o problema do alcoolismo ocasionou várias transferências na tentativa de evitar conflitos e maus exemplos para os jovens. Após uma atenção intensa ao assunto os moradores locais admitem um controle, mesmo que possivelmente temporário, dos casos crônicos de dependência.

¹⁹⁶ ANCHIETA, II:194 apud VIVEIROS DE CASTRO, 1992:54.

No plano familiar há referências nos diferentes locais sobre desavenças entre casais e desatenção aos filhos, bem como desrespeito dos jovens que bebem para com os mais velhos. Na Terra Indígena Ligeiro um entrevistado afirmou: “quantos homens têm se separado por causa da bebida. O consumidor da bebida se afunda mais. A família fica sentida de perder um membro”.

A percepção sobre o alcoolismo como problema, ou não, é distinta de uma Terra Indígena para outra. Em Ligeiro, o alcoolismo é percebido como um problema atribuído à falta de conexão entre família e as instituições públicas (religião, escola, autoridade). No restante, não é claramente percebido como um problema comunitário, mas afeta a todas elas em diferentes níveis de intensidade.

Percebe-se efeitos da bebida em termos desagregadores naquelas Terras Indígenas onde a economia interna não se utiliza de roças familiares e artesanato; onde a preocupação com a cultura tradicional é pequena; onde as áreas de desmatamento são muito significativas; e, onde predominam atividades fora das aldeias.

É interessante que os indígenas entrevistados em Rio da Várzea, diferentemente das outras Terras Indígenas pesquisadas, não enfatizaram nada a respeito das causas do alcoolismo. Isto se deve, certamente, a harmonia vivenciada entre comunidade e autoridade política. Percebe-se uma prática ali dos mecanismos básicos de troca encarnados, não apenas no discurso, mas na realidade pragmática, através das relações entre **iambrés**. Ou seja, a prática da uxorilocalidade regulamenta as relações de afinidade de forma modelar, principalmente, estabelecendo relações de troca entre sogro/genro e entre cunhados do sexo masculino.

A perda da referência da unidade familiar como reprodução de valores e do grupo doméstico como construção da pessoa pode, portanto, restringir a pinga ao controle

individual. Nesta situação, o consumo da mesma se torna problemático, criando situações de dependência do álcool em várias localidades.

6 - Beber na bodega

De forma geral, o consumo descontrolado de bebida alcoólica nas aldeias está intrinsecamente ligado ao universo do *branco*, seja pela utilização das bodegas, seja em situações festivas e de trabalho nos municípios próximos às aldeias ou nas roças de colonos da região. Destaca-se na relação do universo exterior da aldeia com o consumo de álcool o trabalho – atividades de roça, pequenos serviços nas cidades, artesanato -, e a prostituição.

Neste ultimo caso, a pinga pode ser adquirida com o dinheiro ganho na atividade ou pode ser objeto de troca para prestação de serviço. É importante salientar que durante as viagens para a comercialização do artesanato, ou para o trabalho em lavouras dos *brancos* os Kaingang reproduzem, de certa forma, práticas tradicionais de deslocamentos sazonais: “[...] Os deslocamentos, pequenos e grandes, parecem pois ter sido um constante, antes e depois da conquista [...].”¹⁹⁷

Em Carreteiro, no contexto de exploração do sistema do panelão, por exemplo, iniciou-se um tipo de aproximação com as bodegas. A maioria da população trabalhava longos períodos fora da Terra Indígena em empreitadas e passaram a comprar direto no trajeto, como afirma um informante: “quando saía a trabalhar chegavam na bodega e traziam um traguinho.”

A bebida aproxima os indígenas dos *brancos* em situações caracterizadas aqui como relações intersubjetivas de dependência. Esta relação permite uma ampliação das relações para além dos seus limites populacionais das aldeias. Tomando de empréstimo as

¹⁹⁷ TOMMASINO, 1995:301.

reflexões de Norbert Elias para análise dos processos históricos das sociedades complexas, poderia-se, com um esforço de adaptação para o caso em discussão, perceber a “maneira como, para o bem ou para o mal, os seres humanos individuais ligam-se uns aos outros numa pluralidade, isto é, numa sociedade.”¹⁹⁸

Isto se expressa perfeitamente no sistema de interações criado com as bodegas estabelecidas em localidades limítrofes às aldeias. Predominantemente, com poucas exceções, os indígenas que recebem suas aposentadorias do governo entregam os cartões nas bodegas para fazer o consumo mensal. O bodegueiro conduz os indivíduos ao banco e desconta “na fonte” seus gastos mensais. Assim ocorre também nos casos do consumo de bebidas alcoólicas. Do ponto de vista dos indígenas é uma vantagem ter as facilidades oferecidas, e para o bodegueiro representa uma garantia de ganho certo. Só que, quem tem realmente mais vantagens são os comerciantes, como afirma um indígena: “[...] os *brancos* tão ficando rico de vender pinga para o índio.”

A simples interdição deste relacionamento de interdependência,¹⁹⁹ torna mais complexa a situação, visto que, o indígena dependerá de terceiros para intermediar a relação com a bodega. Neste caso, ele oferece vantagens a outro *branco* para comprar bebida em seu lugar. Ou ainda, a venda clandestina por certas bodegas encarece o preço da pinga devido a justificativa do risco e pela diminuição da concorrência. Quando é proibido os índios fazem as compras em locais distantes do controle da polícia local. Nas palavras de um comerciante, em certas bodegas, quando gastam acima de cinquenta reais ganham uma cerveja e uma cachaça.

Em acréscimo, como foi apontado acima, o relacionamento com alguém de longe das relações de parentesco consanguíneo pode significar para os Kaingang possíveis

¹⁹⁸ ELIAS, 1994:7-8.

¹⁹⁹ Idem:13-31.

relações de afinidade. Assim, além da complexificação das relações de interdependência, este deslocamento, por mais que melindre o contato em si, expressa uma aliança em potencial para os indígenas. Beber e fazer festa junto é sinal de aceitação. Enquanto outras situações são carregadas de preconceitos pelos brancos, aqueles que bebem com os indígenas estabelecem um importante ponto de aproximação.

O caso de implantação da Usina Hidrelétrica de Apucarana é típico de uma situação deste tipo. A aproximação entre os funcionários e os indígenas da Terra Indígena de Apucarantina significava o estabelecimento de aliança. Os indígenas colocavam, inclusive, em alguns casos, as próprias esposas nos momentos que compartilhavam com os funcionários.

As bodegas da obra e os bailes organizados de forma intercalada pelos funcionários próximo à Usina e pelos indígenas na aldeia, estimularam conflitos através do consumo de bebidas alcoólicas e da prostituição de mulheres indígenas. Como o casamento na sociedade kaingang desloca o genro para casa do sogro, onde deve ajudar com seus serviços, aumentando a capacidade produtiva da família da esposa, esta era a expectativa dos indígenas. Mas, os funcionários da Usina foram introduzidos no contexto cultural indígena sem a devida adequação às suas concepções, provocando a ruptura familiar na medida que carregavam consigo mulheres da aldeia para a cidade.

Por outro lado, quando indígenas bebem na cidade e criam conflito, os efeitos os efeitos negativos se estendem ao restante da comunidade, através de uma imagem genérica. Por isto a crítica ao consumo nas bodegas pode vir de dentro da aldeia da mesma forma que pode vir de fora, como afirma um informante de Cacique Doble: “pode beber mas não ficar na beira da estrada para quem passa ver”. Ou ainda como afirma um policial do município limítrofe da Terra Indígena Ligeiro: “os *brancos* muitas vezes acham que os índios não têm o direito de andar pelos locais.” Sendo que, neste local a maioria dos

indígenas vive de atividades prestadas para colonos da região que se beneficiam com o baixo custo da mão-de-obra.

7 - Alcançar a bebida controlada

A bebida no sentido da *bagunça*, em um dado momento de transição para a idade adulta estaria no plano de uma anti-estrutura, nos termos de Victor Turner, abarcando uma faixa de jovens à mercê de uma realidade que lhes dê um novo *ponto de partida*. É como um grupo de iniciados em estado de *communitas*²⁰⁰, sem mecanismos formais de retorno à estrutura.

Estabelece-se, então, uma distinção entre jovens e pessoas de idade madura. Esta relação é claramente apresentada no sentido dos jovens se tornarem mais *bagunceiros* e os velhos beberem em casa. É interessante notar que no caso do consumo de medicamentos, que seria, o contraponto da bebida, foi observada uma situação parecida através da conjunção entre velhos/remédio do mato; novos/remédio do branco.²⁰¹

O uso da bebida na maioria dos casos entre os rapazes é concebido como o momento de tornar-se homem, que é precoce entre os Kaingang. Não é fora do comum casamentos entre jovens de quatorze anos. Isto corresponde também ao prematuro hábito de consumir bebida alcoólica. Como afirma um informante: “[...] quando está virando homem, começa a falar grosso, faz o primeiro sexo, depois vem o namoro e a bebida [...]”

Em Rio da Várzea os entrevistados marcaram a relação de idade com o momento em que o indivíduo inicia a beber hoje e o momento que iniciavam os mais antigos.

²⁰⁰ Cf. TURNER, 1974 [1969]. Quando processo ritual é definido pela separação, liminaridade e reagregação, destaca-se, no caso em questão, o período liminar por seu caráter de *communitas*, fundamental na redefinição de status no âmbito das categorias sociais.

²⁰¹ Cf. DIEHL, 2001:18.

Informantes na faixa dos oitenta anos admitiram ter iniciado a beber por volta dos vinte e cinco anos. Isto significa uma inversão do uso da bebida entre os iniciados à puberdade hoje e os iniciados à idade madura no passado. Deixar a bebida hoje, ou consumi-la sob controle, é um sinal de maturidade e compromisso com a comunidade e a família.

A posição de um pastor de Votouro ilustra esta idéia de inversão e da associação dos jovens com a bagunça. Segundo ele, antigamente os Kaingang bebiam da mesma forma que bebem hoje em dia mas começavam a beber mais tarde, “hoje quem bebe mais são os novos”. Além disso, no seu ponto de vista o jovem bêbado representa uma ameaça maior para a comunidade, visto que, o novo se torna mais violento enquanto os velhos levam para beber em casa.

Em entrevistas de Votouro destaca-se alguns pontos de vista sobre o consumo de bebida pelos jovens:

“a rapaziada está se perdendo, fazem bagunça em casa e nas estradas [...] a rapaziada bebe demais. Ficam caminhando atrás da bebida. Bebem mais na rua. Bebem e perdem a idéia, ficam violentos, provocam de noite quem está na rua [...] A geração nova bebe e faz só bagunça. A piizada nova fica muito louca. [...] O pessoal de dezoito ou vinte anos é até um perigo.”

Em Ligeiro também pode-se destacar alguns discursos a respeito:

“tem rapaz novo [...] não aceitam que os outros falem [...] eles brigam até com a liderança [...] dá briga [...] ainda mais a rapaziada que não sabe tomar, eles bebem e pegam a brigar. Não tem mais idéia, não obedece, porque aqui não tem lei [...] beber antes ia preso [...] hoje bebem [...] a piizada nova já ta viciada [...] Tem os conselheiros, mas aconselha, às vezes briga, mas no outro dia [o jovem] vai pra bodega [...]”

Quando o jovem começa a beber a unidade doméstica já não possui mais o controle sobre os filhos e a sociedade não os acolhe através de uma porta significativa. Como afirma um entrevistado de Ligeiro: “Eu não deixava os filhos tomar [pinga] [...] quando

bebe faz besteira. A juventude bebe porque é livre [...] A rapaziada ta assim [...] Meus filhos eu sempre aconselhava. [Hoje] tudo solto [...] A gente tem que [mostrar que] umas horas da noite deve dormir para trabalhar [...].”

Neste sentido, com a mudança de ciclo de vida, já na faixa da adolescência, a unidade doméstica não serve mais de referência. As sociedades Jê normalmente imprimem este momento no corpo do indivíduo por meio de processos cerimoniais associados com grupos de idade ou com a nomeação.²⁰² E, os grupos Jê são reconhecidos pela complexidade destes momentos.

Contudo, a invasão do espaço público desprovida de formas mediadoras – cerimonial ou política – bem como o estabelecimento de um abismo entre a unidade doméstica e o espaço público, provocam situações transitórias traumáticas entre diferentes gerações favorecendo o poder tirânico local; e, subsumindo processos cerimoniais a um ritual face a face com o espaço central permeado de conflitos iminentes, caracterizados como *bagunça*.

Quando Goffman trata das relações entre indivíduos e grupos define situação social como “um ambiente que proporciona possibilidades mútuas de monitoramento, qualquer lugar em que um indivíduo se encontra acessível aos sentidos nus de todos os outros que estão ‘presentes’, e para quem os outros indivíduos são acessíveis de forma semelhante.” Neste sentido, quando se trata das relações em grupo, e aqui é o que interessa para o caso em questão, as “regras culturais estabelecem como os indivíduos devem se conduzir em virtude de estarem em um agrupamento e estas regras de convivência, quando seguidas, organizam socialmente o comportamento daqueles presentes à situação.”²⁰³

²⁰² Cf. SEEGER, DAMATTA & VIVEIROS DE CASTRO, 1987.

²⁰³ GOFFMAN, 1998 [1964]:13-14.

A *bagunça* associada, principalmente, ao alcoolismo entre os mais jovens serve de referência para caracterizar a invasão do espaço público, criando assim uma questão de *enquadre* nesta relação. Em ocasiões rituais o espaço público é invadido por manifestações incomuns como o barulho manifesto nas igrejas, principalmente entre *crentes*. Isto ocorre também durante o **Kiki**. Já havia chamado atenção de Maniser a forma de romper a *tranqüilidade do Posto* através das “paragens tragicômicas e agitação das cerimônias de seu culto aos mortos.”²⁰⁴

Quando se assiste ao ritual do **Kiki** percebe-se claramente a *bagunça* como uma forma de desordem estabelecida temporariamente no espaço público. Ao término do mesmo as pessoas retornam às suas casas e a ordem é restabelecida. Neste sentido, um comentário de Bateson sobre um estudo de Radcliffe-Brown (1922) pode ilustrar como a questão de *enquadre* nos ajuda a pensar a situação criada pela pinga em certos contextos entre os Kaingang:

“Nas Ilhas Andaman, o acordo de paz é concluído depois que a cada lado é dada liberdade cerimonial para golpear o outro. Este exemplo, entretanto, também ilustra a natureza instável do *enquadre* ‘Isto é brincadeira’ ou ‘Isto é ritual’. A discriminação entre mapa e território é sempre passível de se anular e os golpes rituais usados no restabelecimento da paz podem, a qualquer momento, ser confundidos com os golpes ‘reais’ de combate. Nestes casos, a cerimônia de paz se transforma em batalha.”²⁰⁵

Segundo os kaingangues entrevistados, no passado também bebia-se muito, mas os antigos distinguiam o espaço público do espaço da periferia, ao qual a pinga estava reservada. Este relacionamento do passado é marcado por relações caracterizadas como de *respeito*, o que significa de evitação entre os dois espaços. Isto pode ser ilustrado com os seguintes fragmentos de discurso: “[...] antigamente e hoje bebem igual, só que hoje as

²⁰⁴ MANISER, 1930:764.

²⁰⁵ BATESON, 1998 [1972]:61.

piasada são mais perigosas [...] Os mais antigos bebiam também, só que não faziam bagunça [...] Antigamente bebiam também, só que tinham respeito um com o outro. [...] Os mais velhos levam para beber em casa [...].”

Por outro lado, o abismo extremo estabelecido entre o espaço público e o espaço privado estimulado pelo processo de atuação histórica do governo junto aos Kaingang, produz conflitos quando do uso da força para conter a *bagunça*. Isto é demonstrado no depoimento de Cacique Doble, os alunos são repreendidos pelos professores e pela Liderança, recebendo castigos - limpar os acessos ou as dependências da escola -, mas não encontram eco nas famílias, muitas vezes, avessas ao controle dos filhos.

Frente ao combate de consumo descontrolado de bebidas alcoólicas nas aldeias é comum, após situações de conflito, a transferência para outras Terras Indígenas. Em alguns casos se utiliza recursos dos *brancos* como medicação alopática e tratamento em clínicas de recuperação.

Contudo, o tratamento médico para problemas crônicos se apresenta com pouca eficácia na maioria dos casos. Em Ligeiro através do Posto de Saúde foi indicado um índice de trinta por cento de indígenas que consomem muita bebida, destacando-se vinte e cinco casos crônicos. Destes, cerca de noventa por cento realizam tratamento médico, mas a continuidade do tratamento médico por longos períodos é sempre problemática. Duas questões foram apontadas no local sobre a dificuldade do tratamento dar certo: a primeira é a falta de controle influenciada pelo convívio entre outros consumidores de bebida; e, a segunda é a relação dos períodos de tomar o medicamento com os horários do cotidiano. A lógica do cotidiano na aldeia é diferente da referência da medicação, horários de dormir, de levantar, das refeições, etc.

Em outros casos, a religião é apontada como um dos recursos “para fugir da bebida”. Quando o controle da bebida é colocado no plano individual, observa-se a ênfase no papel da Igreja como forma de cura. Isto é evidente nos tipos de discurso a seguir:

1 - “indico para a pessoa o mesmo caminho que eu segui e continuo seguindo, ser *crente* em Jesus [...] Porque na minha opinião o tratamento, a pessoa pode seguir até um tempo depois pode voltar a beber, então eu acho que a pessoa só fica liberta aceitando a palavra de Deus e seguindo. Assim a pessoa se liberta completamente [...] eu acho que aí reinaria a verdadeira paz para a pessoa e sua família e também para a sociedade [...]

2 - “A única idéia é fazer o que eu fiz [...] As pessoas se enchem de problemas e aí aparecem na igreja. A gente aconselha, o conselho é para não se perder. Aqueles que aceitam são feliz [...] passei por uma igreja, me ajudou muito o testemunho de muita gente.”

3 - As pessoas bebem porque “[...] não entenderam. Porque se ele soubesse que era mau ele deixava [...] A pessoa não pode ser forçada a deixar esses hábitos. [...] o controle da bebida parte do próprio indivíduo, ele tem que fazer pra melhor [...] porque ele deixa de beber, e muda [...] tem mais união, se dá com qualquer um. Ele ta ingressando na salvação [...]

Contudo, é evidente entre os Kaingang a inconstância da conversão encontrada igualmente na maioria das experiências missionárias com povos ameríndios. Os Kaingang não fogem desta característica e isto é comprovado pelo uso ritual da bebida quando alguns rezadores convertidos a uma igreja *crente* voltam a participar da *tradição* pelo fato de participar do **Kiki**, por exemplo. Com relação ao consumo de bebida *forte*, neste caso, o discurso dos *crentes* se aproxima daquele dos missionários católicos do passado: “[...] Bêbados, os índios esqueciam a doutrinação cristã e lembravam do que não deviam; o cauim era a droga da inconstância [...]

²⁰⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 1992:54.

Nas Igrejas de *crentes* há diversos casos de pessoas *entrarem e saírem* novamente porque não conseguem largar a bebida, como afirmam os seguintes discursos:

1 - “recebem Deus uns cinco ou seis meses, depois chega um momento que, acho, que esquece e volta de novo a beber [...] muitas vezes elas não tem um fundamento na Igreja, às vezes até por causa da bebida alcoólica.”

2 - “Muitas vezes ficam seis meses ou um ano sem beber. Depois voltam a beber. Precisa ter força de boa vontade [...]”

3 - “A bebida vem trazendo bebida pra todos [...] eles acham que a vida termina aqui [...] encontra um grupo de amigos e bebe para esquecer do problema da família [...] Não tem havido um acerto na família [...] então, acho que por causa disso ele muda de idéia [e sai da Igreja] [...] a esposa dele é *crente* [...] muitas vezes a gente tem visto [...] na Igreja [...] que eles não se acertam”.

4 - [...] “o homem se governa. Se ele quer, deixa. Ele deixa. Tem gente que pensa e decide [...] se a pessoa não der conta de cumprir a doutrina e se a pessoa entra na igreja e cai, piora [...].”

Diante de formas pouco eficazes de controle de consumo de bebida alcoólica – expulsão da Terra Indígena, internamento clínico e conversão - a postura da liderança, e a prática complementar a ela representada pelas igrejas, são apontadas como importantes vias de intermediação para um reordenamento posterior ao momento temporário de desordem cosmológica.

A lei de liberar a bebida somente nos finais de semana em Rio da Várzea, por exemplo, é um caso de participação eficiente do cacique, pois estabelece um controle liberado da bebida. Além disso, é uma forma de reconduzir o consumo para o interior da aldeia, geralmente entre os respectivos grupos locais. A partir desta regulamentação pela autoridade eles passaram a beber mais em casa, como afirma o cacique. Caso seja visto bêbado durante a semana, o indivíduo é detido na prisão da Terra Indígena.

Outra ação mediada pela liderança no combate ao alcoolismo é pela responsabilidade atribuída a ela de reunir os indígenas e estabelecer um fórum de diálogo

acerca do consumo de bebida alcoólica. O papel da liderança, neste caso, além de convocar a comunidade, aproximando o centro político da periferia dos grupos locais, seria de mediar o contato com agências governamentais e não-governamentais para aquisição de recursos. Além do dinheiro destinado às reuniões, a mediação da liderança com o exterior é um importante instrumento para estimular o que um entrevistado chamou de ponto de partida, motivando os jovens a se envolverem em atividades da aldeia, no âmbito doméstico (roça) e no âmbito público (educação e saúde).

A liderança, então, retoma um papel importante diante do universo dos grupos locais, obtendo financiamento para as lavouras. Em acréscimo assume a mediação entre a comunidade e o exterior conseguindo vínculos com instituições como FUNAI, FUNASA e Secretaria da Educação criando um tipo de compromisso naqueles que se propuserem a entrar em acordo para dar um retorno comunitário através de atividades produtivas correspondentes ao capital adquirido. Através da liderança, assim, os Kaingang estariam reestruturando o lugar consagrado à bebida, na periferia ou em momentos específicos no âmbito público – momentos de festa e manifestações rituais.

Apenas no sentido complementar à liderança que a religião assume seu espaço diante do reordenamento estrutural da vida nas aldeias, longe de uma conversão de fé e mais próximo de atividades concretas. A reestruturação comunitária, como se pode perceber, não é uma função da religião. Esta ajuda na definição das identidades locais em grupos sociais. Como foi apontado anteriormente, a religião é classificada como uma série de outros elementos. Neste sentido ela é um dos referenciais dentro do sistema.

Além disso, ao lado da liderança – mediando atividades dentre as quais se enquadram os agentes de saúde e os professores bilíngües -, a igreja de *crentes*, tem cumprido um papel de transição importante para a idade adulta, visto que a iniciação de *pastor* é predominante na faixa dos trinta anos de idade. De forma geral, a marca da idade

adulta coincide com o momento de assumir compromisso entre os jovens, por meio da ocupação de funções determinadas como obreiro, dirigente de grupo de jovens, professor da escola dominical, músico, ou até mesmo pastor. É uma forma de retomar a vida comunitária e esperar uma aceitação na relação com os brancos. Como afirma Aparecida Vilaça para os Wari’:

“[...] Com a conversão conseguiram não só viver um ideal autenticamente wari’, mas viver com os brancos, aparentemente em condições de igualdade. Se o cristianismo os encantou porque sua prática dizia respeito a algo que conheciam e almejavam, a adesão a ele não pode ser vista simplesmente como um passo inocente em direção a dias mais alegres; foi também uma tomada de posição diante da situação de contato [...]”²⁰⁷

Um pastor kaingang da Assembléia de Deus, ex-cacique de Votouro e vereador de um município vizinho ressaltou ter sido dependente de bebida alcoólica antes de se tornar *crente*, e sobre esta experiência deu seu depoimento:

“Eu, por exemplo, no meu caso, era muito viciado no álcool. Não só no álcool, mas em tudo: na bagunça, no cigarro [...] Daí em uma certa ocasião veio um cara evangelizando essas comunidades indígenas. Eu quando comecei a beber, meu pai era muito bêbado. Eu comecei a beber com onze anos e fui me libertar tava com vinte e poucos anos, vinte e cinco ou vinte e seis anos. [...] Depois a gente já foi ficando adolescente. Já foi ficando adulto. E foi tocando o trago. Daí não tem mais fronteira. Enquanto a pessoa tem onze ou doze anos ainda tem uma chance [...] Só que os pais também bebiam, daí tudo o que um pai faz os filhos fazem. Dos onze anos até a idade de trinta e seis eu toquei direto. [...] Aquele cara que bebia no fim de semana e ia até o outro fim de semana tomando. Comprava de garrafão, dois garrafão. [...] Eu trabalhava dois, três dias e o resto era beber. Dois, três dias pra este [...] por empreitada. Inclusive, quando eu me casei com a minha esposa, que hoje nós estamos juntos, eu não tinha nem onde dormir. Não tinha coberta pra se cobrir se quer. Ficamos ali uns seis, sete anos, ali bebendo. Ela também tomava de vez em quando um porre comigo. Daí se tornou mais difícil. Mas foi sofrido. E, depois que

²⁰⁷ VILAÇA, 1996:126.

comecei, assim, a converter, fiquei *crente*, aceitei Jesus, e daí as coisas mudaram. Dentro de cinco ou seis anos eu já comecei a ter a minha casa, comprei as minhas coisas de dentro. Fogão, eu não tinha nem fogão [...] Já faz vinte e sete anos que eu não tomo mais, não boto mais nada na boca. Deixei de tudo. [...] Graças a Deus eu nunca tive problema com a liderança. Eu era um bêbado bom [...]"

Neste caso, a religião não age simplesmente como uma agência terapêutica contra o alcoolismo, ela realiza a mediação entre o espaço da periferia, onde o entrevistado bebia com os pais, o momento da *bagunça* e o espaço público, quando o indivíduo assume posições na igreja e torna-se cacique, o que não aparece no relato, mas é reconhecido em sua trajetória de vida. Neste sentido, a conversão é indicada enquanto meio transitório para a idade adulta. O indivíduo afirma ter iniciado a beber na infância no âmbito doméstico e ter abandonado por volta dos vinte e cinco anos. Por fim, o discurso demonstra a religião como um canal de ordenamento familiar para a possível aquisição das mercadorias do *branco*.²⁰⁸

A transição para a idade adulta significa um ato de deslocamento para a vida pública assumindo papéis sociais dentro da comunidade e nas relações com os brancos. A religião *crente* neste sentido permite a construção de um imagem caricatural de *branco*. Como acentua Mellati ao analisar o messianismo entre os Krahó em sua relação com o mito de **auke**:

"[...] os Krahó repudiavam os costumes indígenas e tentavam imitar os civilizados. Não se tratava, entretanto, de uma imitação efetiva [...] a pintura corporal foi abolida, mas os índios não tinham recursos para substituí-la pelo vestuário dos civilizados; os artefatos indígenas foram atirados fora, mas não havia recursos para substituí-los [...] Em suma, procurando transformar-se em "cristãos", os índios lançavam mão de um

²⁰⁸ Vale destacar os ritos do tipo *cargo cult*, na maioria das vezes temporários. O *cargo cult* associado às mudanças sociais, geralmente, conectadas com a colonização Européia, pode ajudar a compreender o caso kaingang no sentido de expressar uma resposta à presença ocidental, moderna ou colonial, no universo indígena, visto que no âmago deste tipo de ritual situa-se a confrontação do *nativo* com os objetos do mundo ocidental e a veneração, em seu desenvolvimento, das mercadorias do *branco*. (Cf. KELLY, Jonh D. & KAPLAN, Martha, 1990.

certo recurso mágico presente em sua mitologia: a imitação como que caricatural do ser em que se quer metamorfosear.”²⁰⁹

Além da atuação na igreja para a construção de uma imagem, a contrapartida da *bagunça* está relacionada com a aproximação entre o plano público e privado através de outras situações, ou instituições mediadoras, como reuniões, participação no planejamento de projetos para dinamizar as unidades produtivas e qualificação de indígenas. Não parte do combate ao uso individual da bebida em si, mas uma aproximação do centro com os planos mais periféricos da sociedade através de formas mediadoras até chegar ao indivíduo, reforçando a complementaridade entre grupos locais e liderança.

A prevenção e combate ao alcoolismo, portanto, está associada, fundamentalmente, com o reforço do ritual de passagem para a idade adulta. Ou seja, uma transição organizada do plano residencial para o espaço público através de atividades que articulem o centro com a periferia. O indivíduo passa a assumir o *compromisso* por essa articulação através de seu envolvimento em atividades práticas da produção, assistência, política e religião. O papel da liderança está em propiciar este espaço de transição e garantir o funcionamento de espaços de uso controlado da bebida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Religião e as formas elementares da vida kaingang

Na tentativa de chegar a um ponto final desta tese, mas, obviamente, sem a pretensão de fechar a discussão sobre o tema das religiões cristãs entre os Kaingang, ainda

²⁰⁹ MELATTI, 1972:70.

em seus primeiros passos, torna-se necessário retomar alguns pontos que permanecem e talvez ainda permanecerão incógnitas.

No decorrer de todo o desenvolvimento do assunto fica claro que as diferenças entre as denominações nas distintas aldeias não criam separações, pelo contrário, são ajustes da religião a contextos diferenciados vividos pelos Kaingang. Poderia-se afirmar que o católico de certas localidades é o *crente* de outras. Visto que os diferentes campos sociais – política, religião e economia - não interagem separadamente no caso kaingang, e entre os ameríndios de forma geral, a idéia de causalidade de um campo sobre o outro não surte efeito. Por isto, as mudanças no âmbito sócio-econômico não podem ser reduzidas a um tipo de causalidade da atuação das igrejas cristãs, mas estas são incluídas em um contexto de mudanças intrínsecas à dinâmica da sociedade kaingang e extrínsecas em decorrência do intenso contato com os colonizadores.

Neste sentido, foi demonstrado que a religião participa do reajuste estrutural desta sociedade. A concentração da população nas aldeias integram o sistema político administrativo, o sistema de saúde (posto de saúde, enfermaria) e o sistema educacional (escola). No espaço público a relação complementar pode ser observada nas escolas, no Posto de Saúde e na Liderança. Assim, para este contexto a dialética das denominações religiosas parte de uma oposição fundamental entre *crentes* e católicos e sintetiza a unidade social através de formas complementares de ação no contexto da aldeia.

Neste espaço central e público se concretizam as relações complementares entre *crentes* e católicos. *Crentes* e católicos atuam conjuntamente em questões de planejamento de projetos para a comunidade, bem como no plano da assistência. Estabelecem também a distribuição de funções e atividades que ocupam o cotidiano das aldeias. No âmbito das relações entre os campos religiosos específicos, *crentes* e católicos compartilham tais

espaços de socialização criando uma participação complementar em benefício da constituição da unidade comunitária.

Como vimos, neste espaço público o estabelecimento de normas de comportamentos, controle do alcoolismo, da violência e das relações familiares se dá, pelos *crentes*, através da imposição do sistema de *disciplina*. Este tipo de punição que consiste na suspensão da participação nas atividades da Igreja, do pronunciamento nas *oportunidades*, no canto, na pregação, em suma, na perda da “*liberdade dentro da Igreja*” se expressa visivelmente de forma complementar à ordem estabelecida. Como exposto acima, no âmbito das aldeias corresponde a um mecanismo paralelo aos instrumentos de controle utilizados pela liderança local.

Ficou claro também que de forma semelhante à organização da liderança, as igrejas de *crentes*, em geral, são extremamente estruturadas em termos institucionais através da definição de funções e cargos com *status* diferenciado. Os pastores normalmente são jovens e os cargos de maior prestígio são ocupados por homens, semelhante aos cargos da liderança. Isto sinaliza para um papel fundamental de aproximação entre ambos que é o estabelecimento da ordem interna e a mediação com o *branco*.

Por outro lado, foi demonstrado que, na periferia onde circulam os interesses coletivos as Igrejas caracterizam relações entre grupos. Assim como os grupos locais mapeados espacialmente nas aldeias, as Igrejas tornam-se referência no mapa das relações sociais. Naquelas Terras Indígenas caracterizadas pela complexidade de grupos sociais como Ligeiro e Xapecó, por exemplo, as igrejas refletem as características de grupos locais propriamente ditos. Impondo diferenças em graus de complexidade cada vez mais detalhados, partem da oposição *crente*/católico estabelecendo uma série de distinções no interior das duas identificações religiosas.

A característica específica das famílias liga-se através de grupos locais unindo diferentes famílias perceptíveis pela matrifocalidade. A multiplicidade de pontos dos grupos locais foi delimitada espacialmente enquanto uma correspondência entre as festas de *congregações* e as festas de *santos*. Assim, a cultura kaingang apresenta, através destas estratégias de socialização, uma mobilidade entre pontos claramente referenciados, mas dificilmente delineados. Dando continuidade às observações explicitadas em minha dissertação de mestrado, os dados comparativos aqui analisados demonstram que os templos são pontos de referência que apresentam oposições no plano empírico, mas não refletem a fixidez de uma congregação fechada, igualando neste plano *crentes* e católicos. Neste sentido, as *marcas religiosas* são caracterizadas, no plano da socialização, pela mobilidade através dos deslocamentos de pessoas e bens entre grupos identificados.

Pude verificar que esta relação nas aldeias está de acordo com aspectos ideológicos que partem de um discurso sobre a preeminência religiosa identificando um predomínio católico, que não significa uma necessária evidência empírica. Por isto e pela referência mítica e ritual - **Kiki** e **kuiã** - a análise levou a concluir que o catolicismo corresponde, em termos ideológicos, à religião kaingang. Contudo, esta definição não possui valor substancial, pois como ficou bem claro a participação simultânea em diferentes Igrejas de *crentes* é comum, bem como a visita de *crentes* à consultas com **kuiã** e a visita de católicos aos cultos. Isto comprova que o *éthos* na realidade serve como referente de valor, mas não opõe religião de índio e de *branco*. Isto é, não significa que os *crentes* estejam descaracterizando a *indianidade*.

Procurei demonstrar que esta relação é própria da cultura kaingang, através da qual um dos elementos da oposição de valores reproduz a totalidade. Por isto, em termos ideológicos o católico é englobante e o *crente* englobado por estarem associados a modalidades simbólicas binárias que são hierárquicas e complementares. Isto não significa

que estejam essencialmente fixas e a católica seja o todo enquanto o *crente* a parte em termos categóricos. Há, pelo menos no caso do Ligeiro, uma possibilidade de valores atribuídos aos católicos estarem identificados aos *crentes*.

Desta forma, no plano simbólico e ideológico a busca das formas hierárquicas deste dualismo não terminam com um ponto final. Este é o recado fundamental do trabalho aqui apresentado: as relações só podem ser evidenciadas em contexto. Por exemplo, foi demonstrado que, de forma predominante, a oposição espacial da abertura dos templos e das casas relaciona os católicos com leste (sul) e os *crentes* com oeste (norte). A variação destas características corresponde a outras variações a serem descobertas.

Esta observação corresponde às formas hierárquicas do leste: **kamé**, sol, **kaikã** (*glória*), alto, seco, etc; e do oeste: **kairu**, lua, **numbê** (inferno), baixo, úmido, etc. A ordem espacial é como a percebida entre **kamé** e **kairu**, opostas no plano ideológico por relações metonímicas (alto/baixo, seco/úmido, dentro/fora, forte/fraco) e complementares no plano social como relações metafóricas (sol precisa da lua, assim como **kamé** precisa do **kairu**).

Portanto, a unidade social é construída historicamente pelo aspecto dinâmico do dualismo. A pragmática kaingang impõe às religiões divisões simétricas àquelas existentes entre **kamé** e **kairu**. Realiza este malabarismo com a mesma anomalia valorativa aparente, pois nenhum dos dois pólos da dualidade possui valor em si, mas somente pode o ter em determinadas situações. A distinção valorativa não é da natureza da *marca* tomada como referência em si, pois a cultura kaingang possui uma característica processual no sentido de criar e re-criar a diferença com base nos instrumentos disponíveis no âmbito da interação.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. "Fronteiras étnicas e memória cultural: os Kaingang do PI Xapecó-SC." Textos e Debates, ano 2, nº 3. NUER – Núcleo de Estudos Sobre Identidade e Relações Interétnicas, 1996.
- _____. "Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó – SC." Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 1998.
- _____. "História dos antigos" como objeto de reflexão sobre o cristianismo entre os Kaingang." In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: EDUEL, 2004, pp. 285-316.
- _____. "Religiões cristãs entre os povos indígenas: o exemplo Kaingang. Inclusividade. Ano III, nº 7. Porto Alegre: CEA, 2004, pp. 97-110.
- AMOROSO, Marta Rosa. Catequese e evasão. Etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese de Doutorado. São Paulo: Departamento de Antropologia-USP, 1998.
- APBKG. ~EG JAM~EN K~Y M~U: textos kanhgág. Brasília: MEC, 1997.
- AZZAN JR, Celso. Cap. I & II. In: _____. Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993:15-81.
- BAER, Cristina Fátima Berbert. O trabalho e o uso da terra pelos índios Kaingang da Reserva Indígena de Apucarana. Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências Sociais. Londrina: UEL, 1984.
- BALDUS, Herbert. "O Culto aos mortos entre os Kaignang de Palmas". Ensaios de Etnologia Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.
- _____. Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira. V1, V2. São paulo: Serviço de Comemorações Culturais, 1954, 68.
- _____. "Vocabulário zoológico kaingang". In: Arquivos do Museu Paranaense. Curitiba: Secretaria de Educação e Cultura, 1947, p. 149-160.
- BARROS, Valéria Esteves Nascimento. "Da casa de rezas à Congregação Cristã no Brasil: o pentecostalismo guarani na Terra Indígena Laranjinha/PR." Dissertação. Florianópolis: UFSC, 2003.
- BATESON, Gregory. Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea Tribe drawn from three points of view. 2 Ed. Stanford: Stanford University Press, 1958, p. 312.
- _____. "Uma teoria sobre brincadeira e fantasia". In: RIBEIRO, B. T. & GARCEZ, P. M. Sociolinguística interacional: Antropologia, Linguística e Sociologia em análise do discurso. Porto Alegre: AGE, 1998, pp. 57-69.

- BECKER, Irene Basile Ítala. O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul. Pesquisa. Antropologia nº 29. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisa, 1976.
- BENNEMANN, Sirley T. (et alii). Peixes do rio Tibagi: uma abordagem ecológica. Ed. UEL, 2000.
- BERNAND, Carmen y GRUZINSKI, Serge. De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas. México: Fondo de Cultura Económica, 1992 [1988].
- BOAS, Franz. Race, language and culture. Nova Iorque, 1940.
- BONTE, P. & IZARD, M; Rito. In: Dictionnaire de l'ethnology et de l'anthropology. Paris: PUF, 1991.
- BORBA, Telémaco Morocines. Actualidade Indígena. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- BOTELHO, Afonso. Anais da Biblioteca Nacional. V. 76. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1956.
- BOYER, Pascal. Tradition as truth and communication: a cognitive description of traditional discourse. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. The 'Empty' Concepts of Traditional Thinking: A Semantic and Pragmatic Description. MAN 21(1), 1986, pp. 50-64.
- BOZELLI, Carlos. Vida kaingang. Londrina: AAE, 2001.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho. São Paulo: HUCITEC, 1978.
- _____. Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.
- _____. Os direitos dos índios: ensaios e documentos. São Paulo: ed. Brasiliense, 1987.
- _____. Revista de Antropologia V. 30/31/32. Universidade de São Paulo/Departamento de Antropologia, 1989, pp. 1-8.
- _____. (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: FAPESP/Cia. Das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- _____. "Les Études Gé". In: Claude Lévi-Strauss et alii, La Remontée de l'Amazone: Anthropologie et Histoire des Sociétés Amazoniennes. L'Homme, 126-128. 1993, p.7-11.
- CHMYZ, Igor. "Arqueologia e história da vila espanhola de cidad real de Guairá. Cadernos de Arqueologia. Museu de Arqueologia e Artes Populares de Paranaguá, n1. Paranaguá, 1976, pp.7-103.
- CIPOLLETTI, M. S. & LANGDON E. J. (Coord.). La muerte y el mas alla en las culturas indígenas latinoamericanas. Colección 500 años. Quito: Abya-yala, 1992.
- CRÉPEAU, Robert R. "Acervo do trabalho de campo". Santa Catarina: UFSC, 1994 – 1998.
- _____. "Mythe et Rituel Chez Les Indiens Kaingang Du Brésil Méridional". Religiologiques, n. 10. Montréal: 1994, pp. 143-157.

- _____. Économie et rituel. *L'anthropologie économique*, Montréal, n° 1, p. 19-25, 1995.
- _____. La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil Méridional: une brève comparaison avec le chamanisme bororo. Quatrième Conférence Internationale de la International Society for Shamanic Research (ISSR), Chantilly, 1997.
- _____. Les Kaingang dans le contexte des études Gé et Bororo. *Anthropologie et Sociétés*, vol. 21, n° 2-3, 1997 (a), pp. 45-66.
- _____. "Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?". *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVII, 1997 (b).
- CROCKER, Jon Christopher. "Reciprocidade e hierarquia entre os Borôro Orientais." In: SCHADEN, Egon (Org.). *Leitura de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, pp. 164-185.
- _____. "Las reflexiones del si." In: LÉVI-STRAUSS, Claude (org.). *La identidad*. Madrid: Petrel, 1981 [1977]:175-205.
- _____. *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. The University of Arizona Press, 1985.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. São Paulo: EDUSC, 1999.
- D'ANGELIS, Wilmar R. & VEIGA, Juracilda. "Em que crêem os Kaingang? religião, dominação e identidade. In: PREZIA, Benedito (et alii). *Kaingang: confronto cultural e identidade étnica*. 1994, pp. 99-109.
- _____. "Para uma história dos índios do Oeste Catarinense." *Cadernos CEOM*, ano 4, n. 6. Chepecó: FUNDESTE, 1989.
- DAMATTA, Roberto. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- _____. "Uma reconsideração da morfologia social apinayé." In: SCHADEN, Egon (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976 pp. 149-163.
- _____. *Carnavais malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DESCOLA, Philippe; "Struture et Struturalismes". In: *Les Idées de l'Anthropologie*. Paris: Armand Colin, 1988.
- _____. "Pensée mythique et théories de l'identité dans le monde amazonien". *Encyclopédie philosophique universelle (L'Univers philosophique)*. Paris: P.U.F., 1989, pp. 1521-1524.
- _____. "Societies of nature an the nature of societies. In: A. Kuper (comp.), *Conceptualizaing Societies*. London and New York: Routledge, 1992, pp. 107-126.
- DICKIE, Maria Amélia Schmmidt. "Milenarismo em contexto significativo: os Mucker como sujeitos." *Antropologia em Primeira Mão*, n° 35. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 1999.

- DIEHL, Eliana E. “Entendimentos, práticas e contextos sócio políticos do uso de medicamentos entre os Kaingáng: Terra Indígena Xapecó, Santa Catarina, (Brasil). Paper. GT Jê do Sul. Curitiba: IV Reunião de Antropologia do Mercosul, 2001.
- DUMONT, Louis. Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992. [Copyright: 1966, Éditions Gallimard].
- _____. O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. [Copyright: Éditions du Seuil, 1983].
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989 [1960].
- ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- _____. O processo civilizador: uma história dos costumes. Vol. 1. 1994[1939].
- ESTÉVEZ, Manuel Gutiérrez (ed.). Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América. Madrid: Casa de América, 2000, pp.468.
- FERNANDES, José Loureiro. Os Caingangues de Palmas. Arquivos do Museu Paranaense, v. 1. Curitiba, 1941, pp. 161-229.
- FERNANDES, R. C. & ALMEIDA, L. K. de “Diagnóstico antropológico: componente indígena no contexto da UHE Foz do Chapecó”. Florianópolis: ETS, 2001
- FERNANDES, R. C.; ALMEIDA, L. K. de & SACH, Â. Papéis de Gênero Kaingang: organização ritual e doméstica. Revista Virtual Naya, 2000.
- FERNANDES, Ricardo Cid. “Autoridade política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas-PR.” Dissertação de Mestrado. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 1998.
- _____. “Laudo Antropológico sobre os Impactos do AHE Quebra-Queixo sobre a Terra Indígena Xapecó”. Florianópolis: ETS, 2001.
- _____. Política e parentesco entre os Kaingang. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2003.
- FISCHER, Martin. Bei den Caingang am Inhacorá. Separata de Serra-Post Kalender 1959. Ed. Ulrich Löw, Ijuí, Rio Grande do Sul. Tradução do Pe. Antonio Steffen, S.J., para o Instituto Anchietano, 1969 [1959].
- FUNAI. Minuta de proposta de critérios para estudos de identificação étnica. Elaborada por Rita Heloísa de Almeida. Mar. 2002, p. 17.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989 [1963].
- _____. Islam Observed. Religions development in Morocco and Indonesia. Univ. of Chicago Press, 1971.
- _____. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

- GONÇALVES, Cláudia Pereira. “Chuva do Leste e águas do Oriente: estudo comparativo dos mitos do dilúvio kaingang e mbyá-guarani.” Dissertação. Montréal: Université de Montréal, 2000.
- GONÇALVES, Marco Antônio (org.). Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas: UNICAMP, 1993.
- GOOFMAN, Erving. “A situação negligenciada”. In: RIBEIRO, B. T. & GARCEZ, P. M. Sociolinguística interacional: Antropologia, Linguística e Sociologia em análise do discurso. Porto Alegre: AGE, 1998, p. 11-15.
- GRÁCIO, Héber Rogério. A Comunidade de Borboleta e as Instâncias do Estado: Uma Discussão Sobre as Representações de Índio. Dissertação de Mestrado. UNB, fev. 2003, p. 82.
- HANKE, Wanda – Ensayo de una gramática del idioma caingangue de los Cainganges de la Serra de Apucarana, Paraná, Brasil. Arquivo do Museu Paranaense. Curitiba, 1950.
- _____. “Vocabulário del dialecto caingangue de la Serra do Chagú, Paraná”. In: Arquivos do Museu Paranaense. Curitiba: Secretaria de Educação e Cultura, 1947, p. 99-106.
- HAVERROTH, Moacir. “Kaingang, um estudo etnobotânico: o uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapecó.” Dissertação de Mestrado. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 1997.
- HELM, Cecília Maria Vieira. A integração do índio na estrutura agrária do Paraná: o caso Kaingang. Curitiba, 1974. Tese de Livre-Docência (Antropologia), Universidade Federal do Paraná.
- _____. Laudo Antropológico. Povos indígenas da Bacia do Tibagi – Kaingáng e Guarani – e os projetos das usinas hidrelétricas Cebolão e São Jerônimo. Curitiba: CNIA/COPEL, 1998.
- HENSEL, Reinaldo. Os Coroados da província brasileira do Rio Grande do Sul. In: Revista do Museu e Archivo Público do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, nr, 20:65-79.
- HOUSEMAN, Michael. “La relation hiérarchique: idéologie particulière ou modèle général?” In: Galey, J.C. (éd.) Différences, Valeurs, Hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont. Paris: Editions de l’EHESS, 1984:299-318.
- KELLER, Franz. Noções sobre os indígenas da Província do Paraná. In: Leda A. LOVAT. A Contribuição de Franz Keller à Etnografia do Paraná. Boletim do Museu do Índio, Antropologia, v. 1, p. 3-44, Rio de Janeiro, 1974.
- KELLY, Jonh D. & KAPLAN, Martha. History, Structure, and Ritual. Annu. Rev. Anthropol. 1990. 19:119-50.
- KONDO, Dorinne K. “Dissolution and reconstitution of self: implications for anthropological epistemology”. Cultural Anthropology, V. 1, N. 1, 1986, pp. 74-87. [Tradução para o português, 1987]
- LANDGON, Esther Jean (org.). A negociação do oculto: xamanismo, família e medicina entre

- os Siona no contexto pluri-étnico. Tese de Livre-Docência (Antropologia) Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 1994.
- _____. Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.
- _____. & BAER, Gerhard (Ed.) Portal of Power: shamanism in South America. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.
- LAYTANO, Dante de. Populações indígenas: estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul - informações recentes (século XX). Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, nº 8, p. 49-89, 1957.
- LEACH, Edmund. Ritual. International Encyclopedia of the Social Sciences. 13. N.Y., p. 520-525, Macmillan and Free Press, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes Trópicos. Lisboa: Perspectivas do Homem, 1986 [Copyright, 1955].
- _____. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991. [Copyright, 1958]
- _____. O Pensamento Selvagem. Campinas: Papyrus, 1989 [1962].
- _____. As estruturas elementares do parentesco. Petrópolis: Vozes, 1982 [1967].
- _____. A Oleira Ciumenta. São Paulo: Brasiliense, 1986. [1985].
- _____. O cru e o cozido. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- _____. “Finale”, In: El Hombre Desnudo. Mitológicas IV. México: Siglo Veintiuno Editores, 5ª Edição, 1991 [1971].
- _____. História de Lince. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. [Copyright: Paris: Plon, 1991].
- LIMA, Francisco das Chagas. “Memoria sobre o descobrimento e Colonia de Guarapuava”. Rio de Janeiro: Imprensa Americana de I. P. da Costa, 1842.
- LITAIFF, Aldo. “Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens Mbya-Guarani du Litoral du Brésil.” Tese de doutorado. Montréal: Universidade de Montréal, 1999:33-44.
- MABILDE, Pierre F. B. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados que habitam os sertões do Rio Grande do Sul (conclusão). **Anuario do estado do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, ano XV, p. 125-151, 1899.
- MACHON, Jorge Francisco. “La reduccion de los Guayanas del Alto Paraná: um fracaso misional del siglo XVIII”. **Jornadas Internacionales Misiones Jesuítica**. Montevideo, 1994, pp. 297-311.
- MALINOWSKI, Bronislaw. “The subject, method and scope of this enquiry. In: Argonauts of the western pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of melanesian new guinea. New York: E.P. Dutton & CO., INC., 1922.
- MANISER, Henri Henrihovitch. Les Kaingang de São Paulo. Congresso Internacional dos Americanistas. New York, Sessão 23, 760-791, 1930.

- MARCUS, G. & FISCHER, M.J. *Anthropology as cultural critique an experimental moment in the human sciences*. Chacago and London: The University of Chicago press.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, H. "Esboço de uma teoria geral da magia". In: *Sociologia e Antropologia*. Vol. I. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974 [1902-1903].
- MAYBURY-LEWIS, David (org.) *Dialectical societies: the Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- _____. *A Sociedade Xavante*. Francisco Alves, 1984.
- _____. *Social theory and social practice: binary systems in Central Brazil*. In: _____; ALMOGOR, U. *The attraction of opposites. Thought and society in the dualistic mode*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1989. p. 97-116.
- MELATTI, Júlio César. "A antropologia no Brasil: um roteiro". In: *BIB 3*. São Paulo: Cortez Ed. 1990, p. 123-211.
- _____. *O messianismo Krahô*. São Paulo: Herder, 1972.
- _____. "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó." In: SCHADEN, Egon (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976 pp. 139-149.
- _____. *Ritos de uma tribo timbira*. São Paulo: Ática, 1978.
- MELIÀ, Bartomeu et. alii. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987, pp. 341.
- _____ & NAGEL, Liane Maria. *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones: una bibliografia didáctica*. Santo Angelo/Asunción: URI/CEPAG, 1995, p. 305.
- MENDES, Nicolau. *O Império dos Coroados (relato histórico)*. Porto Alegre: Edição do "35" - Centro de Tradições Gaúchas, 1954.
- MENDONÇA, F. & STIPP, N. *Reserva indígena kaingang (Londrina/PR-Brasil): estudo da espacialização do conflito entre o branco e o índio a partir do sensoriamento remoto*. Brasil/França: UEL/ Laboratório COSTEL-UHB-Rennes 2. 1994.
- MENDONÇA, Francisco de A. (et alii). *Inventário geográfico/antropológico preliminar do Posto Indígena Apucarana*. Londrina: 1989.
- MÉTRAUX, Alfred. *The Caingang*. In: STEWARD, Julian H. *Smithsonian Institution Handbook of South American Indians*. Washington, Vol. 1, parte 3, p. 445-475, 1946.
- MONTAGNER, Delvair. *Aspectos da organização social dos Kaingáng Paulistas*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1976.
- MONTEIRO, John M. "De índio a escravo. A transformação da população indígena de São Paulo no século XVII". **Revista de Antropologia** Vol. 30/31/32. Universidade de São Paulo/ Departamento de Antropologia, 1989, pp. 151-174.
- _____. (org.) *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros*. São Paulo: NHII/USP, FAPESP, 1994.
- _____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo:

- Companhia das Letras, 1994.
- MONTERO, Paula (Org.). Entre o mito e a história: o V centenário do descobrimento da América. Vozes, 1996.
- MONTOYA, Pe. La Conquista Espiritual del Paraguay. Rosário, Equipo difusor de Estudios de História Iberoamericana. 1989, p. 295.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araujo. Alguns dados para a história recente dos índios Kaingang. In: GRÜNBERG, Georg. La situación del indígena en America del Sur. Montevideo: Biblioteca Científica, 1972:381-420.
- MOTA, Lúcio Tadeu. As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769 - 1924). Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 1994.
- _____. O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial. Assis, Tese de doutoramento. UNESP-Assis, 1998.
- MULLER, Jean-Claude. “Complémentarité, symétrie et hiérarchie. Les organisations dualistes irigwe et rukuba (Nigéria central).” Culture, 6, 2. 1986:33-48.
- MUSEU Paranaense. Bibliografia a respeito dos índios Kaingáng existente na Biblioteca do Museu Paranaense. Paraná: Secretaria de Estado da Cultura, 1999, p.48.
- NASCIMENTO, Ernilda Souza do. “Há vida na história dos outros: estudo do Kaingang em relação-ação e reação- com enfoque no universo religioso e sistema de crença. (Kaingang no Rio Grande do Sul – século XIX e XX). Dissertação. São Paulo: PUC, 1997.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 104 mitos indígenas nunca publicados. In: CASTRO, Eduardo B. Viveiros de. (org.) A redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, v.21, 1986.
- _____. “Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang.” In: GONÇALVES, Marco Antônio (org.). Curt Nimuendajú: etnografia e indigenismo, sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993 [1913].
- NOELLI, Francisco Silva. “Os Jê do Brasil Meridional e a Antiguidade da Agricultura: elementos da Lingüística, Arqueologia e Etnografia”. Niterói: XIX Reunião da ABA, 1994.
- _____. (org.). Bibliografia Kaingang: referência sobre um povo Jê do Sul do Brasil. Londrina: Ed. UEL, 1998, p. 185.
- _____. Relatório Final da Pesquisa Arqueológica no médio Tibagi: Áreas Indígenas Barão de Antonina e Apucarana. UEM, 1998.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. Jogo de Espelhos: imagens da representação de si através dos outros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil
- _____. O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/Brasília: MCT/CNPq, 1988.

- OLIVEIRA, Maria Conceição de. “Curador Kaingang e a recriação de suas práticas: estudo de caso na aldeia Xapecó. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 1996.
- _____. “Dinâmica do sistema cultural de saúde Kaingang – aldeia Xapecó, Santa Catarina. In: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. Uri e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina, 2000, pp. 327-377.
- OLIVEIRA, Marlene de. Da taquara ao cesto: a arte gráfica Kaingáng. Londrina, 1996.
- _____. Kaingáng e a produção do artesanato mercantil (ou “se não fosse o balaio, a gente tinha que cume mato memo”). Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências Sociais. Londrina: UEL, s/d.
- _____. “Alcoolismo entre os Kaingang: do sagrado e lúdico à dependência”. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: EDUEL, 2004, pp.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Sobre o pensamento antropológico. Biblioteca Tempo Universitário n. 83. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 – 2ª ed.
- PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, pp. 9-58.
- _____. “Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas”. Brasília: Ed. UnB, [s/d], pp. 85-104.
- PEREIRA, Magali Cecili Surjus. Meninas e meninos kaingáng: o processo de socialização. Ed. UEL, 1998.
- PIRES, Maria Lígia Moura; RAMOS, Alcida Rita. Bugre ou Índio: Guarani e Kaingang no Paraná. In: RAMOS, Alcida Rita. **Hierarquia e Simbiose: relações intertribais no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1980. p. 183-240.
- POLLOCK, Donald K. Conversion and “Community” in Amazonia. In: HEFNER, Robert W. (org.). Conversion to Christianity: historical and anthropological Perspectives on a great transformation. Los Angeles: University of California Press, 1993. p. 165-197.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- Prefeitura de Londrina. Relatório sobre o estado de saúde dos Kaingang. Secretaria Municipal de Saúde. Londrina, 2000.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O pesquisador, o problema da pesquisa, a escolha de técnicas: algumas reflexões. Textos 3, 2ª série. São Paulo: CERU, 1992, pp. 13-27.
- REVISTA DE ATUALIDADE INDÍGENA. Kiki-Ritual sem hora para acabar. Brasília: FUNAI, Ano I, nº 2, p. 58-61, jan. - fev. 1977.
- RICARDO, Carlos Alberto. “Os índios” e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil.” In: Aracy Lopes da Silva e Donizete Grupioni (orgs). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: UNESCO, 1995.
- _____. (Ed.). Povos indígenas no Brasil, 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

- ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- _____. A rítmica da lua na luta pela terra dos kaingang de Irai. Paper. 2000 (a).
- _____. Kaingang de nonoai: a chegada dos *brancos*, a transformação do espaço e a luta pelo Capão Alto. Perícia Antropológica, portaria 283/pres/funai. Porto Alegre: FUNAI, 2000.
- ROSSETTO, Santo. Síntese histórica da região oeste. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, ano 4, n. 1/2, 1989.
- SÁEZ, Oscar Calavia. “Campo religioso e grupos indígenas no Brasil.” Antropologia em Primeira Mão, n. 25. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1998.
- _____. “Religiones: diversidad indígena, diversidad brasileña.” In: ESTÉVEZ, Manuel Gutiérrez (ed.). Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América. Madrid: Casa de América, 2000:313-342
- SAHLINS, Marshall. Ilhas de história. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990 [1985].
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. “A história ta é ali”. Sítios arqueológicos e etnicidade: os Kaxixó de Martinho Campos e Pompeu-MG. Relatório. FUNAI. 1999, p. 187.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. A integração do índio na sociedade Regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1970.
- _____. Educação e sociedades tribais. Porto Alegre: Movimento, 1975.
- _____. Indigenismo e expansão capitalista: faces da agonia Kaingang. **Cadernos de Ciências Sociais**, Florianópolis, vol. 2, n. 2, pp. 73, 1981.
- _____. Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng. Porto Alegre: Movimento, 1987.
- SCHADEN, Egon (Org.) Leituras de etnologia brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- SEEGER, Anthony & VIVEIROS DE CASTRO, E. “Pontos de vista sobre os índios brasileiros: um ensaio bibliográfico. In: BIB: o que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil, n. 1-10. São Paulo: Cortez/ANPOCS, 1986, pp. 35-68.
- SEEGER, Anthony. Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1980.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras.” In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987:11-29.
- SILVA, Fabíola Andréa & NOELLI, Francisco. “Para uma síntese dos Jê do Sul: igualdade, diferença e dúvidas para a etnografia, etno-história e arqueologia”. XIX Reunião da ABA. Niterói, 1994.
- SILVA, Sérgio Batista da. Etnoarqueologia dos grafismos kaingang: um modelo para a

- compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2001.
- _____. "Dualismo e Cosmologia Kaingang: O Xama e o Domínio da Floresta". Horizontes Antropologicos/UFRGS/IFCH. Programa de Pos-Graduação em Antropologia Social. Ano 8, n. 18 (2002). Porto Alegre: PPGAS, 2002, pg. 189-209.
- SIMIEMA, Janir. "Em que abrigos se alojarão eles?" In.: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. Uri e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina, 2000, pp. 227-260.
- SIMÕES, Lilian A. "Análise da organização do espaço da habitação de uma comunidade kaingang." Trabalho de conclusão de curso. Londrina: UEL, 1989.
- SIMONIAN, Ligia T. L. "Terra de Posseiros: um estudo sobre as políticas de terras indígenas." Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1981.
- SOARES, Luis Eduardo. O rigor da indisciplina: ensaios de Antropologia Interpretativa. Rio de Janeiro: Iser/Relume Dumará, 1994, pp. 11-71.
- SOARES, Mariana de Andrade. "A lição da Borboleta": o processo de (re)construção da etnicidade indígena na região do Alto Jacuí no Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado. UFRGS, 2001, p. 120.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. "Autoctonia, indianidade e indigenismo no Rio Grande do Sul." Trabalho apresentado no GT - Políticas Indigenistas do XX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1996.
- SPERBER, Dan. O simbolismo em geral. São Paulo: Cultrix, s/d [original: 1974].
- _____. O saber dos antropólogos. Lisboa: Perspectivas do Homem/edições 70, 1992, pp. 23-57.
- TASSINARI, Antonella M. Imperatriz. "Os Povos Indígenas do Oiapoque: produção de diferenças em contexto inter-étnico e de políticas públicas." **Antropologia em Primeira Mão**, nº 39. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 1999, pp. 37.
- _____. "Xamanismo e Catolicismo entre as famílias Karipuna do Rio Curipi." In: WRIGHT, Robin M. (org.). **Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1999.
- TOMMASINO, Kimyie. "A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em Movimento." Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1995.
- _____. "Homem e natureza na ecologia dos kaingang da bacia do tibagi – Paraná." Paper. Londrina: S/D
- _____. "Território e territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê". In.: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. Uri e wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina, 2000:191-227.
- _____. (coord.) "Os kaingang de Chapecó. Alteridade, historicidade, territorialidade – relatório de identificação das famílias kaingang residentes na cidade de Chapecó." Laudo. Chapecó: FUNAI, 1998.

- _____. (coord.) “Eleição de área para os Kaingang da Aldeia Kondá.” Laudo. Chapecó: FUNAI, 1999.
- TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: EDUEL, 2004.
- TURNER, Terence. “De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os kayapó.” In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993:43-66.
- TURNER, Victor W. “Introduction”. In: *Les Tambours d’Affliction: Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Gallimard: 1972 [1968].
- _____. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974. [1969]
- URBAN, Greg. *A discourse-centered approach to culture: native south American myths and rituals*. Austin: University of Texas Press, 1991.
- _____. *Metaphysical community: the interplay of the senses and the intellect*. Austin: University of Texas Press, 1996.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VEIGA, Juracilda. “Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional”. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP, 1994.
- _____. “Revisão Bibliográfica Crítica sobre organização social Kaingang”. **Cadernos do CEOM, ano 6, n. 8**. Chapecó: UNOESC, 1992.
- _____. “Cosmologia e práticas rituais Kaingang”. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2000, pp. 304.
- _____. “As religiões cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência.” No prelo.
- VIEIRA DOS SANTOS, Francisco J. *Apontamentos sobre os índios “caingang”*. Porto Alegre: Ed. Do Serviço de Proteção aos Índios, 1949.
- VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente*. Rio de Janeiro: ANPOCS/UFRJ, 1992.
- _____. “Cristãos sem fé: aspectos da conversão dos Wari’ (Pakaa Nova).” In: *Mana: estudos de Antropologia Social*. Vol. 2, n. 1. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996:109-137.
- VIVEIRO DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. NHII/USP, FAPESP, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Batalha. Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.
- _____. “O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia*, v. 35. São Paulo: USP, 1992: 21-72.
- WIJK, Flávio Braune. “O Evangelho Transformado: Apropriações Xokleng (Jê) do Cristianismo Pentecostal.” Paper, no prelo.

- _____. “Somos índios *crentes*”: sobre apropriações do cristianismo e a reestruturação sociopolítica em sociedades indígenas.” Rio de Janeiro: ISER, 2000.
- _____. Christianity converted: an ethnographic analysis of the Xokleng *Laklanõ* indians and the transformations resulting from their encounter with Pentecostalism. Tese de Doutorado. University of Chicago, 2004.
- WRIGHT, Pablo G. “Dream, shamanism, and power among the Toba of Formosa Province. In: LANGDON Jean Matteson; BAER Gerhard (org.). Portals of power: shamanism in South America. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992:149-174.
- WRIGHT, Robin M. (org.) Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil. Campinas: Ed. da Unicamp, 1999.
- _____. Uma História de Resistência: os heróis Baniwa e suas lutas. Revista de Antropologia, n. 30/31/32. São Paulo: EDUSP, 1987/88/89:375-379.
- ZERRIES, Otto. “Organização dual e imagem do mundo entre índios brasileiros”. In: SCHADEN, Egon (Org.) Leituras de etnologia brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, pp. 87-126.