



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

NATHAN MARCOS BUBA

**UMA TERRA INDÍGENA ENCANTADA: RESSIGNIFICAÇÃO DAS PRÁTICAS
RELIGIOSAS EM NOME DE SÃO JOÃO MARIA ENTRE OS KAINGANG DO
XAPECÓ/SC**

FLORIANÓPOLIS

2020

Nathan Marcos Buba

**UMA TERRA INDÍGENA ENCANTADA: RESSIGNIFICAÇÃO DAS PRÁTICAS
RELIGIOSAS EM NOME DE SÃO JOÃO MARIA ENTRE OS KAINGANG DO
XAPECÓ/SC**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do Grau de Mestre em História
Global.

Linha de Pesquisa: História Indígena, Etnohistória e
Arqueologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Vulfe Nötzold.

Florianópolis

2020

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

Buba, Nathan Marcos

Uma Terra Indígena Encantada : ressignificação entre as práticas religiosas em nome de São João Maria entre os Kaingang do Xapecó/SC / Nathan Marcos Buba ; orientador, Ana Lúcia Vulfe Nötzold, 2020.

210 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. História. 2. Kaingang. 3. São João Maria. 4. Caboclos. I. Nötzold, Ana Lúcia Vulfe . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

Nathan Marcos Buba

Uma Terra Indígena encantada: ressignificação entre as práticas religiosas em nome de São João Maria entre os Kaingang do Xapecó/SC

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.^a Ana Lúcia Vulfe Nötzold, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Flávio Braune Wiik, Dr.
Universidade Estadual de Londrina

Prof.^a Helena Alpini Rosa, Dra.
Secretaria de Estado da Educação/SC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em História Global.

Prof. Dr. Lucas de Melo Reis Bueno
Coordenador do Programa

Prof.^a Dra. Ana Lúcia Vulfe Nötzold
Orientadora

Florianópolis, 18 de fevereiro de 2020.

Dedico esse trabalho ao meu avô Hercílio Marcos. Este que me ensinou os primeiros passos e hoje, em cada passo que dou, levo-o comigo.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço ao meu núcleo familiar, minha mãe Eliane de Souza Marcos, meu pai Valmir Buba e meu irmão Jonathan Marcos Buba. Sem estes com certeza não estaria na vida acadêmica, tampouco no mestrado. Tenho muito orgulho dessas pessoas, pois sei que meu pai suou atrás de um volante de caminhão e minha mãe no seu salão de cabelo, para que eu pudesse entregar esse trabalho. Meus pais não tiveram a oportunidade de ingressar em uma universidade, pois em algumas décadas atrás, apenas as pessoas com maiores condições financeiras na região do Contestado conseguiam uma graduação. Sei que para eu ser o primeiro de minha família a romper essa condição foi muito importante o apoio da Eliane e do Valmir, que não mediram esforços para ver seu filho ser graduado e agora mestre em História. Por isso, não poderia deixar de dedicar esse primeiro parágrafo a eles.

Juntamente a eles, agradeço os demais familiares mais próximos: meus avôs, Hercilio Marcos e Ovande Buba e minha avó Izabel de Souza Marcos. Meus tios e tias, Edson de Souza Marcos, Suzana Melnek Marcos, Eleni de Souza Marcos Borges, Milton Borges, Elson de Souza Marcos, Matilde Fraga, Jair Pereira, Vera Lúcia Buba Pereira, Gilberto Buba, Leoni Buba, Janice Buba Pechilbilski, Adélio Pechilbilski e Janete Buba. Também aos meus primos, em especial à minha afilhada Amanda Melnek Marcos. É muito bom contar com essa grande família.

Um agradecimento muito especial também à professora Ana Lúcia Vulfe Nötzold, minha orientadora do TCC, dessa dissertação e coordenadora do LABHIN – Laboratório de História Indígena, que faço parte a mais de sete anos. Lembro-me dos primeiros artigos no início de graduação que lhe entreguei, cheio dos mais diversos erros, como também de sua paciência, para que pouco a pouco pudesse melhorar. Além de uma orientadora, durante todos esses anos também foi uma grande amiga. Portanto, sou muito grato por todo esse período.

Também agradeço à equipe do LABHIN e aos seus egressos. Durante os anos em que fiz parte do laboratório construí grandes amizades. Essas pessoas também foram importantes em minha trajetória acadêmica, seja por meio de reuniões com leitura de textos ou de apontamentos e sugestões. Portanto, sou grato a: Carina dos Santos Almeida, Sandor Fernando Bringmann, Helena Alpini Rosa, Cristiano Durat, Isaac Facchini Badineli, Yasmin dos Santos Ságas, Arthur Carpenedo, Maurício Pietrobelli, Bruna Gavério, Adriana Ap. Belino de Biazi, Eder Augusto Gurski, Kerollainy Rosa Schütz, Jéssica Lícia da Assumpção, Ricardo Cunha, entre outros.

Minha gratidão ao povo Kaingang da Terra Indígena Xaçepó, que me recebeu de maneira muito hospitaleira. Além disso, agradeço a colaboração dos professores que me auxiliaram a chegar aos locais sagrados de São João Maria e me apontaram depoentes que poderiam trazer elementos importantes em minha pesquisa, sendo eles: Adilson de Oliveira, Claudemir Pinheiro, Dalgir Pacifico, Daniel dos Santos Alipio, Ercilio Gaspar, Ronelssom Luiz, Terezinha Guerreiro Ercigo, João Maria Pinheiro e Pedro Kresó.

Junto disso, agradeço a CAPES/ DEB/INEP pelo projeto “Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xaçepó/SC”, no qual fui bolsista de iniciação científica e pude realizar as minhas saídas de campo e colher as minhas primeiras entrevistas, bem como realizar meus primeiros instrumentos de pesquisa junto aos Kaingang. Concomitantemente, sou grato a CAPES pelos dois anos de bolsa durante o período do meu mestrado. Também, agradeço ao Programa de Pós-Graduação da UFSC pelo apoio durante o mestrado para fazer as saídas de campo e participar de eventos acadêmicos. Conjuntamente destaco a linha de pesquisa “História Indígena, Etnohistória e Arqueologia” e ao seu corpo docente e discente.

Não poderia deixar de mencionar os meus amigos de Papanduva e de Florianópolis, tais como: Eduarda Wasserberg, Romario Delinski, Dalvan Werka, João Paulo Furtado Neto, João Henrique Germani Damineli, Jeferson Drozczak, Laura Oeste, Walderis Cocta Pripra, Ahlana Juvenardi, Fabiano Bonete, Janei Bonete, Adelino Vitorassi e Tamiris Serafim. Tampouco poderia deixar de destacar a minha amiga Letícia Alves, que tecemos nossa amizade em Papanduva e posteriormente voltamos a nos encontrar em Florianópolis e Aaron Fernando de Paula, na qual fiz a “dupla dinâmica” o “Cris e Greg” nos anos de graduação

Deixo aqui registrado o meu carinho à Bianca de Carvalho Fischer, esta que esteve ao meu lado durante toda a trajetória do meu mestrado, aguentando as angustias, ansiedades e medos durante o processo. Não é fácil aturar alguém em processo de escrita, com os prazos e demandas do mestrado, por isso, muito, muito obrigado! Também deixo minha gratidão à sua família, a mãe Marcia Pinto de Carvalho e a avó Nelita Pinto de Carvalho que me deram afeto e carinho de alguém pertencente à sua família.

Por fim, destaco a minha alegria de chegar ao final desse processo. Não é tranquilo concluir um mestrado, principalmente no Brasil atualmente, onde se tem uma série de preconceitos contra os estudantes, principalmente os ligados às humanidades. Assim durante esses anos de mestrado (2018-2019) foi duro ver os noticiários, as redes sociais e até mesmo ter relações com alguns “familiares”. Entretanto, fico muito grato ao fim desse ciclo, no qual

tive muito apoio e força de vontade. Foi um grande aprendizado. Meu muito obrigado a todos os citados!

*Ê caboclo é
Faz da sua vida uma oração ao criador
A luz sagrada é a espada
Como o santo monge ensinou
Caboclo rezava com fé
Mostrando que divina é à força de cada fiel
Fazer da terra seu pedaço lá do céu
Mas um dia chegou a dor
Pelos trilhos da ambição
A fumaça nos ares corta campos e lares
Parecia o mal na forma de um dragão*

*Era o sangue na mata, a revolta crescia
Contestado em guerra, uma voz resistia
A bela "rosa" guia cada sonhador
Visões de amor*

*Salve a "resistência"!
Por liberdade em seu chão
A força da tirania
Não mata a raiz da libertação
Ah, se esta terra fosse minha...
Reinaria o amor
E hoje o oeste do estado
É poema encantado, a chama ficou
Valeu a esperança, os sonhos não foram em vão!*

*Se alguém duvidar, em cada disputa
Verá que um filho teu não foge à luta!*

(Contestado: 100 Anos da Insurreição Xucra – Samba enredo Protegidos da Princesa 2012)

RESUMO

Essa dissertação tem como objetivo central analisar a ressignificação da religiosidade em São João Maria na cosmologia dos Kaingang da Terra Indígena Xaçecó/SC. Para isso, inicialmente realiza-se uma abordagem sobre a ocupação do Planalto Meridional (território histórico Kaingang) com o intuito de apontar as possibilidades do contato dos Kaingang com a religiosidade em torno do monge, situando as relações entre indígenas e pequenos posseiros, estimuladas por uma política de assimilação e miscigenação. Conjuntamente à abordagem sobre essa política, é realizada uma análise a respeito do termo caboclo no Planalto Meridional, pontuando como o seu uso pode se referir a diversos grupos sociais. Subsequentemente ocorre uma análise sobre as formas que São João Maria aparece entre os Kaingang do Xaçecó nas últimas décadas, principalmente nos trabalhos dos especialistas de cura dessa etnia: *kujá*, benzedor e remedieiro. Outro ponto destacado são os locais onde ocorre o amálgama, como as águas santas, o interior das casas, a festa anual em homenagem a São João Maria e os domínios específicos da cosmologia Kaingang, tais qual o *fãg kawã*, *kaikã* e o *nũgme*. O aporte teórico metodológico fundamenta-se em fontes escritas que abordam a temática Kaingang, a religiosidade em São João Maria a ocupação do Planalto Meridional e as saídas de campo para a Terra Indígena Xaçecó, realizadas desde o ano de 2013, acompanhada do caderno de campo. Junto disso, a pesquisa situa-se como um trabalho vinculado à etnohistória, que proporciona uma abordagem interdisciplinar e o uso de diversos tipos de fontes além das escritas, como as visuais e orais. As fontes orais concentram-se por meio de entrevistas colhidas durante os anos de 2013 e 2019, seguindo os critérios de ética da História Oral, tendo como colaboradores exclusivamente os Kaingang que são líderes religiosos do Xaçecó e que de alguma forma aborda a religiosidade em São João Maria. Nas saídas de campo também foram produzidos por meio de instrumentos de pesquisa, dados sobre o número de igrejas e de preferência religiosa, como também a elaboração de mapas sobre a espacialização das igrejas no interior da Terra Indígena Xaçecó.

Palavras-chave: Kaingang; São João Maria; caboclo

ABSTRACT:

This dissertation has as main objective to analyze the resignification of religiosity in São João Maria in Kaingang cosmology from Terra Indígena Xaçepó/SC.. Initially it is made an approach about the occupation of the Planalto Meridional (Kaingang historical territory) in order to point out the possibilities Kaingang contact with the religiosity around the monk, situating relations between indigenous and small squatters, stimulated by an assimilation and miscegenation policy. Along with the approach about this policy, an analysis is made of the term caboclo in Planalto Meridional, punctuating how its use may refer to various social groups. Subsequently occurs an analysis about the forms that São João Maria appears among the Kaingang from Xaçepó over the past decades, mainly on work from specialists of cure from this ethnicity: kujá, benzedor and remedieiro. Another highlight is about the places where occurs the amalgam, like the saint waters, the interior of the houses, the annual celebration to honor São João Maria and the specific domains from Kaingang cosmology, such as fãg kawã, kaikã and nũgme. The methodological theoretical contribution has its basis on written sources that approach the Kaingang temathics, the religiosity in São João Maria, the occupation of the Planalto Meridional and the field trips to TI Xaçepó realized since 2013 with the field notebook. Along this the research situate as a work linked to ethnohistory, which provides an interdisciplinary approach and use of many sources beyond written, such as visual and oral. The oral sources are concentrated through interviews collected between 2013 and 2019, following the Oral History ethics criteria, having exclusively the Kaingang people as collaborators, who are religious leaders from Xaçepó and in some way addresses the religiosity in São João Maria. In the field trips through instruments of research were produced data about the number of churches and which are the religious preferences, as well the elaboration of maps about the spatialization of the churches inside the TI Xaçepó.

Keywords: Kaingang; São João Maria; caboclo

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|-----|
| Figura 01: Moradias Kaingang da TI Xapecó/SC na atualidade | 61 |
| Figura 02: Aula sobre as metades Kamẽ e Kanhru na EIEB Cacique Vanhkrê (professor Daniel Alípio) | 66 |
| Figura 03: Jornal catarinense informando sobre a Guerra do Contestado | 79 |
| Figura 04: Placa em homenagem ao monge João Maria em Caçador | 108 |
| Figura 05: Igreja Católica da aldeia Sede, TI Xapecó/SC..... | 124 |
| Figura 06: Igreja católica localizada na aldeia Pinhalzinho | 127 |
| Figura 07: Cezário Pacífico um dos <i>kofá</i> Kaingang | 131 |
| Figura 08: Trecho do livro “Ervas medicinais utilizadas pelos kaingáng” (1999)..... | 135 |
| Figura 09: Altar da casa da benzedeira Ivone Belino Barbosa Kaingang | 139 |
| Figura 10: <i>Kujá</i> Claudemir Pinheiro..... | 142 |
| Figura 11: Entrevista com o professor Kaingang Pedro Kresó na aldeia Sede da TI Xapecó | 145 |
| Figura 12: <i>Kujá</i> Ivanira Rodrigues | 147 |
| Figura 13: <i>Kujá</i> Dona Diva | 148 |
| Figura 14: Imagem atribuída a São João Maria no altar da benzedeira Ivone Belino Barbosa | 152 |
| Figura 15: Ivone Barbosa e a sua filha Jussara..... | 155 |
| Figura 16: Preparo do almoço pelos homens na festa de São João Maria na TI Xapecó (2018) | 156 |
| Figura 17: Fogos de artifício usado como pagamento de promessa e chamariz para a comunidade..... | 157 |
| Figura 18: Momento das orações na festa de São João Maria na TI Xapecó (2018) | 158 |
| Figura 19: Momento da festa em que as pessoas beijam o retrato de São João Maria (2018) | 159 |
| Figura 20: “Água santa” localizada na aldeia Barro Preto, no interior da TI Xapecó/SC | 163 |
| Figura 21: Interior da capelinha da “água santa” na aldeia Barro Preto | 163 |
| Figura 22: Procedimento de proteção realizado pelo <i>kujá</i> Claudemir Pinheiro na “água santa” do Barro Preto..... | 166 |
| Figura 23: Missa realizada na água santa do Barro Preto | 168 |
| Figura 24: Batismo “triplo” na TI Xapecó | 169 |

LISTA DE TABELAS

| | |
|---|-----|
| Tabela 01: Reservas indígenas no Paraná entre 1900 e 1909..... | 53 |
| Tabela 02: Número de Igrejas Evangélicas dentro da TI Xapecó/SC no ano de 1998..... | 179 |
| Tabela 03: Número de Igrejas Evangélicas dentro da TI Xapecó/SC no ano de 2016..... | 179 |
| Tabela 04: Igrejas que se instalaram no Xapecó após 1988..... | 180 |
| Tabela 05: Proporção de pastores indígenas e não indígenas na TI Xapecó..... | 185 |
| Tabela 06: Celebrações cristãs semanais na TI Xapecó (01)..... | 186 |
| Tabela 07: Celebrações cristãs semanais na TI Xapecó (02)..... | 187 |

LISTA DE MAPAS

| | |
|---|-----|
| Mapa 01: Território histórico dos povos indígenas meridionais. | 45 |
| Mapa 02: TI Xaçecó, evolução das delimitações desde o Decreto n.7, 18 de julho de 1902 .. | 56 |
| Mapa 03: Localização da TI Xaçecó no sul do Brasil. | 63 |
| Mapa 04: TI Xaçecó, localização das Aldeias e divisas com municípios. | 64 |
| Mapa 05: Mapa apresentado por Alexandre Karsburg sobre as prováveis andanças de Giovanni Maria D' Agostini..... | 109 |
| Mapa 06: Localização das águas santas no interior da TI Xaçecó/SC. | 161 |
| Mapa 07: Localização das Igrejas da TI Xaçecó (2019)..... | 181 |

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 01: Levantamento sobre a participação dos Kaingang nas igrejas cristãs..... 178

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AP – Antes do Presente

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CEOM – Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina

CIMI – Conselho Indígena Missionário

DEB – Diretoria de Educação Básica

EIEB – Escola Indígena de Educação Básica

EIEF – Escola Indígena de Educação Fundamental

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira

LABHIN – Laboratório de História Indígena

MEC – Ministério da Educação

MST – Movimento Sem Terra

OBEDUC – Observatório da Educação

PI – Posto Indígena

PPGH – Programa de Pós-Graduação em História

PR – Paraná

RS – Rio Grande do Sul

SC – Santa Catarina

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

TCC – Trabalho de Conclusão de Curso

TI – Terra Indígena

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

GLOSSÁRIO

- Crinjijimbé – Local onde deu origem ao povo Kaingang
- Fãg Kawã – Dimensão Kaingang mais alta onde habitam os bons espíritos
- Fóg – Não indígena
- Fe mág – Forte
- Gatãn – Espírito da terra / Grupo de dança da E.I.E.B. Cacique Vanhkrê
- Jagrê – Guia espiritual
- Kaikã – Dimensão Kaingang mais alta onde está Tupên e os santos católicos
- Kãme/Kanhru – Irmãos que deram origem aos Kaingang
- Kiki kój – Ritual Kaingang feito aos mortos
- Kofã – Sábio, pessoa mais velha da comunidade
- Krĩg mág – Estrela da noite
- Kríg pãm – Plêiades
- Krój – Fraco
- Kujá – Líder espiritual Kaingang
- Kuprĩg – Alma
- Kysã – Lua
- Ming – Tigre
- Nẽn – Floresta
- Nũgme – Dimensão subterrânea onde habitam os espíritos ruins
- Oyoho – Anta
- Rã – Sol
- Tupên – Deus Kaingang
- Vẽnh-kupríg-hà – Bons espíritos
- Vẽnh-kupríg-kórég – Maus espíritos

LISTA DE COLABORADORES

Daniel Alípio – Atualmente com 48 anos, é professor das escolas indígenas da TI Xaçecó, mas também desempenha as funções de coordenador do grupo de dança Gatã. Durante o ano de entrevista (2016), Daniel também era pastor de uma igreja no interior da comunidade.

Ivone Belino Barbosa – Atualmente com 52, desempenha um papel importante na comunidade por ser uma das principais benzedoras, como também é a pessoa que realiza a festa em homenagem a São João Maria todo dia 15 de setembro.

Nilton Belino – Atualmente com 47 anos, é professor da E.I.E.B. Cacique Vanhkrê e pastor de uma igreja neopentecostal no interior da TI Xaçecó.

Pedro Kresó – Desempenha a função de professor nas escolas da TI Xaçecó, é um dos sábios da comunidade, principalmente em assuntos que abordem os rituais e o mito de surgimento do povo Kaingang

Cezário Pacífico – Atualmente com 67 anos. Trabalhou muitos anos realizando serviços gerais para a FUNAI e é um dos *kofá* da TI Xaçecó.

Dalgir Pacífico – Atualmente com 42 anos, é professor atuando nas escolas da TI Xaçecó, atuando também em projetos de pesquisa junto às universidades.

Jandir Lima Pedroso – Atualmente com 57 anos, é agricultor dentro da TI Xaçecó e também desempenha a função de benzedor, atuando com as “águas santas” de São João Maria.

Cirino Pinheiro – Atualmente com 62 anos, é um kujá da TI Xaçecó, que tem como guia espiritual São João Maria. Também fez uma promessa e nomeou o seu filho com o nome do monge.

Claudemir Pinheiro – Atualmente com 46 anos, é graduado (curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) pela UFSC e desempenha a função de

professor no interior da TI Xaçecó. Também é um dos kujás da comunidade, tendo como guia São João Maria.

Emiliana Pinheiro – Atualmente com 101 anos, é uma das principais benzedeadas da TI Xaçecó. Desempenha também um papel na liderança na comunidade Kaingang.

Ivanira Rodrigues – Uma das *kujás* principais da TI Xaçecó, responsável por atender pessoas dentro e fora da área indígena. Tem como um dos seus guias espirituais São João Maria.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 27 |
| CAPÍTULO 1. OS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ/SC..... | 39 |
| 1.1 O POVO QUE SURTIU DA TERRA: CRINJIJIMBÉ E O TERRITÓRIO HISTÓRICO | 41 |
| 1.2 O CONTATO MAIS INTENSO COM OS <i>FÓG</i> : A CONQUISTA DOS CAMPOS DO PLANALTO MERIDIONAL..... | 46 |
| 1.3 DO SPI À SITUAÇÃO DOS KAINGANG PÓS-DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ/SC | 57 |
| | |
| CAPÍTULO 2: AS RELAÇÕES ENTRE INDÍGENAS E “CABOCLOS” E AS CONSEQUÊNCIAS NA COSMOLOGIA KAINGANG | 69 |
| 2.1 UMA REFLEXÃO AO CONCEITO DE “CABOCLO” NO PLANALTO MERIDIONAL | 71 |
| 2.2 AS PRIMEIRAS OCUPAÇÕES NÃO INDÍGENAS NO PLANALTO MERIDIONAL E A LINHA TÊNUE ENTRE INDÍGENAS E “CABOCLOS”..... | 89 |
| 2.3 A RELIGIOSIDADE EM SÃO JOÃO MARIA E AS POSSIBILIDADES DE CONTATO COM A COSMOLOGIA KAINGANG..... | 102 |
| | |
| CAPÍTULO 3. AS RESSIGNIFICAÇÕES ENTRE A COSMOLOGIA KAINGANG E AS PRÁTICAS JOANINAS NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ/SC | 114 |
| 3.1 O CRISTIANISMO E OS KAINGANG NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ/SC..... | 120 |
| 3.2 OS ESPECIALISTAS DE CURA KAINGANG: FORMAÇÃO, PRÁTICAS E A SUA RELAÇÃO COM O MONGE..... | 133 |
| 3.3 LOCAIS SAGRADOS DE SÃO JOÃO MARIA E AS SUAS PROFECIAS NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ | 149 |
| 3.4 A EXPANSÃO DAS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS NA TI XAPECÓ E SUA RELAÇÃO COM AS PRÁTICAS DE SÃO JOÃO MARIA..... | 177 |

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 192

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 197

INTRODUÇÃO

A trajetória que me levou a pesquisar esse tema começa muito antes de minha entrada na graduação em História pela Universidade Federal de Santa Catarina em 2013.¹ Ela tem início desde minha infância, quando morava na região do Contestado e ouvia as histórias de meu bisavô Pedro de Souza Prestes sobre os milagres e as profecias de um “santo” chamado monge São João Maria. Nessas conversas, geralmente próximas do fogão a lenha, o “Seu Tuía” (como era conhecido meu bisavô) também narrava com alegria e orgulho o fato de ter visto o monge, bem como a construção da linha de ferro próxima à sua casa e a eclosão da Guerra do Contestado (1912-1916).

Esse foi um dos grandes fatores que em 2012 fizeram-me candidatar a uma vaga no curso de História da UFSC. Meu objetivo era de ler, debater e pesquisar sobre a temática da Guerra do Contestado, que me era de interesse pelas narrativas ouvidas na infância, como também necessário, já que na escola que havia trilhado quase toda a minha trajetória (localizada em um dos locais do conflito), não havia em sala de aula estudado a temática. Pensei então em pesquisar esse tema e retornar para a região como docente, para assim abordar o conflito que é relevante para a historicidade do local. Dessa forma, já durante o primeiro ano na academia, passei a fazer leituras sobre o Contestado e a religiosidade em torno de São João Maria.

Durante o meu segundo semestre de graduação surgiu a oportunidade de ingressar como bolsista no LABHIN – Laboratório de História Indígena da UFSC, coordenado pela professora Ana Lúcia Vulfe Nötzold. O laboratório estava iniciando o seu projeto vinculado com o Observatório da Educação (OBEDUC) intitulado “Ensino, saberes e tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xaçupé/SC” (Edital nº49/2012 – projeto 1585), financiado pela CAPES/DEB/INEP, que tinha como objetivo melhorar a qualidade de ensino nas escolas indígenas dessa comunidade, também auxiliá-las no fortalecimento cultural, principalmente em torno da língua Kaingang. Dessa forma comecei a realizar leituras sobre os povos indígenas e fazer saídas de campo para a TI Xaçupé, despertando com isso um novo interesse de pesquisa, a temática indígena.

Nesse momento passei a pensar em uma forma de juntar as duas temáticas que tinha

¹ Neste primeiro momento busco colocar as minhas motivações que fizeram chegar à temática apresentada nessa dissertação. Essa trajetória desde a infância gerou o desejo de estudar a Guerra do Contestado e posteriormente foi responsável pelos meus questionamentos sobre o tema, como a participação dos indígenas nesse conflito, me levando a relacionar a religiosidade em torno de São João Maria e da cosmologia Kaingang.

interesse, surgindo com isso a ideia de tentar investigar a participação dos indígenas na Guerra do Contestado. Todavia, com a limitação das fontes para abordar essa pesquisa, e a possibilidade que tinha de interagir com a comunidade do Xapecó, passei a analisar o fenômeno da ressignificação da religiosidade em São João Maria² na Cosmologia Kaingang. Esse tema fornece uma possibilidade de aproximação entre a temática indígena e os estudos sobre a Guerra do Contestado e seus desdobramentos, já que a religiosidade em torno de São João Maria foi construída por todos os grupos do Planalto Meridional, inclusive os Kaingang, sendo posteriormente um forte componente no conflito do Contestado.

Em vista disso, ao se propor analisar algum fenômeno entre as populações ameríndias, devemos destacar alguns pontos, como a diversidade e a diferença. Atualmente em território brasileiro habitam 305 etnias distribuídas em todas as regiões, portanto, há uma diversidade de línguas indígenas, de cosmologias, de modo de lidar com o território, ou seja, temos no Brasil diversos modos de ser indígena. Os contatos desses povos com os *outsiders* foram em períodos históricos diferentes, em contextos distintos, onde cada grupo agiu e reagiu ao colonizador de acordo com sua visão de mundo e contexto histórico. Proponho assim destacar a variedade de histórias que temos em relação aos povos indígenas, sendo o contexto dos Kaingang apenas um dos 305 que encontramos atualmente.

Os Kaingang habitam o Planalto Meridional muito antes de qualquer grupo não indígena estar nesse território. Estima-se que os grupos de tradição Jê (que fazem parte os Kaingang) começaram a ocupar a região há pelo menos 12.000 AP³. Já uma ocupação não indígena com maior frequência nesse território acontece somente a partir do século XVIII e XIX, com a ocupação dos campos do Planalto Meridional. Esse período marca o início de uma relação interétnica mais intensa entre os Kaingang e não indígenas, motivados pela política de miscigenação e assimilação empregada na região. Para isso, como ocorreu com grande parte dos povos indígenas durante os primeiros contatos, a religião cristã estava inserida com uma das bases para esse processo.

Essa política de ocupação e de miscigenação no Planalto Meridional resultou em medidas que em grande parte acabaram diminuindo a área de circulação dos Kaingang. Entre

² São João Maria não é um santo oficializado pela Igreja Católica, todavia, utilizo essa denominação por ser uma das principais formas como ele é denominado no Planalto Meridional. Em entrevistas feitas pelos Kaingang para essa pesquisa, quando citava o nome de João Maria sem o “São”, era imediatamente corrigido pelos interlocutores. Mesmo não sendo reconhecido pela Igreja Católica como um santo, os habitantes do Planalto Meridional o fizeram um.

³ NOELLI, Francisco Silva. O mapa arqueológico dos povos Jê no Sul do Brasil. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. pp 17-56. p.24.

essas medidas podemos citar o aldeamento, que procurava diminuir o território indígena, abrir espaço para uma ocupação não indígena, como também miscigenar (branquear) a população. Entretanto, os Kaingang agiram e reagiram ao contexto que enfrentavam, seja por meio do conflito, de alianças, oferecendo sua mão de obra, se reunindo nos toldos e usando os aldeamentos apenas quando achava necessário.

Para além do conflito, os Kaingang acabam interagindo com os não indígenas de classe mais baixa por meio de casamentos mistos, laços de compadrio, trocas de favores e outros modos de cooperação. Além da política de miscigenação, isso ocorreu porque ao longo do século XIX, indígenas e pequenos posseiros foram sendo cada vez mais prejudicados pelas medidas governamentais, onde eram encurralados para os locais que ainda não tinha o interesse das elites regionais. Dessa forma, foi comum a interação não bélica entre indígenas e os pequenos posseiros, que ficaram conhecidos também como “caboclos”. Nos aldeamentos e toldos Kaingang é possível encontrar registros de não indígenas vivendo nesses locais, ao ponto que também encontramos Kaingang morando nas vilas junto aos não indígenas. Portanto, os Kaingang não estavam isolados durante os séculos XVIII E XIX, mas vivendo em contato cada vez mais intenso com o restante dos habitantes do Planalto Meridional.

Essas trocas culturais entre os pequenos posseiros (“caboclos”) e os Kaingang trouxeram novas práticas, sendo que uma delas foi a construção da religiosidade em torno da figura de São João Maria, que deu início com a vinda de um eremita italiano de nome Giovanni Maria D’ Agostini para o Planalto Meridional em meados do século XIX. Esse eremita mesmo não tendo nenhuma formação religiosa, foi denominado também como monge e ficou famoso por curar as pessoas e abençoar espaços com água que acabaram sendo considerados milagrosos. Agostini deixou o Brasil em 1852, não anunciando a sua saída e morreu nos Estados Unidos em 1869.⁴ Todavia, para a população do Planalto, o monge ainda estava andando pela região, ocorrendo com isso uma sobreposição identitária, quando indivíduos foram identificados como Agostini ou passaram a se identificar como ele.

Assim, de uma reunião de histórias atribuídas a figura de Agostini⁵, difundida por meio da oralidade, se deu início a religiosidade em torno do monge São João Maria. Para seus devotos, essa figura é capaz de curar, abençoar vertentes de água, prever o futuro e proteger as pessoas, os víveres, as plantações e o clima. Em vista disso, essa religiosidade é a reunião de

⁴ KARSBURG, Alexandre de Oliveira. **O Eremita do Novo Mundo**: A trajetória de um peregrino italiano na América do Século XIX (1838 - 1869). 2012. 480 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

⁵ Nome de Giovanni Maria com o tempo foi aportuguesado para João Maria, sendo que mesmo com a sobreposição identitária alguns devotos até hoje denomina a figura santa de São João Maria de Agostinho.

todos os indivíduos que de alguma maneira foram interpretados como o monge milagreiro. Também, para os habitantes do Planalto Meridional até a atualidade, só existiu um monge, aquele que é interpretado como santo.

Essa religiosidade foi sendo construída no mesmo período que estavam ocorrendo as relações interétnicas entre pequenos posseiros (negros escravizados, libertos, luso-brasileiros, antigos agregados ou peões das fazendas com ascendência Guarani, filhos das relações mistas entres esses e os grupos indígenas que habitavam a região) e os Kaingang, que acabaram difundindo-a e a ressignificando tal qual para cada contexto. É a partir dessas relações que os Kaingang tiveram contato mais intenso com o catolicismo popular, que trouxe além da religiosidade em São João Maria, a devoção a outros santos do panteão católico, como Nossa Senhora Aparecida, São Sebastião e a inserção das práticas dos benzedores e curandeiros. Por mais que o processo de catequização tenha ocorrido desde o início da ocupação dos campos do Planalto Meridional, foi por meio do catolicismo popular que os Kaingang passaram em maioria a se identificar como cristãos.

A religiosidade em São João Maria é dinâmica, ela pode se ajustar ao contexto daqueles que exercem devoção ao monge. Entre os Kaingang não é diferente, pois ela passou por um processo de ressignificação na cosmologia desse povo, sendo invocada nos rituais feitos pelos *kujás* e benzedores das comunidades. Ela também é concebida entre os Kaingang com muitos pontos em comum do que é realizado entre os não indígenas, como o culto nos altares das casas, cerimônias nas “águas santas”, coleção de objetos atribuídos ao monge (como forma de amuleto) e também nas várias histórias e profecias atribuídas a São João Maria.

Dessa maneira, analiso como ocorre esse fenômeno nas últimas décadas entre os Kaingang que habitam a TI Xapecó, que está localizada nos municípios de Entre Rios e Ipuçu no oeste catarinense. Habitam essa área 5.216 pessoas, sendo 5.015 pertencentes a etnia Kaingang e 111 ao povo Guarani, sendo dividida em 16 aldeias, sendo elas: Limeira, Linha Guarani, Paiol de Barro, João Veloso, Fazenda São José, Matão, Barro Preto, Manduri, Água Branca, Olaria, Samburá, Serrano, Cerro Doce, Pinhalzinho, Campos Oliveira e Jacú.⁶

Como estratégia para analisar essa ressignificação, procura-se abordar os indivíduos que difundem a religiosidade em São João Maria e também os principais locais onde pode ser

⁶ A contagem populacional da Terra Indígena Xapecó foi feita por Clovis Antonio Brighenti, quando este cruzou os dados do censo do IBGE e da FUNASA. Mais informações em: BRIGHENTI, Clovis Antonio. Terras Indígenas em Santa Catarina. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfê; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Pallotti, 2012a. p.255-277.

encontrada a devoção no monge. Dessa forma, foi possível perceber que a difusão na religiosidade em torno do monge ocorre principalmente por meio dos especialistas de cura Kaingang, como o benzedor e o *kujá*. Para o benzedor, São João Maria atua nas curas principalmente por meio de orações, promessas e ingestão da “água santa”. Já para o *kujá*, o mais poderoso especialista, a interferência de São João Maria pode também apresentar contornos distintos, oriundos da capacidade do *kujá* de atuar em outras dimensões da cosmologia Kaingang, como no *fãg kawã*, *kaikã* (mundo do céu) e no *nũgme* (mundo subterrâneo). Isso ocorre porque o xamanismo Kaingang transformou São João Maria em um *jangrê* (guia espiritual), no qual auxilia o *kujá* em seus procedimentos em todas as dimensões da cosmologia Kaingang. Por exemplo, são nesses outros locais da cosmologia que decorre a mais grave enfermidade, denominada como doenças do *kuprĩg* (alma), que ocorre quando os espíritos dos mortos raptam as almas dos vivos no mundo terreno. Portanto, a moldagem que os Kaingang deram à religiosidade em São João Maria, fez com que o poder do monge também se espalhasse para outras dimensões da cosmologia dessa etnia.

Com o que foi referido, pode-se afirmar que além de diferentes tipos de sujeitos a difundir a religiosidade em São João Maria, temos também locais distintos onde isso ocorre. No caso dos *kujás*, as práticas que abordam São João Maria transpassam o mundo terreno, encontrando-se em outras dimensões. Todavia, em outros locais também é possível encontrar a devoção ao monge, como nas águas santas, nos altares das casas e principalmente na festa em homenagem a São João Maria realizada na comunidade todo dia 15 de setembro, oriunda de uma promessa feita por uma benzedeira Kaingang.

Além disso, São João Maria tende a ter na comunidade outros significados, principalmente no que tange a luta pelo território e a diminuição da desigualdade. A figura do monge ao longo do século XIX e início do XX ficou vinculada a um discurso favorável as massas mais pobres, pois de acordo com a oralidade, São João Maria não fazia distinção de classe entre os habitantes do Planalto Meridional. Esse caráter incorporará as lutas dos Kaingang no que tange a questão territorial e na reivindicação de direitos, incentivado nas últimas décadas pelo movimento indígena e por setores da Igreja Católica como o CIMI – Conselho Indígena Missionário.

Portanto, esse estudo procura destacar desde as possibilidades de contato entre a cosmologia Kaingang e a religiosidade em São João Maria, até como atualmente é concebida essa religiosidade na comunidade da TI Xapecó. Para isso, a pesquisa apresenta algumas metodologias, onde destaco primeiro a etnohistória. Essa é uma metodologia que surge na

área da História em meio a Terceira Geração dos Annales, que trouxe para a historiografia, novas ideias e temáticas, como abordado por Peter Burke em sua obra “A Escola do Annales (1929 – 1989): a Revolução Francesa da Historiografia”.⁷ A etnohistória também surge como uma reivindicação dos indígenas, chegando primeiro na Antropologia e depois em outras áreas como é o caso da História

Essa metodologia proporciona um método interdisciplinar de pesquisa, superando as separações de outrora entre as várias áreas de conhecimento, como Antropologia e História. Thiago Leandro Vieira Cavalcante enfatiza que a etnohistória, “como um método interdisciplinar, é o melhor caminho para se compreender os povos de cultura não ocidentais a partir de uma perspectiva histórica”⁸, pois essa metodologia oferece diálogos com outras áreas, tais como a Antropologia, Arqueologia, Linguística, Sociologia que fornecem concepções teórico-metodológicas pertinentes para se pesquisar a temática indígena. A etnohistória também proporciona fazer pesquisa com diferentes tipos de fonte, como os documentos oficiais, fontes orais, iconográficas, arqueológicas e demais documentações.

A etnohistória vem principalmente a partir dos anos 90 acompanhando o crescimento da História Indígena, fornecendo subsídios para uma nova abordagem dessa temática, que ficou conhecida como “Nova História Indígena”, proporcionando assim novas possibilidades de fontes e diálogos com conceitos de outras áreas de conhecimento. Essa metodologia também contribuiu para uma virada nos escritos sobre os povos indígenas, abordando-os como protagonistas de sua própria história e não como receptores das ações do colonizador.

Com a interdisciplinaridade que a etnohistória proporciona, é possível trabalhar com conceitos discutidos e empregados em outras áreas, por exemplo, o conceito de fronteira e etnicidade. O antropólogo Fredrik Barth salienta que etnicidade faz parte da organização dos grupos étnicos, não dependendo de uma ausência de interação social e aceitação para existir, já as fronteiras dos grupos étnicos permanecem apesar dos contatos interétnicos e movimentações de nossa sociedade contemporânea.⁹ Os Kaingang da TI Xaçupé atualmente vivem dependentes dos centros urbanos ao redor da área indígena, seja para ter um emprego remunerado ou para comprar mantimentos que não encontram dentro de sua comunidade, entretanto, a etnicidade destes Kaingang continua, pois como destaca Fredrik Barth, ela não

⁷ BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, 153 p.. Tradução Nilo Odalia.

⁸ CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349 – 371 jan/jun. 2011. p.359.

⁹ BARTH, Fredrik. 2000. Os Grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas** (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, pp.25-67.

depende de um isolamento do grupo.

Além da etnicidade, torna-se necessário abordar o conceito de cultura, já que é este um dos principais equívocos que atingem as populações indígenas. Uma vez em reunião com os professores Kaingang da TI Xaçecó, um deles contou que quando estava em uma das cidades vizinhas, alguém disse que ele não era indígena, pois não estava com cocar e pinturas corporais. O professor respondeu assim a esse comentário: “quando você estiver vestido de Pedro Álvares Cabral, a gente conversa”.¹⁰ Essa fala demonstra um dos principais preconceitos sobre os indígenas, a compreensão de que estes têm a sua cultura congelada. Portanto, devemos compreender a cultura como dinâmica, sofrendo alterações seja por movimentações internas ou externas ao grupo.¹¹

Abordar a necessidade dessa concepção de cultura torna-se relevante para o contexto dessa pesquisa. Ao entrar em contato com o cristianismo e incorporar determinados símbolos para a sua cosmologia, os Kaingang do Xaçecó não “abandonaram” a sua cultura, mas sim a atualizaram, como ocorre com qualquer outro grupo do globo. O antropólogo Ralph Linton nos traz exemplos disso quando aborda em seu texto a vida de um indivíduo norte-americano:

O cidadão norte-americano desperta num leito construído segundo padrão originário do Oriente Próximo, mas modificado na Europa Setentrional, antes de ser transmitido à América. Sai debaixo de cobertas feitas de algodão, cuja planta se tornou doméstica na Índia; ou de linho ou de lã de carneiro, um e outro domesticados no Oriente Próximo; ou de seda, cujo emprego foi descoberto na China. Todos esses materiais foram fiados e tecidos por processos inventados no Oriente Próximo. Ao levantar da cama faz uso dos “mocassins” que foram inventados pelos índios das florestas do Leste dos Estados Unidos e entra no quarto de banho cujos aparelhos são uma mistura de invenções européias e norte-americanas, umas e outras recentes. Tira o pijama, que é vestuário inventado na Índia e lava-se com sabão que foi inventado pelos antigos gauleses, faz a barba que é um rito masoquístico que parece provir dos sumerianos ou do antigo Egito.¹²

Assim, todos os indivíduos de alguma forma usam objetos ou concepções oriundas de outras culturas, portanto, nenhuma sociedade global atualmente pode ser considerada como “pura”, pois é comum que as culturas se atualizem e se resignifiquem. Um conceito capaz de abranger esse fenômeno é a interculturalidade, que aborda o resultado das relações interétnicas, as trocas e as mudanças culturais resultantes.¹³ Todavia, é preciso compreender e

¹⁰ BUBA, Nathan Marcos. **Adoradores de João Maria entre os Kaingang: O sincretismo com as tradições indígenas e os locais sagrados na Terra Indígena Xaçecó/SC**. Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina (Trabalho de conclusão de curso). Florianópolis, 2017. p.11.

¹¹ LARAIA, Roque de Barros. **Cultura – Um Conceito Antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. p.100.

¹² LINTON, Ralph. **O homem: Uma introdução à antropologia**. 3ed., São Paulo, Livraria Martins Editora, 1959. p.356.

¹³ FREIRE, José Ribamar Bessa. **Cinco ideias equivocadas sobre o índio. Ensaios e pesquisa em educação**. Rio

levar em consideração que no contexto dos povos indígenas, as trocas culturais foram oriundas de violências físicas e simbólicas impostas pelos não indígenas. Por isso, ao se analisar as trocas culturais como um movimento comum na história da humanidade, deve-se também pontuar as relações de poder nas quais aconteceram.

Também no que tange a temática indígena, temos a noção de “indigenização” empregada pelo antropólogo Marshall Sahlins, no qual aborda as trocas culturais, onde segundo o autor, os povos indígenas acabam moldando os elementos recebidos por outros povos de acordo com sua visão de mundo, enquanto, os não indígenas acabam também incorporando itens das culturas nativas.¹⁴ Sobre esse processo o autor complementa:

O que se segue, portanto, não deve ser tomado como um otimismo sentimental, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a “civilização” ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência.¹⁵

A “indigenização” ocorre também com a questão das trocas religiosas. O contato dos ameríndios com a religiosidade cristã aconteceu desde o início do contato entre os europeus e os nativos americanos.¹⁶ O vínculo do poder do Estado com a Igreja no contexto brasileiro perdurou até o final do século XIX, com a Constituição Federal de 1891. Portanto, no caso dos Kaingang, que tiveram um contato mais intenso a partir do século XVIII, a Igreja foi um forte elemento que legitimou e auxiliou as ocupações dos campos do Planalto Meridional. Essa nova distribuição demográfica na região colaborou para o contato dos Kaingang com o cristianismo, seja por meio das tentativas de catequização ou pelos contatos com o catolicismo popular.

Para os Kaingang, esses contatos resultaram na incorporação de elementos do cristianismo, como é o caso da religiosidade em São João Maria. O antropólogo Robin M. Wright utiliza o conceito de “campo inter-religioso” para propor o estudo do cristianismo entre os indígenas não como algo inalterado, mas como religiões adaptadas e ressignificadas

de Janeiro, v. 1. N. 1. pp.3-23, Jul. 2016 p.13.

¹⁴ SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

¹⁵ SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, [s.l.], v. 3, n. 1, p.41-73, abr. 1997.

¹⁶ Os símbolos cristãos estavam inseridos na colonização da América, haja vista que as monarquias ibéricas estavam intrinsecamente ligadas a Igreja Católica, tendo seu poder legitimado por ela. Sobre esse contexto no continente americano, João Adolfo Hansen destaca que “Deus é o elemento metafísico do direito, da política e da ética que regulavam a invasão e a conquista das novas terras” Ver mais em: HANSEN, João Adolfo. “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp.347-373. p.348.

de acordo com a visão de mundo das comunidades receptoras.¹⁷ Dessa forma, o conceito de “indigenização” e de “campo inter-religioso” nos auxilia a compreender a religiosidade na comunidade do Xaçecó. Nela, o catolicismo foi alterado, ressignificado no complexo xamânico Kaingang, tendo como um dos principais porta-vozes não o padre, mas o *kujá* e os benzedores.

Outro fator que o catolicismo ganhou dentro da comunidade do Xaçecó, é que ele é concebido como uma prática tradicional Kaingang, principalmente pelos mais velhos da comunidade. Isso ocorre porque além do sincretismo entre o catolicismo e a cosmologia Kaingang, atualmente verifica-se o crescimento dos neopentecostais no Xaçecó. Dessa maneira a identificação como “tradicional” surge em relação à mudança numérica de preferência religiosa na comunidade e as novas relações sociais oriundas desse contexto.

O neopentecostalismo não ficou livre de reinterpretações e de uma “indigenização” pelos Kaingang. Mesmo com determinadas censuras e proibições exercidas pelos pastores, constata-se algumas reinterpretações dos dogmas dessas igrejas, propiciando assim um trânsito religioso entre os Kaingang, onde um mesmo indivíduo pode utilizar as práticas dos *kujá*, de São João Maria e das igrejas neopentecostais. Clovis Antonio Brighenti utiliza o termo “religião Kaingang” para definir o modo que atualmente ocorre a religiosidade entre essa etnia.¹⁸

Dessa forma, ao abordar sobre o contato do cristianismo entre os Kaingang do Xaçecó, devemos compreender esse processo por meio da sua complexidade, pois os indígenas não absorvem integralmente essas religiosidades, mas sim as moldam de acordo com seu contexto. À vista disso, quando se aborda a inserção do cristianismo entre os povos tradicionais, necessita-se destacar o protagonismo dessas populações e os sentidos que elas deram a esses elementos.

Após tecer sobre as abordagens que a etnohistória e a interdisciplinaridade fornece para debater o tema proposto nessa dissertação, destaco agora o arcabouço de fontes que foi utilizado na presente pesquisa. Menciono primeiro as fontes escritas. Foram usadas obras que abordam a temática indígena, a religiosidade em São João Maria e a ocupação do Planalto Meridional. Esses escritos podem variar, sendo documentos oficiais, registros de viajantes e etnógrafos e obras de pesquisadores acadêmicos. Destaco aqui, a utilização de fontes escritas

¹⁷ WRIGHT, Robin M. **Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p.14.

¹⁸ BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a Igreja Católica na Diocese de Chapecó nas décadas de 1970 e 1980**. 2012. 613 f. Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012b, p.274.

acadêmicas produzidas pelos próprios indígenas, que nas últimas décadas vem ocupando maiores espaços nas universidades, seja na graduação ou pós-graduação.

As outras fontes utilizadas foram construídas por meio das saídas de campo para a TI Xapecó, realizadas entre o ano de 2013 e 2019.¹⁹ Por um grande período fiquei responsável pela organização do acervo fotográfico do LABHIN e por tirar as fotos nas saídas de campo promovidas pelo laboratório. Assim, tive contato com diversos materiais visuais sobre a comunidade Kaingang e utilizo-os como fontes para auxiliar nas discussões propostas nessa pesquisa. Já, durante o mestrado, também fiz registros fotográficos nas saídas de campo, estes que estão contidos em meu acervo pessoal.

Também durante as saídas de campo, foram realizadas algumas entrevistas com depoentes que narraram conteúdos sobre a religiosidade em São João Maria e a sua relação com a cosmologia Kaingang. Dessa maneira, a presente pesquisa também utiliza fontes orais, de acordo com a metodologia de História Oral e os seus procedimentos de códigos e ética.²⁰ A História Oral nos estudos sobre as populações indígenas reúne-se à etnohistória, ao dar a possibilidade de trazer outro tipo de fonte, principalmente de sociedades de tradição oral e que foram invisibilizadas pela antiga historiografia. Segundo Paul Thompson o uso dessa metodologia “pode resultar não apenas numa mudança de enfoque, mas também na abertura de novas áreas importantes de investigação”²¹.

No caso das pesquisas de campo da História Indígena, a História Oral pode ser fundamental, tendo em conta, que a historiografia até meados do século passado ignorava as fontes não escritas, conseqüentemente não legitimando as fontes orais que constituem um dos principais meios de se obter a versão dos indígenas sobre determinado processo histórico.²² A nova possibilidade que abre a História Oral também nos fornece subsídios para abordar processos históricos recentes e situados na História do tempo presente, como é o caso do tema dessa pesquisa. Dessa forma, é possível realizar uma análise mesmo que não se tenha fonte escrita sobre, mas também, nesses casos, a História Oral nos proporciona interagir com os próprios protagonistas da nossa pesquisa.

Junto da História Oral, utiliza-se o caderno de campo, pois muitos aspectos da

¹⁹ A partir de 2013 comecei a realizar as saídas de campo para a Terra Indígena Xapecó e a colher materiais para as pesquisas do TCC – Trabalho de Conclusão de Curso (2017) e para a dissertação (2020).

²⁰ Mais informações sobre a ética e a metodologia em História Oral em: ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

²¹ THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p.27.

²² Para mais informações sobre os procedimentos da História Oral entre os Kaingang, ver: BUBA, Nathan Marcos. Os Kaingang, os fôg e o gravador: cosmologia e suas ressignificações por meio da memória e da História Oral. In: Encontro Regional Sul de História Oral, 10., 2019, Curitiba. **Anais eletrônicos**. Curitiba: ABHO, 2019. p. 01 - 18.

pesquisa não ficam registrados nas entrevistas e nos registros fotográficos. Muitas vezes, as situações que ocorrem antes e depois de uma entrevista podem nos trazer elementos para se entender melhor a temática abordada. Por exemplo, as dificuldades de se fazer entrevistas com os padres que frequentam a TI Xaçecó mostrou que esses sacerdotes fazem esporádicas visitas a essa comunidade, bem como não residem nem nos municípios próximos a ela. Todavia, esse fato não fica registrado nem em registros visuais e orais e nos fornece elementos importantes para compreender a religiosidade no Xaçecó. Dessa forma, o caderno de campo fornece dados importantes, seja destacando os revezes ou sucessos das saídas de campo, bem como servem como uma ferramenta a mais para a História Oral, sendo possível anotar determinadas ações que não ficam contidas nos áudios das entrevistas, como gestos, lágrimas, sorrisos e nervosismos.²³

Utiliza-se, aliado as fontes já citadas, instrumentos realizados entre os anos de 2013 e 2019, que trazem dados referentes à TI Xaçecó, como a preferência religiosa da comunidade, número de crianças que identificam São João Maria, o número de igrejas cristãs e de “águas santas”, de pastores Kaingang e não indígenas e do número de celebrações semanais das igrejas neopentecostais. Além disso, foi realizado um mapeamento das igrejas cristãs na espacialização da TI Xaçecó, que demonstra a predominância das igrejas “evangélicas” em quase todas as aldeias da comunidade.

Para o presente trabalho, optei pelo título “Uma Terra Indígena Encantada”. Utilizo o termo encantado de acordo com uma de suas definições encontradas no dicionário, que significa: “Religião. Segundo alguns indígenas e/ou caboclos, refere-se aos seres que, animados por forças desconhecidas, habitam o céu, as selvas, as águas ou os locais sagrados”.²⁴ Dessa forma, ao abordar a religiosidade que envolve a cosmologia Kaingang e sua relação com o monge São João Maria, considero o espaço da Terra Indígena Xaçecó como encantado de acordo com a definição acima.

Sobre a organização da pesquisa, essa dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro tem como enfoque realizar um breve histórico dos Kaingang da TI Xaçecó. Dessa forma, ressalta-se a ocupação dos campos do Planalto Meridional sendo o fator principal, que contribuiu para o primeiro contato mais intenso entre os Kaingang e os não indígenas. Também o primeiro capítulo aborda a reserva do território aos Kaingang onde é hoje a TI Xaçecó, que está vinculada à reserva feita ao grupo de Cacique Vanhkrê como pagamento pelo trabalho na construção de linhas telegráficas. Também é ressaltado que esse território

²³ ALBERTI, Op. cit., 2004, p.99.

²⁴ <https://www.dicio.com.br/encantado/>. Acesso em 18/12/2019.

depois da reserva sofreu esbulho por meio das grilagens de documentações e posteriormente teve grande parte de sua vegetação devastada pelas administrações dos órgãos governamentais, tais como o SPI – Serviço de Proteção aos Índios e a FUNAI – Fundação Nacional do Índio. O resultado disso fez com que a comunidade do Xaçecó ficasse dependente dos centros urbanos, seja por meio dos empregos, como para a obtenção de alimentos, medicamentos e demais itens usados para sobrevivência.

O capítulo 2 analisa o uso do termo caboclo no Planalto Meridional, pois a religiosidade em torno de São João Maria é também conhecida nesse local como religião cabocla. Esse capítulo também situa a ocupação do território histórico Kaingang pelos não indígenas, principalmente da população mais pobre e miscigenada, denominada como “cabocla”, procurando dessa forma, encontrar entre essa população e os Kaingang, relações para além dos conflitos, como alianças, laços de compadrio e casamentos mistos. Por conseguinte, são destacadas as possibilidades de contato dos Kaingang com a religiosidade em São João Maria, que culminaram no sincretismo entre as práticas do monge e a cosmologia Kaingang.

Já o capítulo 3 destina-se a abordar como atua a religiosidade em São João Maria no interior da TI Xaçecó. Para isso, é realizado um breve histórico do contato dos Kaingang com o catolicismo oficial e popular. Posteriormente é destacado como atualmente ocorre a ressignificação entre as práticas em nome do monge e a cosmologia Kaingang, destacando os principais indivíduos de difusão desse fenômeno, como os benzedores e *kujás* e os locais que são realizadas essas práticas. Por fim, é destacado o aumento das igrejas neopentecostais na comunidade do Xaçecó e como os evangélicos desse local compreendem as práticas atribuídas a São João Maria e a sua relação com a cosmologia Kaingang.

CAPÍTULO 1. OS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ/SC

Nós precisamos de terra prá criar os nosso filhos, que nós não vamos andar criando nossos filhos nas copas dos pinheiros. Nós não somos macacos. (Cacique Vanhkrê).²⁵

A fala do Cacique Vanhkrê está situada em meio a um episódio importante para a história do povo Kaingang. Ela foi dirigida aos militares como alternativa de pagamento aos serviços feitos pelo grupo de Vanhkrê na construção de uma linha telegráfica. Essa fala teve grande relevância para a reserva de um território entre os rios Chapecó e Chapecozinho aos Kaingang, num contingente territorial que somava aproximadamente 50.000 mil ha. É nesse local que se encontra atualmente a maior terra indígena do sul do Brasil, a Terra Indígena Xapecó.

A reivindicação de Vanhkrê está ligada ao contexto do povoamento do Planalto Meridional da época. Antes com um vasto território exclusivo, os grupos indígenas passaram a dividir esse espaço com outros povos. Inicialmente, os primeiros contatos se deram com os luso-brasileiros (chamados também de caboclos), grandes fazendeiros e coronéis, atraídos pela atividade agropastoril nos campos de Palmas, Guarapuava e Lages. Posteriormente, o contato aconteceu com a colonização de imigrantes e ascendentes europeus, que logravam uma vida próspera, principalmente pela agricultura familiar.

No contexto desse povoamento, o Estado brasileiro, por meio da Monarquia e da República passou a tomar medidas que incentivaram a ocupação do território do Brasil e a miscigenação da população. Grande parte destas acabou atingindo as populações nativas, seja por meio da violência física ou simbólica. A alternativa de construir um Estado pluriétnico, respeitando os povos indígenas, o seu território e suas organizações sociais não estava em questão. Se é que um dia, após duas décadas de século XXI esteve.

Todavia, mesmo com esse complexo contexto, os povos indígenas do Planalto Meridional resistiram e reagiram. São evidentes as políticas de extermínio indígena, desenvolvidas ao longo da história do Brasil, entretanto, junto a essa história outra floresceu: a resistência e o protagonismo indígena. Devemos tentar compreender a história de ocupação do Planalto Meridional de Santa Catarina, não somente por meio do não indígena e dos documentos oficiais, mas também, pela ação da população que era considerada subalterna. Dessa maneira, como se fosse um jogo de xadrez, a cada medida tomada pelo Estado (como

²⁵ Fala atribuída ao Cacique Kaingang, por Wilmar D'Angelis. Ver mais em: D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Para uma história do oeste catarinense. **Cadernos do CEOM**. Ano 4, n.06, Nov/89, Chapecó.

se elas fossem o mover de uma peça no tabuleiro) Kaingang, Laklãnô/Xokleng e Guarani moviam as suas peças, cada um ao seu modo. Confiar que a história do Estado de Santa Catarina se sustenta apenas por meio das ações de não indígenas, é acreditar que possa se jogar xadrez apenas com um tipo de peça.

Da mesma forma, para compreender a historicidade e a territorialidade na Terra Indígena Xaçecó, é necessário entender também o contexto externo à área indígena e as relações tecidas entre os Kaingang e o não indígena. Segundo Maristela Ferrari:

Considerando, que a territorialidade humana tem início nas relações sociais, mesmo que diferenciadas, por meio de processos como a produção, a troca e o consumo, relações essas determinadas pelas ações ou interações de diferentes atores em tempos distintos, entendemos que para aprender as formas e a organização de determinado espaço territorial é necessário considerar seu processo histórico no espaço-tempo.²⁶

Dessa maneira, para fazer um breve histórico dos Kaingang da TI Xaçecó, é necessário levar em consideração as relações externas do grupo e as relações internas, estabelecendo uma conexão entre o “mundo dos brancos” e o modo de vida Kaingang, levando em conta também o protagonismo indígena. Cabe salientar que os Kaingang não têm apenas protagonismo na história da TI Xaçecó, mas também na formação de alguns estados brasileiros, como Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná. Também são protagonistas na formação de algumas cidades, tal quais as que cercam a TI Xaçecó, como por exemplo, Ipuacu, Entre Rios e Xanxêre.²⁷

Desta forma, ao analisar a historicidade do espaço que corresponde a TI Xaçecó é necessário se atentar além do território que se busca pesquisar, necessitando de uma análise macro, nas relações interétnicas e nos resultantes das medidas governamentais, procurando compreender as respostas que os indígenas deram a isso. É dessa maneira que apresento a TI Xaçecó nesta pesquisa. Como resultado de uma série de relações e reações entre indígenas e não indígenas, não focando apenas no decreto de nº7, de 1902 em que foi reservada a terra

²⁶ FERRARI, Maristela. **Conflitos e povoamento na fronteira Brasil-Argentina**: Dionísio Cerqueira (SC), Barracão (PR) e Bernardo de Irigoyen (Misiones). Florianópolis: UFSC, 2010. p.91.

²⁷ Além da participação na criação dos municípios do entorno da TI. Xaçecó, os ameríndios, principalmente os Kaingang nesses espaços, representam um continente populacional numeroso. Por exemplo, nos municípios que cercam a TI Xaçecó, como Ipuacu e Entre Rios, a população indígena desses locais passa de 50% do total de moradores, podendo em alguns casos somar mais de dois terços do total de habitantes. Nesses municípios, os Kaingang passaram a ocupar cargos na administração, sendo eleitos como vereadores e vereadoras e assumindo secretarias municipais, tais como de educação, saúde e assuntos indígenas. Ocuparam também os mais altos cargos dessas cidades, tal qual, Orides Belino em 2001 que foi eleito como vice-prefeito de Ipuacu e João Maria Roque, que foi eleito prefeito de Entre Rios em 2012. <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acesso em 17/07/2019.

aos Kaingang, mas empregando também visibilidade a resistência e ação dos Kaingang para sobreviver em meio a violência e a exploração que foram e ainda são submetidos. É em grande parte por meio dessas resistências e ações que os Kaingang entram em contato com as práticas em nome de São João Maria e com outros praticantes dessa religiosidade, como os chamados de “caboclo”.

O pesquisador, Rogério Reus Gonçalves Rosa, ao realizar estudos sobre o xamanismo Kaingang, constatou que atualmente a cosmologia desse povo se baseia em dois sistemas: o *kujá* e o “caboclo”. Por sistema *kujá*, o autor refere-se ao modo mais “tradicional”, sendo representado principalmente pelo trabalho do líder espiritual Kaingang (*kujá*) efetuado a partir do domínio da floresta. Como “sistema caboclo” são definidas as práticas realizadas junto ao catolicismo popular, principalmente a religiosidade em São João Maria.²⁸ Sendo assim, busco focar a análise da ocupação do Planalto Meridional em dois pontos: na historicidade dos Kaingang que habitam a TI Xapecó e na análise sobre o que seria o caboclo nessa região, que trouxe alterações na cosmologia Kaingang.

1.1 O POVO QUE SURTIU DA TERRA: CRINJIJIMBÉ E O TERRITÓRIO HISTÓRICO

“Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjijimbé* emergia das agoas”.²⁹ Assim Telêmaco Borba³⁰ narra o que seria o surgimento do mundo para os Kaingang. Na inundação, os grupos denominados *Kamê* (Camé) e *Kanhru* (Cayurucrê)³¹ ficaram cansados de nadar, se afogaram, e suas almas foram morar no centro do *Crinjijimbé*.³²

Após acabar a inundação:

Os Cayurucrês e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram

²⁸ ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Os *kujá* são diferentes? Doenças invisíveis, aliança e guerra no xamanismo Kaingang. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, [s.l.], v. 19, n. 2, p.84-110, 30 dez. 2014. Universidade Estadual de Londrina. p.86.

²⁹ BORBA, Telêmaco. **Actualidade indígena**. Coritiba: Typ e lytog a Vapor Impressora Paranaense, 1908. p.20.

³⁰ Telêmaco Borba nasceu no Paraná, foi etnógrafo e político. Tem grande contribuição na historiografia da ocupação do Planalto Meridional ao relatar algumas características sobre das populações da região, principalmente acerca dos Kaingang.

³¹ Telêmaco Borba em sua descrição sobre o mito de surgimento Kaingang, narra dois grupos, os *Kamê* e *Kanhru*. Todavia, é possível encontrar escritos sobre o mito de surgimento, no qual *Kamê* e *Kanhru* aparecem como irmãos e não como grupos. Entre os próprios indígenas ocorre essa divergência.

³² Para o etnógrafo Curt Nimuendajú, a serra *Crinjijimbé* estaria localizada no sertão de Guarapuava. O autor também salienta que os Kaingang afirmaram a ele que ainda é possível visualizar o buraco no qual saíram *Kamê* e *Kanhru*.

a sahir por duas veredas: pela aberta por Cayurucré, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grande pés até hoje.³³

Após sair do *Crinjimbé*, os *Kamẽ* e *Kanhru*³⁴ com auxílio do carvão, começaram a fazer alguns animais e lhe deram funções. Assim ocorreu com os *ming* (tigres), nos quais tinham a função de comer gente e caça. Depois, com as cinzas fizeram o *oyoho* (anta) que tinha como missão também comer caça, todavia, como esse animal não tinha sido feito com bons ouvidos, não ouviu bem a sua finalidade. Quando os *Kamẽ* e *Kanhru* fizeram outro animal e deram a esse a função de comer frutos e vegetais, o *oyoho* conseguiu ouvir perfeitamente e achou que essa era a sua missão. Para os Kaingang, esse é o motivo que a anta é um animal herbívoro e não carnívoro.³⁵

Os *Kamẽ* e *Kanhru* seguiram e prosseguiram criando os animais, as plantas, as matérias, ou seja, tudo que temos hoje. Dessa forma, de acordo com o mito de surgimento do povo Kaingang, tudo pertence e foi feito pela dualidade *Kamẽ* e *Kanhru*. O etnógrafo Curt Nimuendajú complementa que “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 ao clã de Kañerú ou de Kamé”.³⁶ Como todas as coisas que existem foram criadas por *Kamẽ* e *Kanhru*, para os Kaingang o mundo é dividido entre essas metades.³⁷ Portanto, esse povo obedece a uma organização dual de mundo, sendo perfeitamente simétrica, formado por pares antitéticos e complementares.³⁸

Os próprios seres humanos não fogem à regra. Por exemplo, no nascimento da criança Kaingang, ela recebe a metade exogâmica do pai, portanto, é uma sociedade patrilinear.³⁹ Acredita-se que essas metades podem interferir no físico e na personalidade das pessoas.

³³ NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Campinas: Editora Unicamp, 1993, p.21.

³⁴ Existem diferentes formas de grafia para as metades exogâmicas, doravante opto por usar a forma de grafia utilizada na atualidade pelos Kaingang da T.I. Xapecó.

³⁵ Idem.

³⁶ NIMUENDAJÚ, Op. cit., 1993.

³⁷ Os animais também são divididos entre as metades, por exemplo, “o tamanduá, ouriço, tigre, pomba, gralha tucano são Kamẽ, o macaco, sapo, coruja, gato do mato,tatu, lagarto são Kanhru” Mais informações em: BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de; ERCIGO, Terezinha Guerreiro. **A formação do Kujá e a relação com seus guias espirituais na Terra Indígena Xapecó-SC**. 2014. 57 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

³⁸ VEIGA, Juracilda. Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. p. 267-284. p.269.

³⁹ BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingáng do Paraná: subsídios para um etno-história**. São Leopoldo: Ed. Nisinos, 1999. p.205.

Segundo Curt Nimuendajú, o mito de surgimento do povo Kaingang descreve que os grupos não saíram juntos da serra *Crinjimbé*, sendo que a metade *Kanhru* alcançou a superfície antes (tendo menos dificuldades), por isso eram “de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheio de iniciativa, mas de pouca persistência”.⁴⁰ Todavia, os que têm persistência são os *Kamẽ*, pois demoraram mais tempo para sair da terra, por isso tem o “corpo grosso, pés, grandes e vagarosos nos seus movimentos e resoluções”.⁴¹

Por terem nascido em períodos distintos do dia, eles também possuem personalidades diferentes. No entanto, um não é menos importante que o outro, pois as diferenças de cada um se complementam. Por descender desses dois irmãos, a organização social dos Kaingáng se divide em duas metades correspondentes aos dois irmãos, sendo que cada metade é representada por um símbolo diferente e reflete sua pintura corporal. Kairu é representado por círculos e Kamé por riscos e também por serem irmãos, é proibido o casamento entre 2 pessoas da mesma metade, assim sendo, Kamé se casa com Kairu e Kairu se casa com Kamé.⁴²

A Kaingang Iraci Greja Antonio também nos traz informações sobre como as metades *Kamẽ* e *Kanhru* podem definir as personalidades. De acordo com ela:

o temperamento de cada clã é muito importante. O Kamé, por exemplo, é uma pessoa confiável, que não gosta de ser traído por pessoas nas quais um dia confiou. Em alguns momentos, o Kamé é agressivo, muito violento e não perdoa, apesar de geralmente não guardar rancores nem mágoas. O Kairucre é bem diferente, alegre e manso; é muito bom de coração.⁴³

Tradicionalmente, dessa forma, além do casamento, as metades exôgamicas regem os ciclos de vida do povo Kaingang, como o nascer, envelhecer e morrer.⁴⁴ A organização dual entre *Kamẽ* e *Kanhru* também determina as práticas dos rituais. Daniel Munduruku compreende os rituais como um meio importantíssimo para a manutenção das culturas indígenas, de acordo com esse autor “nas sociedades indígenas cada etapa da vida requer um rito especial (...) cada momento da vida da comunidade indígena é saudado com um ritual marcante para enfatizar o sentido de pertencer ao grupo e obedecer às suas normas sociais”.⁴⁵

⁴⁰ NIMUENDAJÚ, Op, cit., 1993, p.59.

⁴¹ Idem.

⁴² NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini. **História e cultura Kaingáng**: Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê. Florianópolis: Pandion, 2011. p.42.

⁴³ ANTONIO, Iraci Greja. Hoje e antigamente. In: VYJKÁG, Adão Sales et al. **ẽg jamẽnkỹmũ**: textos Kanhgág. Brasília: Apbkg/dka Áustria/ Mec/pnud, 1997. p.34-41.

⁴⁴ Mais informações em: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **O ciclo de vida Kaingáng**. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2004.

⁴⁵ MUNDURUKU, Daniel. **Histórias de índio**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 1996.

Entre os Kaingang não é diferente. Os rituais nessa sociedade são carregados de significados para os membros do grupo, no qual a sua realização, afeta a vida individual e coletiva das pessoas. Por exemplo, na festa dedicada aos mortos, chamada de *kiki koj*, a complementaridade entre as metades é fundamental para a execução desse ritual. Todavia, acredita-se que se o *kiki koj* não for feito de modo adequado, a comunidade será penalizada, até mesmo com a morte de algumas pessoas da comunidade.

O Kaingang Pedro Kresó ao escrever sobre o *kiki koj*, mostra de que forma as metades influenciam nesse ritual:

Os rezadores estão divididos em grupos, uma para os Kamé e outro para os Kairu. Os *jõnjõntiag* dos Kamé ficam no fogo dos Kamé, e os Kairu no fogo, *pĩ*, Kairu. Os fogos Kamé e Kairu se iniciam com nós de pinho, *kónshé*, e é preciso que *kamé* e Kairu juntem os nós para o fogo. O Kamé junta os fogos para o Kairu, e os Kairu para os Kamé. Ambos fazem o fogo para a metade oposta. O fogo Kairu fica para o lado do nascente do sol, e o do Kamé para o lado do poente, onde o sol descamba.⁴⁶

Esse modo de vida tradicional Kaingang não pode ser descartado enquanto pensamos a ocupação do Planalto Meridional, principalmente, o contato desses com os não indígenas. A cosmologia Kaingang, como um aspecto da cultura desse povo, irá passar por modificações, seja por questões internas ao grupo, ou pelo contato interétnico antes (com os demais povos indígenas) e durante a ocupação desse espaço. As relações que se deram pela interação de Kaingang e não indígenas no Planalto Meridional acarretaram algumas ressignificações no modo e no ciclo de vida do povo, como por exemplo, na habitação, alimentação, saúde e religiosidade, principalmente no sincretismo entre o sistema *kujá* e o “sistema caboclo”. O modo como se deram essas relações entre Kaingang e não indígena é o que pretendo discutir a seguir.

O território histórico dos Kaingang compreende um espaço desde o “rio Tiete em São Paulo até os campos do rio Uruguai no Rio Grande do Sul. Seus limites a leste foram as vertentes orientais da Serra do Mar e, a oeste, as barrancas do rio Paraná”.⁴⁷ Esse território é tomado pela Floresta Ombrófila Mista, que prevalecem as matas de araucárias, árvore que gera uma semente que foi essencial na alimentação dos indígenas meridionais, o pinhão. Ocupavam e ocupam também o Planalto Meridional, outros povos, como o Laklãnõ/Xokleng, Xetá e o Guarani

⁴⁶ KRESÓ, Pedro. O Kiki permanece. In: VYJKÁG, Adão Sales et al. *ẽgjamẽnkỹmũ*: textos Kanhgág. Brasília: Apbkg/dka Áustria/ Mec/pnud, 1997. p. 79-84.

⁴⁷ MOTA, Lúcio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingang**: a história épica dos índios Kaingang do Paraná (1769-1924). 2. ed. Maringá: Eduem, 2009.p.91.

Mapa 01: Território histórico dos povos indígenas meridionais.



Fonte. Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendaju – 1944, adaptado e elaborado por Carina Santos de Almeida. ACERVO: LABHIN.

Os indígenas meridionais não estavam isolados uns dos outros, eles percorriam territórios parecidos, tinham interações, aprendiam ou aprimoravam com os outros grupos novas práticas, como a da caça, agricultura e habitação. Essa relação também poderia ser de conflito, onde guerreavam por território ou por meios de subsistência. Os próprios Kaingang tinham uma relação assim, pois não se viam como uma “nação”. Essa etnia era composta “por pequenas unidades sociais territorialmente localizadas e articuladas em unidades político-territoriais, as quais reconheciam a autoridade de um chefe superior”.⁴⁸ Todavia, esses grupos mantinham relações que variava de acordo com a convicção de cada chefe, podendo ocorrer trocas de objetos, alianças e até mesmo o conflito com outro agrupamento. Dessa forma, devemos entender que as dinamicidades das culturas ameríndias não acontecem somente quando entram em contato com o não indígena, mas também na relação entre os próprios nativos, pois como salienta Peter Burke “toda inovação é uma espécie de adaptação e que encontros culturais encorajam a criatividade”.⁴⁹

⁴⁸ FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. p. 83-144 p.24. p.105.

⁴⁹BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p.17.

1.2 O CONTATO MAIS INTENSO COM OS *FÓG*: A CONQUISTA DOS CAMPOS DO PLANALTO MERIDIONAL

Esse foi o perfil da população do Planalto Meridional durante muito tempo, com relações especificamente construídas pelos ameríndios. A partir do século XVI esse quadro começa a mudar com a chegada dos europeus ao “Novo Mundo”. Os primeiros encontros entre Kaingang e os *fóg*,⁵⁰ resultaram em inúmeras denominações para se referir aos nativos, como: Guayanás, Botocudos, Coroados, Tupi, Pinares, Bugres. Todavia, desses termos, o mais utilizado para se referir aos Kaingang, é a denominação “Coroados”, devido à típica tonsura parecida com os franciscanos que usavam.⁵¹

Sobre a diversidade de nomenclaturas, Ricardo Cid Fernandes explica que é complexo identificar a presença dos Kaingang na região Sul, devido às inúmeras denominações destinadas aos grupos que se supõe ser dessa etnia.⁵² Já a identificação do surgimento da denominação Kaingang ou Caingangue entre os *fóg* também é complexa. Durante muito tempo, acreditava-se que o primeiro a usar esse termo foi Telêmaco Borba. Posteriormente, Lúcio Tadeu Mota constatou que essa denominação foi utilizada anteriormente num relatório de 1867 de autoria de Franz Keller.⁵³ Entretanto, em pesquisa recente, o historiador Cristiano Augusto Durat encontrou um documento datado de 1857, feito pelo Pe. Antonio Braga de Araújo, onde se encontra a denominação “Caingang”.⁵⁴

Os Kaingang durante os séculos XVI e XVII estabeleceram pequenos contatos com os *fóg*,⁵⁵ principalmente com indivíduos que faziam expedições de reconhecimento, procuravam ouro e também viajantes, bandeirantes paulistas e sacerdotes jesuítas que buscavam catequizar os indígenas.⁵⁶ Todavia, é possível encontrar a presença de um grupo Kaingang nas reduções jesuíticas do Guaíra no século XVII. O tempo desse grupo junto aos jesuítas foi breve, pois as

⁵⁰ Termo da língua Kaingang que se refere ao não indígena.

⁵¹ MÉTRAUX, Alfred – The Caingang. In: Smithsonian Institution. (Vol.1, 1946). Steward, Julian H. (editor). “**Handbook of South American Indians**”. p.06.

⁵² FERNANDES, Op. cit., 2004. p. 97.

⁵³ MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, história e linguística. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. pp.01-16. p.13.

⁵⁴ DURAT, Cristiano Augusto. **Terra de Aldeamento em disputa: Francisco Gacom e "uma" história sobre os Kaingang do Paraná (Século XIX)**. 2019. 435 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

⁵⁵ Após a chegada dos portugueses no atual território brasileiro, o foco destes não foi em princípio povoar o país, mas sim extrair de alguns produtos mediante troca com os indígenas, como o pau-brasil e metais preciosos. Dessa forma, as populações indígenas que tinham seu território histórico distante dos litorais, tiveram um contato intenso com os não indígenas somente em períodos posteriores em comparação aos que habitavam a costa.

⁵⁶ MOTA, Op. cit., 2009, p.95.

reduções do Guaíra foram destruídas pelos bandeirantes paulistas em 1629. Cabe ressaltar, que esse momento marca a primeira interação do cristianismo com essa etnia, que mesmo com o curto tempo de interação entre Kaingang e jesuítas, a relação entre eles foi intensa, ao ponto de os padres elaborarem o catecismo em língua Kaingang.⁵⁷

As relações mais sistemáticas com os *fóg* aconteceram a partir do século XVIII. Clovis Antonio Brighenti define três momentos de mudança no espaço Kaingang provocados por três movimentos populacionais: a) inicialmente acontece com a ocupação dos campos de Guarapuava e Palmas, culminando com os primeiros ataques aos Kaingang e subsequentemente com a tentativa de aldeamento e a instalação das primeiras fazendas no Planalto Meridional; b) o segundo movimento de acordo com o autor, não tem uma data específica, se tratando da ocupação da “nação brasileira” (denominada também de cabocla) nas regiões de mata ou nas bordas dos campos, dividindo as terras de maneira ambígua com fazendeiros e indígenas; c) a terceira é a penetração de colonos de ascendência europeia em território histórico Kaingang, culminando ainda mais na redução dos territórios indígenas.⁵⁸

A interiorização do Brasil e a ocupação não indígena do Planalto Meridional foi resultado de alguns fatores, como a tentativa de Portugal de consolidar a posse desse território⁵⁹. Enquanto imperava a disputa judicial pelos territórios da América Meridional, os Ministros portugueses, Conde de Oeiras e Marquês de Pombal em 1765 deram ordens ao Governador da Capitania de São Paulo,⁶⁰ para que este aumentasse o território sob domínio português pelos sertões do Brasil até o rio Paraná.⁶¹ Cumprindo as ordens, o Governador da Capitania de São Paulo encarrega o seu sobrinho, o Tenente Cel. Afonso Botelho de Sampaio e Souza de fazer o trabalho. Em novembro de 1771, a expedição chega aos campos do Planalto Meridional, onde fazem contato com um grupo Kaingang e após alguns dias, seis pessoas da expedição são mortas por uma emboscada feita pelos indígenas.⁶² A expedição

⁵⁷ BRIGHENTI, Op. cit., 2012b. p.276.

⁵⁸ Ibidem, p.69.

⁵⁹ Ao longo dos anos, foram assinados vários tratados entre Portugal e Espanha para a definição dos territórios em solo americano, dentre eles o Tratado de Tordesilhas (1492), o Tratado de Madri (1750) e o Tratado de Santo Ildefonso (1777). Esses tratados acabavam deixando as definições de território complexa entre as Coroas, principalmente nos espaços que compreendem a atual região sul do Brasil, pois ora acabavam ficando sob jurisdição espanhola, ora portuguesa. Essa questão entre Portugal e Espanha só se resolve após a Guerra das Laranjas em 1801, quando Portugal, por meio do Tratado de Badajós conquistou definitivamente a região dos Sete Povos das Missões, como os Campos de Palmas e Guarapuava. Com essa definição, cabe a Portugal organizar o povoamento das regiões conquistadas através do Tratado de Badajós e com isso consolidar o território.

⁶⁰ As regiões dos campos de Palmas e Guarapuava pertenceram a São Paulo até 1853, quando foi criada a Província do Paraná. Mais informações em: FERRARI, Op. cit, 2010.

⁶¹ D'ANGELIS, Op. cit., 1989. p.153.

⁶² Idem.

finaliza seus trabalhos em janeiro de 1772, sem cumprir o objetivo de ocupar os campos e garantir a posse do território para o Coroa portuguesa. Entretanto, essa será a primeira das outras várias expedições em território histórico Kaingang.

Outro ponto fundamental para a ocupação em território histórico Kaingang, como os Campos de Guarapuava e Palmas é a vinda da Família real para o Brasil no ano de 1808. Além das modificações administrativas, houve também o incentivo para a interiorização do Brasil, principalmente, por meio das Cartas Régias, como por exemplo, em uma datada em 05 de novembro de 1808, expedida para o Governador da Capitania de São Paulo.

Antonio José da França e Horta, do meu Conselho, Governador e Capitão General da Capitania de S. Paulo. Amigo. Eu, o Príncipe Regente vos envio muito saudar. Sendo-me presente e quase total abandono, em que se acham os campos geraes da Coritiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que desaguam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguay, todos comprehendidos nos limites dessa Capitania e infestados pelos Indios denominados Bugres , que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários (...) Em primeiro lugar que logo desde o momento em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis organizar em corpos aquelles Milicianos de Coritiba e do resto da Capitania de S. Paulo que voluntariamente quizerem armar-se contra elles, e (...) perseguir os mesmo Indios infestadores do meu território; precedendo a declarar que todo o Miliciano, ou qualquer morador que segura alguém destes Indios, poderá considera-los quinze annos como prisioneiros de guerra, destinando-os ao serviço que mais lhe convier(...).⁶³

D. João nessa mesma carta aponta para a necessidade de povoar a região, solicitando que o Governo da Capitania de São Paulo conceda sesmarias a quem desejar realizar a atividade agropecuária:

sou servido que á proporção que fordes libertando não só as estradas da Coritiba, mas os campos de Guarapuava, possais alli dar sesmarias proporcionaes ás forças e cabedades dos que assim as quizerem tomar com o simples onus de as reduzir a cultura, particularmente de trigo e mais plantas cereaes, de pastos para os gados, e da essencial cultura dos linhos, canhamos e outras especies de linho.⁶⁴

Portanto, podemos observar que a ocupação dos campos do Planalto Meridional se efetuou com apoio das medidas governamentais.⁶⁵ Por meio delas e das Cartas Régias é

⁶³ https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40263-5-novembro-1808-572442-publicacaooriginal-95554-pe.html. Acesso em 23/07/2019.

⁶⁴ https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40263-5-novembro-1808-572442-publicacaooriginal-95554-pe.html. Acesso em 23/07/2019.

⁶⁵ Manuela Carneiro da Cunha aponta que a partir do século XIX, a política indigenista não é apenas uma questão de mão de obra, mas passa também a ser vinculada no que tange as questões de terra. A autora também demonstra que nesse período a legislação é ambígua, sendo possível encontrar diversas interpretações e execuções das leis no que diz respeito a temática indígena. Dessa forma, quando destaco a legislação e as medidas governamentais é necessário levar em consideração essa ambigüidade da legislação que vêm desde o

possível também constatar que a presença dos indígenas nesses territórios era de conhecimento dos governantes, como era incentivado por estes, a violência, a escravização e a assimilação dos nativos. O território histórico Kaingang estava inserido em meio aos campos meridionais almejados pela Coroa portuguesa, dessa forma, é a partir do final do século XVIII e durante o XIX que ocorre a intensificação das relações (belicosas ou não) entre essa etnia e os *fóg*, principalmente com a conquista dos campos de Palmas e Guarapuava.

Parte de Santos/SP em 1809 a primeira expedição rumo aos campos de Guarapuava e Palmas, sobre o comando do Tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo, chegando ao seu destino em 1810.⁶⁶ Os anos seguintes são marcados pelos confrontos entre Kaingang e não indígenas, pois ao anunciar as sesmarias, “o governo português permitiu a constituição de estâncias de criação de gado nas regiões de campo, iniciando um contato mais frequente com as populações indígenas presentes nestas regiões”.⁶⁷

Os Campos de Palmas⁶⁸ foram conquistados em 1839, alguns anos depois de Guarapuava.⁶⁹ Pouco mais de 30 anos após a Carta Régia, os Campos de Palmas e Guarapuava já estavam com fazendas e com criação de gado, mostrando a importância das medidas governamentais para a conquista dessa região. Dessa forma, podemos compreender que a ocupação dos campos do Planalto Meridional não foi um processo espontâneo nem linear, foi induzido pelo governo brasileiro.

Além das medidas em torno da ocupação do espaço, os governantes também planejaram a atuação no que tange aos indígenas e o ideal que almejavam sobre o povoamento. Por exemplo, o Coronel José Arouche de Toledo Rendon, então membro da junta de São Paulo e um dos responsáveis sobre a ocupação dos campos do Planalto Meridional, prescrevia que para a eficácia da “civilização” no local, os indígenas deveriam ser destinados a “mistura racial” para serem transformados em povoadores brancos.⁷⁰ Esse

período colonial. Ver mais em: CUNHA, Manuela Carneiro da. Política Indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 133-154.

⁶⁶ D'ANGELIS, Op. cit., 1989, p.156.

⁶⁷ BRINGMANN, Sandor Fernando. **ENTRE OS ÍNDIOS DO SUL: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapecó (1941 - 1967)**. 2015. 452 f. Tese (Doutorado) - PPGH, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. p.38.

⁶⁸ Wilmar D'Angelis atenta que os Campos de Palmas nos séculos XVIII e XIX se referia a grande extensão do atual Oeste do Paraná, sobretudo, as regiões do oeste e meio oeste do estado de Santa Catarina. Portanto, quando nos referimos aos Campos de Palmas durante esse período, estamos abordando o espaço onde está localizado atualmente a Terra Indígena Xapecó/SC.

⁶⁹ No mesmo ano da conquista, os fazendeiros já haviam estabelecido na região de Palmas, 37 fazendas com mais de 30 mil cabeças de gado, assim como, fundaram a Vila de Palmas. BRINGMANN, Op. cit, 2015, p.77.

⁷⁰ PONTAROLLO, Fabio. **Terra, trabalho e resistência na fronteira agrária: história dos "povoadores pobres" em Guarapuava (século XIX)**. 2019. 365 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-Graduação em História,

projeto de assimilar os indígenas vem desde o período colonial, com o período pombalino e será disseminado na ocupação dos campos do Planalto Meridional durante o século XIX.

Essa política de miscigenação, junto da conquista dos Campos de Guarapuava e Palmas e a intensificação das fazendas nos territórios tradicionais Kaingang, resultam na modificação de várias práticas culturais desse povo. Grande parte dos Kaingang retiraram-se para outras áreas, longe das vilas e fazendas, “concentrando-se em agrupamentos nas regiões de Planalto Médio e Alto Uruguai, em locais que foram denominados como Toldos”.⁷¹ Esses toldos eram:

Acampamentos temporários ou fixos de indígenas já contatados, mas ainda sem a influência de uma política oficial de concentração por parte do governo. Geralmente os toldos eram formados por grupos que variavam em média de 20 a 300 indígenas liderados por um cacique principal e alguns caciques subordinados.⁷²

Os toldos representavam uma ameaça aos fazendeiros estabelecidos nos campos. Foi principalmente por meio desses grupos que os indígenas realizam ataques nas áreas de colonização, de plantio e da criação de animais, causando o descontentamento da população que acabara de se fixar no local. O governo então acha viável tomar uma atitude para proteger os fazendeiros e outros habitantes (não indígenas), optando assim pela estratégia do aldeamento.⁷³ Essa prática tinha o intuito de prejudicar a autonomia dos grupos indígenas e transformá-los em dependentes dos poderes (provincial e imperial), apostando também na redução desses povos por meio da miscigenação.

Dessa maneira, nos aldeamentos visava-se “apagar” a cultura desses indígenas, cunhando o modo de vida ocidental, “civilizando” esses indivíduos. Dentre os métodos utilizados para isso, podemos destacar a instrução de religiosos para catequese dos nativos, a distribuição de cargos públicos entre os indígenas, os casamentos mistos e o uso das forças militares.⁷⁴ Todavia, o que mais se destacou foi uma estratégia usada desde o século XVI: a exploração das lutas e rivalidades entre os povos indígenas. Como já destacado, os grupos Kaingang não tinham a consciência de uma “nação Kaingang”, havendo rivalidades e conflitos entre os agrupamentos. O governo se aproveitou dessa condição, para atrair alguns

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon, 2019.

⁷¹ BRINGMANN, Op. cit., 2015, p.77.

⁷² Idem.

⁷³ D'ANGELIS, Wilmar da Rocha; FOCÂE, Vicente Fernandes. Toldo Imbu. Série Documentos 3, **Cadernos do CEOM**, Chapecó, UNOESC, 1994.

⁷⁴ SOUZA, Almir Antonio de. **Armas, pólvora e chumbo: a expansão luso-brasileira e os indígenas do Planalto Meridional na primeira metade do século XIX**. 2012. 420 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.p.258.

grupos de Kaingang para que esses auxiliassem no aldeamento dos agrupamentos mais agressivos ao projeto colonial.⁷⁵

É necessário entender os Kaingang como agentes, não como meros elementos passivos durante o povoamento de não indígenas no Planalto Meridional. Durante os contatos na tentativa de ocupação dos campos do Planalto Meridional, os Kaingang (cada grupo ao seu modo) elaboraram técnicas de resistência, “refinaram táticas de luta, aperfeiçoaram formas de atacar e de manter o inimigo sobre pressão, enfim, desenvolveram uma tecnologia de guerra, de guerrilhas, de emboscadas e ataques capaz de fazer frente a um inimigo muito superior”.⁷⁶

Com o aldeamento não foi diferente. É possível identificar a resistência dos Kaingang ao aldeamento mesmo por aqueles que acabavam utilizando-o. Era comum uma movimentação dos Kaingang entre os aldeamentos, vilas e a floresta, no qual se estabeleciam junto ao não indígena de modo estratégico para conseguir recursos para sobrevivência e se retiravam dos povoados quando achavam melhor. Clovis Antonio Brighenti constatou que para cada indígena aldeado, existiam dez vivendo nos toldos, mas por fim, o objetivo dos aldeamentos que consistia na liberação de terras para as fazendas foi alcançado.⁷⁷

Entretanto, precisamos entender esse momento para além das relações belicosas. Por mais que o aldeamento tenha conquistado o objetivo na questão fundiária, ele nunca conseguiu concentrar nesses locais todo o contingente indígena do Planalto Meridional. Para além do conflito, os indígenas teceram acordos, casamentos, laços de compadrio com os demais moradores, principalmente com os mais pobres, já que eram com estes que a maioria dessas relações acontecia. Também fruto dessa interação, durante o século XIX também foi comum a presença dos *fóg* nos toldos indígenas. Todas essas relações e políticas assimilacionistas podem nos levar a hipótese que foi a partir desse momento que os Kaingang tiveram contato com algumas práticas atribuídas aos “caboclos” do sul do Brasil, principalmente no que tange a religiosidade e o catolicismo popular.

Os Kaingang, além de fazer frente à fixação das fazendas, em meados do século XIX enfrentaram outra ameaça ao seu território, os colonos de ascendência européia, principalmente alemã e italiana⁷⁸. Para o incentivo da ocupação dessas pessoas foi vital a Lei

⁷⁵ Para conseguir o apoio de alguns grupos Kaingang, o governo destinava um pagamento pelos serviços prestados, bem como condecorava os líderes desses agrupamentos com patentes militares. Entre esses líderes, podemos citar os nomes de Pahy, Virí, Dobre, Nonoai e Fongue, entretanto, o mais conhecido é Vitorino Kondá.

⁷⁶ MOTA, Op. cit., 2009, p.113.

⁷⁷ BRIGHENTI, Op. cit., 2012, p.104.

⁷⁸ Na região sul do Brasil, o primeiro núcleo de imigrantes foi feito em 1824, formando a colônia de São Leopoldo, reunindo principalmente pessoas oriundas do atual território da Alemanha. Os motivos que levaram essas pessoas a sair de suas terras natais foram principalmente as péssimas condições que os reinos das

de Terras de 1850 (LEI Nº601 DE 18 DE SETEMBRO DE 1850), que garantiu o estabelecimento de terras para os estrangeiros.⁷⁹ A Lei por meio do seu artigo nº12 também solicitava a reserva de terras aos indígenas quando achasse necessário, todavia, em Santa Catarina nesse período nenhuma terra foi reservada para este fim.⁸⁰ Também nesse período, o governo imperial brasileiro decidiu criar as Colônias Militares, que tinham como objetivo a proteção do território brasileiro, dos aldeamentos indígenas e dos colonos de ascendência européia.⁸¹ Desta forma, em 1882 foi instalado em Xanxerê/SC a Colônia Militar do Chapecó, não tendo como finalidade, apenas servir como um posto avançado, mas também servir de proteção aos fazendeiros e colonos.

Os Kaingang não prestavam serviços apenas no que tange a atração dos grupos mais hostis ao contato, mas também serviram de mão-de-obra em algumas empreitadas para o governo.⁸² Entre esses serviços, podemos citar a abertura de uma picada para a construção de uma linha telegráfica que ligaria a Colônia Militar de Chapecó ao resto do país.⁸³ Após o término das obras, que ocorreram entre 1892 e 1893, o líder do grupo Kaingang que prestou o serviço, Cacique Vanhkrê não aceitou dinheiro como pagamento, mas pediu no lugar, uma porção de terra para seu povo viver. “Olha, nós precisamos de terra prá criar nossos filhos, que nós não vamos andar criando nossos filhos nas copas dos pinheiros. Nós não somos macacos”⁸⁴ disse o líder Kaingang.⁸⁵ O negociante do governo perguntou ao Cacique Vanhkrê

Confederações Germânicas viviam, pois eram atrasados em relação aos outros países europeus que haviam passado pela revolução industrial. Outro ponto que contribuiu para imigração foi o excedente populacional que havia nos reinos germânicos, sendo então atrativo a essas pessoas recomeçar a vida no Brasil.

⁷⁹ A escolha pela colonização de imigrantes oriundos do continente europeu decorreu principalmente por três razões: a) encontrar uma alternativa a mão-de-obra de escravizados negros; b) ocupação de áreas interpretadas como um vazio demográfico, mas que contavam com a presença indígenas; c) aumentar a atividade econômica do Brasil. SANTOS, Op. cit., 1987, p.48.

⁸⁰BUBA, Op. cit., 2017. p.20.

⁸¹As terras do oeste de Santa Catarina que estavam em disputa eram fundamentais para o Brasil por alguns fatores. Na questão econômica, esse território era rico em recursos naturais como a madeira, erva-mate e campos para criação de gado. A manutenção do contingente territorial era outro fator, pois ao perder o atual oeste catarinense, o Brasil ficaria vulnerável a uma possível tentativa de independência do Rio Grande do Sul, como também perderia um corredor estratégico para a região sudeste.

⁸² Optar nesse período pelo trabalho Kaingang era vantajoso para o governo, pois era a mão-de-obra mais barata disponível, conjuntamente, contavam com o conhecimento que os indígenas tinham do território.

⁸³As memórias desse trabalho permanecem vivas na oralidade dos Kaingang, que contam que quando seus antepassados abriam as picadas e passavam pelos locais, davam nomes a eles. Dessa forma, quando o grupo encontrou uma cobra cascavel em uma campina, denominaram esse lugar de Xãxã-rê (campo da cascavel), no qual posteriormente foi aportuguesada para Xanxerê. As nomenclaturas Kaingang no oeste de Santa Catarina reforçam a importância dessa população para região, afastando ainda mais a noção de que os colonos ascendentes dos europeus foram os pioneiros nesse espaço. Além das nomenclaturas, o trabalho dos Kaingang, aliados a seu conhecimento espacial, contribuiu para melhorar as redes de transporte e comunicação do oeste de Santa Catarina. NÖTZOLD, Op. cit., 2003, p.80.

⁸⁴ Essa fala pode ter relação com o mito de surgimento do povo Kaingang. Durante o dilúvio, os que tentaram se refugiar nas copas das árvores acabaram por virar macacos. BORBA, Op. cit., 1908, p.21.

⁸⁵ D'ANGELIS, Op. cit., 1989. p.185.

onde ele queria as terras. Ouviu como resposta do Kaingang, que as terras desejadas eram entre os rios Chapecó e Chapecozinho.⁸⁶

Depois de quase dez anos desse encontro, o governador do Estado do Paraná,⁸⁷ Francisco Xavier da Silva assina o decreto de 18 de junho de 1902, que diz:

Atendendo o que a tribu de Coroados de que é chefe o cacique Vaicrê em número aproximado de duzentas almas, acha-se estabelecido na margem esquerda do rio Chapecó, no município de Palmas; e considerando que é necessário reservar uma área de terra para que os mesmos índios possam, com a necessária estabilidade dedicar-se à lavoura, à que estão afeitos [...] fica reservada para o estabelecimento da tribu de indígenas coroados ao mando do cacique Vaicrê, salvo direito de terceiros, uma área de terras compreendida nos limites seguintes: A partir do rio Chapecó, pela estrada que segue para o sul, até o passo do rio Chapecozinho, e por estes dois rios até onde eles fazem barra.⁸⁸

O decreto acima faz parte de uma mudança de postura sobre as populações indígenas no final do século XIX, quando ocorre a transição dos aldeamentos para as reservas. Por exemplo, o Paraná entre os anos de 1900 e 1909 reservou um total de oito áreas aos indígenas, como podemos ver na tabela a seguir:

Tabela 01: Reservas indígenas no Paraná entre 1900 e 1909

| Nome | Tamanho ha* | Município | Decreto |
|-----------------------|------------------------|--------------------|-------------------------------|
| Apucarana | 80.000 | Londrina | Nº 06 de 1900 |
| Rio das Cobras | 16.800 | Laranjeiras do Sul | Nº 06 de 1901 |
| Faxinal | 21.000 | Candido de Abreu | Nº 08 de 1901 |
| Mangueirinha | 35.000 | Chopinzinho | Nº 64 de 1903 |
| Queimadas | 26.000 | Ortigueira | Nº 591 de 1915 |
| Ivai | 67.000 | Manoel Ribas | Nº 08 de 1901 ²⁶² |
| Xapecó | 50.000 | Palmas | Nº 07 de 1902 |
| Palmas | -- | Palmas | Nº 853 de 1909 ²⁶³ |

Fonte: BRIGHENTI, Clovis Antonio. O movimento indígena no oeste catarinense, op.cit, p.116.

Essa mudança de postura não pode ser entendida simplesmente como uma boa ação dos governantes para a causa indígena. A reserva desses territórios era um bom negócio para

⁸⁶ Clovis Antonio Brighenti informa que os Kaingang já tinham interesse nessa área, antes mesmo da construção da linha telegráfica. Mais informações em: BRIGHENTI, Op. cit., 2012, p.114-115.

⁸⁷ A partir do advento da República em 1889, os estados ficaram responsáveis pela questão de terras. Nesse período, Santa Catarina e Paraná estão em disputa judicial pelo território do atual oeste catarinense. Portanto, em 1902, quem intermediou o pagamento ao grupo de Vanhkrê foi o governante do Paraná e não o de Santa Catarina. Essa questão entre os estados só vai se definir em 1917, após a Guerra do Contestado, quando os governadores Afonso Camargo (PR) e Felipe Schmidt (SC), mediados pelo presidente do Brasil, Wenceslau Bráz, assinaram um acordo dividindo o território. Ao domínio do Paraná ficou cerca de 20.310 km² e para Santa Catarina 27.510 km². FERRARI, Op. cit., 2010, p.87.

⁸⁸ NÖTZOLD, Op. cit., 2003, p.84.

o governo, pois confinava os indígenas nesses espaços, abrindo caminho para um maior fluxo do povoamento não indígena nessa região.⁸⁹ Todavia, também devemos compreender que devido ao contexto de invasão e violência em que os Kaingang estavam submetidos, conseguir uma área reservada não era de todo ruim. Sendo assim, esses decretos também devem ser compreendidos como resultado de uma luta dos indígenas por garantia de território e de meios de sobrevivência.

O decreto nº7 de 18 de junho de 1902 foi um marco importante para a história dos Kaingang da T.I.Xaçepó, sendo o documento “fundador” do espaço onde essa área indígena está localizada. Todavia, esse mesmo documento reservou terras ao povo Kaingang “salvo direito de terceiros”, ou seja, aquele que tinha títulos no espaço delimitado ao Cacique Vanhkrê, poderia requerer essas terras. “Como o decreto não explicitou quem eram os ‘terceiros’ e quanta terra pertencia a cada ‘terceiro’, a cada tempo apareciam pessoas, portanto títulos e se dizendo legítimos donos.⁹⁰ Mesmo conquistando a terra como pagamento aos trabalhos prestados ao Estado, nas linhas telegráficas, os Kaingang continuaram tendo elas invadidas pelos *fóg*, principalmente por fazendeiros, comerciantes e madeireiros.⁹¹ Ou seja, mesmo com a terra reservada, os contatos interétnicos com essa comunidade não cessaram.

Em meio aos ataques às terras Kaingang, temos o Juiz de Direito de Chapecó, Dr. Antonio Selistre de Campos, considerado como um dos principais defensores da causa Kaingang. Seu trabalho ficou marcado devido às críticas e denúncias que fazia em torno do esbulho nas terras indígenas, seja por meio do jornal “A Voz de Chapecó”, por documentos enviados às autoridades, ou por “somar aliados à causa Kaingáng, a exemplo do Vereador João Batista Zecca, Deputado Cid Loures Ribas e do Prefeito Vicente Cunha”.⁹²

⁸⁹ BRINGMANN, Op. cit., 2015, p.126.

⁹⁰ BRIGHENTI, Op. cit., 2012a, p.265.

⁹¹ Na literatura sobre a história da TI Xaçepó, o nome de um rico comerciante denominado Alberto Berthier de Almeida é quase uma unanimidade entre os interessados nas terras reservadas aos Kaingang. O comerciante afirmava que os indígenas eram invasores e salientava ser dono de uma grande parcela das terras do Xaçepó. Entretanto, como já abordamos no início desse capítulo, a presença dos Kaingang na região remete a muitos anos antes da presença do não indígena ao local. Alberto Berthier de Almeida tinha amizades e acesso ao poder estadual, bem como influências na região de Xanxerê e como corriqueiro no Brasil, usou essas influências para explorar as madeiras da área reivindicada durante o tramite judicial. Ver mais em: MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. Professor Felicíssimo Belino e a primeira escola para os Kaingang: a memória compondo a história e a história registrando a memória. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Pallotti, 2012. p.107-122.

⁹² MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **A história dos Kaingáng da Terra Indígena Xaçepó (SC) nos artigos de Antonio Selistre de Campos: Jornal A Voz de Chapecó 1939/1952**. 2008. 144 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008. p.40.

Todavia, mesmo com a ajuda de Antonio Selistre de Campos, os Kaingang perderam aproximadamente dois terços do território reservado ao povo por meio do decreto nº7 de 1902. Se mesmo com a ajuda e mobilização do juiz de Chapecó os Kaingang tiveram uma grande diminuição do seu território, podemos compreender que sem essa ajuda, a realidade dos Kaingang seria muito pior.⁹³

Dessa forma, o território reservado aos Kaingang sofreu com o interesse de pessoas que usaram e abusaram de sua influência no jogo político para roubar as terras dos indígenas. Os meios para isso eram diversos, como grilagem, subornos e trocas de favores. Grande parte das terras de esbulho foram posteriormente vendidas às companhias de colonização, onde formaram vilas e atualmente as cidades de Abelardo Luz, Ipuacu, Entre Rios, Bom Jesus⁹⁴.

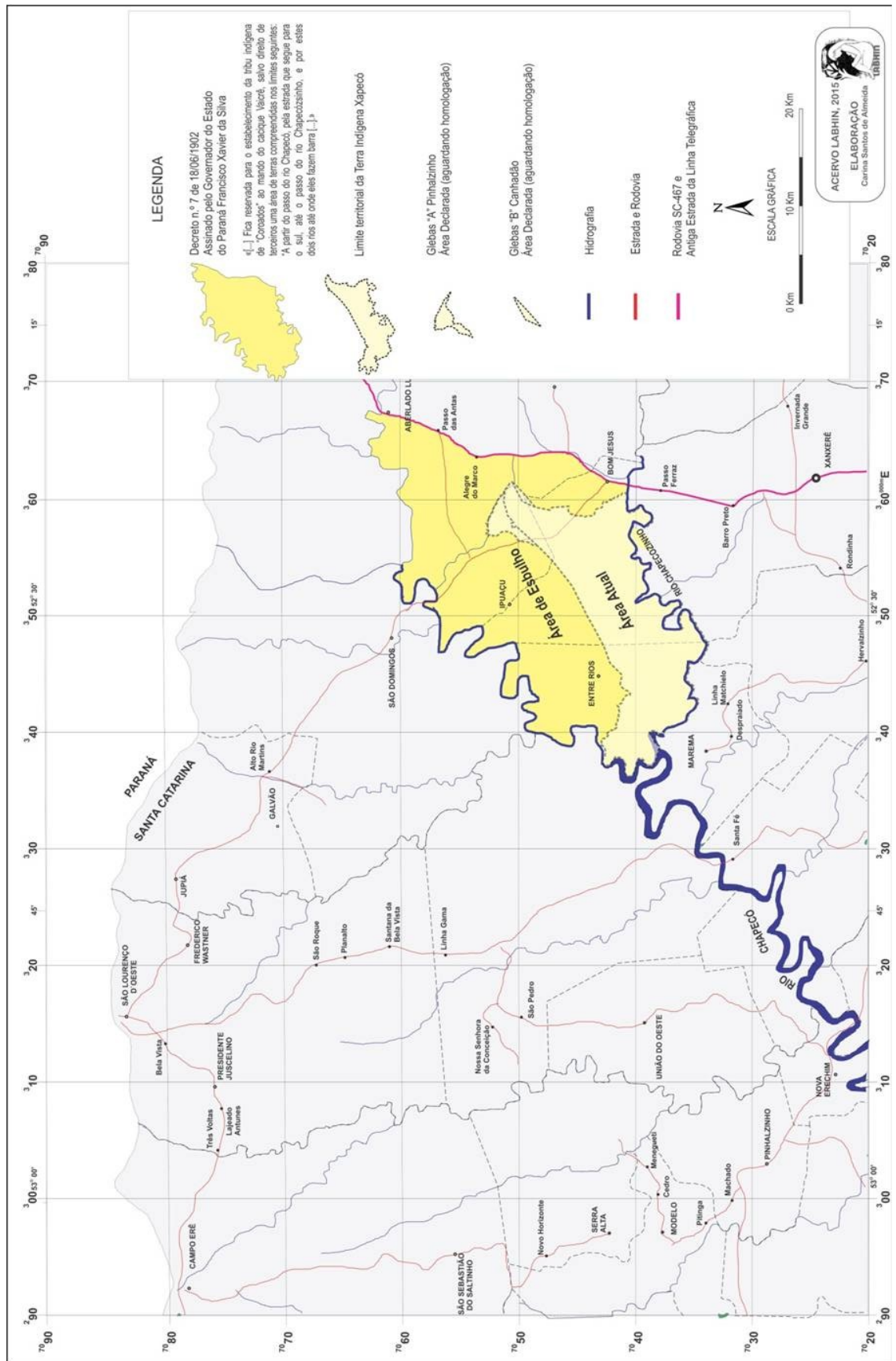
O estado de Santa Catarina fez “vistas grossas” ao esbulho das terras reservadas aos Kaingang, pois os indivíduos que estavam tentando se beneficiar com isso propunham atividades mais interessantes à economia do estado, como por exemplo, a colonização, a retirada de madeira e a inserção da agropecuária na região. As autoridades catarinenses também muitas vezes ficavam reféns dos vínculos que tinham com os requisitantes das terras Kaingang, estes oriundos muitas vezes por laços de compadrio.

O mapa abaixo mostra o atual o território da TI Xapecó e o espaço que foi reservado por meio do decreto nº7 de 18 de junho de 1902. Nele podemos ver a quantidade de terra que foi retirada dos Kaingang por meio das condições do decreto, principalmente a que dava “direito a terceiros”.

⁹³ BUBA, Op. cit., 2016, p. 23.

⁹⁴ A essas vilas deram origem principalmente os colonos de ascendência européia, vindos geralmente de colônias gaúchas. As terras do oeste de Santa Catarina passaram a interessar os colonos estabelecidos no Rio Grande do Sul, devido ao grande número de colônias em solo gaúcho, fazendo o preço dos terrenos subirem. Em contrapartida as terras do oeste catarinense eram baratas se comparadas ao Rio Grande do Sul, o que facilitava a aquisição de grandes fatias de terras, bem como aumentava a possibilidade de uma mesma família conseguir comprar terrenos próximos. Parte das terras que as companhias de colonização vendiam aos colonos eram oriundas de grilagem e esbulho, acontecendo também em território reservado aos Kaingang.

Mapa 02: TI Xaçpecó, evolução das delimitações desde o Decreto n.7, 18 de julho de 1902



Fonte: Elaborado por Carina S. de Almeida. Acervo LABHIN/UFSC, 2015.

1.3 DO SPI À SITUAÇÃO DOS KAINGANG PÓS-DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ/SC

Durante o século XIX e início do XX, os indígenas sofreram uma intensificação nas invasões de suas terras, principalmente após a Lei de Terras de 1850. As terras ocupadas pelos nativos foram alvo de cobiça de diversos grupos, ocorrendo desta forma, uma série de conflitos pela posse do território ou para exploração de suas riquezas naturais. As autoridades regionais ou nacionais pouco se importavam com as condições dos povos indígenas, pois os governos quase sempre criavam medidas para prejudicá-los, ou desconsideravam o esbulho e violência nas quais estavam sendo submetidos. Nesse período, o descaso com a temática indígena é tanto, que na Constituição Federal de 1891⁹⁵ (primeira do período republicano) “sequer mencionou os índios em seu texto”.⁹⁶

Após o advento da República (1889) começam as discussões sobre qual seria o destino dos indígenas. De um lado estavam os positivistas que “entendiam a integração dos indígenas na sociedade como importante para o povoamento e para a obtenção de mão-de-obra necessária à expansão civilizatória”.⁹⁷ Do outro lado tinham os naturalistas, que compreendiam que os indígenas deveriam ser extintos da sociedade brasileira, como o diretor do Museu Paulista, Hermann Von Ihering.⁹⁸

Com base nas críticas feitas pelos positivistas e pela pressão exercida pelos países que tinham seus naturais colonizando o sul do Brasil, o governo de Nilo Peçanha decide criar o SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais,⁹⁹ para ficar responsável pela questão indígena. O órgão federal foi criado por meio do decreto nº 8.072, de 20 de julho de 1910. Este:

Previa uma organização que, partindo de núcleos de atração de índios hostis e arredios, passava a povoações destinadas a índios já em caminho de hábitos mais

⁹⁵ A Constituição Federal de 1891 trouxe grandes novidades, dentre elas a separação entre Igreja e Estado, a divisão do país em três poderes, o sistema presidencialista, autonomia dos estados da federação, entre outros.

⁹⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os Direitos do índio: ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.74.

⁹⁷ HOERHANN, Rafael Casanova de Lima e Silva. **O Serviço de Proteção aos Índios e a desintegração cultural dos Xokleng (1927 - 1954)**. 2012. 283 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

⁹⁸ Essas discussões atingiram patamares internacionais. No Congresso de Americanistas que ocorreu em Viena no ano de 1908, o positivista Albert Fric realizou uma palestra denunciando a situação do povo Laklânô/Xokleng perante o projeto colonial, destacando a violência pela qual estavam submetidos. De acordo com Manuela da Cunha, esse congresso foi importante na história das populações indígenas, pois “foi a primeira vez que o Brasil foi publicamente acusado de massacrar os índios”. Ver mais em: CUNHA, Op. cit., 1987, p.79.

⁹⁹ Depois de 1914, o órgão passa a se denominar apenas SPI – Serviço de Proteção aos Índios.

sedentários e, daí, a centros agrícolas onde, já afeitos ao trabalho nos moldes rurais brasileiros, receberia uma gleba de terras para se instalarem, juntamente com sertanejos. Esta perspectiva otimista fizera atribuir, à nova instituição, tanto as funções de ampara aos índios quanto a incumbência de promover a colonização com trabalhadores rurais.¹⁰⁰

A instituição nasce sobre o ideal republicano positivista, compreendendo:

Que havia sim urgência em criar uma entidade de proteção aos indígenas destinada a ampará-los em suas necessidades, defendê-los do extermínio e resguardá-los contra a opressão. Entendia-se que os indígenas estavam em um estrato social transitório e que deveriam aos poucos, ser incorporados à categoria de trabalhadores nacionais.¹⁰¹

Com a criação do SPI a questão indígena não corresponde mais aos estados da federação, passando a ser responsabilidade do poder central.¹⁰² O órgão era formado pela Sede que ficava na capital da República, sendo dirigido pelo Diretor Geral. Hierarquicamente abaixo estavam as Inspetorias Regionais, divididas regionalmente, ficando sob responsabilidade dos inspetores regionais.¹⁰³ Por fim, tinham os Postos Indígenas,¹⁰⁴ que ficavam a cargo dos chamados Chefe de Posto, que atuavam diretamente com indígenas.

O órgão tinha como finalidade (no papel) proteger os povos indígenas da extinção, integrando-os na sociedade nacional. Como estratégia para tal fim, “adotaram métodos e técnicas educacionais que controlariam o processo, estabelecendo mecanismos de homogeneização e nacionalização dos povos indígenas”.¹⁰⁵ Dessa forma, buscavam adicionar ao cotidiano dos indígenas os símbolos nacionais, a língua portuguesa, as roupas a alimentação ocidental, a competitividade e principalmente novas técnicas agrícolas visando transformar os indígenas em trabalhadores nacionais.

¹⁰⁰ RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.157-158.

¹⁰¹ HOERHANN, Op. cit., 2012, p.61.

¹⁰² ALMEIDA, Carina Santos de. **Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense**: A tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na Terra Indígena Xaçupé. 2015. 542 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. p.293.

¹⁰³ Os Kaingang do Posto Indígena Xaçupé estavam sobre a responsabilidade da Inspetoria Regional nº7 que estava localizada na cidade de Curitiba.

¹⁰⁴ De acordo com Carina dos Santos Almeida, a estrutura dos Postos Indígenas meridionais era formada por: uma sede, escola, enfermaria, roças, espaço para a criação de animais, moinho, equipamentos agrícolas, serraria e a polícia indígena. Ver: ALMEIDA, Carina dos Santos; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. COMO "CIVILIZAR" O ÍNDIO?!: O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a integração dos Kaingang no sul do Brasil: o Posto Indígena Xaçupé (SC) entre práticas de desenvolvimento e controle social. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2013, Natal. **Anais...Natal: Simpósio Nacional de História**, 2013. p. 01 - 17.

¹⁰⁴ BRINGMANN, Op. cit, 2015, p.155.

¹⁰⁵ OLIVEIRA, João Pacheco; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. p.113.

Desde o primeiro contato mais efetivo entre os Kaingang e os *fóg*, os indígenas foram prejudicados pelas decisões governamentais. Com a atuação do SPI - Serviço de Proteção aos Índios não foi diferente. Entre os Kaingang do Xaçecó,¹⁰⁶ devido as reduções orçamentárias que o órgão estava fazendo, o SPI só estabeleceu um Posto Indígena em 1941 com sua sede localizada no Toldo Jacú.¹⁰⁷ Como principais Chefes de Posto ficaram marcados Francisco Siqueira Fortes (Chico Fortes), Wismar Costa Lima e Nereu Costa.

O SPI no período que atuou no PI Xaçecó¹⁰⁸ acabou afetando muitos aspectos da cultura Kaingang. O modo de lidar com a terra e a alimentação foi um deles. Sendo o objetivo desse órgão federal, transformar os indígenas em trabalhadores nacionais, fazendo com que sua produção auxiliasse na economia brasileira, atividades novas foram introduzidas entre os Kaingang do Xaçecó, como por exemplo, a criação de víveres (gado e porco) e no plantio da soja, arroz e trigo. Para realizar as tarefas na lavoura, a alimentação foi mudada, passando os indígenas a trabalhar nessas plantações em troca da comida, que era insuficiente em nutrientes e em quantidade, passando essa prática a ser denominada como “panelão”.¹⁰⁹

A escola durante o SPI também foi um espaço de exaltação da língua portuguesa, um elemento conflitante com o modo de vida Kaingang. O SPI compreendia que por meio da escola iria atingir o restante da comunidade, acreditando que os alunos iriam “tornar-se o espelho para os mais velhos, estimulando-os a acatar as novas orientações implantadas pelo SPI”.¹¹⁰ Dessa forma, o ambiente escolar irá ensinar aos alunos não só língua portuguesa, mas também uma série de novas práticas agrícolas que pudessem aumentar a produtividade do P.I. O ensino formal, através da escola, acarreta também uma mudança no modo que os Kaingang têm de educar as crianças, passando de uma relação de aprendizagem entre pais e filhos para uma entre professor e criança.¹¹¹

As transformações no espaço do Xaçecó foi outra mudança introduzida pelo SPI. O

¹⁰⁶ Quando faço uso da denominação Xaçecó com x, estou me referindo a área que hoje é a Terra Indígena Xaçecó e não ao município de Chapecó, cuja grafia é com ch.

¹⁰⁷ BRINGMANN, Op. cit., 2015, p.184.

¹⁰⁸ Uso a sigla “PI” para me referir aos Postos Indígenas durante o SPI.

¹⁰⁹ Entre os Kaingang é possível encontrar relatos de que nesses “panelões” era obrigatório a fala da língua portuguesa, cabendo aos indígenas que falassem em língua Kaingang algum tipo de castigo, entre eles, até mesmo não receber comida após um dia exaustivo de trabalho BRINGMANN, Op. cit., 2017, p.142.

¹¹⁰ BRINGMANN, Op. cit., 2015, p.199.

¹¹¹ Outra transformação ocorre por meio da competitividade, no qual os alunos com melhores notas ganhavam premiações dos encarregados do Posto Indígena, geralmente em uma cerimônia que acontecia em um feriado nacional, onde quase todos os indígenas da área poderiam assistir. Dessa forma, visava-se com as premiações mostrar aos pais contrários à presença dos filhos na escola, que era benéfico a participação das crianças no ambiente escolar. Essa postura dos pais Kaingang, é outro exemplo de resistência dos indígenas, ante a opressão do SPI. Ver mais em: Ibidem, p.256.

órgão estimulou os arrendamentos das áreas indígenas como um método de aumentar a capacidade de arrecadação do PI, fazendo com que esses arrendatários até mesmo prestassem serviços ao órgão federal.¹¹² Dessa forma, as circulações de não indígenas no Xaçecó aumentou, culminando com a fixação de alguns intrusos nesse local e continuado com isso o esbulho das terras Kaingang.

Outra transformação no espaço foi resultado da retirada de milhares de árvores da área indígena para a comercialização.¹¹³ Essa atividade ocorreu em consonância com o mercado da madeira, sendo as áreas indígenas cobiçadas assim que nas demais florestas o contingente de madeira foi diminuindo.¹¹⁴ Dessa forma, o Xaçecó foi “alvo de madeireiros oportunistas e da atuação da proteção tutelar no SPI que promovia a comercialização com a instalação de serrarias”.¹¹⁵ Essa nova entrada de renda no PI deu brechas para o enriquecimento ilícito de funcionários do órgão federal. Uma das justificativas para a extração da madeira das áreas indígenas era garantir a emancipação econômica do PI, bem como realizar a construção de casas para os Kaingang.¹¹⁶ Todavia, após a retirada da madeira a condição econômica do PI não melhorou, tampouco, as casas dos Kaingang.

Na imagem abaixo podemos ver a condição de algumas casas dos Kaingang da TI. Xaçecó no ano de 2015. Em promessa, uma grande quantidade de madeira deveria ser usada para melhorar a habitação dos indígenas do Xaçecó, bem como melhorar as condições de assistência a estes com o dinheiro da atividade madeireira, entretanto, quem tem a oportunidade de conhecer a TI Xaçecó observa que poucas são as casas de qualidade feitas de madeira nesse local. Atualmente as melhores habitações são de casas de alvenaria, construídas principalmente por meio de programas sociais do governo federal.

¹¹² BRINGMANN, Op. cit., 2015, p.196.

¹¹³ Wilmar D’Angelis constata que foram retiradas da área indígena do Xaçecó cerca de 150 mil pinheiros. D’ANGELIS, Op. cit., 1989, p. 203.

¹¹⁴ ALMEIDA, Carina Santos de. “Era um pinhalão [...] mato, mato virgem!” As múltiplas faces da proteção tutelar entre os Kaingang do Xaçembetkó. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs). **História, Cultura e Educação Indígena: Protagonismo e Diversidade**. Porto Alegre: Pallotti. LABHIN/UFSC, 2017. pp.109-131. p.119.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ D’ANGELIS, Op. cit., 1989, p. 203.

Figura 01: Moradias Kaingang da TI Xapecó/SC na atualidade



Fonte: Acervo LABHIN

O desmatamento trouxe outros pontos negativos para os Kaingang da TI Xapecó, por exemplo, com a diminuição da floresta, também diminuíram os remédios do mato, as matérias primas para a confecção do artesanato, os animais e plantas para a alimentação, fazendo com que os indígenas mudem algumas práticas para sobreviver. Dessa forma, devido à retirada de grande número das madeiras e a inserção do plantio de soja e trigo no Xapecó, fica quase impossível sobreviver apenas com os produtos produzidos na área indígena, não sendo possível, por exemplo, encontrar a carne de caça, o mel e o pinhão em grande quantidade. Assim, com a diminuição da mata, muitos Kaingang acabaram transformando a sua alimentação e sua forma de combater as doenças, recorrendo aos produtos dos supermercados e farmácias. Grande parte dessa modificação é uma das consequências das ações resultantes do período de atuação do SPI, que também interferiu no modo que os líderes religiosos da comunidade fazem os seus rituais e elaboram as suas práticas de cura.

A importância da floresta para os Kaingang é possível ser compreendida na oralidade desse povo. Segundo Carina dos Santos Almeida:

As memórias dos antigos confidenciam que antigamente o Kaingang era “forte”, consumia “comida do mato”, alimentava-se dos bichos do mato, cercava os animais na caça, bebia água limpa e sem “veneno”. Explicam que o “mato” fornece o alimento, mas também os remédios para cura. Em certa medida, o “mato” constitui a fortaleza ou a natureza física e espiritual dos Kaingang, o “mato” faz parte da sua corporalidade, faz parte da sua indianidade.¹¹⁷

Autores como Carina dos Santos Almeida e Sandor Fernando Bringmann propõem pensar o período de atuação do SPI entre os Kaingang do Xaçecó, como um momento que também houve resistência e protagonismo dos indígenas. Isso pode ser atestado ao analisar o PI Xaçecó, que contou com vários encarregados, alguns ficando pouco tempo à frente da gestão do posto, mostrando assim que “impor autoritariamente práticas tutelares não consiste em liberdade de atuação”.¹¹⁸ Dessa forma, o chefe de posto que desejasse ficar no poder, tinha que saber articular com as lideranças Kaingang. Isso pode também ser verificado, quando os Kaingang trabalhavam nas denominadas lavouras comunitárias, onde eram emitidos cânticos em língua Kaingang como forma de manutenção da língua materna.¹¹⁹ Também existiam planos e estratégias para ludibriar os encarregados do PI, como tentar vender algum produto da colheita nas “bodegas” circundantes da área indígena.¹²⁰ Essas ações demonstram que durante o SPI existiu inúmeras formas de resistência, destacando novamente o protagonismo indígena na historicidade da TI Xaçecó.

Devido à má administração e os casos de corrupção, o SPI foi extinto em 1967, sendo substituído pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio (Lei nº 5.371 de dezembro de 1967). Todavia, esse novo órgão continuou com muitas posturas do extinto SPI, como por exemplo, a retirada de madeira e a prática de arrendamento das terras das áreas indígenas. Entre os Kaingang do Xaçecó, foi instalada em 1978 uma serra fita, continuando com a exploração da madeira.¹²¹ Enquanto isso, a FUNAI nos primeiros anos pouco se manifestou sobre a permanência de intrusos nas áreas indígenas, cabendo aos próprios se organizarem e realizarem a expulsão dessas pessoas, se destacando nesse episódio, a organização entre os povos indígenas, denominada como “movimento indígena”.¹²²

O movimento indígena se define como “formas próprias de relações estabelecidas pelos povos indígenas para dar conta de demandas específicas na relação com a sociedade não

¹¹⁷ ALMEIDA, Op. cit., 2007, p.110.

¹¹⁸ Ibidem, p.110.

¹¹⁹ BRINGMANN, Op. cit., 2017, p.228.

¹²⁰ Ibidem, p.144.

¹²¹ D'ANGELIS, Op. cit., 1989, p.204.

¹²² BRIGHENTI, Op. cit., 2012, p.131.

indígena, tendo por finalidade a conquista e/ou garantia de direitos”.¹²³ A organização e a articulação do movimento indígena também resultaram em outras conquistas para os nativos, entre elas, a promulgação da Constituição Federal de 1988, que “garantiu às comunidades indígenas o direito à alteridade, o uso de suas línguas maternas e a processos próprios de aprendizagem”.¹²⁴ De acordo com o Artigo 231 da “Constituição Cidadã”:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.¹²⁵

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988 e as lutas dos indígenas, a TI Xaçecó foi homologada em 1991, totalizando uma área de 15.623 ha, passando a ser a primeira Terra Indígena de Santa Catarina que finalizou o processo de homologação.¹²⁶ Essa TI está localizada no oeste do estado de Santa Catarina, entre os municípios de Ipuauçu e Entre Rios, fazendo fronteira com as cidades de Xanxerê, Bom Jesus, Abelardo Luz, Marema, Quilombo e Lajeado Grande.

Mapa 03: Localização da TI Xaçecó no sul do Brasil.



Fonte: Mapa elaborado por Carina S. de Almeida. Projeto OOEI/LABHIN/UFSC. Acervo:LABHIN/UFSC,

¹²³ Ibidem, p.44.

¹²⁴ NÖTZOLD, Op. cit., 2003, p.15.

¹²⁵ BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

¹²⁶ Para mais informações sobre como ocorre o processo de homologação de uma Terra Indígena ver: BRIGHENTI, Op. cit., 2012, p.257.

Verificamos portanto, ao longo desse capítulo, foram inúmeras as medidas governamentais que acabaram prejudicando os Kaingang e resultando na modificação de aspectos da cultura desse povo. De acordo com Ana Lúcia Vulfe Nötzold e Helena Alpini Rosa:

Devido às políticas indigenistas brasileiras, deflagradas ao longo dos séculos XIX e XX, o modo de vida tradicional Kaingang foi sendo gradativamente modificado, passando de um regime de subsistência baseado na caça, coleta e agricultura, incipiente, para um sistema de exploração econômica da mão de obra indígena na agricultura de escala comercial. A principal alteração no modo de vida aconteceu com a chegada do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) em 1941.¹²⁷

Entre as principais mudanças, podemos citar o desmatamento no interior da TI, tornando a área incapaz de suprir a necessidade de todos. Dessa forma, os Kaingang precisam de alguma fonte de renda para conseguir comprar mantimentos, principalmente alimentos nos supermercados da região, roupas e medicamentos. Fora da área indígena, grande parte dos indígenas trabalha nos empregos com menor remuneração das cidades próximas, como por exemplo, nos frigoríficos da região. Outros saem vender artesanato em cidades da região sul. Existem alguns que passam também a morar fora da área indígena em busca de um emprego melhor, tentando oportunidade nos centros urbanos.

As atividades remuneradas no interior da TI Xapecó consistem principalmente na prática da agricultura familiar e das lavouras mais extensas de soja e milho, essas últimas geralmente feitas em associação com vários indígenas. Há também diferentes atividades, como pintor, eletricista e pedreiro, mas em menor número. Outra fonte de renda dos Kaingang são as aposentadorias e os programas sociais do governo federal, como o Bolsa Família.

Todavia, as profissões com melhor remuneração no interior da TI Xapecó são as relacionadas ao funcionalismo público, como agentes de saúde e funcionários das escolas indígenas,¹²⁸ principalmente os professores. A escola indígena que no período do SPI foi uma ferramenta integracionista passou a ser ressignificada pelos Kaingang, constituindo atualmente um dos principais pólos na manutenção da cultura do povo. Nesses locais, os

¹²⁷ NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini. Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xapecó/SC. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **História, Cultura e Educação Indígena**: protagonismo e diversidade. Porto Alegre: Pallotti, 2017. p. 15-59. p.19.

¹²⁸ A Terra Indígena Xapecó tem nove escolas: “EIEB Cacique Vanhkrê, localizada na Aldeia Jacú (Sede) oferece a Educação Básica completa. A EIEF Paiol de Barro, localizada na Aldeia de mesmo nome, atende o Ensino Médio em modalidade de extensão, com a EEB Pio XII (município de Entre Rios) e a EIEF Pinhalzinho, localizada na Aldeia Pinhalzinho oferece o Ensino Fundamental completo. As demais escolas, em número de seis (06), são multisseriadas, sendo que uma delas atende à população Guarani na comunidade de Linha Limeira”. Mais informações em: NÖTZOLD; ROSA, Op. cit., 2017, p.20.

alunos cursam disciplinas específicas da sua cultura, como Língua Kaingang, Artesanato Kaingang e Artes Kaingang, formando um local de reforço da história e da cultura dessa etnia.

Figura 02: Aula sobre as metades Kamê e Kanhrú na EIEB Cacique Vanhrê (professor Daniel Alípio)



Fonte: Acervo LABHIN

Além das escolas, os Kaingang têm outro ponto de reforço e manutenção da sua cultura: os *kofá*, os anciões ou troncos velhos da comunidade,¹²⁹ De acordo com o pesquisador sobre África, HampâtéBâ, “os primeiros arquivos do mundo foram os cérebros dos homens”.¹³⁰ Os Kaingang têm esse discernimento a respeito dos velhos da comunidade, sendo estes carinhosamente chamados de “Google”, por serem a “tradição viva” do povo indígena. Dessa forma, o professor Kaingang Claudemir Pinheiro salienta:

Pretendo contribuir para que essa nova geração aprenda a fazer uso das fontes vivas que ainda estão em nosso meio, através das memórias dos nossos velhos (*kófas*), que tem um armazenamento muito grande de conhecimento em suas bagagens. Digo ainda, se nós soubermos fazer uso disso tanto na escola quanto em nossas comunidades isso nunca será só mais uma história que aconteceu, mais sim, sempre se manterá como uma história viva em nossa mente. E isso para nós já será um grande gesto de uma pequena sobrevivência de nossa cultura e porque não dizer de nossa identidade.¹³¹

¹²⁹ Os Kaingang também chamam os *kofá* de “troncos velhos”, pois seriam aqueles que são a base da cultura Kaingang.

¹³⁰ HAMPÂTÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: Unesco, 2010. p. 167-212. p.168.

¹³¹ PINHEIRO, Claudemir. **Casamento Kaingang: Passado e presente da Terra Indígena Xaçecó**. 2015. 38 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. p.10.

Mesmo com todo esse esforço da escola indígena e dos *kófa* para a manutenção da cultura Kaingang, devemos compreender que a cultura indígena é dinâmica, como qualquer outra. Dessa forma, os indígenas não têm a sua “cultura congelada”. A cultura dos povos, portanto, estão em constante reformulação, devido ao seu sistema interno, ou através das trocas de informações com outros povos.¹³² Seja por meio de relações de conflito ou aliança, as sociedades influenciam umas às outras. De acordo com José Ribamar Bessa Freire, um conceito capaz de nos fazer compreender esses processos, é o da interculturalidade:

É justamente o resultado da relação entre culturas, da troca que se dá entre elas. Tudo aquilo que o homem produz em qualquer cultura e em qualquer parte do mundo - no campo da arte, da técnica, da ciência – tudo o que ele produz de belo merece ser usufruído por outro homem de qualquer outra parte do planeta. Os índios, aliás, estão abertos para esse diálogo. O problema é que historicamente eles não escolheram o que queriam tomar emprestado, isto lhes foi imposto a ferro e fogo. Então, historicamente essa relação não tem sido simétrica, não tem tido mão dupla, tanto na Amazônia, como no resto do Brasil e da América, ou seja, os índios não puderam ter liberdade de escolha, de olhar o leque de opções e dizer: “nós queremos isso, nós queremos trocar aquilo”. As relações foram assimétricas em termos de poder. Não houve diálogo. Houve imposição do colonizador. Aquilo pelo qual nós brigamos hoje é por uma interculturalidade, entendida como um diálogo respeitoso entre culturas, de tal forma que cada uma delas tenha a liberdade de dizer: “Olha! Isso nós queremos, isso nós não queremos”, ou então, “nós não queremos nada disso”. É essa liberdade de transitar em outras culturas que não concedemos aos índios, quando congelamos suas culturas.¹³³

Como destacado nesse capítulo, os Kaingang tiveram ao longo do tempo inúmeros contatos com pessoas de várias origens. Dentre essas relações, podemos destacar a relação entre os Kaingang e os denominados como “caboclos”. Desde o início da ocupação dos campos de Guarapuava e Palmas, houve contatos entre Kaingang e os *fóg*, todavia, esse contato com os “caboclos” se torna difuso devido à complexa definição sobre quem seria esse grupo social. Algumas vezes a relação entre Kaingang e “caboclos” aparecem como conflituosas, em outras, são realçadas boas relações, vivendo juntos em toldos indígenas ou vilas, fazendo quando necessárias alianças, laços de amizade e até parentesco. Sabemos, entretanto, que essa interação gerou frutos, entre eles o sincretismo entre a tradição de São João Maria e o a cosmologia Kaingang.

Em certos casos, devido ao equívoco de compreender a cultura indígena de forma congelada, os próprios Kaingang foram chamados de “caboclos”:

¹³² LARAIA, Op. cit., 1997, p.100.

¹³³ FREIRE, Op. cit., 2016, p.13.

Os Kaingang do Toldo Chimbangué durante pelo menos meio século ficaram afastados de suas terras, espalhados pela região, não mais reconhecidos pelos regionais em sua identidade Kaingang. Foram considerados “caboclos” ou “bugres”, termos pejorativos à sua identidade Kaingang, entretanto, mantiveram-se unidos pela memória coletiva e pela resistência de algumas famílias que permaneceram acampadas nas margens do rio Irani, vivendo de agregados.¹³⁴

A relação entre a categoria “caboclo” e indígena é complexa, pois autores acabavam intitulado como “caboclo” um grupo indígena que teve um contato mais intenso com os *fóg*. Como já citado nesse estudo, desde o período colonial foi incentivado o branqueamento da população, sendo impostas muitas vezes relações interétnicas e trocas culturais. No contexto do Toldo Chimbangué, os Kaingang que tiveram contato mais intenso com os *fóg* a partir do século XVIII, passaram a fazer alianças e a trabalhar para os não indígenas e receberam essa denominação por serem considerados em estado “mais civilizado”. Entretanto, também são denominados como “caboclo”, pessoas descendentes de negros escravizados, de nordestinos e dos casamentos mistos, ou mesmo indivíduos de classe social mais baixa. Com essa denominação de “caboclo” ficaram marcados os participantes de um dos maiores conflitos da América Latina, a Guerra do Contestado, bem como a religiosidade em torno da figura de “São João Maria”. A complexidade do termo caboclo é que veremos a seguir.

¹³⁴ BRIGHENTI, Op. cit., 2012b, p.37.

CAPÍTULO 2: AS RELAÇÕES ENTRE INDÍGENAS E “CABOCLOS” E AS CONSEQUÊNCIAS NA COSMOLOGIA KAINGANG

*Um dia andando por aí,
 eu vi um povo aguerrido a defender o chão
 Que carregava em si, os sonhos, os planos, os ideais, uma nação
 Eu vi uma estrada de ferro que abriu caminhos para a grande destruição
 Trazia em seu vagão, a cobiça, a morte, a injustiça, o sangue de meus irmãos
 Ouvi o grito, vi medo nos jovens
 A dor, a força e a coragem dos homens
 Vi na mulher arder esperança
 Eu vi lágrimas nos olhos da criança
 Não vi a felicidade nos camponeses
 Caboclos, coronéis,
 Não vi a paz
 Só vi desigualdades entre seres humanos
 Pedacos de sonhos deixados pra trás
 Não vi alegria nem o brilho do dia
 Mas vi João Maria pregar salvação
 Um povo, uma terra,
 Voltei ao passado
 Vi glórias e lutas
 Eu vi o Contestado.¹³⁵*

¹³⁵ Trecho da música “Eu vi o Contestado”. Composição feita por Kleber Fontana e Helder Fontana. O clipe dessa canção é composto por uma introdução, que salienta que a música foi feita especialmente para apresentação da Festicontestado, em homenagem ao centenário da Guerra do Contestado (1912-1916). O evento aconteceu nas cidades catarinenses de Caçador e Tangará. Para ver o clipe: https://www.youtube.com/watch?v=bxeyZ_yeg40. Acesso em 01/05/2019.

O trecho dessa canção utiliza o termo caboclo para se referir ao habitante pobre no Contestado. Todavia, essa denominação não fica apenas restrita ao local do conflito, se espalhando também por todo o Planalto Meridional. Em vista disso, pretendo analisar para quem o termo caboclo é empregado nessa região, como também em quais contextos é utilizado. Para isso dialogo com autores que teceram sobre o uso deste termo em outros locais do Brasil, para compreender relações e especificidades de como essa palavra é empregada no Planalto Meridional.

Outro tema que esse capítulo aborda são as primeiras ocupações não indígenas no Planalto Meridional Brasileiro, procurando compreender como aconteceram as primeiras relações interétnicas entre nativos e não indígenas. Estas que foram forjadas pelo Estado e tiveram grande destaque devido ao caminho das tropas e a expansão da atividade da pecuária. É nesse momento que começam a se fixar as primeiras fazendas e vilarejos nos planaltos catarinense e paranaense, propiciando também a fixação de pequenos posseiros nessas regiões.¹³⁶ É a partir desse contexto, com uma política de ocupação, assimilação e branqueamento que as relações entre os grupos indígenas e demais moradores se intensificaram, criando relações bélicas, outrora de aliança, resultando em trocas culturais e numa população miscigenada de classe baixa que foi identificada como cabocla.

Apresento também alguns pontos da política e da questão latifundiária no final do século XIX, demonstrando como a hierarquia dessas sociedades e as medidas governamentais do período expulsaram indígenas, pequenos posseiros (também denominados como caboclos) e por outro lado incentivaram a fixação do capital estrangeiro, abriram caminho para a colonização de indivíduos de “origem”, os de ascendência europeia. Além da política de miscigenação, essa desigualdade entre a elite do Planalto Meridional e os mais pobres, contribuiu para uma maior intensificação de relações entre os pequenos posseiros e as populações indígenas, como também na incorporação dos discursos do(s) monge(s) João Maria entre essas populações. Desta forma, busco também traçar algumas hipóteses de como aconteceram os contatos da religiosidade de São João Maria¹³⁷ entre os Kaingang e como a interpretação dessa figura pelos indivíduos dessa etnia, pode ter sido alterado de acordo com

¹³⁶ Quando utilizo o termo posseiro, não me refiro ao contexto jurídico, que emprega essa palavra para as pessoas que portam a posse legal de um espaço. Todavia, como pequeno posseiro, me refiro aos indivíduos que se fixaram em terras devolutas sem documentação legal.

¹³⁷ João Maria não é reconhecido pelo Vaticano como um santo oficial do catolicismo, entretanto, a maioria dos habitantes católicos do Planalto Meridional fez de João Maria um santo, sendo geralmente denominado nesse local como São João Maria ou Monge São João Maria.

os contextos históricos da TI Xaçecó.

2.1 UMA REFLEXÃO AO CONCEITO DE “CABOCLO” NO PLANALTO MERIDIONAL

Antes de contextualizar a ocupação não indígena no planalto sulino do Brasil, pretendo fazer uma análise sobre o uso da palavra caboclo nesse território. Esse termo é utilizado em vários contextos e locais, como nas pesquisas em torno da ocupação dos Campos de Palmas e Guarapuava, sobre a religiosidade em São João Maria ou sobre a Guerra do Contestado. Por exemplo, ao abordar a população envolvida no referido conflito, ou os que ouviram os sermões dos monges¹³⁸ e o tornaram sagrado, grande parte dos pesquisadores denomina essa camada populacional como cabocla.

À vista disso, ao pesquisar as lideranças do conflito no Contestado, inclusive a legenda João Maria, Paulo Pinheiro Machado comenta que “a gente cabocla, com forte presença negra e indígena, mesclada a alguns grupos familiares de origem paulista e rio-grandense, compunha a principal base da população trabalhadora da região”¹³⁹ Nilson Thomé, ao tecer sobre a Guerra do Contestado, destina um capítulo para escrever sobre o “Homem do Contestado”, no qual o autor o define como “caboclo pardo”.¹⁴⁰ Como veremos a seguir, os periódicos paranaenses e catarinenses entre a segunda metade do século XIX e início do século XX também denominou uma camada da população do Planalto Meridional como cabocla, principalmente as mais pobres que praticavam a religiosidade em São João Maria ou as envolvidas na Guerra do Contestado.

Desta forma, podemos compreender que o termo caboclo foi e é utilizado para descrever uma camada populacional do sul brasileiro. Essa denominação foi empregada em diversos contextos no Planalto Meridional, carregando diferentes significados, como categoria de classificação social, de mistura racial, de grupo étnico e atualmente é também um dos símbolos da luta pela terra e pela denúncia da desigualdade social no Contestado. Ao empregar o termo caboclo também se encontram estereótipos e preconceitos ao modo de vida

¹³⁸ Como abordado nessa pesquisa, João Maria de Agostini e as pessoas que foram identificadas como ele, não tinham formação em nenhuma ordem religiosa. Todavia, as documentações oficiais, pesquisadores e a oralidade reforçaram o uso da palavra monge ao se referir a (os) João Maria. Mesmo não sendo oficialmente de nenhuma ordem religiosa, utilizo a palavra monge para discorrer sobre os eremitas que ficaram e tiveram de alguma forma a identificação como João Maria. Da mesma forma que uso a palavra ‘São’ para a figura de João Maria sem ser ele santo oficial da Igreja Católica, uso também o monge, pois procurei denominar a figura de acordo como ela é conhecida e transmitida no Planalto Meridional

¹³⁹ MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2004. p.336

¹⁴⁰ THOMÉ, Nilson. **Sangue, Suor e Lágrimas no Chão do Contestado**. Caçador: Incon, 1992. p.19.

das pessoas com essa denominação, geralmente vinculado nessa ocasião àqueles que estariam supostamente à margem do desenvolvimento nacional. Dito isso, então, quem seriam esses caboclos para os autores que tecem sobre a população do Planalto Meridional? É isso que passo a analisar.

Muito provavelmente as pessoas no Brasil já leram ou ouviram alguma coisa na qual a palavra cabocla/o foi utilizada. Todavia, ao analisar a quem ela se refere, os resultados serão diversos. Essa palavra pode significar muita coisa, como assim demonstra o dicionário:

- 1 Indígena brasileiro, considerado selvagem, que mantinha contato com os colonizadores.
- 2 Indivíduo mestiço, filho de branco com indígena; cariboca, curiboca.
- 3 Mestiço de negro com indígena; caburé, cafuzo: “[...] as crianças abandonadas da cidade o chefe era Raimundo, o Caboclo, mulato avermelhado e forte”.
- 4 Indivíduo do sertão, moreno de pele acobreada e cabelos lisos: “[...] forma cada vez mais diluída do negro, e caboclo, em que se apagam, mais depressa ainda, os traços característicos do aborígine”.
- 5 Indivíduo simples do sertão, geralmente retraído e desconfiado.
- 6 Pessoa da zona rural com pouca instrução e modos rústicos; caipira, matuto(...).¹⁴¹

O termo caboclo de acordo com Michael Chibnik tem sido utilizado de diversas formas no Brasil, sendo seu significado mais comum vinculado à figura do sertanejo, ou seja, aquelas pessoas ou grupos que ainda permanecem em um modo de vida rural.¹⁴² Esse autor ao analisar o contexto do termo caboclo na Amazônia¹⁴³, argumenta que ele também se refere geralmente aos nativos “puros e civilizados”, bem como aos indivíduos que tem alguma ascendência indígena-europeia.¹⁴⁴ Todavia, em todo o território brasileiro, esse termo é complexo e sua definição confusa, pois ao mesmo tempo em que pode significar uma “mistura racial”, ele é capaz de remeter a outras noções, sendo, por exemplo, também empregado como uma categoria de classificação social e uma categoria relacional.¹⁴⁵ É relevante nessa discussão destacar que na maioria dos casos, o termo não remete só a uma situação, pode ser mutuamente empregado como mistura racial, classificação social e categoria relacional.

¹⁴¹ Dicionário eletrônico brasileiro da língua portuguesa Michaelis. Mais informações em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/caboclo/>. Acesso em: 07/05/2019.

¹⁴² CHIBNIK, Michael. Quasi-ethnic Groups in Amazonia. *Ethnology*, Pittsburgh, v. 30, n. 2, p.167-182, abr. 1991.

¹⁴³ Mesmo que Michael Chibnik tenha como foco a região amazônica, os seus apontamentos destacados nessa pesquisa dialogam com outras regiões onde o termo caboclo é usado, entre elas, o Planalto Meridional Brasileiro.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p.170.

¹⁴⁵ RODRIGUES, Carmem Izabel. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. *Novos Cadernos Naea*, Belém, v. 9, n. 1, p.119-130, jun. 2011.

Déborah de Magalhães Lima destaca que o termo caboclo geralmente é empregado como uma categoria de classificação social, sendo definido pelos atributos econômicos, político e culturais.¹⁴⁶ Para a autora:

Uma categoria social consiste em uma agregação artificial de pessoas baseadas na identificação de atributos comuns compartilhados por indivíduos que não se engajam necessariamente em um relacionamento social em razão dessa similaridade. Os atributos que definem uma categoria social podem ser biológicos, sociais ou culturais.¹⁴⁷

Nesse caso a classe mais alta seria a branca e urbana, no oposto, a mais baixa é a rural, não branca e miscigenada, na qual se encontra o “caboclo”. Na maioria dos casos, o termo é empregado para outra pessoa, pautado na “mistura racial” e na classificação social, onde o “caboclo” é definido por outros, como o indivíduo que ainda mantém alguns hábitos herdados dos antepassados indígenas e negros, justificando assim, a sua posição social às margens da sociedade. Por exemplo, o “caboclo” do sudeste brasileiro têm como porta voz o Jeca Tatu, que é um personagem de classe baixa, sendo esta posição justificada pelas suas práticas rústicas herdadas dos antepassados indígenas, como o modo de lidar com a terra e a religiosidade.¹⁴⁸

Como categoria relacional, o termo identifica os indivíduos que estão inseridos em uma posição social inferior ao locutor, ou seja, não existe um grupo fixo específico que seja denominado como caboclo, pois o termo pode ser aplicado “a qualquer grupo social ou pessoas consideradas mais rural, indígena ou rústica em relação ao locutor ou locutora”.¹⁴⁹ Desta forma, na maioria dos casos o termo caboclo é utilizado para descrever o outro, raras são as ocasiões que as pessoas se identificam com o termo.¹⁵⁰

¹⁴⁶ LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos Naea*, Belém, v. 2, n. 2, p.5-32, dez. 1999. p.08.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ O autor de Jeca Tatu é José Bento Monteiro Lobato, um dos escritores mais conhecidos do Brasil, que nasceu na fazenda de seu avô em Taubaté no ano de 1882, cenário próximo ao do seu personagem Jeca Tatu. A família do escritor era de classe alta, seu avô, o Barão de Tremembé, tinha grandes lotes de terra no Vale do Paraíba. Estudou Direito em São Paulo, mas em 1911, com a morte do avô, Lobato volta ao interior onde passa a administrar as fazendas da família. Foi aí que o escritor começa a escrever sobre o contexto do lugar onde vivia através de cartas e artigos, são nessas cartas que Lobato começa a expressar suas primeiras opiniões acerca do caboclo que a *posteriori* ficou conhecido com Jeca Tatu. Ver mais em: LOBATO, Monteiro. *Urupês*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2012.

¹⁴⁹ LIMA, Op. cit., 1999, p.07.

¹⁵⁰ Roberto Cardoso de Oliveira menciona que o caboclo de acordo com seus estudos seria “o Tükúna transfigurado pelo contato com o branco”. O caboclo seria para o autor o nativo com um grau de contato maior com a sociedade não indígena. Roberto Cardoso de Oliveira aponta também que os próprios Tükúna em algumas oportunidades se denominam desta forma, no qual o caboclo é, assim, o Tükúna vendo-se a si mesmo com os olhos do branco. O autor utiliza Hegel para declarar que nesse caso o caboclo é a própria “consciência infeliz”. Ver mais em: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. 4. ed. Campinas: Editora da

Nesse ponto, podemos dialogar com autores que abordam os processos de identificação, pois na categoria relacional o caboclo é definido na relação do sujeito com o outro. Stuart Hall ao se referir sobre os processos de identificação na pós-modernidade busca afastar o conceito de identidade do essencialismo, não sendo algo biológico, mas sim algo construído no contexto social e histórico que está inserido, sofrendo flutuações e modificações pelo mesmo.¹⁵¹

Nesse viés, de acordo com Tomaz Tadeu da Silva, a questão da identidade não está distante da diferença, sendo identidade e diferença inseparáveis.¹⁵² Kathryn Woodward menciona que a identidade depende do outro para existir, sendo ela marcada pela diferença, que é sustentada pela exclusão, aparecendo o “outro”.¹⁵³ Já, Roberto Cardoso de Oliveira salienta que é na diferença que acabamos dando sentido a nós e aos outros.¹⁵⁴ Quando o termo é empregado como uma categoria relacional, o caboclo é sempre o outro que se encontra em uma condição social menos favorecida que aquela pessoa que o identifica. O locutor utiliza essa diferença e faz uso dessa exclusão para afirmar o que ele é, ou seja, enquanto o outro é o “caboclo” pobre, rural, atrasado com ascendência indígena, o locutor se afirma por meio da diferença para destacar seu lado urbano, branco e civilizado.¹⁵⁵ Desta forma, como destaca Tomaz Tadeu da Silva, “o poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca inocentes”.¹⁵⁶

Michael Chibnik constata que o caboclo não tem suas definições tão evidentes, ao mesmo tempo em que possui alguns casos, características dos grupos étnicos.¹⁵⁷ Muitas outras características que definem esses membros não estão relacionadas às definições e noções convencionais de etnia, entretanto, essa categoria perpassa outras noções como de

Unicamp, 1996.

¹⁵¹ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: Dp&a, 2011. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaraciara Lopes Louro.

¹⁵² SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. pp. 73-102. p.75.

¹⁵³ WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. pp. 7-72. p.09.

¹⁵⁴ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da Identidade. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. Editora Unesp: Paralelo 15, 2006.

¹⁵⁵ LIMA, Op. cit., 1999, p.07.

¹⁵⁶ SILVA, Op. cit., 2000, p.81.

¹⁵⁷ CHIBNIK alega que essas noções: os indivíduos se reconhecem e são reconhecidos por outros como uma categoria distinta de pessoas; a identidade do grupo é passada de geração em geração; muitos membros acreditam que compartilham origens comuns. CHIBNIK, Op. cit., 1991 p. 180.

descendência, características culturais, classe e territorialidade.¹⁵⁸ Em algumas ocasiões, podemos destacar o caboclo como modo de vida, como um *habitus* mencionado por Pierre Bourdieu. O sociólogo em seus estudos encontrou um conceito que preenchesse a “necessidade empírica de apreender as relações de afinidade entre o comportamento dos agentes e as estruturas e condições sociais”,¹⁵⁹ encontrando o desejado no conceito de *habitus*. Para Pierre Bourdieu, *habitus* consiste em:

um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma *matriz de percepções*, de apreciações e de ações - e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas, que permitem resolver os problemas da mesma forma, e as correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por esses resultados.¹⁶⁰

Dessa maneira, o termo caboclo também adquire “um modo de ser”, “um modo de vida” um *habitus*, sendo capaz de:

expressar o diálogo, a troca constante e recíproca entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo das individualidades. *Habitus* é então concebido como um sistema de esquemas individuais, socialmente constituído de disposições estruturadas (no social) e estruturantes (nas mentes), adquirido nas e pelas experiências práticas (em condições sociais específicas de existência), constantemente orientado para funções e ações do agir cotidiano.¹⁶¹

Esse modo de vida é ambíguo. Como supracitado, o termo caboclo carrega uma série de estereótipos negativos vinculados à preguiça, ao atraso e a ignorância, entretanto, o modo de vida dessas pessoas apresenta em certos casos, pontos positivos. Alguns indivíduos se reconhecem como “caipira” ou “caboclo” e com isso enfatizam a humildade e a tranquilidade. Nesse caso, o morador pobre rural é representado como pacífico e hospitaleiro, em oposição ao morador dos grandes centros urbanos, que seriam mais violentos e antipáticos.¹⁶²

Observando os processos de identificação como fluídos, múltiplos, ou seja, um

¹⁵⁸ Ibidem, p. 181.

¹⁵⁹ SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do *habitus* em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 01, p.60-70, maio - agosto 2002. pp.62.

¹⁶⁰ BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983 p.65.

¹⁶¹ SETTON, Op. cit., 2002 p. 63.

¹⁶² De acordo com Manuela Carneiro da Cunha “a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença, e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor por definição a outros”. Sendo assim, quem se identifica como caboclo no referido contexto, escolhe traços que se opõe ao outro grupo, sendo este o ambiente urbano e o morador da cidade, os pontos diacríticos que esse grupo vai “escolher” será definido por meio dessa distinção. Mais informações: CUNHA, Manuela Carneiro. *Etnicidade: da Cultura residual, mas irreduzível*. In: **Antropologia do Brasil**. São Paulo, Brasiliense, 1987.p.238.

indivíduo manifestando “identidades” diversas de acordo com o contexto. Podemos considerar que em determinados momentos as pessoas se identificam como caboclo/a, dessa forma, o “eu” é o sujeito do mundo rural, do interior do estado e o “outro” é o indivíduo nascido no ambiente urbano, que sempre viveu na cidade grande. Desta maneira, como aponta Ernesto Laclau, a construção do processo de identificação está baseada no ato de excluir e incluir, estabelecendo dois pólos resultantes, sendo utilizado por oposições binárias, nesse caso, a oposição é entre o sujeito que nasceu na zona rural e na urbana.¹⁶³ Outro ponto que pode ocorrer uma identificação como “caboclo” é na retomada de algum direito ou território, como ocorre com um pequeno grupo de pessoas na região do Contestado. Como foi abordado, o uso do termo caboclo é complexo, entre as regiões do Brasil há similaridades, mas também especificidades que podem variar de acordo com o contexto histórico do local. Em uma mesma região também ocorre diferenças sobre a definição do “caboclo”, como é o caso do Planalto Meridional.

Por exemplo, em Santa Catarina o termo ficou marcado principalmente a partir da ocupação dos planaltos e dos campos (século XVIII e XIX) e posteriormente com Guerra do Contestado (1912-1916), na qual a população envolvida ficou conhecida com inúmeras denominações, dentre elas, a de caboclo. Na literatura sobre a ocupação e sobre o conflito, o termo é utilizado de diferentes maneiras, como categoria de classificação social, categoria de mistura racial, como *habitus* (modo de vida) e como grupo étnico. Essa pluralidade de definições na região é que pretendo analisar.

As primeiras informações a respeito da Guerra do Contestado vieram da imprensa e das narrativas feitas por oficiais do exército envolvidos no conflito,¹⁶⁴ que citavam os rebeldes como “selvagens, aberrantes, criminosos, fanáticos, jagunços, bandidos”.¹⁶⁵ Paulo Pinheiro Machado também destaca que:

Esta população - desde as primeiras crônicas na imprensa, nos relatórios de militares, médicos e de autoridades políticas - era tratada como um povo ignorante, desprovido de civilidade, despreparado para qualquer política de modernização, preso às superstições e guiado por charlatães e exploradores de sua fé alheia.¹⁶⁶

¹⁶³ LACLAU, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso, 1990. Apud: HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. pp. 73-102. p.110.

¹⁶⁴ Ver mais em: RODRIGUES, Rogério Rosa. As trincheiras da palavra: os historiadores de farda e as narrativas históricas sobre o Contestado. In: VALENTINI, Delmir José; ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **Nem fanáticos, nem jagunços: reflexões sobre o Contestado (1912 - 2012)**. Pelotas: Ed. Ufpel, 2012. p.237-262.

¹⁶⁵ VALENTINI, Delmir José; ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **Nem fanáticos, nem jagunços: reflexões sobre o Contestado (1912 - 2012)**. Pelotas: Ed. Ufpel, 2012. p.07.

¹⁶⁶ MACHADO, Paulo Pinheiro. O Contestado e o mundo caboclo: História, Memória e historiografia. In:

Nos jornais da região, o “caboclo” também é descrito como um indivíduo que está às margens do desenvolvimento. Por exemplo, em 02 de outubro de 1916 o periódico paranaense “A República” (vinculado ao partido republicano do estado) traz uma crônica sobre a questão da ocupação territorial do Paraná, abordando a facilidade que os colonos europeus teriam para obter lotes de terra:

Explica-se esta facilidade pela extensão imensa do nosso território uberrimo, pela pequena densidade da nossa população, pela necessidade de povoar todo este infinito paiz pleno de riquezas, cheio de bellezas que para ahi se perdiam graças a inercia indolente do “caboclo”.¹⁶⁷

O “caboclo” nessa situação é apresentado como uma categoria de classificação social. Esse indivíduo é apresentado em oposição à modernização, seja nas vestimentas, na alimentação, na linguagem ou nas práticas de cura. Assim como em outras regiões do país, a religiosidade do caboclo do Planalto Meridional também é vinculada à ignorância, pelo uso de práticas supersticiosas que atestariam sua necessidade, geralmente concebida como procedimentos de charlatões. Na região do Planalto Meridional, os seguidores da tradição de São João Maria também foram chamados de ignorantes ou fanáticos por parte da imprensa do início do século XX, sendo posteriormente, essa tradição chamada por Rogério Reus Gonçalves da Rosa de “catolicismo caboclo”.¹⁶⁸ Com isso, a crença em São João Maria também pode ser um aspecto para ser identificado como caboclo no planalto catarinense e paranaense.

O filme sobre o conflito no Contestado intitulado como “Guerra dos Pelados” (1970) de Sylvio Back, baseado no livro “Geração do Deserto”¹⁶⁹ enfatiza a questão do caboclo em oposição à modernização, principalmente na cena em que um personagem interpretado por Stênio Garcia resolve lutar contra uma locomotiva.¹⁷⁰ Assim como vimos na reportagem sobre a ocupação territorial do Paraná, o “caboclo” foi vinculado principalmente a uma agricultura rústica, a um modo de produção que não estava em sintonia com o projeto econômico da época e com uma religiosidade pautada na superstição. Desta forma, em muitos casos é comum encontrar discursos (em periódicos e documentos governamentais) que desprezam o

VALENTINI, Delmir José; ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **Nem fanáticos, nem jagunços**: reflexões sobre o Contestado (1912 - 2012). Pelotas: Ed. Ufpel, 2012. p.15-28. pp.16.

¹⁶⁷ Jornal *A República*, Curitiba, 2 de outubro de 1916. Acesso por meio da página eletrônica: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>, realizado em 12/05/2019.

¹⁶⁸ ROSA, Op. cit., 2005.

¹⁶⁹ Escrito por Guido Wilmar Sassi.

¹⁷⁰ MACHADO, Op. cit., 2012, p. 18.

modo de agricultura do “caboclo” e exaltam a dos colonos europeus. Eis uma das principais justificativas para a vinda dos imigrantes de origem europeia para o Brasil.

A questão da linguagem também era um fator que poderia designar quem era o caboclo no Planalto Meridional, como exemplo, pode-se analisar uma reportagem de um periódico paranaense que aborda a forma das pessoas do Paraná falar. De acordo com a matéria:

No Paraná, observamos que o caboclo do interior pronuncia, como o de S. Paulo, *fiio, paiio, muiié, cuiié; teiado; miiio; aguiia; roïia*, por filho, palha, mulher, colher, telhado, milho, agulha, rolha, isto é, a molhada *lh* destes vocábulos não soa. Mas frisemos, é só o caboclo do interior quem fala assim.¹⁷¹

O “modo de falar” do caboclo também pode ser encontrado nos escritos de Nilson Thomé. O autor salienta que, “o nosso caboclo aplicava muito a lei do menor esforço, numa cultura baseada mais no ouvir do que no ler, evitando grupos consonantais que exigissem esforços nas pronúncias”.¹⁷² Após essa definição, Nilson Thomé faz um breve vocabulário de palavras usadas pelos “caboclos”.

Outra forma que o termo poderia ser empregado na região Sul, pode ser encontrada em uma reportagem que cobriu o carnaval de Curitiba em 1914 (durante a Guerra do Contestado) e nomeava algumas pessoas que participaram das festividades e suas fantasias. O jornal destaca dois homens por suas vestimentas, Luiz Wolf fantasiado de “salchicha” e Antonio Guiss como “seu Ozebio do Tacoarussu”,¹⁷³ no qual segundo a reportagem distribuiu os seguintes versos:

FANATISMO¹⁷⁴

Sou “seu” Ozebio do Tacoarussu
E vim gozar o carnaval aqui?
Vim no passo do malandro do urubu
Não no passo marisco do siri.
Conhece me você? Cu-ru-cu-cu!
Talvez digas “mais gordo não te vi!
Pois já deixei a toca de tatu
Para afiar o facão lá no Irany!
Sou caboclo chapado, poncho e espora

¹⁷¹ Jornal *A República*, Curitiba, 09 de agosto de 1914. Acesso por meio da página eletrônica: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>, realizado em 09/05/2019.

¹⁷² THOMÉ, Nilson. *Sangue, Suor e Lágrimas no Chão do Contestado*. Caçador: Incon, 1992. p.35.

¹⁷³ Taquaruçu é nome de uma localidade onde se deflagrou uma das batalhas da Guerra do Contestado. O conflito entre as forças militares e os sertanejos aconteceu em 8 de fevereiro de 1914, ou seja, poucos dias antes do carnaval daquele ano.

¹⁷⁴ A reportagem do periódico traz um título aos versos de Antonio Guiss, fica a questão se este criou o título ou foram os responsáveis pelo jornal.

Perdido nos sertões de taquaral
Terços rezando á Santa Theodora
Mas reboando nas brechas o signal
Do Zé-pereira, espirro para fora
Mais fanático sou do Carnaval!¹⁷⁵

Portando, com base nos periódicos escritos na época do conflito, é possível compreender que um dos principais termos para a população pobre do planalto paranaense e catarinense era caboclo. A partir do início do século XX, esse termo foi transferido para se referir aos rebeldes que lutavam contra as forças oficiais na Guerra do Contestado. Também foram utilizadas outras denominações para se referir ou adjetivar as pessoas que lutavam nesse conflito. Nos primeiros cinquenta anos após a Guerra do Contestado foi usado o conceito de “fanatismo” para designar os participantes do conflito. O conceito foi utilizado no período para expressar uma condição mental irracional, um comportamento ligado à loucura.¹⁷⁶ Essa foi uma das mais frequentes definições usadas pelos militares, historiadores e jornalistas para abordar os participantes da Guerra do Contestado.

Figura 03: Jornal catarinense informando sobre a Guerra do Contestado

O DIA
Órgão do Partido Republicano Catharinense

ANNO XVI FLORIANOPOLIS DOMINGO, 27 DE AGOSTO DE 1916 SANTA CATHARINA NUM. 8381

Notas do Dia
Al de quem fôr suspeitado uma vez!
Está nesse caso, para com o Brazil, o eminente publicista, professor e politico argentino, que é o sr. Estanislau Zeballos.
Esse nome celebrou-se em nosso paiz por ocasião do processo arbitral das Missões. Zeballos defendia as pretensões argentinas e Rio Branco patrocinava os direitos brasileiros. Foi um pleito memoravel, de onde sahimos victoriosos pelo laudo do presidente Cleveland.
Dahi por diante Zeballos foi na Argentina o lomentador de uma corrente de opinião francamente hostil

O Fanatismo Sertanejo
Segunda entrevista com o cap. Vieira da Rosa—José Maria iniciou os movimentos subversivos—Ganancioso e bandido—Eusebio, Manoel e Cherubina: trindade do mal—As expedições—Historia do Fanatismo Sertanejo.
Procurámos novamente o distincto conterraneo capitão Vieira da Rosa, para delle ouvirmos e annotarmos factos que elucidassem em parte, o movimento fanatico que tantas vidas nos custou. Ao apertarmos a mão do brioso militar misturamo-lhe a nossa satisfação pelas palavras de parabens, que muitas pessoas nos vieram trazer, pela publicação da nossa revista contra

Com a aproximação da força, José Maria foi se retirando para oeste até alcançar os sertões do Itaipu. O que succedeu de triste aqui, nesta ocasião, todos sabem pelas descrições de então. José Maria morreu no encontro que teve sua gente com a policia do Paraná. Havia prevenido, porem, aos seus fieis, que, se morresse resusitaria no

GENERAL CARLOS CAMPOS
O nosso venerando amigo sr. Leopoldo Jorge de Campos foi muito visitado no dia 21 do corrente, pela passagem nesse dia do anniversario natalicio do seu filho general Carlos Augusto de Campos.
O exmo. sr. dr. Governador do Estado, coronel Felipe Schmid visitou o venerando ancão com quem entreteve amistosa palestra. O general Carlos Campos chegou a Cuyabá com o 54 de Cazadores.

Ha tempos, registamos nestas columnas o gesto nobre do nosso prezado amigo sr. coronel Benjamin Vieira, digno Superintendente Mu

Lyceu de Artes e Officios
Pela Congregação do Lyceu de Artes e Officios, foi convidada para reger a cadeira de Geographia a distincta normalista diplomada senhora Fernandina Machado Vieira, dilecta filha do nosso distincto amigo sr. maior Fernando Machado Vieira, activo delegado de Policia e lente da Escola Normal.
Acha-se aberta a matricula neste estabelecimento.
As aulas funcionarão ás segundas e quartas-feiras, das 18 ás 19 horas.

CLUB CONCORDIA
Realisa-se hoje ás 18 horas nos salões do sympathico Club Concordia

Fonte: Hemeroteca digital brasileira – Jornal *O Dia*. Florianópolis, 27 de agosto de 1916.

No periódico acima, é encontrado um trecho no qual procura explicar como o Eusébio, um dos líderes do conflito teria supostamente persuadido as pessoas com o intuito de reuni-las ao grupo dos rebeldes.

¹⁷⁵ Jornal *A República*, Curitiba, 25 de fevereiro de 1914. Acesso por meio da página eletrônica: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>, realizado em 12/05/2019.

¹⁷⁶ MACHADO, Op. cit., 2012, p.16.

Euzebio, para melhor fanatizar os pobres e rudes caboclos, mostrava-lhes um desses antigos canivetes no qual se via o panorama de bella cidade que o especulador dizia ser a de Taquarussú. O caboclo, boçal e ignorante, não podia compreender como é que uma cidade podia caber dentro de um canivete tão pequeno: por isso acreditou numa intervenção sobrenatural.¹⁷⁷

Portanto, segundo a reportagem, o “caboclo” é um indivíduo atrasado e ignorante, que não tinha discernimento de que o objeto não tinha poderes sobrenaturais. Com isso, de acordo com o periódico, essa condição fazia dos “caboclos”, pessoas suscetíveis ao fanatismo. Esse fanatismo pode também ser compreendido devido à devoção dos envolvidos no conflito em São João Maria, sendo comum encontrar em escritos da época, a vinculação do fanatismo dos sertanejos com a devoção ao monge.

Nessa linha, um dos primeiros escritores sobre o conflito, Aujor Ávila da Luz teceu em 1952 sua obra “Os Fanáticos: crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos”. Em seu estudo, o autor procura justificar a Guerra do Contestado buscando a explicação do conflito na origem de um suposto fanatismo dos caboclos. No início do livro, em sua dedicatória, o autor assim enfatiza: “À memória dos soldados e oficiais do Exército brasileiro e das polícias estaduais que tombaram combatendo o fanatismo nos sertões catarinenses”.¹⁷⁸

Aujor Ávila da Luz procura explicar como surgiu o caboclo do planalto catarinense, sendo utilizada como justificativa, a miscigenação. De acordo com o autor:

Esta mistura do branco com o índio dando o mameluco, ou melhor, o “curiboca”, fez-se de modo exclusivo e numa escala enorme durante os séculos XVI e XVII: era o cruzamento do homem branco com a mulher índia, a “cunha”. A escassez da mulher branca, a nudez da índia, a lubricidade do europeu, a tendência poligâmica do português, a exaltação da índia diante do homem branco, tudo contribuía para isto.¹⁷⁹

A miscigenação tem grande destaque em toda a obra de Aujor Ávila da Luz, sendo a explicação para os traços culturais do “caboclo” que resultaria no “fanatismo”.¹⁸⁰ Para o autor,

¹⁷⁷ Jornal *O Dia*. Florianópolis, 27 de agosto de 1916. Acesso por meio da página eletrônica: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>, realizado em 13/05/2019.

¹⁷⁸LUZ, Aujor Ávila da. *Os Fanáticos: Crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos*. 2. ed. Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.

¹⁷⁹LUZ, Op. cit., 1999, p.67.

¹⁸⁰Aujor Ávila da Luz narra que a miscigenação se deu em grande parte pela mistura do indígena e do luso-brasileiro, pois segundo o autor, o número de pessoas negras seria insignificante. Entretanto, nos estudos mais recentes sobre o Contestado, Paulo Pinheiro Machado destaca ao contrário, trazendo em sua pesquisa um censo sobre a população de Lages em 1833, apresentando os seguintes dados: livres - Brancos 1.124; Índios 97; Pardos 564; Pretos 422 e escravizados - Pardos 78; Pretos 182. Essa contagem destaca que a população de negros e pardos livres era quatro vezes superior à dos escravos, bem como a soma de pardos e pretos é maior que a de brancos. Com isso, Paulo Pinheiro Machado, destaca que essa informação “nos leva a reavaliar a antiga

os indígenas do planalto (Kaingang e Laklãnõ/Xokleng) não “entraram na formação etnológica do caboclo catarinense”. Desta maneira, Aujor Ávila da Luz salienta que “o sangue índio que corre nas veias dos nossos caboclos vem dos bandeirantes, dos mamelucos e dos índios mansos de São Paulo”.¹⁸¹ No decorrer da obra é possível identificar a defesa do autor pelo branqueamento:

O grosso da população brasileira sendo o produto do cruzamento de três raças e não havendo ainda “o tipo étnico de brasileiro único”, esta intervenção constante do homem branco no caldeamento, faz as duas principais subformações caminharem para um tipo mais uniforme, mais claro e de melhores atributos, que é o pardo, em que o sangue negro está mais diluído e o caboclo em que se apagam, mais depressa ainda, os traços característicos do aborigene.[...] E no decorrer destes quatro séculos de miscigenação já houve tempo suficiente para este processo de estabilização.¹⁸²

O “mito das três raças” foi e ainda é utilizado como um símbolo nacional brasileiro. A miscigenação é fortemente destacada no trecho acima como o caminho para um tipo étnico de brasileiro único. Benedict Anderson entende nação como um tipo de comunidade imaginada, na qual necessita de símbolos e narrativas que buscam uma unidade, uma estabilização da identidade, que “independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal”.¹⁸³

Como alguém que defende o branqueamento e define o “caboclo” como sendo a mistura do europeu, indígena e o negro (em pequena porcentagem), Aujór Ávila da Luz procura justificar o motivo que levou este a se “fanatizar” no Contestado. Para isso, utilizando tanto a biologia como os aspectos culturais, o autor destaca que o “caboclo” tem atitudes reprováveis devido à ascendência do português, no qual tinha ainda traços dos árabes da invasão moura na Península Ibérica:

O português na Europa, durante séculos, imbuiu-se de misticismo. Todas as abusões, crenças e terrores da Idade Média tinham-se fiado em sua alma ingênua. O satanismo e a magia medieval tiveram em Portugal a sua expressão na bruxaria: por toda a parte, feiticeiros, bruxas e benzedeadas. O temos às coisas feitas era geral... Depois, a longa convivência com os árabes dominadores da península trouxe ao português um acervo enorme de coisas místicas e de influência muçulmanas.¹⁸⁴

afirmação, dominante na historiografia catarinense, de que o contingente populacional negro é pouco significativo no povoamento do planalto serrano”, onde geralmente esses autores avaliavam somente o número de negros escravizados. Mais informações em: MACHADO, Op. cit., 2012, p.16., p.65.

¹⁸¹ LUZ, Op. cit., 1999, p.66.

¹⁸² LUZ, Op. cit., 1999, p.70.

¹⁸³ ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de Denise Bottman. p.34.

¹⁸⁴ LUZ, Op. cit., 1999, p.111.

Desta forma, Aujór Ávila da Luz encontra “motivos” (segundo a sua visão de mundo e da sua época) para o modo de vida caboclo, sendo o resultado do *mix* das três “raças”. Assim, realizando comparações até com os povos árabes ele consegue suas justificativas para o motivo do fanatismo.

O “caboclo” vinculado ao fanatismo ficou em evidência na literatura da Guerra do Contestado e da região, até a década de 1960. Nesse momento surgem os trabalhos de Maurício Vinhas de Queiroz, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Duglas Teixeira Monteiro e a utilização de novas fontes como a memória e a oralidade, que trazem novos questionamentos ao conflito e a população que nele estava envolvida. Maurício Vinhas de Queiroz procura distanciar os indivíduos participantes do conflito do fanatismo aponta que a Guerra do Contestado teria ocorrido devido à condição social dos envolvidos, divergindo dos escritos anteriores que não associavam essa condição ao conflito.

Maurício Vinhas de Queiroz em substituição ao termo fanatismo como forma de mencionar o comportamento social e político dos caboclos, “utiliza o conceito de messianismo, em sua vertente weberiana – baseada na *anomia social*”.¹⁸⁵ Nesse processo, os indivíduos envolvidos no conflito teriam passado por “um processo de perda de identidade - anomia - e passaram a reagir contra o mundo externo através de um ‘autismo’, um comportamento que o próprio autor chama de patológico”.¹⁸⁶ Para Paulo Pinheiro Machado, o conceito de messianismo empregado por Maurício Vinhas de Queiroz é apenas uma forma mais acadêmica de chamar os envolvidos na Guerra do Contestado de “fanáticos”.

A obra de Duglas Teixeira Monteiro é um marco na abordagem do caboclo no Planalto Meridional. O autor desconsidera os conceitos de fanatismo e messianismo, como também os vínculos dessa população a uma *anomia social*, mas considera os envolvidos no conflito como pessoas comuns.

O trabalho desse autor teve grande impacto na historiografia seguinte, por ajudar a demolir o muro da intolerância e da arrogância urbanas, que só conseguia ver “ignorância”, “fanatismo” e “carências” no mundo sertanejo. A partir da obra de Duglas, o mundo sertanejo passa a ser visto pelo que efetivamente foi, pelo que construiu e pelo que acreditava.¹⁸⁷

Após a obra de Duglas Teixeira Monteiro, como também aos novos aportes teóricos e

¹⁸⁵ MACHADO, Op. cit., p.17.

¹⁸⁶ Idem.

¹⁸⁷ Ibidem, p.18.

metodológicos da Sociologia, Antropologia e História, bem como a aproximação das áreas, a Guerra do Contestado passou a ser analisada de diversos modos e maneiras, aumentando a diversidade de propostas para abordar o conflito. A partir dessas obras, novas perguntas foram sendo feitas e respondidas, aumentando significativamente a literatura acadêmica sobre o conflito.

Nesse período podemos destacar autores como Marli Auras, Paulo Pinheiro Machado, Márcia Janete Espig, Rogério Rosa Rodrigues, Flavio Braune Wiik, Nilson Thomé, Nilson Fraga, entre outros. Muitos desses pesquisadores ainda utilizam o conceito de caboclo para mencionar os participantes da Guerra do Contestado, utilizando a denominação até no título de seus escritos. Por exemplo, Marli Auras intitula a sua mais famosa obra como: “Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla”; Paulo Pinheiro Machado em seu artigo publicado em um livro sobre o movimento rebelde: “O Contestado e o mundo caboclo: História, Memória e Historiografia”.

Os autores geralmente não procuram dar um maior destaque sobre quem é esse “caboclo”, problematizando quais os grupos poderiam estar inseridos nessa categoria, na maioria dos casos, o “caboclo” é definido apenas como participante do conflito. Nas obras sobre a Guerra do Contestado ou sobre o planalto catarinense e paranaense, o “caboclo” aparece principalmente como categoria de classificação social e categoria de mistura racial. Como categoria de classificação social, o termo é utilizado para definir o habitante pobre do planalto catarinense e paranaense, como também para abordar os participantes camponeses da Guerra do Contestado. Por exemplo, Marli Auras define os rebeldes como fundadores de uma “irmandade cabocla”,¹⁸⁸ enquanto Paulo Pinheiro Machado se refere ao conflito como um “projeto caboclo”.¹⁸⁹

Como categoria de mistura racial, o termo é utilizado para as pessoas denominadas como “mestiças” ou luso-brasileiras, assim como afirma Jaci Poli no caso do Planalto Meridional: “a população que sucedeu à indígena e miscigenou-se com esta foi a dos luso-brasileiros, mais conhecidos como caboclos”.¹⁹⁰ Todavia, uma categoria não exclui a outra, já que muitos autores se referem aos participantes do conflito do Contestado com o termo caboclo, sendo o camponês pobre, oriundo da “mestiçagem”.

Paulo Pinheiro Machado em nota de rodapé da sua obra “Lideranças do Contestado: a

¹⁸⁸ AURAS, Marli. **Guerra do Contestado: a organização da Irmandade Cabocla**. 4.ed. - Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2001, p.17.

¹⁸⁹ MACHADO, Op. cit., 2012, p. 342.

¹⁹⁰ POLI, Jaci. Caboclo: pioneirismo e marginalização. **Cadernos do CEOM** (Centro de Organização de Memória Sociocultural do Oeste), Chapecó, n.7, pp.73-110, 1991, p.73.

formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)” (2004), salienta como utiliza o termo caboclo para a população envolvida na Guerra do Contestado:

Utilizo a palavra “caboclo” no mesmo sentido empregado pelos habitantes do planalto, ou seja, o habitante pobre do meio rural. Embora, não haja uma conotação étnica nesta palavra, frequentemente o caboclo era mestiço muitas vezes negro. Mas a característica principal desta palavra é que distingue uma condição social e cultural, ou seja, são caboclos os homens pobres, pequenos lavradores posseiros, agregados ou peões que vivem em economia de subsistência e são devotos de São João Maria. Desta forma, havia também brancos caboclos, alemães e polacos acaboclos.¹⁹¹

Por meio da definição de caboclo usada pelo autor, é possível perceber similaridades na definição com as outras regiões do Brasil, pois como uma categoria de classificação social é empregada para a população mais pobre e rural. Todavia, em alguns casos, o caboclo no Planalto meridional pode ser reconhecido também por meio dos que realizam alguma prática religiosa em nome de São João Maria. Não é a toa que as práticas que envolvem o culto a São João Maria passam a ser denominada como “religião cabocla” ou “catolicismo caboclo”.

Entretanto, nas obras de demais autores é possível encontrar outras definições de caboclo no Planalto Meridional. Nos escritos de Arlene Renk¹⁹² e Eunice Sueli Nodari¹⁹³ o “caboclo” é compreendido como um grupo étnico. As autoras para isso utilizam as definições de etnia de Fredrik Barth, quando este alega que “as identidades étnicas só se mobilizam na alteridade, e a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles”.¹⁹⁴ Ambas usam a definição acima e o contexto histórico da colonização do oeste de Santa Catarina, para atribuir ao “caboclo” uma condição étnica.

A primeira autora realiza sua pesquisa sobre os ervateiros de Ponte Serrada/SC e destaca que o termo é utilizado na literatura, como também pelos de “origem” (italianos e alemães), entretanto a autora aponta que:

Brasileiro é sua auto-identificação. Optar pela atribuição externa seria reificar uma identidade heterônima, construída pelos colonizadores e carregada de atributos negativos [...] preferir a auto-identificação àquela atribuída seria dar voz e presença ao discurso nativo. Neste texto usarei preferencialmente a categoria brasileiro para a identificação desse grupo de ervateiros, embora possa ser usada a nomenclatura

¹⁹¹ MACHADO, Op. cit., 2012, p. 48.

¹⁹² RENK, Arlene. *A luta da erva: um ofício étnico da nação brasileira no Oeste de Santa Catarina*. 2. ed. Chapecó: Argos, 2006.

¹⁹³ NODARI, Eunice Sueli. *Etnicidades renegociadas: práticas socioculturais no Oeste de Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2009.

¹⁹⁴ Mais informações em: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF_FERNART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

caboclo quando se tratar de identificação atribuída ou de tratamento dispensado na literatura.¹⁹⁵

Ao longo de sua obra, Arlene Renk enfatiza de que forma esse grupo disputou território com outros grupos étnicos, como os alemães e italianos. A autora destaca vários elementos que fizeram os “brasileiros” formarem a camada mais pobre da região, trabalhando no emprego menos remunerado e de condição mais precária, o de ervateiro. Nesse caso, “brasileiro”, além de um grupo étnico, é o pobre, ou seja, utilizado como categoria de classificação social como nos casos da Amazônia e do sudeste do Brasil, mais uma vez, conseguimos visualizar como o termo abrange categorias distintas.

Eunice Sueli Nodari também pesquisa a região e busca tecer sobre o encontro de “caboclos”, italianos e alemães durante o período da colonização do oeste catarinense. Para a autora, os três grupos com a colonização e posteriormente com a campanha de nacionalização de Getúlio Vargas tiveram que passar por uma renegociação de suas etnicidades para se estabelecerem juntos no mesmo território.

Entretanto, essas abordagens remetem a um contexto muito específico da região do interior de Santa Catarina. A oposição entre “caboclo”, alemão e italiano não se efetuou de tal forma em todo território do Planalto Meridional. Como vimos, o termo caboclo é empregado de diferentes maneiras na região. Por exemplo, autores como Fernando Tokarski, utilizam o termo “europeu acaboclado” para descrever os ascendentes de europeus mais pobres na região e que tiveram que adotar uma série de atributos do *habitus* caboclo.¹⁹⁶ Assim como afirma Paulo Pinheiro Machado:

Na virada do século XIX para o XX, cresce a presença de imigrantes europeus: alemães, poloneses e ucranianos. Uma primeira leva demograficamente pouco significativa, amalgamou-se à população local e muitos imigrantes e seus descendentes adotaram o mesmo modo de vida e subsistência da população pobre nacional, “acaboclando-se”.¹⁹⁷

Conforme referido acima, o termo “caboclo” também foi utilizado para as pessoas envolvidas na Guerra do Contestado, sendo encontrado entre os rebeldes, ascendentes de europeus, como por exemplo, Henrique Wolland, apelidado de “alemãozinho”.

Narcelio Inácio Debona ao estudar as populações denominadas com o termo na cidade de Palma Sola, extremo oeste de Santa Catarina, constata que é difícil defini-los como grupo

¹⁹⁵ RENK, Op. cit., 2006, p.14.

¹⁹⁶ TOKARSKI, Op. cit., 2008, p.249.

¹⁹⁷ MACHADO, Op. cit., 2012, p.336.

étnico devido às multiplicidades de sua origem. O autor entende o caboclo como “tipo social que mantêm muitas das características do campesinato tradicional do Brasil”.¹⁹⁸ Marcelio Inácio Debona, também salienta que o termo é muito mais que uma diferenciação racial, podendo também ser entendido como uma forma de vida, ou como citamos aqui, um *habitus*. Com base dessa definição, é possível compreender os casos dos “europeus acaboclados”, no quais passaram a exercer uma série de atividades atribuídas aos caboclos.

No Planalto Norte de Santa Catarina, não há ou não é tão clara essa distinção entre os “de origem” e “brasileiros”. O conceito de caboclo nessa região está próximo de uma categoria de classificação social. Por exemplo, nos municípios de Mafra, Canoinhas, Major Vieira, Papanduva, Itaiópolis, o termo está mais ligado à posição social inferior da pessoa, ao seu *habitus* ou a sua cor da pele (miscigenação) do que a um grupo étnico que entra em contraste com os colonos, pois nessas cidades os próprios colonos podem ser denominados como caboclos.¹⁹⁹

O termo do uso caboclo no Planalto Meridional também é usado para se referir a fenômenos que acontecem com os povos indígenas, principalmente no que tange as transformações de aspectos culturais. Por exemplo, com a intensa interação entre Kaingang e os *fóg* (a partir do século XVIII), elementos não indígenas passaram ser utilizados por essa etnia, como a língua, a religiosidade e utensílios. Essa mudança cultural por vezes é destacada por autores como a “cabocliização” dos Kaingang, ou o contato dessa etnia com elementos “caboclos”, como é caso de Rogério Reus Rosa, quando afirma que o xamanismo Kaingang atualmente tem influências do sistema *kujá* e sistema caboclo. Segundo o autor:

Pode-se dizer que, no presente, o sistema *kujá* e o sistema caboclo são os dois pilares do xamanismo kaingang. Eles se constituíram à medida que determinadas experiências de contato com os espíritos, tanto no plano cosmológico como no plano sociológico, foram acomodadas pelos Kaingang no eixo sincrônico e diacrônico dessa sociedade – no fluxo do tempo²⁰⁰

Nesse cenário, os indígenas são colocados em contato com elementos do *habitus* caboclo, como a religiosidade em São João Maria e as práticas das benzedadeiras. Todavia, para Rogério Reus Rosa, ao incorporar esses elementos “caboclos”, os Kaingang não perdem a sua

¹⁹⁸ DEBONA, Marcelio Inácio. **O caboclo de Palma Sola e arredores**: depoimentos sobre as décadas de 1930-1960. 2010. 120 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. p.42.

¹⁹⁹ Nas cidades do planalto norte de Santa Catarina, os descendentes dos europeus trabalham em grande número nos empregos menos remunerados, como na colheita da erva-mate e do fumo. Essas pessoas também são chamadas de caboclas em alguns casos.

²⁰⁰ ROSA, Op. cit., 2005, p.182.

etnicidades, não deixam de pertencer a esse grupo. O termo caboclo aqui não se configura como um grupo étnico, mas sim a um conjunto de práticas que podem ser incorporados por diferentes grupos em diferentes contextos.

Realizo meus apontamentos não procurando tecer se o caboclo é ou não um grupo étnico segundo as convicções de Arlene Renk e Eunice Sueli Nodari. Entretanto, saliento que ambas as autoras realizam suas pesquisas e seus apontamentos em uma área específica do planalto catarinense, não tendo como objetivo remeter a todo o território da Guerra do Contestado e do Planalto Meridional. Alguns trabalhos acadêmicos quando se referem ao “caboclo” nesses eventos, utilizam unicamente as definições das autoras, tornando essa definição genérica para toda a região. À vista disso, devemos tomar certo cuidado ao falar sobre o “caboclo” como grupo étnico no Planalto Regional como um todo, devido aos múltiplos contextos históricos que envolvem esse local e as invisibilidades resultantes desse processo.

Após o conflito, a partir da segunda metade do século XX, a população referida como cabocla, anteriormente “afastada” dos aparelhos administrativos dos governos, começa a fazer seus documentos civis por meio de programas do governo federal. Nesse período também iniciam novas pesquisas sobre o Contestado, criticando e complementando os trabalhos já realizados sobre o conflito. A partir disso, como também do protagonismo dos habitantes pobres da região do Planalto Meridional, há um aumento das denúncias sobre as medidas governamentais e das empresas privadas realizadas contra a população denominada como cabocla, principalmente no que gira em torno da questão fundiária.

Como os primeiros registros sobre a Guerra do Contestado foram feitos pelos militares e pelos periódicos e não pelos camponeses pobres, fica difícil saber se essas pessoas se autoidentificavam como caboclas. Todavia, essas novas pesquisas, auxiliaram um grupo de pessoas descendentes dos camponeses atingidos pela guerra e pelas medidas governamentais a utilizar esse conceito para reivindicar um território ou demais direitos civis, justificando para tal, as atrocidades feitas contra a população envolvida na Guerra do Contestado. Ou seja, assim como a denominação “índio” foi utilizada como forma pejorativa e depois os povos originários fizeram uso do termo para garantir ou reivindicar direitos, algo semelhante está ocorrendo em Santa Catarina com uma pequena parte da população descendente dos envolvidos no conflito.

Entre esse grupo que se autodenomina “cabocla” é possível constatar um processo de etnogênese de acordo com Miguel Alberto Bartolomé.

Também já se qualificou de etnogênese o ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente “miscigenados” ou “definitivamente aculturados” e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos. Em outras oportunidades, recorreu-se ao mesmo conceito para designar o surgimento de novas comunidades que, integradas por migrantes ou seus descendentes, reivindicam um patrimônio cultural específico para se diferenciarem de outras sociedades ou culturas que consideram diversas de sua autodefinição social, cultural ou racial (por exemplo, grupos migratórios interestaduais ou comunidades afro-americanas). A etnogênese, ou melhor, as etnogêneses referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica.²⁰¹

Esse processo de exaltação do “caboclo” e das reivindicações do grupo está dando os seus primeiros passos e é formado por um pequeno grupo que faz parte de um assentamento do Movimento Sem Terra (MST). Este grupo por meio de suas mobilizações passou a ressignificar o termo “caboclo” como uma ferramenta para reivindicar o território tomado de seus ancestrais e a desigualdade social promovida pelas elites políticas que culminou com a Guerra do Contestado.

Com o que foi indicado, é possível compreender as múltiplas formas que o termo caboclo é empregado no Planalto Meridional. Caboclo nessa região tem várias similaridades com o sentido empregado no resto do Brasil, pois remete muitas vezes a uma categoria de classificação social, a uma categoria de mistura racial e a um *habitus*. Entretanto, em Santa Catarina e no Paraná, o conceito ganha proporções distintas dos outros lugares analisados, pois foi o termo usado para se referir aos participantes de um dos maiores conflitos na América do Sul, a Guerra do Contestado. Arelado ao conceito também ficaram adjetivos pejorativos como fanáticos, jagunços, ignorantes e bandidos. O “caboclo” nessa região, devido ao conflito ficou também vinculado a um estereótipo ligado a violência, ou seja, diferente da passividade do Jeca Tatu.

Outro ponto peculiar sobre o uso de termo em Santa Catarina e no Paraná se dá por conta da tradição dos monges, apresentada por alguns autores como “religião cabocla”. A devoção em São João Maria é um dos principais aspectos nessa região de um modo de vida caboclo. Ponto de contraste também é a relação que o termo tem com a colonização, pois em Santa Catarina, o “caboclo” pode ser o oposto do colonizador de ascendência européia, bem como esse colonizador pode vir a ser identificado como um “europeu acaboclado”.

²⁰¹ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p.39-68, abr. 2006. p.40.

Todavia, os três casos apresentados atestam que a definição de caboclo é complexa, resultando das várias formas que esse termo é empregado em uma mesma região. No caso do Paraná e Santa Catarina, o uso do termo caboclo para se referir à população de classe baixa desses locais sem uma análise pode invisibilizar uma série de relações, como os laços entre os indígenas e camponeses pobres, entre indígenas e os quilombolas, entre camponeses e quilombolas. Essas relações geraram frutos, como é o caso do sistema *kujá* (cosmologia Kaingang) atuando junto do “sistema caboclo” no xamanismo Kaingang, tema que será abordado no capítulo 3.

Proponho essa discussão com o objetivo de afastar as definições de caboclo como algo reificado, objetivo e único, pois com o que foi destacado é possível compreender que no Planalto Meridional fazem parte dos “caboclos”, pessoas de diversos grupos sociais, oriundos de diferentes etnias, de distintos lugares. Ao reificar o “caboclo” nesse contexto, se invisibiliza uma série de relações e formas de resistências protagonizadas pelas pessoas que viviam às “margens” da sociedade dominante. Espero que estas reflexões sobre os usos e diferentes formas de abordagem dada ao termo caboclo contribuam para os estudos que estão em andamento e as futuras pesquisas sobre o tema quando se referem à Guerra do Contestado, à população envolvida no conflito e aos devotos de São João Maria.

2.2 AS PRIMEIRAS OCUPAÇÕES NÃO INDÍGENAS NO PLANALTO MERIDIONAL E A LINHA TÊNUE ENTRE INDÍGENAS E “CABOCLOS”

Depois de analisar como o termo caboclo é empregado no Planalto Meridional brasileiro, mais especificamente na porção territorial do atual estado de Santa Catarina, a presente pesquisa pretende contextualizar a ocupação não indígena desse território, procurando com isso compreender qual era o contexto histórico quando os monges percorreram e realizaram suas práticas.

Como vimos anteriormente, o território histórico Kaingang faz parte do Planalto Meridional, ou seja, ele foi habitado muitos anos antes da vinda dos primeiros europeus. Jaci Poli separa a ocupação da região interiorana de Santa Catarina em três fases, a primeira sendo a indígena, seguido pela fase cabocla (estimulada pela atividade agropastoril) e posteriormente a fase da colonização, quando “elementos de origem alemã e italiana, vindos

principalmente do Rio Grande do Sul” habitaram a região.²⁰²

Entretanto, o Planalto Meridional catarinense também é território de outros povos indígenas, como o Guarani e o Laklãnõ/Xokleng, que habitam a região até a atualidade. Nos escritos sobre a ocupação territorial do Planalto Meridional, como também nas obras que abordam o Contestado, a fase de ocupação predominantemente indígena geralmente é enfatizada.²⁰³ Todavia, a menção aos povos indígenas muitas vezes acabam ficando apenas nas introduções e nos primeiros capítulos, deixando de aparecer na continuidade das obras a abordagem aos povos indígenas como atuantes e um dos protagonistas da história desses locais.

Até o século XVII, os contatos entre indígenas e não indígenas se deram por meio dos europeus que transitavam nessas regiões²⁰⁴. Essas viagens tinham geralmente o intuito de encontrar metais preciosos, portanto, o objetivo não era o de uma ocupação. Nesse contexto, a população era predominantemente indígena. Até o início do século XVII espanhóis e portugueses tinham pouquíssimas informações sobre a região e sobre as populações que ali estavam.

Já o século XVIII é marcado pelo ciclo do ouro. Para o desenvolvimento dessa atividade era necessário o uso das mulas (animal de tração) para o transporte e do gado para a alimentação. Os campos da região Sul do Brasil e as atividades da pecuária e dos muares (implantados pelos jesuítas na região das Missões) passaram a ser a alternativa mais viável para o abastecimento da mineração. O Planalto Meridional, a partir disso, passa a ser cortado pelo denominado Caminho das Tropas, que ligaria os campos do Rio Grande do Sul até o Sorocaba, onde os animais eram comercializados.²⁰⁵

Inúmeros caminhos pelo Planalto Meridional foram utilizados para o transporte do gado e da mula, que resultou em um novo tipo de ocupação territorial.

²⁰² POLI, Op.cit., 1991, p.73.

²⁰³ A região onde ocorreu a Guerra do Contestado compreende parte do Planalto Meridional Brasileiro, abrangendo principalmente as microrregiões catarinenses de Canoinhas, Campos de Lages, Joaçaba e Rio do Sul. Portanto, quando abordo a região do Contestado, estou me referindo a uma região específica dentro do Planalto Meridional.

²⁰⁴ Entre esses viajantes estão Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca (acompanhado de um grupo militar) que percorreu o Planalto Meridional na década de 1541. o militar alemão Alrich Schmidel (servindo ao governo de Pedro de Mendoza, em Assunção), que entre 1552 e 1553 teria atravessado o Peperi-Guaçu chegando à margem direita do Rio Uruguai, tendo encontrado um grupo Guarani. No mesmo século, os portugueses, Aleixo Garcia e Pero Lobo também percorreram os sertões do sul brasileiro. Mais informações em: D'ANGELIS, Op. cit., 1989.

²⁰⁵ O caminho pelo litoral se tornava inviável devido ao trajeto mais lento, por conta da difícil travessia dos rios. Já o interior era a melhor rota, pois era um caminho mais rápido, também, as extensões de campos naturais dessa área proporcionada o descanso e a engorda dos víveres.

Com o caminho das tropas, formou-se um longo curso de fazendas de invernada e criação, locais de importância fundamental ao repouso e engorda de gado extenuado pelas longas jornadas, o que acabou por transformar esta região em fronteira de expansão da pecuária paraense egaúcha.²⁰⁶

A partir de 1720 foi aberta a “Estrada da Mata”, primeiramente ligando Laguna até São Paulo, passando por Lages e depois ligando Vacaria a Lages até Sorocaba. Até quase o fim do Império (1889), o Caminho das Tropas “constituiu o principal vínculo a unir o Extremo Sul ao centro do Brasil”.²⁰⁷ Por essas rotas começa a uma nova ocupação no Planalto Meridional, que Jaci Poli denomina de “fase cabocla”. Na nova ocupação da região, podemos destacar a fundação da Vila de Nossa Senhora dos Prazeres de Lajes (atual cidade de Lages) por Antonio Correa Pinto, que tinha como objetivo proteger os territórios dos espanhóis por meio da ocupação, como também, desafogar o excedente de agregados e mestiços livres da Capitania de São Paulo.²⁰⁸

Antes da fundação de Lages, Corrêa Pinto constatou que havia poucas fazendas na região, predominando as pessoas em condição de miséria. Sobre as estratégias de Corrêa Pinto para formar a Vila serrana, Mauricio Vinhas de Queiroz explica que:

Além destes antigos estancieiros empobrecidos, de origem paulista e portuguesa, já havia, espalhados pelos campos e as matas, ancestrais dos futuros caboclos: eram os “forros carijós administrados”, que segundo o governo de então “andavam vadios, e não têm casa, nem domicílio certo, nem são úteis à República”, isto é, eram antigos peões e índios escravos que viviam fugidos. Toda essa gente dispersa, estancieiros arruinados, servos foragidos, “criminosos” e provavelmente antigos *camaradas* das tropas de burro que se deixaram ficar pelo caminho, é que Corrêa Pinto pretendia reunir, pela força, “mas também pela sua indústria”, para formar a nova população.²⁰⁹

O povoamento do planalto por grupos não indígenas constituiu-se em duas direções: a mais antiga seria oriunda dos campos de Curitiba após a segunda metade de século XVII, sendo composta por expedições oficiais (como a fundação de Lages a pedido da Capitania de São Paulo) ou por particulares que buscavam fixar nesses locais fazendas de criação de gado; a segunda leva seria composta de indivíduos oriundos de várias partes do Sul do Brasil, a partir do século XIX, no qual o deslocamento se relacionava com o momento de instabilidade derivados da Revolução Farroupilha e da Revolução Federalista.²¹⁰

A partir da ocupação não indígena nessa região e da criação de fazendas para a

²⁰⁶ D’ANGELIS, Op. cit., 1989, p.149.

²⁰⁷ QUEIROZ, Op. cit., 1981, p.23.

²⁰⁸ CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **A Campanha do Contestado**. 2. ed. Florianópolis: Lunardelli, 1979. p.88.

²⁰⁹ QUEIROZ, Op. cit., 1981, p.25.

²¹⁰ MACHADO, Op. cit., 2004, p.63.

pecuária, começaram a surgir os primeiros povoados e vilas do Planalto, como Curitibanos, Campos Novos, São Joaquim e Lages, sendo atualmente importantes cidades para a economia do estado de Santa Catarina e do Paraná. Portanto, é a partir do caminho das tropas e das atividades ligadas a pecuária que uma ocupação não indígena em grande número ocorre no Planalto Meridional.

Arelado ao surgimento das primeiras vilas e fazendas na região está o poder dos grandes proprietários e coronéis. Nesse período, o planalto era principalmente ocupado por: fazendeiros (grandes proprietários), agregados das fazendas, peões, pequenos posseiros, um número reduzido que trabalhavam nas vilas e dos grupos indígenas que foram os primeiros a ocuparem o território. Para ser considerado fazendeiro, o indivíduo devia ter uma quantidade de gado que ultrapassasse a casa de cem cabeças, bem como, deveria ter uma quantidade de terras que totalizasse dezenas de alqueires.²¹¹ Os fazendeiros no Planalto Meridional catarinense geralmente eram acompanhados, das suas famílias, dos escravos (negros africanos ou nascidos na América), de indígenas mansos, peões e dos agregados²¹².

A tarefa de lida com o gado era responsabilidade dos escravos e dos agregados, enquanto, o peão (geralmente descendente de algum grupo indígena) exercia a coleta da erva-mate, ajudavam com o gado quando a tarefa necessitava de mais pessoas, mas principalmente estava vinculado ao trabalho mais pesado.²¹³ Os agregados construíam suas casas na terra do grande proprietário, compartilhando com ele os empecilhos da ocupação, mas não participando dos lucros. Era uma população sem propriedade (dependia das terras do grande fazendeiro) e sem muitos bens, no máximo conseguiam poucos víveres, como galinhas ou vacas e a autorização do fazendeiro para fazer agricultura em um pedaço de terra.²¹⁴ A chance de ascensão social dos agregados, escravos e peões era praticamente nula, quando havia, pegava o pouco que tinha e buscava alguma terra longe do interesse dos grandes proprietários, virando um pequeno posseiro.²¹⁵

Todavia, além do trabalho, peões e agregados geralmente tinham outro tipo de laço com o grande fazendeiro, que era constituído com base no batismo das crianças dos vinculados a fazenda. Essa relação é conhecida como laço de compadrio. Paulo Pinheiro

²¹¹ QUEIROZ, Op. cit., 1981, p.45.

²¹² Nilson Thomé salienta que tirando produtos como sal, louças, peças de aço, açúcar e outros utensílios, as fazendas teriam uma subsistência própria, sendo lá produzidos os alimentos, como o charque, carne suína, derivados do leite, tal qual, também outros quesitos ficavam sobre a responsabilidade da fazenda, por exemplo, a confecção de roupas de lã, manutenção de ferramentas, extração de lenha e defesa das terras devido ao clima conflituoso que se estabelecia com os indígenas. Ver mais em: THOMÉ, Op. cit., 1991, p.30.

²¹³ AURAS, Op. cit., 2001, p.28.

²¹⁴ CABRAL, Op. cit., 1979, p.89.

²¹⁵ AURAS, Op. cit., 2001, p.28.

Machado explica que essa relação era compreendida como benéfica por ambos.

Com frequência, os fazendeiros eram padrinhos de batismo dos filhos dos peões e agregados, o que tornava compadre de seus empregados. Para os trabalhadores sertanejos, o batismo significava, principalmente, um meio de proteção à criança, pois, pela tradição católica, o padrinho é um segundo pai, ou um pai espiritual, podendo assumir responsabilidade na educação e proteção do afilhado. Nesta lógica, quanto mais poderoso o padrinho, melhor. Para o fazendeiro, apadrinhar uma criança significava assumir um conjunto de compromissos ligados ao auxílio do afilhado, mas receber em contrapartida, a lealdade tanto do afilhado como de seu compadre.²¹⁶

Após o início da atividade agropastoril no Planalto Meridional e “conquista” dos campos, o encontro interétnico entre indígenas e não indígenas é mais frequente. Portanto, um dos grandes desafios dos fazendeiros nesse período era a defesa de seu território dos ataques promovidos pelos indígenas. Assim relata o médico alemão Robert Avé-Lallemant,²¹⁷ após viajar pelo Planalto Meridional em meados do século XIX.

Há muitos anos chegou o pai de Juca Coelho a esta região e a preço irrisório comprou vastas extensões de terra, que lhe concediam de bom grado, porque ninguém tinha coragem de estabelecer-se entre os bugres (...). Os botocudos, de quem ele é inimigo fidalgo, odeiam-no e temem-no. Ainda no passado encontrou alguns bugres no campo, quando lhe matavam uns burros. O encontro foi hostil e Juca Coelho viu-se obrigado a abater a tiro um dos índios.²¹⁸

Os pequenos posseiros, também denominados como “caboclos” ocuparam as terras mais distantes ou que até o momento não havia interesse dos grandes fazendeiros²¹⁹. O motivo para virar um pequeno posseiro poderia ser a falta de trabalho nas fazendas, alguma rara situação na qual os agregados e peões preferissem sair por conta própria das grandes propriedades ou a fuga de algum escravo. Além dos trabalhos nas fazendas, poucas eram as opções, não resultando a esses indivíduos, alternativa, a não ser, se estabelecer como pequenos posseiros. Oswaldo Cabral descreve as condições em que viviam essas pessoas no planalto.

²¹⁶ MACHADO, Op. cit., 2004, p.67.

²¹⁷ Robert Christian Avé-Lallemant nasceu em 1812 em Lübeck na Alemanha. Começou a atuar no Brasil como médico em 1836, no Rio de Janeiro. Relatou as viagens que fez em meados do século XIX para diversas regiões do Brasil. Entre as suas publicações, está a que fez quando viajou pelas províncias de Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Avé-Lallemant voltou para a Alemanha em 1855, falecendo no ano de 1884.

²¹⁸ AVÉ-LALLEMANT, Roberto. **Viagens pelas províncias de Santa Catarina, Paraná e São Paulo (1858)**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1953. p.88.

²¹⁹ Assim, como os fazendeiros, os pequenos posseiros necessitavam de alguns produtos que não conseguiam produzir. A alternativa para obter os itens era por meio da troca, em que negociava as sobras da sua pequena produção com o bodegueiro. Entretanto, além dos produtos que plantavam conseguiam muitos alimentos provenientes das árvores nativas da região. Para adquirir a carne, conseguiam caçando algum animal do mato, ou criavam porcos e em alguns casos gado.

Se instalavam em um rancho por eles mesmos construídos, no fundo de algum vale, na encosta de alguma serra, em terras de algum dono ignorado ou da nação, vivendo da caça, da colheita da erva – mate, mantendo em redor da moradia tosca e miserável uma roça, uma pequena lavoura que troca, com evidente prejuízo pelos gêneros de que mais necessitava em tais cafundós: o sal, farinha, o querosene, a munição e peças de roupas simples.²²⁰

Quando os pequenos posseiros se encaminhavam para os sertões, onde não havia interesse dos grandes fazendeiros, estes se dirigiam para locais onde crescia a probabilidade de encontro e conflito com os indígenas. Temos que levar em conta que durante o século XIX, poucos indígenas estavam aldeados, dessa forma, isso nos leva a pensar que o contato (amistoso ou não) entre pequenos posseiros e indígenas era frequente. Em visto disso, podemos analisar o relato de Avé-Lallemant, que encontra pequenos posseiros e os descreve como indivíduos que frequentemente temiam o ataque dos bugres. Vamos analisar alguns relatos onde o viajante nos traz essas informações:

No centro de um milharal murcho, uma pequena casa de barro, coberta de palha, na qual arrasta a vida de um ou outro negro ou um índio manso, em constante perigo de ser atacado e assassinado pelos bugres, pois precisamente os negros e os índios mansos são os mais odiados pelos selvagens.²²¹

Avé-Lallemant narra que geralmente a primeira pergunta que os pequenos posseiros faziam era: “Os senhores não encontraram bugres?”. De acordo com o viajante, isso era rotineiro durante a sua jornada, pois em seu relato, após a pergunta feita pelos pequenos posseiros, ele enfatiza: “Sempre os selvagens!”.²²² Com essas informações que o alemão nos traz, é possível compreender o clima de tensão do Planalto Meridional nesse período e que era frequente o contato com os grupos indígenas.

Todavia, a relação entre pequenos posseiros e os indígenas não ficava só restrita ao medo e conflito. O próprio relato de Avé-Lallemant destaca o processo de miscigenação que foi forjado pelo Estado desde o período colonial. O viajante quando estava nas proximidades do Rio Negro (1858) encontrou um grupo de pequenos posseiros que caçavam antas, Avé-Lallemant assim descreve um deles:

Com certa dignidade o caçador de antas tomou um cigarro de palha de milho, levou-o à boca, deu três ou quatro fumadas e passou-o depois ao nosso companheiro como

²²⁰ CABRAL. Op. cit., 1979, p.89.

²²¹ AVÉ-LALLEMANT, Op. cit., 1953, p. 94.

²²² Ibidem, p.248.

sinal de hospitaleiras boas-vindas e de alegria por tornar a vê-lo. Examinei o homem dos pés à cabeça. Evidentemente era um índio quase puro, de estatura mediana e bem nutrido, pardo-claro, de aparência leuco-fleumática, de rosto bom, redondo e cabelos negro-escuros. Como cobertura da cabeça tinha um couro cru de bugio. Trazia uma camisa azul, calças de linho cinzento até os joelhos, com as pernas nuas do joelho para abaixo. Além da espingarda tinha ainda duas pistolas e uma faca de mato ao cinto.²²³

O relato de Avé-Lallemant nos abre possibilidades para pensar nas relações tecidas entre indígenas e não indígenas no Planalto Meridional durante o século XIX. Ao apresentar o pequeno posseiro como “indígena quase puro”, algumas possibilidades podem ser destacadas. Esse caçador de antas poderia pertencer a um grupo indígena (basta lembrar que o caçador estava acompanhado de outras pessoas) que estava já em contato frequente com o “mundo dos brancos”, dessa forma já estaria utilizando espingardas e pistolas. Outra hipótese é que esse caçador não pertencia a nenhum grupo indígena, entretanto, era resultado das relações interétnicas que aconteciam no Planalto Meridional. Independente de qual hipótese possa estar correta, o que podemos afirmar nesse caso é que os indígenas estavam em constante contato com não indígena, tecendo relações de tensão, medo e por vezes de aliança e trocas culturais.

O historiador Cristiano Augusto Durat ao analisar a ocupação do Paraná no século XIX constatou que os Kaingang passaram a tecer relações de aliança com os não indígenas pelo laço de compadrio. Essa relação no início se deu com as classes mais altas da região, como os grandes fazendeiros e militares de patente mais alta. Todavia, com o passar do tempo, o laço de compadrio foi acontecendo com outras camadas sociais, como os escravos e pequenos posseiros²²⁴. Ser padrinho nesse contexto poderia simbolizar a proteção ou acesso a bens por via dos mais ricos, como também poderia estabelecer parcerias com as populações mais pobres que também estavam submetidos as mandos e desmandos das classes mais altas.

Temos outro exemplo das relações não belicosas, podemos encontrar ao analisar a cosmologia Kaingang e o seu líder espiritual (*kujá*). Rogério Reus Rosa constata que após os “caboclos” serem repelidos pelas medidas governamentais e pelos poderes dos coronéis, alguns desses indivíduos por volta de meados do século XIX foram habitar os aldeamentos e toldos indígenas, estabelecendo uma relação de reciprocidade.²²⁵

A proximidade de Kaingang e caboclos aconteceu paulatinamente. Algumas vezes os caboclos que moravam nas freguesias e arredores dos aldeamentos pediam

²²³ Ibidem, p. 244.

²²⁴ DURAT, Op. cit., 2019, p.237.

²²⁵ ROSA, Op. cit., 220.

autorização a um cacique para morarem juntos com os Kaingang. Outras vezes isto acontecia devido ao casamento de um caboclo com uma índia, da mesma forma pelas relações de compadrio. A partir da matriz cosmológica kaingang, em que o “estrangeiro” tem uma importância fundamental, pouco importado a etnia dessa pessoa, os caboclos causavam e ainda causam uma grande admiração aos Kaingang, inclusive aos próprios kujá.²²⁶

Em outro caso, Pedro Martins aborda o caso de um grupo de pequenos posseiros (também denominados como caboclos)²²⁷ que habitavam a encosta da Serra do Mirador e foram removidos pelo Serviço de Proteção aos Índios em 1940, para a área indígena habitada pelos Laklãnõ/Xokleng, atual Terra Indígena Ibirama. Dessa forma, temos outro modelo das intensas relações estabelecidas entre indígenas e pequenos posseiros. Ao longo da obra, o autor traz outros exemplos dessas relações, como o casamento da indígena Antônia Lotéria com o negro Jesuíno Dias de Oliveira, realizado nas últimas décadas do século XIX.²²⁸

Nesse período, as relações entre os habitantes do Planalto Meridional, eram complexas, principalmente as que envolviam os pequenos posseiros. Por exemplo, a relação que tinham com os indígenas, que aparecem, ora como conflituosa e em outros momentos é abordada com tons de reciprocidade e aliança. Isso ocorre devido às inúmeras origens e contextos desses pequenos posseiros, pois eram oriundos de regiões distintas e de diferentes grupos sociais, como indígenas, negros, imigrantes de origem europeia, sem deixar de incluir também a população que surgiu pelos casamentos entre esses grupos. Todavia, como referido, uma das principais denominações para esses pequenos posseiros era de caboclo, ou seja, se empregou um único termo, para uma camada heterogênea que habitava o Planalto Meridional.

Por isso, levando em conta os limites das fontes, é preciso lançar um olhar mais analítico aos pequenos posseiros, pois ao utilizar o termo caboclo de modo homogeneizante pode se invisibilizar uma série de relações que nos fazem melhor compreender os processos históricos nos planaltos do Paraná e Santa Catarina. A partir disso, será possível responder algumas perguntas, entre elas: Qual a participação dos indígenas na Guerra do Contestado? Ao reificar o termo caboclo tais respostas se tornam mais distantes.

Um exemplo de como o termo é abrangente, pode ser dado em duas pesquisas que abordam um período parecido e mencionam o caboclo. Na primeira, Rogério Reus Rosa constata uma relação fraternal entre indígenas (Kaingang) e “caboclos”, gerando laços de

²²⁶ ROSA, Op. cit., 220.

²²⁷ Essa comunidade posteriormente vai ficar conhecida como cafuza.

²²⁸ MARTINS, Pedro Antonio Batista. **Anjos de cara suja**: etnografia da comunidade cafuza. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.p.48.

compadrio e casamentos mistos. Já, no Vale do Itajaí, Silvio Coelhos dos Santos define como caboclo, os bugreiros, que trabalhavam aprisionando e matando os indígenas (Laklãnõ/Xokleng) a mando dos poderes oficiais.²²⁹ Dessa forma, ao falarmos dos pequenos posseiros pré Guerra do Contestado, precisamos compreender esses indivíduos de forma heterogênea, levando em conta a multiplicidade das origens e dos distintos contextos vivenciados por estes.

Tanto indígenas quanto os pequenos posseiros (*fóg*) passaram a vivenciar no século XIX e XX uma política fundiária que os afetaram. Ao longo desse período, essas populações tiveram seus territórios diminuídos e foram sendo encurraladas para as faixas de terra nas quais ainda não havia o interesse das elites. Nessa época, a sociedade do Planalto Meridional ficava propensa aos mandos e desmandos dos coronéis, não tendo muita opção, pois na questão política, estes manipulavam os resultados das eleições, na civil tinham “carta branca” das autoridades regionais e na latifundiária eram os que tinham o maior acesso a posse regularizada.

A população mais pobre do Planalto Meridional, assim como a indígena sofreu/sofre com as medidas governamentais e com a desigualdade social até a atualidade. No século XIX isso foi incentivado pelo poder dos coronéis e pelas novas legislações implantadas pela administração central do Brasil. Dentre elas, podemos destacar a Lei Nº 601, de 18 de setembro de 1850, ficando mais conhecida como Lei de Terras.

LEI Nº 601, DE 18 DE SETEMBRO DE 1850

Dispõe sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colonias de nacionais e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara (...) Art. 1º Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra. Art. 2º Os que se apossarem de terras devolutas ou de alheias, e nellas derribarem mattos ou lhes puzerem fogo, serão obrigados a despejo, com perda de bem feitorias, e demais soffrerão a pena de dous a seis mezes de prisão e multa de 100\$, além da satisfação do damno causado. Esta pena, porém, não terá logar nos actos possessorios entre heréos confinantes (...).²³⁰

A Lei de Terra de 1850 promovia a nova estratégia do governo brasileiro para a ocupação efetiva do território nacional, a colonização de imigrantes oriundos dos países

²²⁹ Mais informações em: SANTOS, Silvio Coelho dos. **Índios e Brancos no Sul do Brasil**: a dramática experiência dos Xokleng. Porto Alegre: Movimento; Brasília: Minc/Pró-Memória/INL, 1987.

²³⁰ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LIM/LIM601.htm. Acesso em 11/05/2019.

européus, enquanto, marginalizava os pequenos posseiros, os grupos indígenas e quilombolas que viviam nas terras devolutas.²³¹

Essas populações em grande maioria até então desconheciam ou não se interessavam por qualquer documentação de posse, pois “até 1850, com a promulgação da Lei de Terras, a apropriação da terra do Brasil viveria a indefinição de não ser mais regularizada pelo sistema de sesmarias, mas também não possuir uma legislação específica”.²³² No Planalto paranaense e catarinense, a ocupação não indígena em maior número era ainda recente, havendo locais para a fixação dos pequenos posseiros sem ter grandes problemas com a administração pública. Todavia, o crescimento da população local e a vinda dos imigrantes europeus, fez com que indígenas e pequenos posseiros fossem cada vez mais encurralados para territórios mais distantes e acidentados. Incentivando com isso mais ainda o contato e as relações de conflito ou de aliança.

Na Lei, os pequenos proprietários, também tinham o direito de reivindicar a sua posse, mas a logística para isso fazia com que raras pessoas desse grupo conseguissem legitimar seu pedacinho de chão.

As regras de ordenação da legitimação da terra dita devoluta, ocupada por posse mansa e pacífica, ou sesmaria, era, na prática, um conjunto de documentos que deviam percorrer desde os registros paroquiais, a cartórios civis, e órgãos como a Repartição Geral das Terras Públicas, com suas Delegacias de Terras Públicas, e suas Inspetorias Especiais de Terras. Em uma estrutura na qual se movimentavam engenheiros, agrimensores, de cartório, párocos e juizes, e onde dificilmente acessavam os pobres sitiantes, roceiros e indígenas.²³³

Os posseiros ou “caboclos” estavam distantes dos dispositivos do Estado, bem como, muitas vezes não sentiam a necessidade de obter a posse do local que habitava, pois ali da mesma forma residiram as suas gerações passadas sem a necessidade de escritura. Mesmo se

²³¹ O Artigo nº 3 da Lei definia o que era considerado terra devoluta. Sendo: § 1º As que não se acharem applicadas a algum uso publico nacional, provincial, ou municipal; § 2º As que não se acharem no dominio particular por qualquer titulo legitimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em com isso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura. § 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em com isso, forem revalidadas por esta Lei. § 4º As que não se acharem occupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em titulo legal, forem legitimadas por esta Lei. O Artigo 12 da Lei de Terras de 1850 enfatiza que: “O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessarias: 1º, para a colonisação dos indígenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaesquer outras servidões, e assento de estabelecimentos publicos: 3º, para a construção naval”. Todavia, nenhuma terra devoluta em Santa Catarina nesse período foi reservada para os indígenas.

²³² CARVALHO, Tarcísio Motta de. “Nós não tem direito” – Costume e direito à terra no Contestado. In: ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **A Guerra Santa revisada: novos estudos sobre o movimento do Contestado**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2008. pp.33-71. p.44.

²³³ SOUZA, Op. cit, 2012. p.380.

quisessem regularizar a posse, “teriam que juntar uma papelada que não possuíam e gastar um dinheiro (em medições, taxas e emolumentos) que lhes era escasso”.²³⁴ Não restavam muitas opções, a não ser procurar terras mais remotas ainda, ou ir ao embate com quem “invadia” suas terras. Essa situação faz com que os pequenos posseiros sejam descritos como intrusos por grandes fazendeiros e pelos poderes regionais e contribuiu para um maior contato entre indígenas e pequenos posseiros.

A situação de indígenas e posseiros se agravou na advinda da República (1889), quando a responsabilidade das terras públicas passou da União para os Estados da Federação. Como já destacado, nesse período o grande chefe local do Planalto Meridional Brasileiro eram os coronéis (grandes fazendeiros e comerciantes) que tinham alianças e uma relação de troca de favores com os políticos do governo do Estado. Este foi um dos maiores beneficiados das medidas governamentais em torno da situação fundiária do final do século XIX, pois recebeu grande parte das fatias de terras públicas disponíveis no período.

As populações mais pobres ainda seriam atingidas por outras medidas governamentais, pois no mesmo período, o governo brasileiro passa a incentivar a inserção do capital estrangeiro. É nesse momento que surge no Planalto Meridional os investimentos do capital privado, como o do empresário americano Percival Farquhar,²³⁵ responsável pela construção da Ferrovia São Paulo – Rio Grande e pela maior madeireira da América Latina no período, a *Southern Brazil Lumber Company*.²³⁶

A ferrovia passou por um número grande de terras devolutas, habitadas “clandestinamente” pelos pequenos posseiros “caboclos” e indígenas, que durante as obras começaram a serem afetados²³⁷. Todavia, essa fatia de terras devolutas próximas ao traçado da

²³⁴ MACHADO, Op. cit., 2004, p.140.

²³⁵ AURAS, Marli. **Guerra do Contestado: a organização da Irmandade Cabocla**. 4.ed. - Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

²³⁶ O governo brasileiro, no final do século XIX entendia que era necessário melhorar o trânsito e a comunicação entre a capital e as províncias do Sul do Brasil, devido principalmente a instabilidade política nos países do Rio da Prata, como do próprio estado do Rio Grande do Sul, que havia passado pela Revolução Federalista e Revolução Farroupilha. Ainda nesse período, o principal meio de locomoção entre as províncias do Sudeste e o Planalto Meridional era pelo caminho das tropas. A opção encontrada pelo então Império, foi a construção de ferrovias no local. Dessa forma, em 1887, o engenheiro João Teixeira Soares manda uma equipe de técnicos para fazer o reconhecimento da área entre São Paulo e a região de Santa Maria, culminando no relatório em 1889 com o traçado da ferrovia, totalizando cerca de 1.400km. Durante o reconhecimento feito pela equipe de João Teixeira Soares, a notícia sobre a construção foi se espalhando no planalto, surgindo um alvoroço dos proprietários das terras próximas, prevendo o aumento do preço das propriedades.

²³⁷ A concessão para a ferrovia São Paulo – Rio Grande foi firmada por meio do Decreto nº10. 432 de 09 de novembro de 1889, pelo Imperador D. Pedro II e a obra iniciada por João Teixeira Soares um ano depois. Entretanto, as obras atrasaram. Após 15 anos do início da construção da ferrovia, apenas 599 quilômetros estavam abertos ao tráfico. No mesmo período do atraso da obra (já durante o Brasil República) o Ministro da Viação e Obras Públicas, Lauro Müller, provocou a vinda de Percival Farquhar ao país, onde pouco tempo depois, em 1906 cria a *Brazil Railway*, que passou a ser responsável pelo término da ferrovia São Paulo – Rio

linha férrea suscitou o interesse dos grandes proprietários (coronéis) que “acorreram ao governo, solicitando a doação de mais áreas devolutas, planejando vendê-las mais tarde a altos preços”.²³⁸ Como já abordado, a relação entre Estado e coronéis proporcionou a doação ou legitimação da posse de grandes fatias das terras públicas para os mandatários locais.

Para a construção da ferrovia, foi necessário entre quatro e oito mil homens de inúmeras partes do Brasil.

Este enorme contingente humano era formado por pessoas desconhecidas entre si, de diversas descendências, origens e raças, e com diferentes crenças, usos e costumes. Afora os empreiteiros e os taifeiros, a numerosa mão-de-obra era desqualificada, pronta para qualquer serviço braçal. Como a companhia tinha pressa, o recrutamento se fazia com base no vigor físico dos candidatos, e como não existiam leis trabalhistas, estes tinham que submeter-se às condições impostas. Finda a obra, parte deles regressou aos pontos de origem, parte foi chamada pela Companhia para o prosseguimento dos serviços em outras linhas, enquanto muitos optaram por ficar na região, instalando-se nas proximidades dos trilhos, onde construíram seus ranchos em meio a mata virgem.²³⁹

Os trabalhadores da ferrovia que ficaram morando na região, também foram denominados de “caboclos” e passaram a incorporar uma massa pobre na região, que observava a chegada dos imigrantes de origem europeia e a acumulação do capital dos coronéis e grandes fazendeiros. Posteriormente, esses trabalhadores da ferrovia também fizeram parte da Guerra do Contestado.

Para os antigos posseiros do planalto, a construção da ferrovia trouxe inúmeros problemas, como o interesse dos coronéis sobre as terras devolutas e o aumento do contingente populacional oriundo dos trabalhadores da ferrovia europeia. Todavia, o Decreto de 07 de abril de 1890 foi um dos golpes mais duros. Esse decreto cedia para a Companhia responsável pela ferrovia 15 km de cada lado da estrada de ferro como forma de pagamento.

A área total assim obtida deveria ser escolhida e demarcada, sem levar em conta as sesmarias sem posses, dentre de uma zona de trinta quilômetros, ou seja, quinze para cada lado. Não só por isto, mas também pela subvenção quilométrica, o traçado se desdobrava em exageradas sinuosidades. Desse modo, a Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande ziguezagueava para todos os pontos cardeais, a furta-se de pequenas obras de arte.²⁴⁰

Grande. O governo brasileiro pediu que a obra ficasse pronta o mais rápido possível, pois a relação entre Brasil e Argentina estava tensa, podendo resultar em um conflito armado. A empresa aumenta o número de empregados e as obras ficam prontas, quatro anos depois de Percival Farquhar assumir o controle da ferrovia, em 1910.

²³⁸QUEIROZ, Op. cit., 1981, p.71.

²³⁹THOMÉ, Op. cit., 1992, p.51

²⁴⁰QUEIROZ, Op. cit., 1981, p.71.

Após receber o direito sobre as terras as margens da ferrovia São Paulo – Rio Grande, a *Brazil Railway Company* começa a explorá-la, tendo como objetivo a extração da madeira e posteriormente a venda do local em lotes para a colonização. Para isso, a empresa começa a expulsar os posseiros que viviam nas margens da ferrovia.

Se os moradores estabelecidos nesse território se recusam a sair, a companhia enviava seu ‘corpo de segurança’ para expulsá-los. Essa força paramilitar era composta de duzentos homens que agiam sem a menor complacência contra o caboclo, incendiando-lhes as casas e roças e, às vezes até massacrando suas famílias.²⁴¹

Feita a remoção de um número considerável de pequenos posseiros, a *Brazil Railway Company* cria em 1909 a *Southern Brazil Lumber and Colonization Company*, passando a explorar o território recebido como pagamento, rico em madeiras como Imbuia e Araucária. A empresa também passou a fazer acordo com os coronéis, limpando o terreno desses para serem utilizados na pastagem ou loteamento para a colonização.²⁴² A *Lumber* em poucos anos passou a ser a maior serraria da América do Sul.

Quando as áreas eram *limpas* não restando muitas árvores, a *Southern Brazil Lumber and Colonization Company* loteava as áreas e depois as vendia para a colonização dos imigrantes de origem europeia. Outras empresas colonizadoras também atuaram na região, tais como a Companhia Colonizadora Hansa, a Piccoli e a Hacker.²⁴³ Os coronéis também lucravam com a venda de terras para a colonização, com o que Mauricio Vinhas de Queiroz denomina de esquema de “bendegós”, que consistia na compra por parte do mandatário de grandes porções territoriais do Estado por preço irrisório, que esperava o momento de valorização desses locais para passá-los adiante.²⁴⁴ Nesse processo a região do Planalto Meridional passou a receber muitos colonos de origem alemã, ucraniana, polonesa e italiana, surgindo vilas, que se transformaram posteriormente em algumas cidades de Santa Catarina e Paraná.

Dessa forma, podemos destacar que durante o século XIX, as condições de ocupação sofrem uma profunda mudança no Planalto Meridional. Primeiramente após a Lei de Terras de 1850, que inaugurou o momento onde o pequeno posseiro e os indígenas passaram a ser definidos pelos governantes e grandes proprietários como intrusos. As medidas

²⁴¹ AURAS, Op. cit., 2012, p.40 *Apud.* BORELLI, “O Contestado: apontamentos sobre a conjuntura” In: **Suplemento Fim de Semana**, p.4.

²⁴² THOME, Op. cit., 1992, p. 56.

²⁴³ QUEIROZ, Op. cit., 1981, p.75.

²⁴⁴ Idem.

governamentais desse período, bem como a atuação dos coronéis e das companhias estrangeiras culminam na diminuição do território ocupado por indígenas e pequenos posseiros. Essa camada de indivíduos ficou cada vez mais insatisfeita com os governos e com os coronéis, sentindo-se injustiçada e ignorada pelo Estado. Esse cenário de grande desigualdade social e a insatisfação da camada mais pobre da população foi uma das motivações que desencadeou a Guerra do Contestado, entre os anos de 1912 e 1916.

É por esse cenário também que durante os séculos XIX e XX percorrem o planalto, indivíduos que buscavam dar sermões, curar e aconselhar os seus moradores. O sertanejo do Planalto Meridional uniu esses homens em uma figura, passando a santificá-lo, chamando-o como *São João Maria*. Um breve histórico da trajetória dessa figura e como são as práticas feitas pelos devotos da tradição de São João Maria é o que pretendo analisar a seguir.

2.3 A RELIGIOSIDADE EM SÃO JOÃO MARIA E AS POSSIBILIDADES DE CONTATO COM A COSMOLOGIA KAINGANG

Foi em meio a essa desigualdade entre indígenas, “caboclos”, colonos (de ascendência europeia) e demais latifundiários, que no Planalto Meridional se desenvolveu a religiosidade em torno de São João Maria. Essas práticas perduram em vários cenários sociais até a atualidade, incluindo na Cosmologia Kaingang, como será abordado no próximo capítulo.

A partir do período da ocupação dos campos do Planalto Meridional foi comum o trânsito de religiosos na região, que poderiam pertencer a uma ordem religiosa tais quais padres e demais catequizadores, como também por indivíduos que não tinham nenhuma vinculação com a Igreja, entres eles os capelães, curandeiros, benzedores e eremitas. As figuras que não estavam diretamente ligadas a Igreja, tinham no Planalto Meridional grande respaldo das populações na questão religiosa e também no que tange a cura ou prevenção de patologias.

Estas figuras não “oficializadas” acabaram sendo as mais procuradas até mesmo pelos indivíduos de classe mais alta do Planalto Meridional, mas detinham maiores sucessos entre as populações mais pobres. Isso acontecia principalmente porque os curandeiros e benzedores tinham um discurso mais próximo da realidade vivida pela população de classe mais baixa. Em alguns locais também era esporádico o contato com um padre, onde alguns sacramentos ou celebrações eram realizados pelos não “oficializados”, como o batismo em casa.

Na região, a medicina durante os séculos XVIII e XIX não conseguia atender

regularmente todos os habitantes, as populações de certa forma estavam acostumadas com a ausência destes profissionais da saúde.²⁴⁵ Além disso, as práticas da medicina acadêmica da época eram dolorosas e agressivas, compostas geralmente de sangrias, isolamento dos pacientes, pouca assepsia e dificilmente acompanhada de uso de anestesia.²⁴⁶ Já a intervenção dos curandeiros e benzedores eram mais indolores e não afastavam o enfermo das pessoas próximas. Dessa forma, os indivíduos não “oficializados” gozavam de grande prestígio entre os habitantes do Planalto Meridional no que tange a religiosidade, medicina e até mesmo no apaziguamento de alguns conflitos por intermédio de conselhos e sugestões. É nesse cenário de desigualdade social e de pouca aproximação da medicina e da Igreja aos habitantes da região, que começa a se difundir a crença na figura de São João Maria.

Essa religiosidade começa com a vinda para o continente americano de um eremita italiano, natural de Piemonte de nome Giovanni Maria d’ Agostini. Esse indivíduo chegou primeiro na Venezuela e passou a transitar pela América afirmando que estaria pagando uma penitência, não se fixando por muito tempo em um mesmo local. Após passar pela região da floresta amazônica e embarcar no Vapor Imperatriz no Pará, Agostini chega ao Rio de Janeiro em 19 de agosto de 1844.²⁴⁷ No mesmo ano o monge²⁴⁸ passou por Sorocaba/SP e desta forma se apresentou:

Termo de apresentação de estrangeiros – Sorocaba, 24 de dezembro de 1844:
(Rubrica)

Fr. João Maria d’ Agostinho, natural de Piemonte, Itália, idade 43 anos, solteiro, profissão de Solitário Eremita, vindo para exercer seu ministério. Declarou residir nas matas do Termo desta cidade, muito principalmente na do morro da Fábrica de Ferro de Ipanema, e ter chegado no dia 24 de dezembro de 1844. Veio do Rio de Janeiro onde chegou do Pará no vapor Imperatriz em 19 [ou 29] do mês de agosto do presente ano de 1844. Após então esse lançamento, que fica arquivado neste Cartório. Para constar lavrei este termo de apresentação que assino com o apresentado, eu Procópio Luiz Leitão Freire, Escrivão Serventuário escrevi e assino.
Procópio Luiz Leitão Freire

Giovani Maria d’ Agostini, solitário eremita.

Consta mais, à margem direita do termo:

Estatua baixa, cor clara, cabelos grisalhos, olhos pardos, nariz regular, boca dita [?] barba cerrada, rosto comprido. Sinais particulares: Aleijado dos três dedos da mão esquerda.²⁴⁹

²⁴⁵ FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. Os manuais de medicina e a circulação do saber no século XIX no Brasil: mediação entre o saber acadêmico e o saber popular. *Educar*, Curitiba, v. 1, n. 25, p.59-73, 23 jan. 2005. p.62.

²⁴⁶ MACHADO, Op. cit., 2004, p.177.

²⁴⁷ CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *A Campanha do Contestado*. 2. ed. Florianópolis: Lunardelli, 1979. p.108.

²⁴⁸ Giovanni Maria d’ Agostini não era formado em nenhuma ordem religiosa, entretanto, utilizo a termo monge por ser a forma como ficou conhecido entre a população dos locais por onde passou.

²⁴⁹ FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Florianópolis: Ed. UFRGS, 1995. p.15. Apud GASPAR, 1954, p.53.

Giovanni Maria d'Agostini não tinha formação em nenhuma ordem religiosa, entretanto a suas vestes e as suas práticas eram parecidas com os missionários oficializados que estavam atuando no Brasil, principalmente com os capuchinhos que no mesmo período das andanças do monge, passaram a atuar em território brasileiro. Mesmo não tendo essa formação eclesiástica, Agostini em 1845 e 1846 na Argentina trabalhou a mando do governador de Buenos Aires, Juan Manoel de Rosas no que tange a catequização dos indígenas da etnia Charrua.²⁵⁰

Todavia, o eremita passa a ficar famoso ao transitar pelo Rio Grande do Sul em 1846, onde passou a residir temporariamente no Cerro do Botucarái e do Campestre.²⁵¹ Nesses locais, Agostini construiu cruzeiros e abençoou vertentes de água. As populações que residiam perto desses cerros, acabaram interpretando essas ações do eremita como uma manifestação do sagrado no profano. Com isso, os locais que Agostini passou e os objetos que abençoou foram considerados como algo que tinha o poder de cura e proteção. É nesse momento que a fama do monge passa a se espalhar por todo o Planalto Meridional, principalmente no tocante ao poder medicinal das águas que havia benzido, que passaram a ser denominadas até a atualidade como “águas santas”. Além disso, Agostini pregava para as pessoas que se aglomeravam perto dos cerros, como também prescrevia alguns tratamentos para os enfermos, utilizando as águas santas ou prescrevendo a ingestão de fitoterápicos.

Essas práticas logo fizeram de Agostini uma pessoa famosa. Durante o tempo que permaneceu nos cerros do Campestre e do Botucarái aglomerou inúmeras pessoas perto de onde estava. Durante a época que o eremita italiano passou pelo Planalto Meridional, a região estava sendo cortada pelo caminho das tropas e pelas ocupações dos campos. Dessa forma, era possível uma comunicação entre os diferentes locais no Planalto Meridional, contribuindo para que a fama das “águas santas” se espalhasse para outras regiões. Além da oralidade, as “águas santas” e a aglomeração de pessoas foram tema de matérias em periódicos regionais e nacionais e posteriormente com a preocupação das autoridades, passou a atuar entre os documentos oficiais da província do Rio Grande do Sul.²⁵²

A aglomeração de pessoas atrás dos milagres do monge preocupou as autoridades do

²⁵⁰ KARSBURG, Op. cit., 2012. p.201.

²⁵¹ O Cerro do Botucarái fica localizado no atual município de Candelária/RS. O Campestre é um morro que está localizado no atual distrito de Santo Antônio, na cidade de Santa Maria/RS. Nesse local se encontra a capela de Santo Antônio, uma das mais antigas da região. A devoção a esse santo do panteão católico foi empregue principalmente por Giovanni Maria D' Agostini, quando presenteou a comunidade com uma imagem de Santo Antônio.

²⁵² Sobre o papel da imprensa e dos governantes sobre a aglomeração no Campestre e Botucarái ver: KARSBURG, Op. cit., 2012.

Rio Grande do Sul. Por conta disso, Agostini foi mandado pelo presidente dessa província para Santa Catarina, onde o eremita ficou um tempo habitando a Ilha do Arvoredo, próxima a ilha de Florianópolis. Entretanto, como era de costume, o monge ficou pouco tempo no litoral catarinense e passou a percorrer diferentes locais do Brasil até mais ou menos 1852, quando rumou a outros países do continente americano, como Argentina (1853), Chile (1855-1858), Bolívia (1858), Peru (1859), Guatemala (1860), Cuba (1861), México (1861), Canadá (1862) e Estados Unidos (1863), onde foi assassinado em 1869 pelos Apaches no Novo México.²⁵³

Os habitantes do Planalto Meridional não sabiam sobre a partida do eremita italiano para a América do Norte. Por muito tempo a historiografia sobre os monges São João Maria não sabia definir o paradeiro de Agostini após 1852, por exemplo, Oswaldo Cabral (1979) havia colocado a possibilidade de o monge ter morrido em Araraquara ou no Paraguai com 115 anos.²⁵⁴ O historiador Alexandre Karsburg em 2012 cruzou as informações sobre Agostini aqui no Brasil e sobre escritos sobre um eremita que havia morrido no sudoeste dos Estados Unidos, comprovando posteriormente se tratar da mesma pessoa. Todavia, para os habitantes do Planalto Meridional no século XIX, o eremita italiano estava andando, curando e pregando. Ao longo do tempo o seu nome foi sendo aportuguesado e Giovanni passou a ser chamado de João Maria de Agostini.

No Brasil, os feitos atribuídos a João Maria de Agostini continuaram mesmo após a sua ida para a América do Norte e sua morte em 1869. Isso ocorreu porque indivíduos que percorreram o Planalto Meridional foram identificados ou passaram a se identificar como o monge das “águas santas”. Como já referido, era comum o trânsito de sacerdotes, curandeiros, benzedores na região e também devemos levar em consideração, que na época não se tinha uma propagação de fotografias de Agostini, somente as histórias de cura e milagres atribuídas a ele. Dessa forma, ao encontrar com algum sacerdote, curandeiro ou benzedor, o habitante do Planalto Meridional poderia supor que tinha encontrado o próprio João Maria de Agostini, o famoso monge das águas milagrosas.

Um dos sucessores de Agostini mais famosos ficou conhecido pela historiografia como João Maria de Jesus, que seria um imigrante sírio de fala acastelhanada, denominado Anastas Marcaf.²⁵⁵ Esse indivíduo percorreu o Planalto Meridional por volta de 1890 e também afirmava estar cumprindo uma penitência e tinha inúmeras práticas parecidas com o primeiro, como a construção de cruzeiros, criação das “águas santas” e práticas de cura com

²⁵³ KARSBURG, Op. cit., 2012, p.432.

²⁵⁴ CABRAL. Op. cit., 1979, p.139.

²⁵⁵ Ibidem, p.150.

plantas medicinais²⁵⁶. Com essa sobreposição identitária, histórias de curas, milagres, proteções e profecias começaram a se espalhar por todo o Planalto Meridional e os vários indivíduos que se identificaram ou foram identificados como o monge italiano foram reunidos pela população em uma única figura, São João Maria.²⁵⁷

Portanto, para os habitantes do Planalto Meridional, o número de monges não é relevante, só existiu um monge, o São João Maria que tem poderes de abençoar vertentes e transformar a água e o barro delas em componentes milagrosos. De acordo com os devotos dessa religiosidade, os objetos atribuídos ao monge são capazes de proteger as pessoas de doenças, feitiços e catástrofes naturais. A oralidade da população do Planalto Meridional também vincula a São João Maria algumas profecias sobre o fim dos tempos ou a decadência dele. Mesmo o monge não sendo reconhecido pela Igreja Católica como um santo oficial, o habitante do planalto o fez um, erguendo em sua homenagem grutas, igrejas, cruzeiros, realizando orações, festas e promessas para São João Maria.

Monge João Maria, considerado santo por milhares de pessoas, é venerado há mais de um século no sul do Brasil. Dezenas de oratórios espalhados do Paraná ao Rio Grande do Sul, principalmente no planalto catarinense, são a prova material da fé popular neste santo milagreiro. Canonizado pelo povo, até o momento não foi reconhecido pela Igreja Católica, o que não minimiza sua importância para o fiel que reserva lugar especial para ele em seus altares domésticos. As histórias de façanhas, milagres, aparições e profecias – histórias, aliás, sempre atualizadas e ressignificadas - servem como elementos de consolidação da crença, fazendo com que o nome “Monge João Maria” seja lembrado e reverenciado por tantos e há tanto tempo em uma extensa região do planalto meridional brasileiro²⁵⁸.

Dessa forma temos no Planalto Meridional brasileiro uma religiosidade em torno da figura do monge. Essas práticas em torno de São João Maria podem ter algumas diferenças de acordo com o local e com o grupo social envolvido. Entretanto, algumas características dessa religiosidade são comuns em quase todos os locais do planalto sulino. A maior delas é a relação com as vertentes de água, chamadas pelos devotos do monge como “águas santas”. Esses locais são considerados sagrados, pois de acordo com a oralidade dos habitantes do

²⁵⁶ Além da idade, Anastas Marcaf tinha algumas diferenças em relação à Agostini. João Maria de Jesus carregava uma bandeira branca com uma pomba vermelha no centro, como também tinha uma simpatia maior ao regime monárquico. É também a esse indivíduo que se atribui as famosas profecias e as imagens que mais circulam para retratar São João Maria.

²⁵⁷ Tânia Welter salienta que “refere-se à sobreposição identitária feita pela população, seja por meio da crença do parentesco entre os monges, seja pela ideia de reencarnação (vinculada ao milenarismo) tornando-o como agente único da salvação. Mais informações em: WELTER, Tânia. **“O Profeta São João Maria continua encantando no meio do Povo”**: Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina. 2007. 338 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007, p.43.

²⁵⁸ KARSBURG, Op. cit., 2007, p.85.

Planalto Meridional, próximos a eles, São João Maria havia dormindo e abençoado. Á vista disso, a água e o barro desses locais são considerados com poderes milagrosos, usados para realizar batismos, para alcançar a cura e proteção. Tânia Welter salienta que para os devotos de São João Maria, quando não havia uma fonte de água, o monge plantava um cedro, onde posteriormente nasceria uma vertente de água. Assim, além da “água santa” também podemos encontrar o “cedro santo” de São João Maria.²⁵⁹

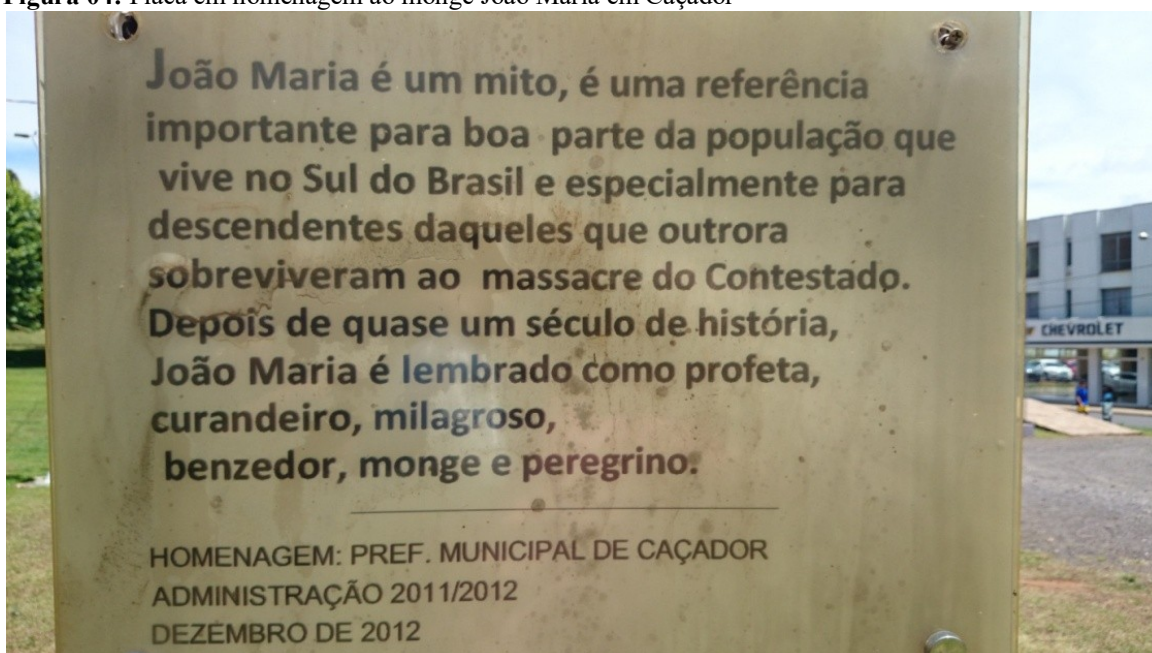
Os objetos atribuídos ao uso do monge também têm poderes milagrosos e de proteção para seus devotos. Entre esses materiais podemos encontrar panelas, cajados, bordões (fita com a suposta medida da altura do monge), cachimbo, talheres, carvão, fumo e orações. Entretanto, um dos objetos mais famosos que compreende a religiosidade em São João Maria são os retratos atribuídos ao monge, que ficam contidos nos altares nas casas e nas capelas feitas pelos joaninos.²⁶⁰ Os objetos são guardados pelos devotos e servem como objeto de proteção contra “mau olhado” e desastres naturais, principalmente grandes tempestades, denominadas pelos planaltinos como “tormenta”.

Além do caráter religioso, a figura de São João Maria também é usada como sinônimo de resistência pelos grupos sociais afligidos pelas medidas governamentais no Sul do Brasil. Isso ocorreu principalmente na Guerra do Contestado (1912-1916), quando os rebeldes se reuniram entoando os discursos de São João Maria sobre igualdade, respeito ao próximo e à natureza. Também, os monges que percorreram o Planalto Meridional e foram identificados como São João Maria tinham um discurso próximo aos mais pobres e atingidos pelas desigualdades, como do outro lado, proferiam um discurso crítico sobre a elite regional, sobre aqueles que oprimiam as classes mais baixas e eram beneficiados pelas medidas governamentais.

Essa simbologia de São João Maria como resistência após o conflito do Contestado passou a ser ressignificado de acordo com o contexto vivido pelas populações pobres do planalto sulino. Por exemplo, nos grupos que passaram a perder espaço para os colonos de ascendência europeia, de agrupamentos vinculados ao MST – Movimento Sem Terra, de parte da Igreja Católica e pelos indígenas que constantemente lutam para ter o seu direito à terra e a cultura que lhe são de direito de acordo com a Constituição Federal de 1988.

²⁵⁹ WELTER, Op. cit., 2007, p.140.

²⁶⁰ Joanino (a) é um termo utilizado por Tânia Welter para denominar as pessoas que praticam de alguma forma a religiosidade em torno da figura de São João Maria. WELTER, Op. cit., 2007, p.07.

Figura 04: Placa em homenagem ao monge João Maria em Caçador

Fonte: Acervo do autor

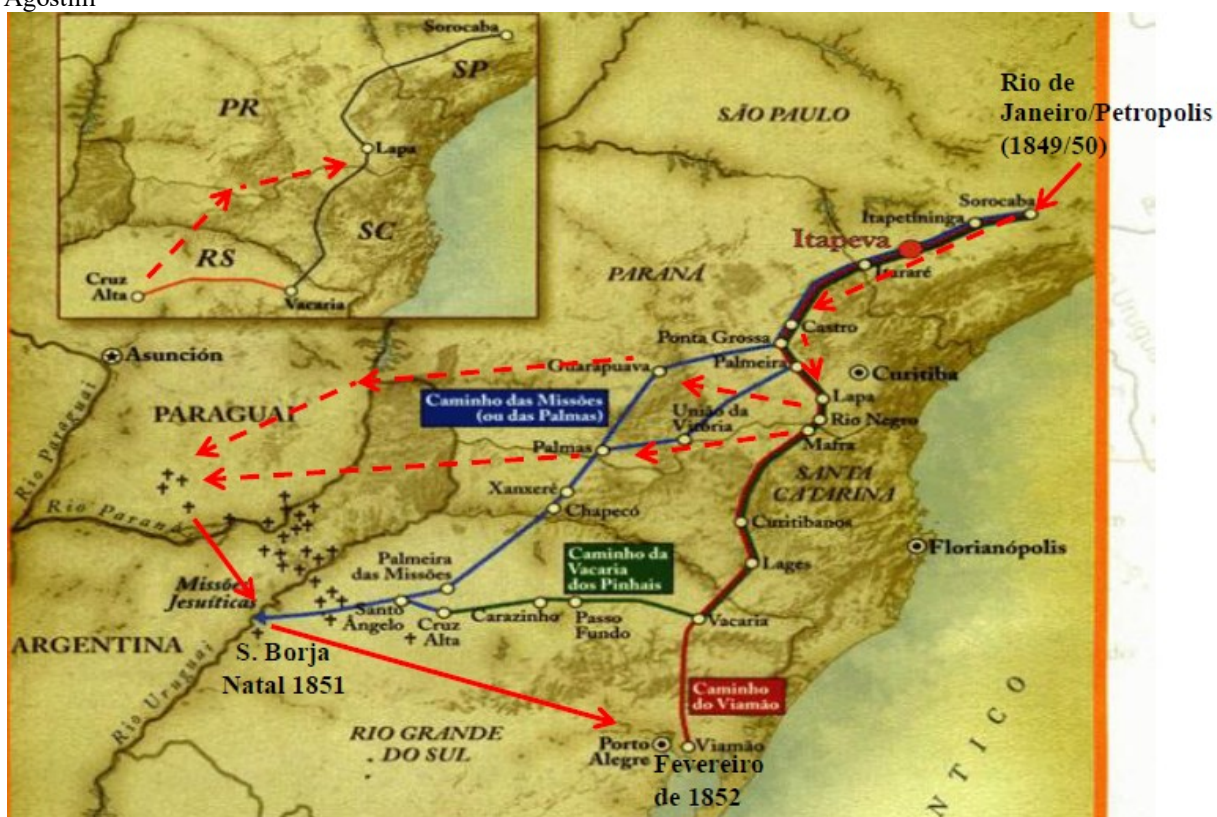
Entre a população Kaingang da TI Xapecó, a religiosidade na figura de São João Maria também está presente. Como será demonstrado no próximo capítulo deste estudo, entre os indígenas desse local é possível encontrar muitos pontos em comum com a religiosidade exercida pelos não indígenas, com tudo no Xapecó, essas práticas foram ressignificadas ao complexo xamânico Kaingang, dando também contornos distintos na concepção do poder de São João Maria. Entretanto, antes de tecer sobre como ocorre essa ressignificação, pretendo analisar como pode ter ocorrido o contato entre as práticas do monge com os grupos Kaingang.

Devido aos limites de fontes para se discutir o contato das práticas em nome de São João Maria com os Kaingang, procuro destacar algumas hipóteses sobre como pode ter ocorrido esse fenômeno. A primeira hipótese que não pode ser descartada é o contato entre o eremita Giovanni Maria D' Agostini com os Kaingang. Durante a época que transitava pelo Brasil, o italiano realizava contato com as populações que residiam por onde ele passava, incluindo as populações indígenas. Nesses trajetos Agostini passou algumas vezes pelo território histórico Kaingang (como no mapa 05), como por exemplo, no ano de 1847, quando o monge vai caminhando das Missões no Rio Grande do Sul até Sorocaba.²⁶¹ É possível que nessas trajetórias tenha ocorrido algum contato e trocas de informações entre os Kaingang e Agostini, já que nesse mesmo período religiosos entravam em contato com essa etnia por

²⁶¹ KARSBURG, Op. cit., 2012, p.258.

meio da conquistas dos campos de Palmas e Guarapuava e posteriormente nos aldeamentos.²⁶²

Mapa 05: Mapa apresentado por Alexandre Karsburg sobre as prováveis andanças de Giovanni Maria D' Agostini



Fonte: KARSBURG, Alexandre de Oliveira. **O Eremita do Novo Mundo:** A trajetória de um peregrino italiano na América do Século XIX (1838 - 1869). 2012. 480 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. p.348.

Quando Agostini estava nos Cerros do Botucaraí e no Campestre (1846 -1848) houve uma aglomeração de pessoas em torno desses locais em busca de cura e proteção. Alexandre Karsburg destaca que entre esses indivíduos era comum encontrar pessoas pobres, principalmente pardos, negros e indígenas.²⁶³ Não há uma informação precisa sobre qual grupo pertencia os indígenas que foram em busca das “águas santas” do monge, entretanto, nesse local um dos grupos mais numerosos era da etnia Kaingang. Também, o Diretor Geral dos Índios na província do Rio Grande do Sul, Andrade Neves apresentou um relatório em janeiro de 1849 sobre os Kaingang aldeados de Guarita e Nonoai e comentou com preocupação os casos de elefantíase que infectava os indígenas, sugerindo que estes fossem

²⁶² O capuchinho italiano Frei Timóteo de Castelnuovo foi reconhecido como “pai dos Coroados” quando atuou junto aos Kaingang a partir de 1854, no aldeamento de São Pedro de Alcântara, em Jataizinho, Paraná. O religioso permaneceu junto aos Kaingang como missionário até o ano de seu falecimento, 1895. Esse contato numa época próxima as andanças do também italiano Agostini, pode nos sugerir que houve interações entre o monge e os Kaingang. Mais informações sobre o Frei Timóteo de Castelnuovo em: GUEDES, Edson Claiton. Frei Timóteo de Castelnuovo: Aldeamento São Pedro de Alcântara de Jataizinho/PR (1855-1895). In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 7., 2015, Maringá. *Anais...*. Maringá: UEM, 2015. p. 2877 - 2889. Disponível em: <<http://www.cih.uem.br/anais/2015/trabalhos/1297.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2019.

²⁶³ KARSBURG, Op. cit., 2012, p.35.

até as águas de Santa Maria da Boca do Monte, ou do Botucaraí para serem curados.²⁶⁴

Esses episódios mostram que mesmo se o contato direto entre os grupos Kaingang e Agostini não aconteceu, estes indígenas sabiam da existência e da fama que o monge estava ganhando acerca da cura nas águas do Botucaraí e do Campestre. Ao passo que os grupos Kaingang não estavam isolados, mas em comunicação com os não indígenas e com outras etnias, é possível afirmar que um contingente dos Kaingang tomou conhecimento do que estava acontecendo em torno das águas medicinais do monge.

Como já citado durante este estudo, a ocupação não indígena no Planalto Meridional foi planejada por meio da miscigenação, com o intuito de incentivar a assimilação dos indígenas. Relações interétnicas entre Kaingang e não indígenas aconteceram, algumas vezes de forma belicosa, outras por casamentos mistos, alianças e laços de compadrio. O século XIX, período que andou Agostini e grande parte dos demais monges que foram reconhecidos como João Maria, a miscigenação e as trocas culturais estavam em efervescência. Alguns não indígenas, chamados de “caboclos” passaram a morar nos aldeamentos, como também o oposto, onde determinado número de Kaingang passavam a morar nas vilas. Essa interação fez com que os Kaingang soubessem dos milagres em torno de São João Maria, mas também que participasse da “sobreposição identitária” do monge e construção dessa religiosidade.

Um dos pontos principais da religiosidade em torno de São João Maria é a oralidade, são as histórias de cura, milagres e profecias atribuídas ao monge, nas quais o tornaram um santo não oficializado pela Igreja Católica. Sabe-se que os povos indígenas são de tradição oral, como acontece entre os Kaingang. Dessa maneira, seja pelo contato direto com os monges ou por meio das relações interétnicas, as façanhas de São João Maria permearam a oralidade dos Kaingang, onde o monge foi elevado ao sagrado de acordo com a cosmologia desse povo.

Esse contato interétnico e a difusão da religiosidade em São João Maria construída durante o século XIX, nos propõem refletir, ou ao menos questionar a participação dos indígenas no evento da Guerra do Contestado. Entre as causas desse conflito está a questão da perda de terras das classes mais baixas para o capital estrangeiro e a religiosidade pautada na figura de São João Maria.

A população envolvida no conflito ficou conhecida por meio do termo “caboclo” devido aos traços físicos, comportamentais e econômicos dos rebeldes, como também por “fanáticos”, por conta da religiosidade em torno do monge. Como referido nesse capítulo, a

²⁶⁴ KARSBURG, Op. cit., 2012, p.36.

definição de caboclo no Planalto Meridional é complexa, vai variar de acordo com o interlocutor, podendo ser o negro, o indígena, o ascendente europeu mais pobre ou aqueles que foram identificados como pardos. Junto disso, antes da Guerra do Contestado, os Kaingang estavam junto dos não indígenas no processo que transformou a figura de São João Maria como sagrada no Planalto Meridional. Dessa maneira, aliado às relações interétnicas e os laços de compadrio que os Kaingang teceram com outros habitantes pobres da região durante o século XIX, podemos pensar que de alguma forma essa etnia teve participação na Guerra do Contestado, seja atuando propriamente no conflito ou dando auxílio aos participantes que poderiam ter algum tipo de aliança.

Essa relação dos Kaingang com a religiosidade em São João Maria e com outros habitantes não indígenas de classe baixa (“caboclos”) pode ser atestada em um conflito ocorrido em Pitanga/PR, no ano de 1923, ou seja, sete anos após o término da Guerra do Contestado. Nesse episódio ocorre a locomoção de algumas pessoas, incluindo pertencentes aos grupos Kaingang, para a vila de Pitanga, onde aconteceram alguns conflitos, mortes e saques.²⁶⁵ Ao cessar o conflito, começaram as investigações sobre os mandantes dessa incursão. Durante o processo, nos depoimentos prestados pelos Kaingang e não indígenas acusados, o principal mandante citado foi o Monge João Maria, como diz parte do processo:

No começo deste mez chegou da costa do Ivahy dois moços de nome Roberto de tal e Tónico, a mandado do monge João Maria que havia ficado no olho d’agua Santo, dictos vieram acompanhados por muitos Índios e Índias do Ivahy entre elles os seus conhecidos [...], e os mesmos torceram ordens do monge já referido para juntamente com os Índios daqui saquearem e matarem o pessoal deste districto fazendo seu alojamento central em Carazinho de onde seguiam para Guarapuava, o que o depoente protestou, sendo obrigado pelos os do Ivahy e começaram o saque pela casa de Antonio Forkim, Fernando Marcos, Generoso Walter, João Vidal, Nestor de tal [...] o depoente fugiu com outros companheiros para costa do Ivahy para onde levaram todo roubo e animais furtados sendo entregue ao Monge [...].²⁶⁶

Ao longo do processo também é colocado que antes da incursão do grupo até a Vila de Pitanga, os moradores foram avisados por essas pessoas a se retirar do local. A invasão teria acontecido a mando do Monge João Maria, para que o grupo de maioria indígena pudesse retomar aquele território que entendia ser-lhes de direito.²⁶⁷

Com esse fato, podemos constatar que anos após o conflito do Contestado, grupos

²⁶⁵URICH, Grazieli. **O índio no banco dos réus: historicizando o conflito entre índios Kaingang e Colonos na Vila de Pitanga (1923)**. 2012. 113 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2012.

²⁶⁶Juízo de Direito de Guarapuava, processo criminal nº. 92321391, caixa nº. 62, 1923. Centro de Documentação e Memória/Guarapuava. UNICENTRO. *Apud*: URICH, Op. cit, 2012, p.92-93.

²⁶⁷ *Ibidem*, p.92.

Kaingang junto de “caboclos” (denominação que aparece nos documentos) tentaram saquear e expulsar as pessoas das terras que achavam lhes pertencer, supostamente a mando do monge João Maria, que estava no olho d’ água esperando o desenrolar do caso. Sem analisar a veracidade dos depoentes, essas informações nos mostram que logo no início do século XX, os Kaingang já tinham conhecimento das religiosidades de São João Maria e do seu símbolo contra a desigualdade social, como também no vínculo e aliança que esses grupos tinham com outros grupos não indígenas que também estavam à margem da sociedade.

Outro episódio que podemos encontrar vínculos dos Kaingang com a Guerra do Contestado está num ofício enviado pelo chefe do Posto Indígena Xaçepó, Wismar Costa Lima ao diretor da 7ª Inspetoria Regional do SPI, no ano de 1949.

[...] tenho procurado unicamente morigerar os hábitos perniciosos de nossos índios naquela região, onde campeia os maus vícios do célebre “Contestado”, e onde a melhor virtude é saber manejar um revolver. Enquanto permanecer neste Posto, embora com o risco da própria vida e de meus filhos, haverei, dignamente, de seguir o nobre lema do S.P.I. e fazer do índio um elemento produtivo à si e a própria pátria.²⁶⁸

O ofício do chefe do posto indica que na comunidade do Xaçepó se tinha conhecimento da Guerra do Contestado, bem como havia o temor de que os Kaingang também entrassem em um conflito armado contra o Estado brasileiro. Isso demonstra que os habitantes desse local estavam conscientes da guerra, como estariam de certa forma, influenciados pelo clima motivado pelo conflito, gerando temor do chefe de posto. Durante os anos que sucederam o Contestado, o medo de uma nova insurreição estava em diversos locais do Planalto Meridional, incluindo a área do Xaçepó.

Esses episódios podem nos indicar fatores que nos fazem refletir sobre a participação Kaingang na Guerra do Contestado, pois o conflito em Pitanga acontece alguns anos após, tendo também um caráter religioso e de retomada de terras. O que pontua aqui sobre a relação entre indígenas (principalmente os Kaingang) e a Guerra do Contestado são apenas suposições devido ao limite das fontes. Entretanto, é relevante que essa reflexão seja feita mesmo que não consigamos provar a participação destes grupos no conflito, haja vista, a constante invisibilidade que é dada povos indígenas na construção histórica de Santa Catarina e do Paraná.

Além disso, analisar o Contestado como um conflito que envolveu diversas etnias e

²⁶⁸ OFÍCIO, n. 24 enviado por Wismar Costa Lima ao Sr. Lourival da Mota Cabral, em 25 de maio de 1949, Diretor da 7ª Inspetoria Regional do S.P.I, Curitiba. Fundo SPI, Planilha 703, Microfilme 064, Museu do Índio/FUNAI, Rio de Janeiro. *Apud*: ALMEIDA, Op. cit., 2015, p.335.

grupos sociais em algumas alianças nos proporciona um olhar mais atento sobre as consequências deste embate. A religiosidade em torno de São João Maria é apenas um componente que pode juntar a temática indígena com a da Guerra do Contestado, demonstrando que as populações que lutaram no conflito exerciam algum tipo de relação com os grupos indígenas.

Já, durante a segunda metade do século XX, a simbologia em torno de São João Maria na TI Xaçecó passou por algumas alterações, sendo reforçada devido aos contextos históricos. Essa época é marcada pela redemocratização do Brasil, seguida pela atuação do movimento indígena e de parte da Igreja Católica na luta pelos direitos dos povos originários. É nesse contexto que a imagem de São João Maria passa a ser reforçada como o símbolo da luta pela terra e pelo fim das desigualdades sociais na comunidade do Xaçecó. Junto disso se tem o aumento do número de igrejas evangélicas e de Kaingang que precisam trabalhar fora da área indígena. O monge João Maria então passa também a ser interpretado por parte dos Kaingang do Xaçecó, como um dos defensores das tradições e da cultura Kaingang, sendo atribuída a sua figura um discurso sobre a manutenção da língua e dos rituais do povo.

Atualmente para uma parcela dos habitantes do Xaçecó a religiosidade em torno de São João Maria é vista como uma prática tradicional da cultura Kaingang. Desde o século XIX com o possível contato com os monges e com as relações interétnicas, a cosmologia Kaingang ressignificou a religiosidade em torno de São João Maria, interferindo no seu sistema xamânico. Como acontece esse fenômeno nessas últimas duas décadas é que pretendo abordar a seguir.

CAPÍTULO 3. AS RESSIGNIFICAÇÕES ENTRE A COSMOLOGIA KAINGANG E AS PRÁTICAS JOANINAS NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ/SC

Eu tenho um amor nele, eu quero ver ele tanto pela estrada como na minha casa. Então eu sempre trabalho com ele, toda à noite eu vejo a voz dele comigo. Então daí ele me ensina qual é o remédio que eu posso pega, daí no outro dia o primeiro remédio que ele manda pegar, eu vou correndo pegar!
(*kujá Ivanira Rodrigues sobre São João Maria*)²⁶⁹

Esse capítulo tem como objetivo analisar de que forma a cosmologia Kaingang incorporou as práticas realizadas em torno da figura de São João Maria. Atualmente, para uma parte da população Kaingang que habita a TI Xapecó as suas práticas “tradicionais” estão também vinculadas ao catolicismo popular, principalmente por meio das atuações dos líderes espirituais Kaingang (*kujás* e benzedores) que introduziram os santos do panteão católico em seus trabalhos de cura e proteção. Dessa forma, Rogério Reus Rosa afirma que o complexo xamânico Kaingang está atravessado por dois sistemas ideológicos interdependentes: sistema *kujá* e “sistema caboclo”.²⁷⁰

No “sistema caboclo”, estão reunidas as práticas do chamado catolicismo popular, destacando nesse espaço a devoção em torno de São João Maria, que é interpretado em alguns pontos de modo parecido com o que foi mencionado no capítulo 2, por exemplo, como um profeta, curador, santo e eremita. Todavia, São João Maria é identificado entre os Kaingang do Xapecó de outras formas, principalmente como guia espiritual (*jagrê*) do *kujá*, podendo auxiliar esse líder nos vários espaços que pertencem a cosmovisão Kaingang, como no mundo terra (casa, mata virgem e “espaço limpo”), no *nũgme* (mundo subterrâneo) e no mundo do alto (céu e *fãg kawã*), podendo João Maria também ser um transmorfo, assumindo a forma de alguns animais, por exemplo, o cachorro. Desta maneira, para abordar essa ressignificação do catolicismo popular na cosmovisão Kaingang, procuro destacar algumas relações e interações que se sucederam para ocasionar tal fenômeno. Procurando assim, destacar como e de que forma o catolicismo foi interpretado pelos Kaingang e quais os resultados dessa mudança na

²⁶⁹ RODRIGUES, Ivanira. *Entrevista* [27 ago 2014]. Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xapecó/SC, 2014. 1 arquivo .mp3 (27:23 min). Acervo LABHIN/UFSC.

²⁷⁰ ROSA, Op. cit., 2005, p.183.

organização de mundo do povo, nos processos de cura, proteção e batismo.

Outro ponto destacado nesse capítulo é o número considerável de igrejas neopentecostais e suas atuações na TI Xapecó. Sendo assim, procuro compreender como o xamanismo Kaingang (influenciado pelo catolicismo popular), se relaciona com os evangélicos da área indígena, buscando não focar apenas na oposição “tradicional/crente”, mas também destacar a mobilidade das pessoas entre as diferentes religiões, realizando uma espécie de “transito religioso” entre os Kaingang. Isso ocorre quando um indivíduo se define como pertencente a uma igreja, mas acaba fazendo uso de outras religiosidades quando lhe convém e é necessário. Desta forma, em algumas saídas de campo que realizei entre os anos de 2013 e 2019, constatei que existiam pessoas que se identificavam como “evangélicas”, que acabavam utilizando os trabalhos do *kujás* e das benzedeiras, intermediados por São João Maria, bem como católicos ou “tradicionalistas” que acabavam frequentando em algumas oportunidades as igrejas neopentecostais. Todavia, existem indivíduos que não transitam entre o “mundo dos crentes” e o “mundo dos *kujás*”, ficando apenas restrita a cosmovisão na qual se identifica.

Entre os Kaingang do Xapecó, é comum encontrar certa divisão nessa população entre “evangélicos” e “tradicionalistas/católicos”,²⁷¹ mesmo por aqueles que acabam transitando por outras religiosidades. Essa divisão acaba em algumas oportunidades separando a comunidade em grupos de sociabilidade, onde os “evangélicos” ocupam alguns espaços para práticas religiosas e suas festividades, enquanto os “tradicionalistas/católicos” desenvolvem seus trabalhos e suas festas em outros espaços. Essas definições são carregadas de estereótipos e narrativas que acabam reforçando a escolha da religiosidade do indivíduo. Entre elas, por exemplo, encontramos profecias atribuídas a São João Maria, que supostamente havia alertado os “tradicionalistas/católicos” sobre a vinda de uma nova religião que traria o caos e a avareza para o Xapecó. Dessa maneira, o monge do Contestado também está inserido na tensão entre os “evangélicos” e “tradicionalistas/católicos” Kaingang.

Antes de tecer sobre a religiosidade e cosmologia entre os Kaingang do Xapecó, proponho uma breve abordagem sobre o conceito de cultura. Dessa forma, interpretando a religiosidade e o xamanismo como um dos aspectos culturais dos Kaingang estando em

²⁷¹ Com a denominação “evangélica/o” me refiro aos Kaingang que frequentam predominantemente as igrejas neopentecostais, pois foi assim que a maioria dessas pessoas se identificou no período que realizei minha pesquisa. A denominação “crente” é também usada para se referir a população que fazem uso das igrejas neopentecostais, todavia, é mais utilizada pelos outros. Uso o termo “tradicionalistas católicos” para me referir às pessoas que fazem predominantemente o uso dos *kujás*, das benzedeiras e demais aspectos do catolicismo, pois estes indivíduos geralmente se identificam como mais “tradicionalistas” em relação aos “evangélicos”.

constante transformação, como qualquer outro, torna-se relevante uma abordagem sobre a(s) cultura(s) e os contatos interétnicos.

Sobre os indígenas recaem inúmeros equívocos e preconceitos, entre eles, que os povos nativos têm sua cultura “congelada”, ou seja, o equívoco opera com a ideia de que os indígenas perderiam a sua identidade étnica à medida que sua cultura passava por algumas transformações. Esse pensamento sustenta a visão de que esses povos eram/são uma categoria de transição, isto é, ao passo que o contato com o “mundo civilizado” os integraria aos brancos, eles perderiam a sua condição de “indígena”. Essa questão está baseada desde a carta de Pero Vaz de Caminha (1500), quando sobre os indígenas este escreve ao rei de Portugal: “imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar”.²⁷² Esse equívoco teve continuidade em períodos posteriores, por exemplo, em 1910, quando o SPI tinha como objetivo integrar os indígenas à sociedade nacional.²⁷³ Até mesmo, atualmente (2019), o Governo Federal brasileiro tem um discurso de reintegrar os povos indígenas à sociedade. Portanto, esse equívoco permanece em nossa sociedade a mais de cinco séculos.

De acordo com o antropólogo Clifford Geertz cultura é:

um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.²⁷⁴

Para o antropólogo, o termo símbolo pode ser usado para qualquer “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção”,²⁷⁵ sendo a concepção o significado do símbolo. Clifford Geertz também destaca que os símbolos são “formulações tangíveis de noções, abstrações de experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças.”²⁷⁶

Mesmo com o intenso contato da cosmologia Kaingang com o cristianismo e as influências do catolicismo dentro da atual visão de mundo do povo, é necessário compreender que a cultura é dinâmica, a religiosidade também sofre modificações como qualquer outro aspecto cultural. Como destaca José Ribamar Bessa Freire, é comum que aconteça por meio da interculturalidade, relações entre as culturas e trocas entre elas e subsequentemente

²⁷² Mais informações em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em 19/02/2019.

²⁷³ OLIVEIRA; FREIRE, Op. cit., 2006, p.113.

²⁷⁴ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p.103.

²⁷⁵ Ibidem, p.105.

²⁷⁶ Ibidem.

algumas mudanças.²⁷⁷ Da mesma forma, o antropólogo Roque de Barros Laraia enfatiza que “existem dois tipos de mudança cultural: uma que é interna, resultante da dinâmica do próprio sistema cultural, e uma segunda que é o resultado do contato de um sistema cultural com outro”.²⁷⁸

O antropólogo Ralph Linton também demonstra como as sociedades acabam fazendo essas trocas de conhecimentos em seu texto intitulado “um cidadão norte-americano”, em que o autor busca narrar um dia de uma pessoa que reside nos Estados Unidos:

Acabando de comer, nosso amigo se recosta para fumar, hábito implantado pelos índios americanos e que consome uma planta originária do Brasil; fuma cachimbo, que procede dos índios da Virgínia, ou cigarro, proveniente do México. Se for fumante valente, pode ser que fume mesmo um charuto, transmitido à América do Norte pelas Antilhas, por intermédio da Espanha. Enquanto fuma, lê notícias do dia, impressas em caracteres inventados pelos antigos semitas, em material inventado na China e por um processo inventado na Alemanha. Ao inteirar-se das narrativas dos problemas estrangeiros, se for bom cidadão conservador, agradecerá a uma divindade hebraica, numa língua indo-européia, o fato de ser cem por cento americano.²⁷⁹

Devemos compreender que essas trocas culturais por meio dos contatos interétnicos nem sempre foram pacíficas, brandas, mas sim, muitas vezes aconteceram por meio da violência e da imposição. João Adolfo Hansen ressalta que durante o processo de colonização do território brasileiro, a Coroa Portuguesa por meio de medidas com viés cristão da época, classificou os indígenas como indivíduos com a “falta do bem”, justificando dessa maneira a catequização e a subordinação dos nativos ao rei de Portugal²⁸⁰. José Ribamar Bessa Freire destaca que para as populações indígenas no contato com o não indígena, as trocas culturais foram assimétricas em termo de poder, geralmente forçadas e impostas pelo colonizador, sem diálogo com os nativos americanos.²⁸¹

Entre os Kaingang não foi e não é diferente. Como analisado no capítulo 1, a historicidade dessa etnia é marcada pelo contato interétnico com o *fóg*, resultando em medidas governamentais que buscavam diminuir os territórios indígenas, apagar sua cultura e os integrar à sociedade nacional. Portanto, desde os primeiros contatos mais intensos com os Kaingang, os *fóg* buscaram métodos para eliminar ou integrar esse povo, como por exemplo, a catequização, aldeamentos e a busca por transformá-los em trabalhadores nacionais (SPI).

²⁷⁷ FREIRE, Op. cit., 2016, p.13.

²⁷⁸ LARAIA, Op. cit., 2001, p.100.

²⁷⁹ LINTON, Op. cit., 1959, p.356.

²⁸⁰ HANSEN Op. cit., 1998, p.350.

²⁸¹ FREIRE, Op. cit., 2016, p.13.

Essa relação, muitas vezes construída por meio da imposição e da violência culminou na transformação de alguns aspectos culturais Kaingang, tais como alimentação, língua, relação de trabalho e no xamanismo. Todavia, o contato com os povos indígenas acabou modificando algumas práticas dos *fóg*, como por exemplo, na sua alimentação, no seu vocabulário e como será abordado a seguir, até mesmo no uso dos *kujás* em procedimentos de cura fora das aldeias. Portanto, devemos compreender as trocas culturais não somente como uma via de mão única, onde apenas uma sociedade “dominante” compartilha seus conteúdos com as “dominadas”, mas compreender esse processo como um esquema de mão dupla, mesmo sendo construído pela violência e imposição de uma das partes.

Dessa forma devemos compreender que:

Mesmo incorporando coisas do branco, os Kaingang não caminham para ser brancos; não possuem uma cultura de “transição”. Os Kaingang, mesmo sendo brasileiros não deixaram de ser índios; sua cultura indígena continua original e diferente das de outros grupos indígenas e diferente da cultura dos brancos.²⁸²

É mister compreender que após as relações interétnicas e a mudança de algum aspecto cultural de um povo, este não dará significado idêntico àquele atribuído pela sociedade que ele entrou em contato. Temos por exemplo, o tema dessa pesquisa, onde a cosmologia Kaingang reinterpreta o catolicismo popular e as práticas em torno de São João Maria junto ao seu sistema xamânico, atribuindo ao monge um aspecto amorfo e de *jagrê*. Como destaca Clovis Antonio Brighenti, ao abordar sobre a atuação entre o catolicismo popular e a cosmologia Kaingang: “essas práticas não significam sincretismo, mas “Religião Kaingang”, porque elas são expressas com autonomia em relação ao catolicismo oficial”.²⁸³

Outro ponto que nos cabe destaque é o conceito de xamanismo. A etimologia da palavra “xamã” constata que ela é derivada do nordeste siberiano: *saman*, na qual era empregada para se referir ao “artista, dançarino, músico, cantor, dramaturgo, intelectual, poeta, bardo, embaixador, conselheiro de chefes e reis, ator e palhaço, curador, prestidigitador”.²⁸⁴ Esther Jean Matteson Langdon constata que a palavra xamã no contexto siberiano indica o medidor entre o mundo humano e o mundo dos espíritos, passando o termo a ser utilizado pelos exploradores, naturalistas e viajantes para descrever figuras exóticas e excêntricas.²⁸⁵ Os estudos sobre o xamanismo até os meados do século XIX estavam baseados

²⁸² VYJKÁG; et al. Op. cit., 1997, p.21-22.

²⁸³ BRIGHENTI, Op. cit., 2012b, p. 274.

²⁸⁴ ACHTERBERG, Jeanne. **A imaginação na cura: xamanismo e medicina moderna**. São Paulo: Summus, 1996. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. p.18.

²⁸⁵ LANGDON, Esther Jean Matteson. Introdução: Xamanismo - velhas e novas perspectivas. In: LANGDON,

na dicotomia entre magia e religião, sendo concebido como uma prática arcaica, baseada no animismo e o xamã interpretado como psicótico.²⁸⁶

Durante o século XX surgem autores que começam a quebrar essa noção sobre xamanismo, como Edward Evan Evans-Pritchard ao final da década de 1920, ao estudar a África Central colocou o conceito de magia no mesmo patamar de importância da religião.²⁸⁷ Na América Latina, os estudos de Alfred Métraux na década de 1930 reconheceu que os especialistas de cura nas sociedades dessa região exercem um papel fundamental no que diz respeito sobre a manutenção das tradições e no código moral nas aldeias em que atuam.²⁸⁸ Esther Jean Matteson Langdon salienta que as abordagens do final do século XX, procuram compreender o xamanismo como um complexo sócio-cultural.²⁸⁹

É um sistema cultural, no sentido de Geertz. Ou seja: é um sistema simbólico. É também um sistema social no sentido de que gera papéis, grupos e atividades sociais, nas quais o xamã é o autor principal, mas não o único. Inclusive, o conceito de xamã e suas diferentes especializações, variam de cultura para cultura. Pesquisas sobre xamanismo, em culturas particulares, precisam explorar as definições de xamã, examinando os aspectos culturais e sociais do fenômeno.²⁹⁰

Dessa maneira, a autora propõe que ao realizar um estudo sobre o xamanismo em uma etnia, o/a pesquisador/a deve se ater a definição que o xamã carrega nessa sociedade, bem como as relações que este especialista tem com o restante do grupo, pois cada relação entre o xamã e o povo no qual pertence, é única. Portanto, o conceito de xamã vai variar de acordo com o sistema cultural de um povo. Segundo Esther Jean Matteson Langdon, em algumas situações, pode-se encontrar um xamanismo sem xamãs. “Porém, o sistema xamânico, precisa estar manifestado, tornando-se concreto através do rito, do mito, da arte e de outras manifestações simbólicas”.²⁹¹

Outro ponto que pretendo destacar é sobre a dinamicidade do xamanismo, podendo o papel do xamã e suas manifestações se alterarem de acordo com as experiências de uma sociedade e através das relações interétnicas. Esther Jean Matteson Langdon ao realizar os seus estudos sobre as etnias Sibundoy e Siona na Colômbia, constatou que enquanto o primeiro grupo expandiu suas atividades de cura para além de sua comunidade, se estendendo

Esther Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas**. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 1996. pp. 09-38. p.18.

²⁸⁶ LANGDON, Op. cit., 1996, p.30.

²⁸⁷ ROSA, Op. cit., 2005, p.56.

²⁸⁸ Ibidem, p.57.

²⁸⁹ LANGDON, Op. cit., 1996, p.26.

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Idem.

pelo mundo dos não indígenas e atuando junto com a medicina ocidental. De modo distinto, os xamãs Siona durante o século XX tiveram um decréscimo em seus trabalhos, devido principalmente as mortes por doenças nos contatos com os não indígenas, quebrando a transmissão dos conhecimentos aos neófitos.²⁹² Sendo assim:

o papel do xamã não é um fenômeno homogêneo, mas um que está em construção contínua, dependente do contexto e de atores específicos. Além disso, a mudança no status e no papel do xamã não é o resultado de uma competição com a biomedicina, mas das forças mais abrangentes que atuam nas relações interétnicas e dos valores atribuídos à identidade indígena.²⁹³

Dessa forma, devemos compreender o xamanismo também como um sistema propenso a modificações. A presente pesquisa busca reforçar essa noção, pois ao entrar em contato com outros povos indígenas e com os *fóg*, o sistema xamânico Kaingang ressignificou suas práticas, como no contato com o catolicismo popular, principalmente nas manifestações que envolvem a figura de São João Maria.

3.1 O CRISTIANISMO E OS KAINGANG NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ/SC

O contato dos Kaingang com o catolicismo pode ser dividido em dois momentos. O primeiro ocorre pela ação oficial da Igreja Católica nas catequizações e nas atuações dos sacerdotes e o segundo acontece por meio do catolicismo popular, quando os Kaingang passaram a ter interações com os “caboclos” ou até mesmo um possível contato com os monges João Maria.

Durante o século XVII é possível encontrar a presença dos Kaingang nas reduções jesuítas do Guairá, culminando com o primeiro contato desse povo com o cristianismo. Bartomeu Meliá afirma que: *três pueblos em que se redujeron indios de filiación jê, denominados em La época Gualachos o Guayaná y también designados como camperos, coronados e cabelludos, posibles antepasados de los hoy conocidos como Kaingang o tal vez de los Xokleng*²⁹⁴. As reduções do Guairá duraram pouco tempo, pois foram atacadas pelos bandeirantes em 1629. Clovis Antonio Brighenti salienta que mesmo com um curto período dos Kaingang junto aos jesuítas, a relação foi intensa, ao ponto dos sacerdotes elaborarem o

²⁹² LANGDON, Esther Jean. Redes xamânicas, curandeirismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. **Mediações**: Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 17, n. 1, p.62-84, 29 maio 2012. p.80.

²⁹³ *Ibidem*, p.82.

²⁹⁴ MELIÁ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**. Ensayos de etnohistoria. Asunción: Biblioteca Nacional Paraguaya, 1986. p. 72. *Apud*: BRIGHENTI, Op. cit, 2012, p.276.

catecismo na língua dessa etnia.²⁹⁵

Após este episódio, um contato mais marcante com o catolicismo acontecerá em meio às tentativas dos *fóg* em ocupar os campos do Planalto Meridional (território histórico dos Kaingang). Dentre essas tentativas, podemos ressaltar as onze expedições do Ten.Cel. Affonso Botelho (1768 – 1774), formadas por militares, civis, escravos, voluntários e religiosos.²⁹⁶ Ítala Irene Becker cita que em uma dessas expedições, (entre dezembro de 1771 e janeiro de 1772) houve um encontro entre os Kaingang e o grupo de Affonso Botelho, ocorrendo uma troca de presentes entre as partes, como também a fixação de uma cruz no lugar que o agrupamento do Tenente-Coronel havia acampado.²⁹⁷ Affonso Botelho assim explicou esse ato: “Para memória dos que ali tinham chegado, e o primeiro lugar onde Deus principiou a abrir as portas de sua divina misericórdia a este gentilíssimo que nunca presumia achá-lo tão humano e tratável como experimentei”.²⁹⁸

Com o fracasso dessas expedições, alguns anos depois, Diogo Pinto de Azevedo refez os caminhos de Affonso Botelho em 1810, chegando aos campos de Guarapuava com um grupo formado por aproximadamente 300 pessoas, entre elas estava o padre Francisco das Chagas Lima.²⁹⁹ Esse sacerdote passou então a ficar responsável pela catequização dos indígenas. Todavia, Francisco das Chagas Lima se sentiu frustrado por não conseguir converter os Kaingang do modo que desejava, apontando como motivo para isso, as fugas dos indígenas dos aldeamentos e o abandono desses aos sacramentos que havia ensinado.³⁰⁰

Após os primeiros contatos e a fixação do não indígena no Planalto Meridional, as ações dos governos se voltam para a proteção dos fazendeiros estabelecidos, a liberação de novas terras e a criação de mão de obra por meio dos aldeamentos indígenas.³⁰¹ Nesse contexto, ocorre a publicação do Regulamento Acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios (Decreto n 426 de 24 de julho de 1845), que estabeleceu a administração dos aldeamentos por sujeitos leigos, auxiliados por missionários. Todavia, em grande parte das situações, os missionários acabavam como administradores. Portanto, a atuação desses membros da Igreja Católica acaba sendo relevante para a organização dos aldeamentos.

²⁹⁵ BRIGHENTI, Op. cit., 2012b, p.276.

²⁹⁶ Ibidem, p.277.

²⁹⁷ BECKER, Op. cit., 1999, p.300.

²⁹⁸ BOTELHO, Affonso. Descobertas dos Campos de Guarapuava. Organizado por Antônio da Costa Silva Pinto. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Tomo XVIII. São Paulo, p.263-288, 1856. *Apud*: BECKER, Op. cit, 1999, p.300.

²⁹⁹ BRIGHENTI, Op. cit, 2012b, p.277.

³⁰⁰ Ibidem, p.278.

³⁰¹ Idem.

Na província do Paraná, o uso dos missionários com o intuito de catequizar os indígenas é estratégico para a proteção aos fazendeiros e liberação de novas terras. Dessa maneira, a ação de religiosos entre os aldeamentos foi um assunto recorrente na esfera pública, que preocupou o governo central e regional. Por exemplo, quando a província do Paraná completou seu primeiro ano, o seu presidente Zacarias de Góes e Vaconcellos, informou aos deputados que havia solicitado para o governo imperial um missionário para atuar na catequização dos indígenas.³⁰²

Em meados do século XIX, os padres capuchinhos passam a atuar em território brasileiro, atravessando os atuais territórios do Planalto Meridional. Alexandre Karsburg enfatiza que durante o período do Segundo Reinado (1840-1889) andaram pelo extenso território brasileiro, missionários, principalmente os capuchinhos italianos, realizando “intensos trabalhos de evangelização pelos sertões, contando com o apoio e aval do Imperador D. Pedro II e de ministros e presidentes de províncias, sendo estes os que mais solicitavam a presença desse tipo de religioso”.³⁰³

No processo de contato dos Kaingang com o cristianismo, Ledson Kurtz de Almeida destaca também a criação da Colônia Militar do Chapecó.³⁰⁴ Segundo o autor, esses locais tinham entre seus objetivos a defesa do território brasileiro, a proteção dos *fóg* contra os ataques promovidos pelos Kaingang, a colonização das áreas próximas e a civilização dos indígenas por meio da catequese.³⁰⁵

A catequização dos Kaingang foi um tema recorrente nos documentos governamentais durante o século XIX, como podemos perceber no relatório de 1872 do Presidente da Província do Paraná, Venancio José de Oliveira Lisboa:

Calcula-se em 3 a 4 mil índios os que vagueam nos sertões do Jatahy, Ivahy, Paranapamena, Tibagy, S. Jeronimo, Palmas e Guarapuava (...). Dois missionários capuchinhos estão encarregados de catechisar os índios que se apresentarem nos aldeamentos de S. Jeronimo e de S. Pedro d'Alcantara. Estes catechistas devem observar as instruções de 25 de Abril de 1837, que systematicamente, exigem dos índios os exercícios espirituais; mas até hoje não teem elles recebido instrução

³⁰² BRIGHENTI, Op. cit., 2012b, p.280.

³⁰³ KARSBURG, Op. cit., 2012. p.25.

³⁰⁴ A Colônia Militar do Chapecó foi fixada onde hoje é o município de Xanxerê/SC. Este local atualmente faz fronteira com a TI Xapecó, sendo um município de grande circulação dos Kaingang que residem na área indígena. Entre as atividades dos Kaingang em Xanxerê podemos destacar o uso do Hospital Regional São Paulo por ocasião dos partos ou tratamento de alguma enfermidade, o uso da rodoviária para se locomover dentro de Santa Catarina ou de modo interestadual, como também utilizando o comércio local, por exemplo, as lojas de roupas, eletrodomésticos, revendedoras de veículos, entre outros.

³⁰⁵ ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó/SC**. 1998. 165 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998. p.47.

religiosa e por conseguinte não existe a base estabelecida pelas instruções citadas para a catechese dos índios; não admira portanto que não se tenham colhido resultados de um serviço que marcha sem norte.³⁰⁶

Assim como aponta o relatório acima, foi comum durante o período imperial brasileiro a reclamação dos presidentes das províncias em torno da pouca eficácia no processo de catequização dos indígenas. Sobre a catequização dos Kaingang, é comum encontrar nos relatórios de província, a necessidade da conversão desse povo devido a possíveis ataques contra os fazendeiros e vilas, ou seja, era instalado nesses relatórios um clima hostil (por vezes muito mais do que de fato era) entre os Kaingang e não indígenas para legitimar as despesas com a catequização. Segundo esses presidentes de província, um dos principais motivos do insucesso da catequização dos “Coroados” foi o trânsito destes entre os aldeamentos e a floresta. Outro ponto também relatado era que os recursos seriam insuficientes para realizar uma catequização mais eficaz. Clovis Antonio Brighenti nota que grande parte do insucesso da catequese está no protagonismo dos Kaingang que resistiram e utilizaram os aldeamentos de acordo com a necessidade do grupo. Segundo o autor, nesses episódios podemos compreender:

a capacidade do indígena de resistir às tentativas de mantê-lo nos aldeamentos. O indígena percebeu que pela força não conseguiria mais resistir e optou pela estratégia da aproximação por interesse. Na medida em que necessitavam de utensílio de metal ou mesmo alimentos, aproximavam-se dos aldeamentos, recorriam ao presidente da província.³⁰⁷

Todavia, sobre os aldeamentos e a tentativa de catequização dos Kaingang, Clovis Antonio Brighenti complementa que estes conseguiram proteger a ocupação dos campos do Planalto Meridional. De acordo com o autor, “mesmo não tendo transformado o indígena em cristão, a ação dos missionários, juntamente com a administração civil, conseguiu convencê-lo a aceitar o convívio com o não indígena”.³⁰⁸

No período republicano, com a separação do Estado e da Igreja e a criação do Serviço de Proteção dos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (1910), a catequização por meio dos missionários católicos deixa de ser uma pauta urgente para o governo brasileiro. Entre os Kaingang do Xapecó, a ação de sacerdotes católicos até a década de 1970 foi composta apenas pela sacramentalização e desobriga, ou seja, essas atuações dos sacerdotes

³⁰⁶ RELATÓRIO 15-02-1872. **Relatório apresentado à Assembleia Provincial do Paraná na 1.a sessão da 10.a Legislatura** Curitiba, Typ. Da Viuva & Filhos de G. M. Lopes, 1584. p.66.

³⁰⁷ BRIGHENTI, Op. cit., 2012b, p.290.

³⁰⁸ Idem.

não criavam vínculos, realizando somente visitas esporádicas.³⁰⁹ A primeira igreja cristã a se fixar nessa área não foi a católica, mas sim, neopentecostal da congregação Batista, que construiu seu templo na década de 1950, como veremos adiante. A primeira igreja católica foi construída no Xaçecó apenas na década de 1970, na aldeia Sede, tendo como padroeiro São Sebastião.

Figura 05: Igreja Católica da aldeia Sede, TI Xaçecó/SC



Fonte: Acervo do autor e LABHIN

O período em que foi erguido o primeiro templo católico no Xaçecó, foi marcado também pelo início da atuação da pastoral da Igreja diocesana de Chapecó e do CIMI (Conselho Indígena Missionário) na área indígena³¹⁰. Após o Concílio Vaticano II e a

³⁰⁹ Clovis Antonio Brighenti informa que nos relatórios do SPI sobre o Posto Indígena Xaçecó (Selistre de Campos) é enfatizado a “falta” de uma Igreja Católica. Em relatório de 1967, é feita uma crítica sobre a ausência de um templo católico na área indígena, enfatizando que nesse espaço, os Kaingang “não possuem salão de dança, igreja” Ver mais em: BRIGHENTI, Op. cit., 2012b, p.292.

³¹⁰ A reaproximação do clero com os povos indígenas ocorre depois de algumas renovações proposta por partes da Igreja Católica, através do Concílio Vaticano II. Após essa reunião eclesiástica, grupos do clero passaram a observar as injustiças sociais do mundo como um fator para a falta de paz no mundo. A situação dos povos latinos foi um dos fatores desse pensamento. No contexto do Concílio Vaticano II, é feita a Assembleia da Conferência Episcopal Latino-Americana, realizada em Medellín, buscando compreender a desigualdade e a pobreza na América Latina. De acordo com Clovis Antonio Brighenti, ao se preocupar com os os pobres da América Latina, os indígenas não eram os protagonistas, mas estavam inseridos entre eles. Após essas reuniões episcopais, alguns setores da igreja católica no Brasil passam a se preocupar com a atual situação dos povos indígenas. Nesse contexto surge o CIMI em 1972, sendo um órgão ligado a CNBB- Conferência Nacional dos

Assembleia da Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín, o CIMI passa a ocupar um importante papel político na luta pelos direitos dos povos indígenas no que tange as questões de terra e no respeito à cultura. Entre os Kaingang, os missionários do CIMI e a Diocese de Chapecó apoiaram o movimento indígena, os auxiliando nas reuniões e expulsões dos intrusos das áreas indígenas, como também, propuseram atividades dentro do Xaçepó para tentar promover uma melhor qualidade de vida entre os Kaingang. Um dos missionários mais atuantes nessa TI foi o padre Egon Heck.

Dentre as ações do CIMI junto aos Kaingang do Xaçepó, Ledson Kurtz de Almeida destaca que a década de 1970 foi o período de maior atuação desse órgão na área indígena. O autor ressalta o projeto de lavouras comunitárias, implantado no ano de 1975 na aldeia Pinhalzinho, por Wilmar D'Angeles, Juracilda Veiga, Astor Heck e assessorado pelo padre Heck, tendo como finalidade a “reprodução da unidade familiar através da construção de roças comunitárias”.³¹¹

Por meio de um método investigativo, a partir da aplicação de um instrumento em forma de questionário³¹², constatei que atualmente a atuação da Igreja Católica no Xaçepó diminuiu. Obtive conhecimento de que existem quatro igrejas católicas dentro da TI Xaçepó, localizadas nas aldeias: Paiol de Barro, Serro Doce, Pinhalzinho e na aldeia Sede.³¹³ Através das entrevistas de História Oral junto aos Kaingang, estes me informaram que a igreja católica da Sede raramente tem algum tipo de celebração, havendo uma missa mais ou menos a cada mês e sendo usada principalmente para o velório dos católicos. Ivone Belino Barbosa, Kaingang que reside na TI Xaçepó é uma das responsáveis pela manutenção do templo católico na aldeia Sede, destaca que: “A igreja nós abrimos ela. Não dá pra deixar aberta porque as piaçada vão lá quebrar e a gente deixa fechado. A gente vai lá de vez em quando abrir, fazer limpeza lá e a missa é uma vez por mês”.³¹⁴

Já, Emiliana Pinheiro, descreve que a igreja católica localizada na aldeia Paiol de Barro fica fechada, sem ter nenhuma celebração. Segundo Emiliana, essa determinação partiu da dirigente do espaço, que “disse que nós ia consumi com alguma coisa que tinha lá”.³¹⁵ De

Índios no Brasil. Ver mais em Ibidem, p.305.

³¹¹ ALMEIDA, Op. cit., 1998, p.68.

³¹² Fui auxiliado na aplicação desse instrumento pelos professores Kaingang: Adilson de Oliveira, Claudemir Pinheiro, Dalgir Pacífico, Ercilio Gaspar, Terezinha Guerreiro Ercigo e Ronelssom Luiz.

³¹³ LABHIN/UFSC. Instrumento nº1.4/2016: Levantamento do número das igrejas dentro da TI Xaçepó/SC em 2016. In: Projeto OBEDUC 1585: Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da TIX, SC. Florianópolis, SC, 2016 (in mimeo).

³¹⁴ BARBOSA, Ivone Belino. **Entrevista** [24 ago. 2016]. Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçepó/SC, 2016. 1 arquivo.mp3 (24 min). Acervo LABHIN/UFSC.

³¹⁵ PINHEIRO, Emiliana. **Entrevista** [06 out. 2016]. Entrevistadores: Nathan Marcos Buba e Yasmin dos Santos

acordo com Emiliana, isso correu depois que em tempos de política, um homem insatisfeito com o resultado, entrou na igreja e quebrou os objetos contidos nesse espaço. Ela assim descreve o ocorrido:

Emiliana: aconteceu do próprio católico entrar lá no tempo de política, faz quatro anos já, entrou pra dentro e quebrou tudo lá a santaiada em cima da mesa com um cacete, ficou bem louco, ele existe ainda aí.

Nathan: Eles estavam desconfiados então dos próprios católicos?

Emiliana: O próprio católico se irritou porque perdeu a eleição né, deu tipo uma tentação nele assim, foi um monte de gente pra acudir, eu não fui lá.³¹⁶

A igreja que Emiliana Pinheiro narra este acontecimento fica na frente de sua casa. Segundo ela, o fechamento desse espaço é uma das principais causas da sua conversão para uma igreja evangélica, localizada na mesma aldeia. Assim ela narra esse episódio:

Fiquei evangélica, mas por causa que tem a igreja católica ali, mas não quiseram dar pra mim rezar os terços ali aos domingo, pra mim ensinar né. Daí eu fiquei perdida, não sabia pra onde ir, os irmãos vieram aqui, pregaram pra mim e eu achei que tinha fundamento, daí fui pra igreja Adventista.³¹⁷

Na aldeia Pinhalzinho, a igreja católica desse espaço também está fechada, não havendo nenhum tipo de celebração. Esta igreja, que fica às margens da rodovia SC-479 encontra-se também em um estado de conservação muito precário. Já a igreja católica de Serro Doce funciona de modo parecido com a localizada na aldeia Sede, onde raramente ocorre algum tipo de celebração.

Sagás. Terra Indígena Xapecó/SC, 2016, 1 arquivo .mp3 (20:45 min). Acervo LABHIN/UFSC.

³¹⁶ PINHEIRO, Emiliana. Entrevista cit, 2016.

³¹⁷ Idem.

Figura 06: Igreja católica localizada na aldeia Pinhalzinho



Fonte: Acervo do autor e LABHIN

Destarte, atualmente a atuação da Igreja Católica “oficial” dentro da TI Xaçecó não é tão intensa, sendo quase restrita a visita de algum padre ou missionário do CIMI. Todavia, o catolicismo mais praticado entre os Kaingang dessa área indígena é o denominado, catolicismo popular, principalmente vinculado nas práticas em torno da figura de São João Maria.

O contato dos Kaingang com esse tipo de catolicismo é destacado pela literatura sobre a TI Xaçecó, devido à interação dos “caboclos” com os Kaingang. Clovis Antonio Brighenti enfatiza que o “catolicismo popular aproximou os indígenas e caboclos, mesclou crenças e práticas de curas, usos de ervas e plantas para curar benzimentos, valorizou práticas comunitárias (...) diferente daquela praticada pela esclesiologia romana”.³¹⁸ Rogério Reus Rosa salienta que durante o século XIX se intensificou a relação entre os Kaingang e o “caboclo-camponês”, resultando isso, das medidas governamentais que diminuíram os territórios desses dois grupos. Para o autor:

A proximidade de Kaingang e caboclos aconteceu paulatinamente. Algumas vezes os caboclos que moravam nas freguesias arredores dos aldeamentos pediam autorização a um cacique para morarem juntos com os Kaingang. Outras vezes isto acontecia devido ao casamento de um caboclo com uma índia, da mesma forma pelas relações de compadrio. A partir da matriz cosmológica Kaingang, em que o “estrangeiro” tem uma importância fundamental, pouco importando a etnia dessa pessoa, os caboclos causavam e ainda causam uma grande admiração aos Kaingang, inclusive dos próprios kujá.³¹⁹

³¹⁸ BRIGHENTI, Op. cit., 2012b, p.295.

³¹⁹ ROSA, Op. cit., 2005, p.227

Rogério Reus Rosa também traz o depoimento do ex-líder espiritual Kaingang, Jorge Kagnãg Garcia³²⁰ sobre os primeiros contatos entre os Kaingang e os “caboclos”:

Depois que veio a migração dos caboclos começaram a batizar em casa, ficaram compadres dos índios; batizaram as crianças. Esse Votouro era mais antigo, na época eles não tinham sobrenome. Eles achavam bonito os sobrenomes dos caboclos. Nonohay era só Nonohay. Os caboclos, os imigrantes primeiros que vieram invadindo, foram botando o sobrenome deles. Forte é o nome de caboclo, kujá botava só um nome, pode perguntar pra um índio velho. Índio nunca teve dois nomes, se tinha sobrenome, tinha dois nomes. Pode notar pelo Nonohay. Sessenta, setenta anos começaram fazer estes intrusos de religião com a religião indígena. Faziam batizado de criança, botavam nome de padrinho. Antes os índios não tinham, só nome do mato.³²¹

Outro relato de Jorge Kagnãg Garcia é sobre a permanência na TI Nonoai/RS de um “caboclo” denominado como Negro Velho. De acordo com a Narrativa de Jorge Kagnãg Garcia, Negro velho era curador (especialista em cura) e pediu ao cacique de Nonoai (Tonho Pedro) “um espaço, um vão na sanga ao lado de um umbu grande para ele morar junto com os Kaingang”.³²² O cacique autorizou a sua permanência, pois via com bons olhos ter mais um especialista de cura atuando com seu povo. Quando deu a autorização, Tonho Pedro exigiu que Negro Velho não derrubasse a mata. Este acatou a ordem do cacique e passou a atuar junto ao Kaingang de Nonoai, fazendo remédio e organizando algumas celebrações do catolicismo popular, como a procissão da Romaria Perpétua. Negro Velho de acordo com a narrativa passou o resto de sua vida nesse espaço, falecendo em território indígena.

Jorge Kagnãg Garcia conta que outro “caboclo” chamado Juvenal também morou na área indígena de Nonoai. Juvenal teria se fixado nesse espaço junto de uma mulher no qual Jorge Kagnãg Garcia chamou de negra velha³²³, e atuava receitando remédio aos Kaingang.³²⁴ Para Jorge Kagnãg Garcia, os “caboclos” queriam bem os indígenas, pois “alguns era até compadres, batizavam os filhos dos Kaingang em suas casas, batizavam os em suas casas, as crianças agora recebiam nome do mato casado e nome de santo católico brasileiro”.³²⁵

³²⁰ Jorge Kagnãg Garcia é um ex kujá que morava na TI Serrinha quando deu as entrevistas para Rogério Rosa Rodrigues. Mesmo não sendo morador da TI Xapecó, o seu relato é relevante para esse trabalho, pois entre os Kaingang ocorre uma intensa comunicação entre as áreas indígenas, geralmente por meio de laços de compadrio ou grau de parentesco. Algumas famílias Kaingang também acabam migrando para outras áreas indígenas por diversos motivos, por exemplo: questões familiares, econômica e política. Dessa forma, o relato de Jorge Kagnãg Garcia muito contribui com essa pesquisa.

³²¹ Ibidem, p.227-228.

³²² ROSA, Op. cit., 2005, p.227-228.

³²³ Entre os “caboclos” se encontram pessoas ascendentes dos povos africanos escravizados e quilombolas. Dessa maneira, devemos pensar que em alguns hábitos dessas pessoas encontram-se inseridas práticas culturais e o conhecimento dos povos africanos.

³²⁴ ROSA, Op. cit., 2005, p.227.

³²⁵ Ibidem, p.226.

Como analisado no capítulo 2 dessa dissertação, o termo “caboclo” é usado de diferentes formas, seja no contexto amazônico, do Sudeste brasileiro ou do Planalto Meridional. Jorge Kagnãg Garcia (Kaingang) utiliza o termo “caboclo” como referencial para o outro que estava habitando Nonoai. Todavia, Clovis Antonio Brighenti constata que essa mesma denominação (caboclo) foi utilizada para os Kaingang do Toldo Chimbangue que após serem afastados de suas terras pelos *fóg*, ficaram cerca de um século e meio espalhados pelo Planalto Meridional.³²⁶ Dessa maneira, enquanto Jorge Kagnãg usa o termo caboclo para referenciar um “outro” que não é Kaingang, em um contexto distinto trazido por Clovis Antonio Brighenti, o termo é usado para englobar os Kaingang de maneira pejorativa. Assim podemos destacar a ambiguidade desse termo em relação a essa etnia, como também as várias facetas que “caboclo” tem nesse espaço.

Segundo Jorge Kagnãg Garcia, o contato entre os Kaingang e os “caboclos” (não indígenas de classe baixa) deram origem ao diálogo entre a cosmologia Kaingang e o catolicismo popular. Essa relação trouxe para esses indígenas, novas práticas, tais como o batismo em casa, o culto aos santos do catolicismo oficial, as procissões, orações e principalmente a tradição em São João Maria. Todavia, esses grupos identificados como “caboclos” (não indígenas de classe baixa) incorporaram elementos indígenas à sua religiosidade, sendo a relação entre esse grupo e os indígenas de mão dupla, assim como constata Clovis Antonio Brighenti:

Além dessas práticas, há consenso entre os pesquisadores da religiosidade popular na região do Contestado de que as práticas como a “mesada dos inocentes” e o “batismo feito em casa”, eram práticas comuns a caboclos e indígenas. Outros elementos incorporados pelos caboclos, como a cruz de cedro, são apropriações de expressões e elementos sagrados indígenas, dialogando com a tradição romana. A cruz de cedro representa o elemento comum entre tradições indígenas e do catolicismo caboclo, uma vez que essa planta é considerada sagrada pelos povos Kaingang e Guarani. O cedro, juntamente com o pinheiro, é usado também pelos Kaingang para confecção da gamela/cocho, local onde é preparada a bebida no ritual do Kiki. A cruz de cedro é colocada junto aos enterramentos.³²⁷

Como referido no capítulo anterior, para compreender o contato dos Kaingang com as práticas em torno da figura de São João Maria, não devemos deixar de lado a hipótese do encontro dessa etnia com o próprio monge italiano e os homens que posteriormente foram reconhecidos ou se identificaram como o monge João Maria. Nas andanças do peregrino italiano durante o século XIX, por diversas vezes, João Maria de Agostini passou pelo

³²⁶ BRIGHENTI, Op. cit., 2012, p.37.

³²⁷ Ibidem, p.296

território histórico Kaingang. Cabe lembrar também que João Maria de Agostini durante sua jornada na América tinha adquirido experiências em se relacionar com as populações indígenas, estabelecendo geralmente algum tipo de troca de conhecimentos com os nativos.

Já o encontro com algum indivíduo que tenha sido identificado ou se identificou como monge João Maria é possível encontrar na oralidade dos Kaingang da TI Xaçecó.³²⁸ Emiliana Pinheiro afirmar ter conhecido o monge pessoalmente e assim nos informa:

Nathan: A senhora disse que conheceu João Maria, como que ele era?

Emiliana: Ele era um homem alto, magro, barbudo, bigode bem feito, cabelo cortado, bem cortadinho, ele não era cabeludo. Magro, alto e já calculava uns sessenta anos aquela vez.

N: Era branco (não indígena)?

E: Sim, era branco

N: Tinha sotaque quando ele falava?

E: Não, não tinha, era puro caboclo assim pra falar.³²⁹

Ao perguntar a um dos *kofá* do Xaçecó, denominado Cezário Pacífico se o monge João Maria frequentou aquele espaço junto aos indígenas, ele assim responde:

Aham, aquela vez meus avôs moraram ali, no Toldinho ali, vieram lá do Pinhalzinho morar lá e fundaram aquele Toldinho, mas os índios velhos né, meus avôs, bisavôs fundaram esse Toldinho. Então João Maria levantava cinco horas e os indígenas iam lá nesse rio mesmo, ele fez um pocinho lá e iam tomar banho com ele às cinco da manhã pra nunca alguém vim de ficar doente, morriam de velho e não ficavam doente [...] E ele não posava com eles, posava embaixo de uma madeira torta chamada soito, e fazia fogo bem perto dele assim, e posava ali. De manhã cedo às cinco horas as crianças chegavam lá e ele descia na água com eles, dando banho neles tudo com reza, com umas folhagens. Ele pegava umas folhagens e macetava nas pedras de manhã e lavava tudo aquela criança, os índios né.³³⁰

³²⁸ Nesse ponto não me refiro ao encontro com São João Maria enquanto espírito auxiliar do *kujá*. Dessa maneira, analiso aqui os relatos de quem não tem o saber guiado, excluindo os *kujá*.

³²⁹ PINHEIRO, Emiliana, Entrevista cit. 2016.

³³⁰ PACÍFICO, Cezário. **Entrevista** [17 jun, 2015] Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçecó/SC, 2015, 1 arquivo.mp3 (42:10 min). Acervo LABHIN/UFSC.

Figura 07: Cezário Pacífico um dos *kofá* Kaingang



Fonte: Acervo do autor.

Dentre os depoentes que afirmam ter visto São João Maria, pode-se constatar uma variedade de idade, como alguns *kofás* com aproximadamente um século de vida, até pessoas com cerca de quarenta ou cinquenta anos. São algumas as possibilidades para esse fenômeno. A primeira é o encontro com algum indivíduo nesses tempos que tenham identificado como sendo o monge. A outra é por meio do que Michael Pollak chama de “memória por tabela”, que ocorre quando um acontecimento é tão marcante para um povo que as gerações posteriores a ele narram ter participado do evento.³³¹ Dessa forma, a oralidade dos Kaingang sobre a passagem do monge no Xapecó é tão intensa, que alguns Kaingang podem narrar ter visto o monge mesmo não tendo uma idade compatível para isso.

Independente da maneira que ocorreu o contato entre as práticas em torno de São João Maria com os Kaingang do Xapecó, constata-se que elas foram absorvidas pela cosmologia desse povo, estando presente em alguns rituais como o batismo, nos procedimentos de cura e proteção. Sobre essa mudança na cosmologia, Mircea Eliade salienta que “a vida religiosa da humanidade, realizando na história, suas expressões são fatalmente condicionadas pelos múltiplos momentos históricos e estilos culturais”.³³²

Os Kaingang católicos atualmente evocam para si o título de “tradicional”, ou seja, daquele que segue os costumes e cultura do povo. Como afirma Robert R. Crépeau, “a

³³¹ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro; Edições Vértice, vol.5, n.10, 1992, pp. 200-215. p.202.

³³² ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.p.59.

religião católica não é mais concebida como uma ameaça à religião propriamente Kaingang pelos Kaingang tradicionais que afirmam: ‘a nossa religião e a católica é uma só’³³³. O *kujá* Claudemir Pinheiro nos dá um exemplo sobre essa identificação dos católicos como mais tradicionais:

Hoje a maior parte da ida da gente na água são para fazer batizados de crianças, crianças que recém nasceram. Por exemplo, chega uma índia lá que mais segue a cultura dos nossos antepassados, elas pedem para a gente que querem batizar seu neném na “água santa” do João Maria. Aí nós como *kujá* somos convidados para ir até essa água santa do João Maria para fazer esse batizado.³³⁴

Entre as motivações dessa definição de “mais tradicional” está a oposição entre os Kaingang “evangélicos” e católicos. Da forma que ao se identificar como “mais tradicional” o católico passa a se sentir superior em relação ao “evangélico” no que tange a preservação da cultura Kaingang, incluindo a crença. Segundo Mircea Eliade, “o ‘nosso mundo’ é um Cosmos, qualquer ataque exterior ameaça transformá-lo em Caos” e aqueles que ameaçam passam a ser o “outro” o forasteiro.³³⁵ Também, a identidade é marcada pela diferença, depende do outro para existir, sendo assim, a identificação de um Kaingang católico como “mais tradicional”, se dará em função do “outro”, nesse caso o “evangélico”.

Essa identificação dos católicos como “tradicionais” acontece também por conta da incorporação e ressignificação de elementos do catolicismo oficial e popular na cosmologia Kaingang, principalmente as práticas vinculadas a São João Maria. Foi possível observar esse fenômeno na fala de Claudemir Pinheiro, quando o *kujá* está realizando um batismo nas “águas santas”. Flavio Braune Wiik também constatou esse processo entre os Kaingang. De acordo com o autor:

‘São João Maria’ ou ‘Monge do Contestado’ como assim o(s) denomina(m) os índios e população local na atualidade. Sua influência é marcante sobre o ethos Kaingang, amalgamando imperceptivelmente ao seu sistema xamânico que apresenta traços acentuados do catolicismo popular e fora abraçado por segmentos indígenas mais tradicionais através de seus rezadores, curadores, festeiros e performens de rituais tradicionais como o kiki.³³⁶

³³³ CRÉPEAU, Robert R. **A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo.** Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200005. 2002>. Acesso em 25/08/2019.

³³⁴ PINHEIRO, Claudemir. **Entrevista** [16 de jun. 2015] Entrevistador. Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xapecó/SC, 2015, 1 arquivo .mp3 (23min). Acervo LABHIN/UFSC.

³³⁵ ELIADE, Op. cit., 1992, p.46.

³³⁶ WIİK, Flávio Braune. O Contestado e seu impacto sobre os modos e regimes de relação Homem-Natureza entre os Kaingang da Terra Indígena Xapecó – SC. In: VALENTI, Delmir Jose; ESPIG, Marcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **Nem fanáticos, nem jagunços: reflexões sobre o Contestado (1912-1916).** Pelotas: Ed. da Universidade Federal de Pelotas, 2012. pp.173-190. p.175.

Ao pesquisar o xamanismo entre os Kaingang, Rogério Reus Rosa também percebeu a influência do catolicismo na cosmologia dessa etnia. O autor compreende que o complexo xamânico Kaingang opera em dois sistemas: o *kujá* e o caboclo, sendo o último incorporado pelos Kaingang nos dois últimos séculos, onde a figura de São João Maria ganha destaque.³³⁷ Telmo Marcon também ressalta a presença do catolicismo popular e das práticas em torno do monge do Contestado entre os Kaingang:

A influência da religiosidade que permanece viva entre os caboclos em algumas regiões do Sul do Brasil que pesquisamos, está vinculada a dois monges: João Maria de Agostini e João Maria de Jesus. Esses personagens são denominados pela maioria dos caboclos e também por índios Kaingang de São João Maria.³³⁸

Em minhas saídas de campo à TI Xaçepó, realizadas entre os anos de 2013 e 2019, também constatei a existência de práticas em torno de São João Maria no local. A partir de disso, busquei compreender de que forma essa religiosidade no monge opera entre os Kaingang e como influencia o seu sistema xamânico. No discorrer da pesquisa, as informações em campo sobre devotos de João Maria no local, me levaram geralmente a algum especialista de cura, onde concluí que estes são um dos principais propagadores da tradição “joanina” nessa área indígena. A relação entre os especialistas de cura Kaingang com a religiosidade em São João Maria é o que abordarei a seguir.

3.2 OS ESPECIALISTAS DE CURA KAINGANG: FORMAÇÃO, PRÁTICAS E A SUA RELAÇÃO COM O MONGE

Mircea Eliade salienta que os mitos nos contam uma história sagrada, um acontecimento primordial de mundo ou proclama a aparição de uma nova situação cósmica.³³⁹ O mito de surgimento do povo Kaingang explica que os irmãos *Kamê* e *Kanhru* deram origem ao mundo como conhecemos, portanto, são os responsáveis pela criação dos astros, dos vegetais, dos animais, incluindo o ser humano. Entretanto, os irmãos não fizeram o mundo juntos, mas metade é de autoria de *Kamê* e a outra metade de *Kanhru*. Dessa forma, essa é uma sociedade com uma organização dual de mundo, em torno das metades exogâmicas

³³⁷ ROSA, Op. cit., 2005, p.226.

³³⁸ MARCON, Telmo. Cultura e religiosidade: a influência dos monges do Contestado. In ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **A Guerra Santa revisada: novos estudos sobre o movimento do Contestado**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2008. p.139-168.

³³⁹ ELIADE, Op. cit., 1992, p.84.

Kamẽ e *Kanhru*, que são opostas e ao mesmo tempo complementares.³⁴⁰

Para os Kaingang, os seres humanos são classificados entre as metades *Kamẽ* e *Kanhru*, regendo tradicionalmente os ciclos de vida das pessoas e até mesmo a personalidade delas. Assim ocorre também com os animais, em que o caçador não pode comer a carne da caça da mesma metade, por exemplo. Até mesmo os astros e estrelas são divididos entre as duas metades, pois a mitologia Kaingang informa que antes do surgimento da lua, não havia noite e existiam dois sóis que eram irmãos, um se chamava *Rã* e o outro *Kysã*. Em certo dia, *Rã* acertou *Kysã* no olho, que ficou machucado e fraco. Após esse acontecimento, *Rã* explicou que golpeou o seu irmão para dar origem a noite e refrescar as terras e as águas. *Kysã* até hoje tem medo do seu irmão, por isso sol e lua não se encontram.³⁴¹

O mito de *Rã* e *Kysã* nos mostra alguns aspectos da visão de mundo dual dos Kaingang. Por exemplo, a necessidade de um deles ser mais fraco para refrescar a terra e as águas, ou seja, enquanto o sol é importante em certas partes da vida, trazendo luz e calor, a lua também é relevante ao refrescar o espaço durante um período do dia. Dessa forma, *Rã* (sol) e *Kysã* (lua) são opostos, mas complementares, assim como os irmãos *Kamẽ* e *Kanhru*.

Outro aspecto que o mito do sol e da lua aborda, é a forma de divisão de mundo no que diz respeito à oposição fraco (*krój*) e forte (*fe mág*). Sobre o bem-estar do corpo e da alma, os Kaingang acreditam que a saúde é um sinônimo de força e a perda dela é comparada ao fraco.³⁴² Para intermediar essa relação entre o *krój* e *fe mág* na saúde da comunidade são necessários os especialistas de cura Kaingang. Adriana Belino de Biazi salienta que na Terra Indígena Xapecó existem três tipos de especialistas de cura Kaingang: a) *kujá* (curador); b) benzedeira/dor; c) remedieiro/a.³⁴³ Esses especialistas apresentam diferenças nas suas práticas e na limitação dos seus poderes, sendo o *kujá* o mais forte por intermediar em outros mundos, seguido pelo benzedor e depois pelo remedieiro.

O remedieiro está na base da hierarquia dos especialistas de cura Kaingang, pois suas atividades estão restritas a prescrição de “remédios do mato”, portanto, não realizam trabalhos com o saber guiado ou com qualquer tipo de oração ou benzimento. Moacir Haverroth

³⁴⁰TOMMASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. pp.145-198 p.152.

³⁴¹OLIVEIRA, Maria Conceição. **Os especialistas Kaingáng e os seres da natureza**: curadores da Aldeia Xapecó - Oeste de Santa Catarina. Florianópolis: FCC, 1996. p.35.

³⁴² Ibidem, p.36.

³⁴³ BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de. **Espiritualidade e conhecimentos da mata na formação dos especialistas de cura Kaingang da Terra Indígena Xapecó/SC**. 2017. 257 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. p.104.

informa que “o conhecimento etnobotânico Kaingang é amplo e relaciona-se a sua mitologia, cosmologia, organização social, sistema de cura, alimentação, enfim, é parte importante e essencial da sua cultura como um todo”.³⁴⁴ Os remedeiros “possuem um conhecimento amplo sobre os remédios do mato, principalmente de origem vegetal, ainda que alguns deles possuam o conhecimento do uso de remédios de origem animal”.³⁴⁵ Os remédios do mato englobam diferentes tipos de produtos naturais, como folhas, flores, raízes, cascas, ervas, tubérculos, até mesmo parte de algum animal. Esses produtos podem servir para inúmeras enfermidades, como amarelão, resfriado, dores no corpo, problemas de rins, pulmão bexiga, entre outras doenças. No livro intitulado “Ervas medicinais utilizadas pelos kaingáng” (1999) promovido pela Secretaria de Estado da Educação de Santa Catarina, é possível encontrar alguns remédios do mato, a sua finalidade e o seu modo de uso.

Figura 08: Trecho do livro “Ervas medicinais utilizadas pelos kaingáng” (1999)



Fonte: Ervas medicinais utilizadas pelos kaingáng. Florianópolis: Secretaria de Estado da Educação e do Desporto, 1999.

Os remédios do mato não servem apenas para o momento em que a pessoa está enferma, mas também é usado como uma profilaxia. Geralmente esses remédios do mato são

³⁴⁴ HAVERROTH, Moacir. **Kaingang um estudo etnobotânico:** O uso e a classificação das plantas na área indígena Xapecó (oeste de SC). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis:PPGAS/UFSC. 1997. p.84.

³⁴⁵ BIAZI, Op. cit., 2017, p.105.

colocados nas bebidas (chimarrão) e nos alimentos dos Kaingang, com o objetivo de fazer com que o corpo permaneça forte. Adriana Belino de Biazi trouxe o exemplo do seu avô, pois este geralmente estava mastigando algumas folhas que colhia ao redor de sua casa ou no mato como método profilático.³⁴⁶

Para colher os remédios do mato e estes serem eficazes, os especialistas têm que seguir algumas normas. Uma delas é quando entra no *nẽn* (mata ou floresta) para retirar o fitoterápico, o remedieiro deve pedir autorização ao “dono da mata” em língua Kaingang.³⁴⁷ *Inh mÿ eg vënhkagta vënhkagta ta ni, Inh mÿ vënhkagta keme, Inh mÿa há há jê.*³⁴⁸ Caso o especialista não cumpra essa norma e ignore a autorização do “dono da mata”, ele está sujeito a algum tipo de punição, como se perder no *nẽn* e não encontrar o remédio que procura. Outras normas dizem respeito sobre o preparo do remédio, não sendo permitido, por exemplo, mulheres menstruadas e nem crianças que não sabem guardar segredo.³⁴⁹

A formação do remedieiro é mais curta se comparado a outros especialistas de cura, durando cerca de alguns meses até um ano. Ela consiste na transmissão de conhecimento dos remédios do mato e nas precauções que este deve tomar ao retirar e manipular os fitoterápicos, podendo ser feita por todos os especialistas de cura, como o *kujá* e o benzedor. Dessa forma, devemos compreender essas transmissões de conhecimento realizadas nas formações dos especialistas de cura como um processo educativo Kaingang.

Os remedieiros podem ser tanto do sexo feminino e masculino e de qualquer religiosidade. Portanto, encontramos na TI Xaçecó, remedieiros católicos e “evangélicos”, sendo também de diferentes religiosidades as pessoas que são atendidas por esses especialistas. Ari Ghiggi Junior ao pesquisar sobre as práticas de cura no Xaçecó destaca que os fitoterápicos e os chás são os medicamentos preferidos por grande parte dos Kaingang e que independente do credo religioso, “estes valorizam a manipulação das ervas como um conhecimento tradicional Kaingang, sendo restringido o uso aos crentes apenas quando contém álcool ou são benzidos em nome de algum santo”.³⁵⁰

³⁴⁶ BIAZI, Op. cit., 2017, p.114.

³⁴⁷ Essa regra serve tanto para os *kujás*, benzedeiros e remedieiros, independentemente de ser católico ou “evangélico”.

³⁴⁸ Adriana Belino de Biazi não conseguiu encontrar a tradução dessa frase, pois sua informante disse que não poderia lhe contar. O segredo é comum dentro de qualquer sociedade. Algumas vezes ele não pode ser contado porque o indivíduo não pertence ao mesmo grupo do locutor. Em outro momento, ele não pode ser dito, porque o ouvinte ainda não está preparado para ouvi-lo. Adriana Belino de Biazi é Kaingang, todavia, a sua dissertação seria divulgada entre os *fóg*, dessa maneira podemos sugerir algumas hipóteses para esse segredo. Ver mais em: BIAZI, Op. cit., 2017, p.111.

³⁴⁹ BIAZI, Op. cit., 2017, p.111.

³⁵⁰ GHIGGI JÚNIOR, Ari. **Uma Abordagem Relacional da Atenção à Saúde a partir da Terra Indígena Xaçecó**. 2015. 378 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal

Há situações em que os remedieiros são procurados pelos indígenas de outras áreas, como em um caso narrado por Ari Ghiggi Junior, de uma remedieira chamada Luciana, que atendeu um homem que se deslocou da TI Toldo Imbu³⁵¹ até a TI Xapecó, para buscar um remédio para seu filho que estava com AIDS.³⁵² Luciane também atende aos *fóg*, dentro da área indígena e fora dela, como nos municípios de Xanxerê e Abelardo Luz.³⁵³ É comum que os remedieiros se desloquem para fora das aldeias não só fazendo suas práticas de cura, mas também dando palestras nas universidades e demais eventos sobre seu conhecimento etnobotânico.

Adriana Aparecida de Biazzi informa que na aldeia Sede existia uma parceria da FUNASA - (Fundação Nacional de Saúde) e da prefeitura de Ipuacu com o objetivo de contratar profissionais para fazer remédios do mato. Esse trabalho era feito sob a supervisão dos especialistas de cura, sendo os fitoterápicos usados pelos médicos que atendiam nos Postos de Saúde da área indígena³⁵⁴. Na aldeia Pinhalzinho, existe uma farmácia de fitoterápicos atendida por uma remedieira contratada pelo município de Ipuacu. Essa especialista além de colher os remédios do mato, também indica qual o tratamento que paciente deve fazer e os procedimentos que deve tomar.³⁵⁵ Da mesma forma, também é possível encontrar uma farmácia de fitoterápicos na aldeia Paiol de Barro, funcionando de maneira parecida com a do Pinhalzinho.

Portanto, como já foi salientado, devemos compreender as interações culturais entre os Kaingang e o não indígena como uma troca de “mão dupla”. Os exemplos acima: o caso dos remedieiros atuando fora das aldeias, dos projetos em parceria com a prefeitura de Ipuacu e FUNASA, como também, o uso desses fitoterápicos pelos médicos dos Postos de Saúde nos indica essa relação nos dois sentidos.

Outro especialista de cura Kaingang é o benzedor. Este se difere do remedieiro porque junto de fitoterápicos, aplica em seus trabalhos orações para os santos católicos oficiais, utilizando também elementos da religiosidade de São João Maria, como a água santa, barro santo, bordãozinho e a sua fotografia. É comum pesquisadores definirem esses especialistas por católicos, devido às orações e símbolos do catolicismo popular que envolve suas práticas. Todavia, restringir esses especialistas apenas como católico é um equívoco. Por exemplo,

de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.p.181.

³⁵¹ Localizada no município de Abelardo Luz/SC.

³⁵² Ibidem, p.183.

³⁵³ Ibidem, p.184.

³⁵⁴ BIAZI, Op. cit., 2017, p.113.

³⁵⁵ Idem.

Dona Emiliana Pinheiro ao me conceder uma entrevista em sua casa no ano de 2016, se identificou como evangélica (ex-católica). No decorrer da entrevista, chegou uma pessoa para se tratar com ela, pois tinha machucado a perna. Respeitando o momento, interrompi a entrevista e observei o procedimento de cura. Emiliana se sentou em frente ao enfermo e pediu para que ele estendesse sua perna até ela, onde começou a passar um carvão na área afetada, sendo esse momento acompanhado de algumas orações católicas.

Esse episódio demonstra a complexidade do “trânsito religioso” entre os Kaingang. É comum nesse local que as pessoas se identifiquem como pertencentes a uma religião e acabem também participando de outras em determinado momento. Outro exemplo disso é o *kofá* Cezário Pacífico que em entrevista também se identificou como “evangélico”, mas durante o seu depoimento, acabou destacando a sua fé em São João Maria. A pesquisadora, Maria Conceição de Oliveira salienta que entre os especialistas de cura Kaingang é corriqueiro o trânsito religioso, em que “a adesão a um ou outro credo está intimamente relacionado com as questões ligadas à cura”.³⁵⁶ Esse fenômeno pode ser compreendido por meio do conceito de “campo inter-religioso” empregado por Robin M. Wright:

As transformações efetuadas nas culturas indígenas por missionários cristãos, durante o tempo, raramente têm sido o resultado de um processo simples de imposição, mas sim o resultado de negociações, nos planos políticos, material e simbólico, em que as estruturas e instituições tradicionais ressurgem, mas em formas alteradas. Numerosos casos demonstram a construção, através do tempo, de campos inter-religiosos de crença e ação em que índios e missionários buscam áreas de compatibilidade apropriadas à situação histórica. Em vários casos, as religiões indígenas e o cristianismo são misturados na prática, embora, conceitualmente, permaneçam dois modos distintos de representar e compreender o mundo.³⁵⁷

Segundo o autor, devemos compreender as relações que se deram entre as religiosidades indígenas e cristãs não de modo que a última tenha sido concebida pelos indígenas da mesma forma que é fora das aldeias, mas sim, que essas religiões cristãs foram moldadas pelos indígenas de acordo com a sua cosmologia e contexto histórico. Dessa forma, a entrada do catolicismo e posteriormente do neopentecostalismo no Xaçecó não foi livre de reinterpretções, mas ao contrário, os indígenas lhe conferiram significados de acordo com a sua visão de mundo.

Como exemplo disso, temos a explicação de Emiliana (benzedora) sobre a utilização que faz das ervas do mato e da religiosidade em São João Maria, mesmo sendo evangélica: “Por que o remédio mesmo é católico puro, mas agora a gente troca, a gente fala em nome de

³⁵⁶ OLIVEIRA, Op. cit., 1996, p.59.

³⁵⁷ WRIGHT Op. cit., 1999, p.14.

Jesus o poderoso e São João Maria tá junto porque ele é do mato”.³⁵⁸ Após a sua conversão para uma igreja neopentecostal, Emiliana legitima a sua prática de colher os remédios do mato colocando o nome de Jesus na prática, ao passo que mantêm a sua fé em São João Maria (mesmo sendo evangélica) porque segundo a benzedeira, ele não seria do catolicismo, mas sim do mato, ou seja, da cultura Kaingang. Nesse exemplo, podemos conferir que Emiliana acaba reinterpretando o catolicismo popular e o neopentecostalismo à sua visão de mundo.

Os benzedores geralmente atendem em suas casas, onde têm um altar composto de símbolos sagrados, tais como: os santos do panteão católico, rosário, crucifixo, orações, água santa, velas, fitas e remédios do mato. Entendendo os símbolos religiosos como forma de oferecer uma garantia cósmica para compreender o mundo e dar precisão aos sentimentos como propõe Clifford Geertz³⁵⁹, o altar se transforma junto aos símbolos sagrados em um dos principais elementos do benzedor, sendo eles compreendidos como uma manifestação do sagrado, uma hierofania³⁶⁰. Nesses locais são realizadas as novenas promovidas pelo benzedor, as orações junto ao paciente e para as preces individuais desse especialista.

Figura 09: Altar da casa da benzedeira Ivone Belino Barbosa Kaingang



Fonte: Acervo do autor.

³⁵⁸ PINHEIRO, Emiliana, Entrevista cit. 2016.

³⁵⁹ GEERTZ, Op. cit., 1978, p.120.

³⁶⁰ ELIADE, Op. cit., 1992, p.17.

A formação dos benzedores não requer uma idade específica, mas geralmente ocorre quando a pessoa já é adulta. A forma como acontecesse o processo de formação desse líder espiritual é por meio da transmissão de conhecimento de outros benzedores mais velhos, podendo também ser adquirido alguns conhecimentos dos remedieiros, *kujás*, e até dos padres que fazem algumas reuniões com esses especialistas.³⁶¹

Os benzedores se distinguem dos remedieiros ao utilizar nos processos de cura elementos do cristianismo, como a cruz, orações e os santos. Já, se diferenciam dos *kujás* por não ter obrigatoriamente um saber guiado e não conseguem também atuar em outros “mundos” como no meio subterrâneo (*nũgme*) e no céu (*fãg kawã*). Enquanto o remedieiro tem suas práticas limitadas a receitar fitoterápicos, os benzedores podem realizar seus trabalhos de cura alternando a dieta entre remédio do mato, massagens, orações e o uso dos santos católicos, sendo um dos principais São João Maria.

A benzedora Ivone Belino Barbosa relata que em seus trabalhos de cura São João Maria sempre está presente, sendo feitas orações, pedidos e promessas ao monge. Essa é outra distinção entre o remedieiro e o benzedor, pois o segundo, geralmente junto de seu paciente, acaba fazendo algumas promessas para os santos do panteão católico em seus procedimentos de cura. Ao abordar as promessas feitas para São João Maria com a finalidade de curar as crianças, Ivone Belino Barbosa assim faz sua narrativa: “Eu já fiz bastante, para as crianças, ih bastante, às vezes os pais não pagam e é eu que pago, prometo uma caixa de foguete pro santo, um maço de velas e no dia dele a gente faz e nós paga”.³⁶²

Para esta benzedora, o seu contato com São João Maria não é realizado apenas em seus procedimentos de cura, mas pode ocorrer em outros momentos, como por exemplo, no início e final do dia para que seu corpo e suas práticas permaneçam protegidos. Outro momento de contato de Ivone Belino Barbosa com o monge pode ocorrer nos sonhos. Quando estava enferma, a benzedora conta que foi curada por São João Maria que lhe visitou em um sonho:

Eu sonhei que veio uma pessoa bem baixinha, veio vindo, veio vindo, eu sentei na verada da cama e ele fez uma oração pra mim, dessa vez um recebi aquela cura que eu tinha aquela doença nos ossos , osteoporose, eu recebi aquela cura e nunca mais,

³⁶¹ É comum reuniões de benzedores indígenas e não indígenas promovidos pela Igreja Católica. Nessas reuniões, os benzedores compartilham experiências, como também ouvem orientações dos padres em questões relacionadas ao batismo, orações e organização dos espaços sagrados. Entretanto, não são todos os benzedores Kaingang que participam dessas reuniões, como por exemplo, os que se identificam como “evangélicos”.

³⁶² BARBOSA, Ivone Belino. Entrevista cit. 2016.

fui no hospital no médico, levei meus exame, não deu nada mais no exame e fui curada. A gente tem fé né e eu recebi a cura.³⁶³

Para a maioria das populações indígenas, o sonho é um forte elemento da presença do sagrado, fazendo parte de anúncios, como da gestação e também um meio para alcançar a cura. Roberto Zwetsch adverte que para um melhor diálogo entre as religiões cristãs e a fé indígena a categoria do sonho é um fenômeno importante, pois se encontra de maneira relevante e recorrente em muitas culturas indígenas.³⁶⁴ O sonho é fundamental para o complexo xamânico Kaingang, pois nele ocorre uma série de procedimentos de cura, principalmente nos trabalhos dos *kujás*.

O *kujá* é o especialista mais poderoso entre os Kaingang. Esse especialista pode acumular os poderes do remedieiro e do benzedor, realizando procedimentos com os remédios do mato, junto de orações para os santos do panteão católico, contendo também os elementos da religiosidade em São João Maria. Todavia, esse especialista se diferencia dos demais pelo seu processo de formação e na amplificação das suas práticas, pois em algumas doenças e desequilíbrios do corpo, apenas o *kujá* tem capacidade de atuar.

De acordo com a cosmologia Kaingang, esse especialista adquire o dom de ser *kujá* ainda no ventre de sua mãe, ou seja, ele não pode passar de benzedor ou remedieiro à *kujá* sem ter esse atributo que recebeu em sua gestação.³⁶⁵ A criança nasce com o dom de ser o especialista mais poderoso do xamanismo Kaingang, mas precisa adquirir o conhecimento e passar por algumas provas para se tornar *kujá*.³⁶⁶ Um dos primeiros processos da formação desse especialista é a identificação ou anunciação dos indivíduos que nasceram com o dom, pertencendo essa tarefa aos *kujás* anciões, parentes mais velhos ou mesmo realizada individualmente, por meio de sonhos.³⁶⁷

Depois de identificadas as pessoas que possuem o dom, são transmitidas pelos *kujás* mais velhos uma série de instruções e normas para o neófito. Essa transmissão consiste nos ensinamentos das práticas de cura, como também no conhecimento essencial para os próximos passos da formação. Junto desses ensinamentos são realizados banhos com ervas

³⁶³ BARBOSA, Ivone Belino. Entrevista cit. 2016.

³⁶⁴ ZWETSCH, Roberto E. “Perspectivas de diálogo entre fé indígena e fé cristã”. In: SIDEKUM, Antonio (org.) **História do Imaginário religioso Indígena**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1998. pp. 173-188. p.180.

³⁶⁵ BIAZI, Op. cit., 2017, p.138.

³⁶⁶ Portanto, a formação de todos os especialistas de cura Kaingang consiste em algum grau de processos educativos. Até mesmo o *kujá* que adquire o dom no ventre de sua mãe para ser especialista necessita de instruções de anciões para sua formação. Esse fato também destaca a relevância da oralidade entre os Kaingang, pois essa é a principal maneira que esses processos acontecem.

³⁶⁷ ROSA, Op. cit., 2005, p.91.

medicinais nos aprendizes, consistindo em um ritual de fortalecimento do corpo e da alma do futuro *kujá*. Após atingir um conhecimento sobre a atividade desse especialista e estar com seu corpo forte, o aprendiz terá o seu primeiro contato com o seu guia espiritual (*jagrê*), que vai auxiliá-lo nos procedimentos de cura e proteção. Esse contato entre o futuro *kujá* e o seu *jagrê* geralmente acontece quando o aprendiz faz um retiro na mata (*nẽn*), podendo encontrá-lo quando está acordado ou por meio do sonho.

Adriana Belino de Biazi descreve o encontro do *kujá* Claudemir Pinheiro com um dos seus *jagrê*. De acordo com a autora, o especialista realizou esse procedimento, quando tinha entre dezoito e dezenove anos, após seu instrutor autorizá-lo a seguir essa nova fase. Dessa forma, Claudemir foi para a mata, ficando em retiro cerca de vinte dias, onde levou apenas alguns alimentos e roupas, o restante para se manter, deveria encontrar no local de seu retiro. Ele também poderia ser alimentado por outro Kaingang, mas o alimento deveria ser levado para ele até a mata, por uma pessoa com a metade exogâmica oposta à sua. Nesse caso, como Claudemir é *Kamẽ*, a pessoa a lhe ajudar, deveria ser *Kanhru*.³⁶⁸

Figura 10: *Kujá* Claudemir Pinheiro



Acervo: LABHIN/UFSC

Em seus ensinamentos, Claudemir foi instruído que nesse período teria uma série de provações, mas tinha que ser forte e não deveria voltar até entrar em contato com seu guia.

³⁶⁸ BIAZI, Op. cit., 2017, p.166.

Para isso, era necessário ter concentração, realizar uma série de orações, banhos de ervas e remédios do mato. Após alguns dias na mata, Claudemir se deparou com uma onça que veio conversar com ele, dizendo que “seu guia o tornaria ainda mais forte, mas lhe exigia muita concentração e fé no próprio poder. Foi então que descobriu que possuía o guia da natureza *Gatã*”.³⁶⁹ Portanto, nesse ponto, podemos perceber como as instruções dos *kujás* anciões são relevantes para essa fase da formação e como a relação ser humano/natureza e entre humanos e não humanos é essencial para esse processo.

A presença deste especialista pode ser encontrada em relatos de viajantes, missionários e etnógrafos que entraram em contato com os Kaingang. Rogério Reus Rosa constatou que o primeiro relato dos *fóg* acerca do xamanismo Kaingang é de autoria do Pe. Antônio Ruiz de Montoya, que constatou a presença de “feitizeiros” quando atuou nas reduções de Conceição e São Paulo entre 1622 e 1628.³⁷⁰

Já durante o início do século XIX, o registro do Pe. Chagas Lima traz informações a respeito da atuação do *kujá* quando aborda o processo de cura do chefe Hyppolito Condoi em 1812. Segundo o missionário, o líder “supersticioso” não recorreu às práticas cristãs para atingir a cura, mas construiu com penas e cera duas esculturas com formato de papagaio e a colocou pendurada sobre a cama.³⁷¹ “A estas aves é que fazia seus votos com muita reverencia, dizendo Iongjó! Iongjó! Cangatomy caraça pano tom, este é, papagaio! Papagaio! Se eu sarar nunca mais despedirei setas contra vós”.³⁷²

Em 1908, o etnógrafo Telêmaco Borba ressalta que os Kaingang com os quais manteve contato, acreditavam no sobrenatural. Em meio ao seu relato é possível encontrar termos pejorativos para se retratar ao *kujá*:

Há alguns entre elles, os mais velhacos, que se inculcam como tendo correspondencia, por meio de sonhos, com Tupen, e predizem os tempos bons ou maos, e as occasiões para as boas caçadas; estes geralmente são os velhos caciques que se servem deste meio para não serem abandonados por seus companheiros.³⁷³

Sobre o xamanismo, em 1946, o antropólogo e etnologista Alfred Métraux destaca que:

O Xaman (feiticeiro) Kaingang consulta espíritos à noite, esborifando seu cachimbo

³⁶⁹ Segundo Adriana Aparecida Belino de Biazzi “*Gatã* é tudo que existe na Mata, ou seja, plantas, animais e vegetais”. BIAZI, Op. cit., 2017, p.166.

³⁷⁰ ROSA, Op. cit., 2005, p.102.

³⁷¹ ROSA, Op. cit., 2005, p.103.

³⁷² LIMA, Francisco das Chagas. Memoria sobre o descobrimento e Colonia de Guarapuava. Rio de Janeiro: Imprensa Americana de I.P. da Costa, 1842. *Apud*: ROSA, Op. cit., 2005, p.104.

³⁷³ BORBA, Op. cit., 1908. p.08.

até que esteja envolto por uma nuvem de fumaça. Os espíritos conversam com ele em longos assobios e dizem-lhes onde encontrar uma terra de caça abundante ou de muito mel. Eles podem revelar as consequências de um empreendimento que envolve o grupo.³⁷⁴

Com base nas informações de Alfred Métraux, que define o líder espiritual Kaingang como alguém que conversa com seres superiores para encontrar uma boa caça e que podem prever consequências de um empreendimento, é possível fazer uma ligação com o que Telêmaco Borba denomina de “velhacos”, provavelmente nesse caso também sendo o líder espiritual do grupo contatado pelo etnógrafo. Como veremos adiante, é por meio dos sonhos que muitas práticas dos *kujás* são realizadas.

Nos registros analisados para este estudo não foi encontrada a denominação *kujá*. A nomenclatura do líder espiritual Kaingang pode ser encontrada de diversas formas na literatura sobre os povos indígenas, como: pajés, xamãs, curandeiros, todavia, em saída de campo e nas pesquisas mais recentes sobre a cosmovisão Kaingang, a denominação *kujá* é a mais utilizada. Rogério Reus Rosa enfatiza que em “relação ao xamanismo, nas últimas décadas a etnologia destaca que, entre os Kaingang, o *kujá* é o xamã desse coletivo, sendo o mesmo traduzido para o português como “curandor” e até mesmo “pajé” (palavra de origem tupi guarani)”.³⁷⁵

Como já referido, o *kujá* é o especialista de cura Kaingang mais poderoso. Além de poder ter o conhecimento dos outros especialistas, este se torna distinto devido à capacidade de interferir no *nũgme* (mundo subterrâneo) e no *fãg kawã* (mundo céu), pois de acordo com a cosmologia Kaingang, as doenças podem estar em diferentes espaços, não apenas no mundo terrestre, como também, há doenças que não afetam somente o corpo, mas o *kuprĩg* (alma), sendo o *kujá* o único capaz de intervir nesses espaços e nessas doenças. Além disso, esse especialista diverge de outros ao ter a obrigatoriedade em seus trabalhos do saber guiado³⁷⁶, que consiste em práticas nas quais o *kujá* tem auxílio de seus guias espirituais, denominados como *jagrẽ*. Os guias são mentores e auxiliares dos *kujás* nos processos de cura e proteção, indicando a esses especialistas quais os remédios e procedimentos que deve tomar, acompanhando-o também nos trabalhos em outros mundos, tais como o *nũgme* e *fãg kawã*.

Sobre a importância dos *kujás* para a comunidade e o seu trabalho com os *jagrẽ*, o professor Kaingang Pedro Kresó salienta que:

³⁷⁴ MÉTRAUX, Op. cit., 1946, p.38.

³⁷⁵ ROSA, Op. cit., 2014, p.86.

³⁷⁶ Alguns benzedores podem ter um saber guiado em menor número, não sendo um dos requisitos para se tornar esse especialista.

existe os *kujá* nas comunidades, sempre existiu e existe hoje. Apesar de toda essas mudanças que teve, na cultura Kaingang existe ainda bastante *kujás* né, que faz esse trabalho com ervas medicinais e tendo os seus guias, chamado *jagrê*, que dão as informações, remédios sobre tal doença, contra tal doença. Até a descoberta de doenças, são feitas pelos *jagrê* pra informar o *kujá*. E o *kujá* não é qualquer pessoa da comunidade também. Eu penso assim... eu penso que o *kujá* é um dom, um dom das pessoas. Então não porque é o índio antigo, Kaingang antigo, que ele vai ser *kujá*, não. Nós temos *kujás* que são novos também, jovens que são *kujás*. Eles têm toda uma sabedoria, informações através de sonhos, então, tem várias experiências nesse sentido. Então eu penso que o *kujá*, não é todas as pessoas idosas, existem as pessoas certas.³⁷⁷

Figura 11: Entrevista com o professor Kaingang Pedro Kresó na aldeia Sede da TI Xapecó



Fonte: Acervo do autor.

Rogério Reus da Rosa em seus escritos sobre a relação dos *kujás* com seus guias (*jagrê*) destaca que esse especialista:

tem como seu parceiro uma diversidade de *jagrê* (espíritos auxiliares) que assumem tanto a forma não-humana como a humana: e espírito animal da floresta (por exemplo, jaguatirica, gavião, coruja e cachorro), o espírito vegetal da floresta (taquara, árvore e cacique das matas), a água (espírito água da floresta e água santa) e o santo do panteão do catolicismo popular (Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio e São João Maria).³⁷⁸

Maria Conceição de Oliveira descreve que o *kujá*:

³⁷⁷ KRESÓ, Pedro. **Entrevista**[15 set. 2018] Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xapecó/SC, 2018. 1 arquivo.mp3 (15:05 min). Acervo LABHIN/UFSC.

³⁷⁸ ROSA, Op. cit., 2014. p.86.

além de possuir guia espiritual animal ou santo católico é capaz de intervir de forma mais marcante com os espíritos kuprig de vivos e de mortos *verh-kuprig*, sendo capaz, por exemplo, de ver o que causou a doença e de que forma, de buscar a “alma” de alguém que a perdeu, ir ao mundo dos mortos, etc. Tendo, além disso, uma distintividade entre os curadores em geral, por possuir um forte kuprig.³⁷⁹

Por meio das definições acima sobre os *kujás* e suas práticas podemos encontrar algumas transformações no xamanismo Kaingang após a interação com o não indígena. Antes do contato mais intenso com o cristianismo, os guias espirituais do *kujás* geralmente eram alguns animais ou vegetais, como narrou o Pe. Chagas Lima na prática de cura de Hyppolito Condoi, onde o guia espiritual desse líder era o papagaio. Após o contato com o cristianismo, os *jagrê* podem também ser algum santo do catolicismo, dentre eles, está São João Maria.

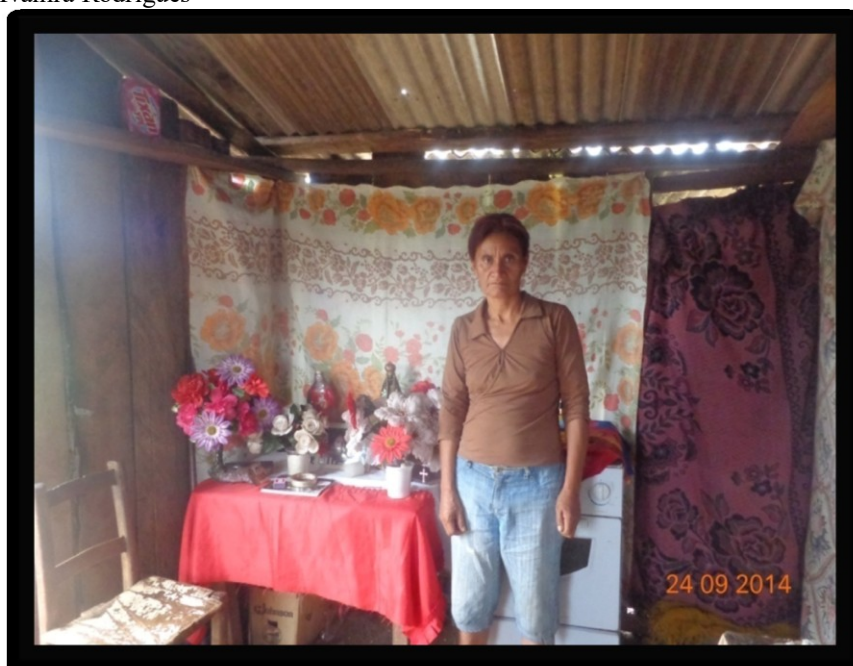
Esse é o caso da *kujá*, Ivanira Rodrigues, que em sua formação não teve como primeiro *jagrê* um animal, mas o monge São João Maria.

Com 17 anos a Kujá Ivanira teve seu primeiro contato com seu *Jagrê*, mas ele era o branco, como chama o seu guia “São João Maria”, e sua caminhada para obter este guia foi caminhar nove dias e nove noites para poder aprender tudo o que seu primeiro guia estava lhe ensinando, primeiro as ervas medicinais, e mostrava para ela aprender o que era bom para curar as doenças. Foi aí que começou o trabalho da Kujá Ivanira; isso que ela aprendeu foi somente com seu primeiro guia espiritual (*jagrê*). Torna-se diferente em alguns aspectos de outros *kujás* pelo fato de ter aprendido com o São João Maria.³⁸⁰

³⁷⁹ OLIVEIRA, Op. cit., 1996. p.38.

³⁸⁰ BIAZI; ERCIGO, Op. cit., 2014, p.41.

Figura 12: *Kujá* Ivanira Rodrigues



Fonte: BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de; ERCIGO, Terezinha Guerreiro. **A formação do kujá e a relação com seus guias espirituais**, op. cit, p. 42.

O *kujá* Claudemir Pinheiro, além de ter como *jagrê* o *Gatãn* também tem São João Maria. Ele assim descreve a sua relação com o monge do Contestado:

Eu tenho na minha casa um altar... E que as grandes bênçãos e os santos que tem me acompanhado, meus guias, um deles é São João Maria, Nossa senhora de Fátima, Nossa Senhora Aparecida sempre estão nos meus trabalhos. Todos os dias, todas as noites, quando a gente tem que fazer um trabalho, um benzimento, remédio, você sempre tá com seus guias, ou santos juntos da gente. O João Maria é sempre um deles que está nos trabalhos que a gente realiza.³⁸¹

Outra *kujá* que tem como *jagrê* São João Maria é Divaldina Luiz, chamada carinhosamente pela comunidade de Dona Diva, que também desempenhou durante muito tempo a função de parteira na TI Xapecó. Ela nos informa que após os cinco anos de idade percebeu que tinha um dom, entrando posteriormente em contanto com o seu *jagrê*, o monge. A *kujá* narra o episódio da seguinte maneira:

Quando eu tinha cinco anos de vida comecei a perceber que tinha o dom de lutar com as pessoas, mas não falei nada pra ninguém por ser muito pequena, mas no segundo kiki que estava sendo realizado em minha aldeia meu pai me chamou que tinha um senhor muito idoso, que ele queria falar comigo. Chegando ao lugar onde esse senhor se encontrava perguntei o que ele queria e ele começou a falar que ele era o São João Maria de Augustinho, que eu tinha um dom para ajudar as pessoas e começou a me ensinar ali mesmo alguns remédios que eram bons para saúde. Disse

³⁸¹ PINHEIRO, Claudemir. Entrevista cit. 2015.

que eu iria ajudar muitas pessoas a se recuperar de muitos problemas e que eu iria ensinar e curar muita gente, também conhecer lugares.³⁸²

Figura 13: *Kujá* Dona Diva



Acervo: LABHIN/UFSC

Rogério Reus Rosa constatou que o poder do *kujá* pode variar de acordo com os *jagrê* que possuem, ocasionando em certas oportunidades alguma tensão e competição entre os especialistas.³⁸³ O autor também destaca que além das doenças da alma (*kuprĩg*), os *kujás* podem ter alguma especialidade, como ser hábil nos tratamentos com crianças, mulheres ou mesmo alguma enfermidade específica, como o amarelão (ancilostomíase).³⁸⁴ Outro aspecto que difere os *kujás* entre si, é na escolha entre fazer ou não os feitiços. Essa escolha é do próprio especialista, ocorrendo no seu processo de formação, quando optam por trabalhar com o “*jagrê* do mal”, tal qual, o burro, corvo e o “santinho das correntes”.³⁸⁵ Todavia, essa postura não é maniqueísta, podendo o *kujá* que faz feitiço, também realizar procedimentos de cura, ou seja, atuar no “bem”.

O feitiço pode acontecer por vários motivos, como brigas familiares, políticas, amorosas, financeiras, ou algum outro tipo de inveja. Ele pode ser mandado pelo vento ou por meio de algum objeto que será usado pelo destinatário. Geralmente, quando alguém está

³⁸² MENDES, Ivania. **O uso das ervas medicinais na atualidade Kaingang da Terra Indígena Xaçecó, Santa Catarina, Brasil.** Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Florianópolis: UFSC. 2015. p.18.

³⁸³ ROSA, Op. cit., 2014, p.97.

³⁸⁴ Ibidem, p.88.

³⁸⁵ De acordo com Adriana Belino de Biazzi, o “santinho das correntes” é uma imagem de uma pessoa de pele morena com várias correntes penduradas em seu corpo. BIAZZI, Op. cit., 2017, p.146.

muito doente e os procedimentos médicos não surtem efeito é chamado o *kujá* para conferir se a pessoa está enfeitiçada ou não. Um dos primeiros procedimentos realizados por esse especialista se for comprovado o feitiço, é identificar o foco do malfeito e imediatamente começar o tratamento, que consiste em orações, remédios do mato e a retirada de objetos do corpo do achacado, como pedaços de taquara, gravetos e ossos de galinha.³⁸⁶ Ao final do tratamento, o *kujá* tem o poder de retornar o feitiço para a pessoa que o mandou, cabendo ao paciente essa decisão.

O *kujá* também adquire o poder de controlar as chuvas e as secas na comunidade. A cosmologia Kaingang explica o clima por meio do conto de *Tá*. Essa narrativa aborda a história de um Kaingang do grupo *Kamê* chamado *Tá*. Sua avó convidou a ele e as demais pessoas da família para uma refeição em sua casa e algumas pessoas ficaram para dormir. *Tá* estava entre elas. No meio da noite, *Tá* achou que todos estavam dormindo e quis ir namorar sua prima. Quando ele se aproximou, o garoto foi flagrado pela avó e saiu correndo, morrendo de vergonha, foi para o céu e nunca mais apareceu em forma humana. *Tá* volta para a aldeia em forma de chuva, e a forma como a chuva se estabelece condiz com o humor de *Tá*.³⁸⁷

Quando a comunidade está em tempo de seca, o *kujá* é o responsável por trazer a chuva novamente, por meio da organização de uma festividade para chamar o *Tá* de volta para a aldeia. Todavia, quando a comunidade está com muita chuva, o *kujá* é responsável por reunir algumas crianças da comunidade para zombar de *Tá*, para que esse fique envergonhado e vá embora da comunidade.³⁸⁸

Dessa maneira, com o que foi demonstrado, é possível perceber que os especialistas de cura Kaingang são os responsáveis por manter a comunidade forte. Para isso, cada tipo de especialista tem práticas e formações específicas, envolvendo vários espaços das aldeias e até mesmo outros mundos, como o *nũgme* e o *fãg kawã*. É por meio da relação especialista/espaço que passo a analisar as práticas realizadas em nome de São João Maria na TI Xapecó.

3.3 LOCAIS SAGRADOS DE SÃO JOÃO MARIA E AS SUAS PROFECIAS NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ

No subcapítulo anterior, foi abordada, a atuação dos especialistas de cura Kaingang e a

³⁸⁶ ROSA, Op. cit., 2014, p.92.

³⁸⁷ SALES, Op. cit., 2012, p.36.

³⁸⁸ SALES, Op. cit., 2012, p.37.

sua relação com São João Maria, destacando como a cosmologia Kaingang reinterpretou o cristianismo em suas práticas. A seguir apresento os espaços onde a religiosidade no monge do Contestado se desenrola para os Kaingang do Xapecó.

Para Rogério Reus Rosa, os Kaingang concebem o seu mundo em três tipos de níveis sobrepostos, sendo eles: nível do mundo do alto (compreende os domínios “céu” e “*fãg kawã*” ou “*kaikã*”), “o nível subterrâneo ou embaixo da terra (por sua vez, formado pelo domínio “*nũgme*”), o nível terra (constituído pelos domínios “casa”, espaço limpo” e “floresta virgem”).³⁸⁹ Esses níveis não são fechados, sendo possível o deslocamento entre eles, em situações específicas (morte ou doença da alma) e por seres específicos (*kujás*, *jagrê* e *vẽnh-kuprĩg-kórég*). Para os Kaingang, São João Maria está presente em todos esses níveis. Irei discutir agora sobre cada um deles e sua relação com a religiosidade em torno do monge.

O nível subterrâneo (*nũgme*) é o local para onde vão os espíritos dos *Kanhru* depois da morte, sendo também o local habitado pelos *vẽnh-kuprĩg-kórég* (espíritos ruins).³⁹⁰ Esses espíritos são os responsáveis por uma das mais temidas doenças da cosmologia Kaingang, o “raptado da alma” ou “doença da perda da alma”. Isso ocorre quando o *vẽnh-kuprĩg-kórég* consegue vir ao “mundo terra” e se apossa da alma de uma pessoa. O único especialista capaz de intervir nesse caso é o *kujá*. O primeiro procedimento para realizar a cura dessa doença, é quando esse especialista manda o seu *jagrê* para procurar a alma raptada, realizando uma varredura no *nũgme*³⁹¹. Depois do auxílio do seu guia, o *kujá* vai até o *nũgme* para libertar a alma da pessoa que estava presa. Portanto, *kujá* e *jagrê* trabalham em conjunto. Dessa forma, São João Maria, sendo um dos principais *jagrê* da TI Xapecó, também é capaz de atuar no *nũgme*, ajudando o *kujá* a resgatar as almas que foram aprisionadas.

Outro espaço no qual os Kaingang concebem o mundo, é o nível do alto, dividido entre o “céu” o *fãg kawã* e o *kaikã*. O “céu” e o local mais baixo desse nível, onde são encontrados os astros e as estrelas, entre elas: *Kysã* (lua), *Rã* (sol) *krĩg mág* (estrela da manhã) e *krĩg pãm* (Plêiades).³⁹² O *fãg kawã* e o *kaikã* formam o espaço mais alto do nível, sendo o segundo termo utilizado como a morada de *Tupẽn* (Deus dos Kaingang).³⁹³ O *fãg kawã* é o local para onde vão as almas dos *Kamês* depois da morte, como também é um espaço habitado pelos *vẽnh-kuprĩg-hà* (espíritos bons) que são concebidos como protetores dos mortos. De acordo com a cosmologia Kaingang, depois do *kujá* e dos *jagrê* resgatarem a alma do *nũgme*,

³⁸⁹ ROSA, Op. cit., 2005, p.160.

³⁹⁰ Idem.

³⁹¹ SALES, Op. cit., 2013, p.39.

³⁹² ROSA, Op. cit., 2005, p.167.

³⁹³ Ibidem, p.168.

estes a levam para o os *vênh-kupríg-hà*, para que a alma seja resguardada e protegida antes de retornar para o nível terra.³⁹⁴

São João Maria, como *jagrê* também irá percorrer o *fãg kawã*, zelando pela alma que havia se perdido até retornar ao seu corpo no nível terra. Interpretado também como um santo pelos Kaingang, São João Maria é um representante de Deus, conseqüentemente, o monge transita pelo *kaikã*, sendo um intermediário entre os seres humanos e o *Tupên*. Ao falar sobre a relação dos santos com esse Deus, Claudemir salienta que estes:

seriam os orientadores, eles iam levar o meu recado para o Deus maior e traziam para mim os recados que eu estava precisando. No momento que eu peço para ele uma benção, eu sei que vai levar a Deus meu pedido, e quando eu vou receber a minha benção, eu vou lá e converso com eles e a gente tem aquela imaginação que já trouxeram as respostas.³⁹⁵

Como veremos a seguir, o monge também estará no nível terra. Dessa forma, São João Maria atravessa todos os níveis concebidos pela cosmologia Kaingang. Ele pode transitar por esses espaços por ser um *jagrê* ou por ser um intermediário de *Tupên* na relação com os seres humanos. Todavia, o local onde é mais constatada a influência de São João Maria é no nível da terra, sendo esse espaço dividido em três partes: domínio da casa, espaço limpo e floresta virgem.

O domínio da casa é composto de um espaço interno e externo. No espaço interno, encontramos os cômodos da casa, como o quarto, cozinha e sala, sendo distribuído por esses espaços um local para o fogo e um altar contendo alguns santos (nas residências dos católicos). O externo, geralmente é composto do “terreno da casa”, composto de uma horta (com alimentos e remédios do mato), animais de criação e domésticos (porco, galinha, pato, gato, cachorro).³⁹⁶

Nos espaços internos do domínio da casa, normalmente ocorrem os atendimentos dos benzedores e dos *kujás*, que usam os seus altares como um meio de intermediação com o sagrado. Nesses processos é comum que os especialistas de cura (*kujá e benzedeiro*) peçam ajuda dos santos nos quais são devotos ou de seus *jagrê* (se houver), constituindo mais um espaço da presença da religiosidade em São João Maria. A benzedeira, Ivone Belino Barbosa sobre as suas práticas relacionadas a São João Maria, no domínio interno da casa explica que:

³⁹⁴ ROSA, Op. cit., 2005, p.168.

³⁹⁵ PINHEIRO, Claudemir. Entrevista cit. 2015.

³⁹⁶ ROSA, Op. cit., 2005, p.163.

quem tem fé nele, que faz um pedido com fé, ele atende (...) tem muita gente que não são de fazer muita promessa, agora eu faço porque eu lido com as crianças, traz pra eu fazer um remédio pra criança e minha fé vive por causa disso, tudo que eu peço me atende”.³⁹⁷

Figura 14: Imagem atribuída a São João Maria no altar da benzedeira Ivone Belino Barbosa



Fonte: Acervo do autor

Além dos procedimentos de cura regidos pelos especialistas, dentro do domínio da casa ocorrem outras práticas em nome de São João Maria, como as novenas, acontecendo em um dia marcado como forma de proteção e agradecimento ou pontualmente, quando alguém se encontra gravemente doente. Nesse espaço, também são realizados os batismos em casa, prática que é atribuída ao catolicismo popular. Esse rito entre os Kaingang da TI Xapécó consiste na necessidade de um apresentador³⁹⁸, um casal de padrinhos³⁹⁹, “água santa” de São João Maria, uma vela acesa e algumas plantas medicinais, como a arruda. A criança deverá ser pega no colo por um dos padrinhos, enquanto o outro molha os galhos da planta na água santa de São João Maria, passando posteriormente na cabeça do recém-nascido, sendo dito nesse momento o nome da criança, acompanhado das palavras: “eu te batizo em nome do Pai do Filho e do Espírito Santo, Amém!”⁴⁰⁰. O fim do rito ocorre com algumas orações católicas,

³⁹⁷ BARBOSA, Ivone Belino. Entrevista cit. 2016.

³⁹⁸ Pessoa que tem o conhecimento de coordenar o batismo, não tendo a necessidade nesse caso de ser um *kujá* ou um benzedor, mas geralmente são estes que são encarregados desse rito.

³⁹⁹ São João Maria pode ser o próprio padrinho da pessoa, basta que no lugar de um dos padrinhos, esteja uma imagem ou escultura atribuída ao monge.

⁴⁰⁰ Em algumas oportunidades, pode-se dizer: “eu te batizo em nome de São João Maria, do Pai, do Filho e do Espírito Santo, Amém!”.

que vai da preferência de cada apresentador.

A respeito do batismo em casa, Tânia Welter destaca que:

os joaninos batizam a criança assim que nasce, em casa ou em outro local, na presença de familiares e padrinhos numa cerimônia geralmente coordenada pelo apresentador. É uma cerimônia simples, sem necessidade de festa ou presentes, objetiva batizar e salvar a alma da criança e, desta maneira, possibilitar a ela uma proteção divina, ou seja, apresenta-se como *rito propiciatório* porque, por meio dele, Deus se torna propício para ajudar e proteger esta criança.⁴⁰¹

Nos espaços internos do domínio da casa também ocorrem as orações particulares aos santos do panteão católico, entre eles está também São João Maria. É comum que nesse espaço, as pessoas peçam alguma graça ao monge ou agradeçam alguma alcançada, assim como narra a benzedeira Ivone Belino Barbosa sobre a proteção que pede ao monge: “Eu não vou dormir sem rezar pra ele e não levanto, não venho pra cá (cozinha) sem fazer minha oração pra ele”.⁴⁰² Sobre a proteção dos santos dentro de casa, o *kujá* Cirino Pinheiro diz: “Eu tenho São João Maria e Nossa Senhora Aparecida até do lado da minha cama”.⁴⁰³ Portanto, as preces para o monge dentro do domínio da casa consistem em práticas individuais ou coletivas, por meio do batismo, orações, promessas, novenas e até mesmo em alguns objetos.

Tânia Welter ressalta que a religiosidade em torno de São João Maria ocorre também por meio de alguns objetos atribuídos ao monge, tais como castiçal, panela, cachimbo, pedaço de barraquinha, talheres, bastão (bordãozinho), vegetais (couve e milho), entre outros.⁴⁰⁴ É possível encontrar esses objetos dentro das casas dos Kaingang da TI Xaçecó, servindo para proteger o ambiente ou curar algumas enfermidades. Um desses objetos é descrito por Claudemir Pinheiro como cordãozinho ou bordãozinho de São João Maria, que é um pedaço de corda ou barbante com o suposto tamanho do monge (1,70m). O *kujá* assim explica como usa esse objeto:

Na minha casa o que a gente usa bastante é esse cordão. Esse cordão você faz, você usa ele, tem como você fazer esse cordão. Você compra esse cordãozinho, hoje a gente compra, no passado pegava outra matéria do mato e fazia. Mas compra o cordãozinho e você batiza no nome de São João Maria, porque aquilo lá é dele e a gente também usa simpatia em casa, usa para tempestade, tempos mal. A gente tem que confiar em João Maria, porque se a gente faz uma plantação, planta milho,

⁴⁰¹ WELTER, Op. cit., 2007, p.71.

⁴⁰² BARBOSA, Ivone Belino. Entrevista cit. 2016.

⁴⁰³ PINHEIRO, Cirino. **Entrevista** [25 ago, 2016]. Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçecó/SC, 2016. 1 arquivo .mp3 (21 min). Acervo LABHIN/UFSC.

⁴⁰⁴ WELTER, Op. cit., 2007, p.71.

batata, vai e faz um pedido para ele, e corta um pedacinho da corda e joga na lavoura para que naquele ano dê bem as plantas.⁴⁰⁵

Outro objeto santificado por São João Maria e utilizado pelos Kaingang é o carvão (tição) da fogueira onde o monge dormiu. Esse carvão é conservado dentro das casas, sendo utilizado para passar no corpo quando a pessoa sente alguma dor ou acendido quando se está com medo de alguma tempestade forte. De acordo com o *kujá* Claudemir Pinheiro, foi o seu avô que o ensinou a utilizar o carvão de São João Maria. Nos ensinamentos ao neto, o *kofá* destacou que o monge passava pela TI Xaçecó todo mês de setembro⁴⁰⁶, onde acendia no local que dormia uma fogueira. Claudemir Pinheiro narra que São João Maria:

ficava sempre lá na mata, ele vinha cruzava por ali, fazia seu fogo e uns minuto daí seguia viagem. Então você achava só o sinal onde ele fez o fogo dele. Aí meu avô dizia para mim, em um dia que a gente foi posar na casa dele (...) amanhã é dia de São João Maria, você levanta bem cedinho que vou levar você para ajudar a recolher as brasas do fogueiro dele, e vai tá lá o tiçãozinho dele. Aí fomos que nem agora, tipo hoje, nós fomos amanhã de tarde, e ele disse, pode olhar como não tem um sinal de fogo, não tem cinza, não tem nada, amanhã de cedinho vamos levantar e vai ter o sinal de fogo dele. Aí nós fomos bem de manhã cedo, porque ele já estava me ensinando a ser um seguidor do João Maria, e chegamos lá e já tinha o sinal de fogo, tinha o tiçãozinho, que são galhos de árvores pequeninhos. A gente sempre recolhia, meu avô recolhia as brasas que eram simpatias né, por exemplo quando ia chover a gente usava aqueles tiçãozinhos de fogo, aquele galho de árvore que ele tinha acendido, pra gente acender, colocar no fogo aquela pontinha da vara quando o tempo vinha ficando feio. Aí dizia meu avô, que quando o tempo tava vindo feio, tormenta, vento, essas coisaradas, se ascendesse aquele galho, o tempo não vinha aquela tormenta feia, ele dizia que o vento passava tudo por cima e ia embora⁴⁰⁷.

O fogo que cita Claudemir é um espaço importante no domínio interno das casas dos Kaingang, além de cozinhar os alimentos e esquentar o corpo, ele serve como um meio de sociabilidade, onde geralmente as pessoas se reúnem em volta do fogo e trocam conhecimentos por meio da oralidade. Nesses espaços, é comum que os *kofá* (anciões) compartilhem os conhecimentos do povo para os mais jovens, dentre esses conhecimentos estão às narrativas que envolvem a figura do monge. Torna-se comum encontrar narrativas sobre São João Maria entre os Kaingang, que remetem aos seus avôs ou bisavôs, como conta Ivone Belino Barbosa: “O meu vô diz que via João Maria, o São João Maria. Ele contava que conversava com São João Maria. Ele contava que tinha o tal de pousinho aqui embaixo, onde

⁴⁰⁵ PINHEIRO, Claudemir. Entrevista cit. 2015.

⁴⁰⁶ Setembro é um mês importante para os joaninos. Dia 15 de setembro é comemorado o dia de São João Maria, sendo realizadas festas em homenagem ao monge durante esse mês.

⁴⁰⁷ PINHEIRO, Claudemir. Entrevista cit. 2015.

ele pousou, ele contava, ele era muito religioso”⁴⁰⁸. Dessa maneira, não devemos excluir a oralidade dos *kofás* como uma das práticas que envolvem o nome de João Maria na TI Xaçecó.

No espaço externo do domínio da casa também é possível encontrar a religiosidade em torno de São João Maria. Por exemplo, as águas santas do monge servem para curar os animais e para proteger as roças que ficam perto das casas. Ocorre nesse espaço também, a Festa de São João Maria, uma das manifestações mais importantes em torno do monge para os Kaingang da TI Xaçecó, sendo realizada todo dia 15 de setembro.

A festa de São João Maria surgiu por meio de uma promessa feita pela Kaingang Ivone Belino Barbosa, quando sua filha estava doente.

A promessa nós fizemos para a Jussara, ela vai fazer quatorze anos e vai fazer quatorze anos que tamo fazendo essa festa, todos os anos, não falhou nenhum ano (...). Ela tinha infecção no pulmão, anemia... Sei que deu um monte de doença, anemia deu nela, daí ela se interno, ficou malzinha no hospital, foi pra UTI e tudo, mas com a promessa que eu fiz ela sarou. Agora veja, tá uma baita moçona bem gorda.⁴⁰⁹

Figura 15: Ivone Barbosa e a sua filha Jussara



Fonte: Acervo do autor

⁴⁰⁸ BARBOSA, Ivone Belino. Entrevista cit. 2016.

⁴⁰⁹ Idem.

Em sua promessa, Ivone Belino Barbosa se comprometeu em fazer uma festa especialmente para as crianças, todavia, pessoas de todas as idades e religiosidades acabam frequentando a festividade. “Na festa que nós fazemos até os crentinho vêm, para o almoço eles vem, a gente não pode dizer nada porque a gente ta fazendo a festa pras criança e eles trazem as crianças e comem a mesma coisa, porque Deus é um só.”⁴¹⁰ Os padres e as freiras também participam das festas de São João Maria, realizando algumas orações antes e depois de servir as comidas.

A festa inicia logo pela manhã, quando as pessoas começam a preparar os alimentos para o almoço. O trabalho é dividido entre homens e mulheres. Enquanto Ivone e suas amigas preparam o arroz e as saladas, Seu Duca (esposo) e os outros homens temperam as carnes (gado, porco e frango), organizam a churrasqueira, fazem o fogo e assam o churrasco. Nesses processos, é comum que as pessoas tomem chimarrão contando os “causos”, as novidades, constituindo uma forma de socialização entre os Kaingang. Durante o início dos preparativos até a hora de servir o almoço, são soltos alguns fogos de artifício, que servem tanto para avisar e convidar a comunidade para a festa, como também se constitui no pagamento de alguma promessa feita por Ivone Belino Barbosa.

Figura 16: Preparo do almoço pelos homens na festa de São João Maria na TI Xapecó (2018)



Fonte: Acervo do autor

⁴¹⁰ BARBOSA, Ivone Belino. Entrevista cit. 2016.

Figura 17: Fogos de artifício usado como pagamento de promessa e chamariz para a comunidade



Fonte: Acervo do autor

A refeição é geralmente servida por volta do meio dia, a partir desse momento, as pessoas se espalham dentro do terreno da casa da Dona Ivone para se alimentar. Geralmente no almoço tem: uma panela grande de arroz, saladas, macarrão, maionese, churrasco e refrigerante. Após a refeição salgada, é distribuído algum tipo de sobremesa para as crianças como tortas ou bolos. Depois das refeições os convidados ajudam Dona Ivone e o seu esposo (Duca) na limpeza do espaço, bem como na organização do altazinho fora da casa (garagem), onde são realizadas orações para São João Maria.

Nesse momento, Dona Ivone chama os participantes para fazer um conjunto de rezas para São João Maria, dando ênfase principalmente para a participação das crianças. O altar é composto da bandeira do Divino Espírito Santo, santos do panteão católico como Nossa Senhora de Aparecida, São Jorge, São Sebastião e algumas imagens referentes a São João Maria. No início da celebração, as pessoas se aglomeram em volta do altar, onde são acesas algumas velas e posteriormente começam algumas orações e cânticos católicos. Quando a festa conta com a presença dos padres, estes ficam responsáveis por reger as orações, quando não há a presença desses sacerdotes, alguns benzedores e *kujás* puxam as rezas.

Figura 18: Momento das orações na festa de São João Maria na TI Xaçecó (2018)



Fonte: Acervo do autor

Após as orações, no encerramento as pessoas tocam e beijam o retrato de São João Maria como uma forma de proteção e agradecimento. Dona Ivone leva o retrato até a boca das crianças mais jovens, explicando a elas quem é São João Maria e quais são as suas capacidades. Junto da cosmologia Kaingang, ocorre nessa prática, o fortalecimento (*fe mág*) do corpo e da alma dos participantes, precavendo o enfraquecimento (*krój*) das mesmas e diminuindo as chances de alguma enfermidade. Após as pessoas beijarem o retrato do monge, fazem o sinal da cruz. Nesse momento começa a ocorrer a dispersão das pessoas para suas casas, ou para as “águas santas do monge”, onde alguns fazem uma procissão até o local, realizando batizados, colhendo a água e o barro de São João Maria.

Figura 19: Momento da festa em que as pessoas beijam o retrato de São João Maria (2018)



Fonte: Acervo do autor

Outro domínio do nível terra em que ocorrem as práticas religiosas em torno de São João Maria é na “floresta virgem” (*nẽn*), abrangendo as áreas que tem mais vegetação nativa e menos ação dos seres humanos. Nesse espaço estão inseridas as “águas santas” de São João Maria, representando um dos principais símbolos de devoção dos joaninos. Tânia Welter constatou que:

Tudo o que, supostamente, pertenceu ou foi tocado por João Maria, no passado, foi transformado em símbolo e espaço sagrado. Durante a pesquisa, conheci diversos espaços onde João Maria teria supostamente “pousado”. Estes locais estão geralmente demarcados por fontes de água, cruzeiros ou árvores. Os joaninos afirmam que João Maria tinha o hábito de plantar uma cruz de cedro e fazer brotar uma água, caso não tivesse, no local onde dormia ou passava.⁴¹¹

Torna-se comum no Planalto Meridional encontrar narrativas sobre alguns comportamentos de São João Maria. Um dos principais consiste na forma que este dormia, pois segundo a memória popular, o monge não passava as noites na casa de ninguém, pousava nas áreas mais afastadas, no mato e perto de alguma fonte de água. Para os seus devotos, mesmo quando não havia nenhuma água no local, São João Maria fazia brotar uma fonte.

⁴¹¹ WELTER, Op. cit., 2007, p.139.

Dessa maneira, esses espaços onde João Maria supostamente dormiu, acabaram sendo considerados como sagrados. Para Mircea Eliade, todos os espaços sagrados “implicam uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território no meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente”.⁴¹² Nos espaços denominados como “águas santas”⁴¹³ o que o torna diferente é justamente a passagem de João Maria e a sua benção no local.

Para os devotos de João Maria, todas as coisas que estão contidas em torno da “água santa” acabam contendo poderes de cura e proteção, como as plantas, a água e a argila das fontes. O próprio espaço é visto como sagrado, sendo realizados batismos, promessas e cerimônias de proteção e preces para São João Maria. Esses locais também são encontrados no interior da TI Xaçecó, passando também a ser reinterpretado pela Cosmologia Kaingang. Atualmente a área indígena conta com três “águas santas”, localizadas nas aldeias do Barro Preto, Pinhalzinho e Jacú (Sede).⁴¹⁴

Cezário Pacífico narra o surgimento de uma “água santa” na TI Xaçecó:

Antigamente o Santo São João Maria, andava por aqui na nossa Terra Indígena Xaçecó ele vinha do guarani e passava por paiol de Barro em direção no Banhado Grande passear em seu compadre, ele tinha um compadre no Guarani e um no Paiol de Barro e no Banhado Grande [...] Ele era um senhor já de idade com barbas bem branca já um senhor bem humilde mesmo, quando ele vinha do Guarani em direção ao Banhado Grande ele sempre dormia ali no pozinho, onde tem um oio da água e nesse lugar ele sempre dormia, ali então ele fazia sua alimentação pra se alimentar ele tinha uma pequena panelinha para fazer comida pra ele, e sua alimentação era couve então depois de se alimentar ele bebia água nesse oio de água e como ele era um santo ele sempre benzia esse oio d'água pra ele beber.⁴¹⁵

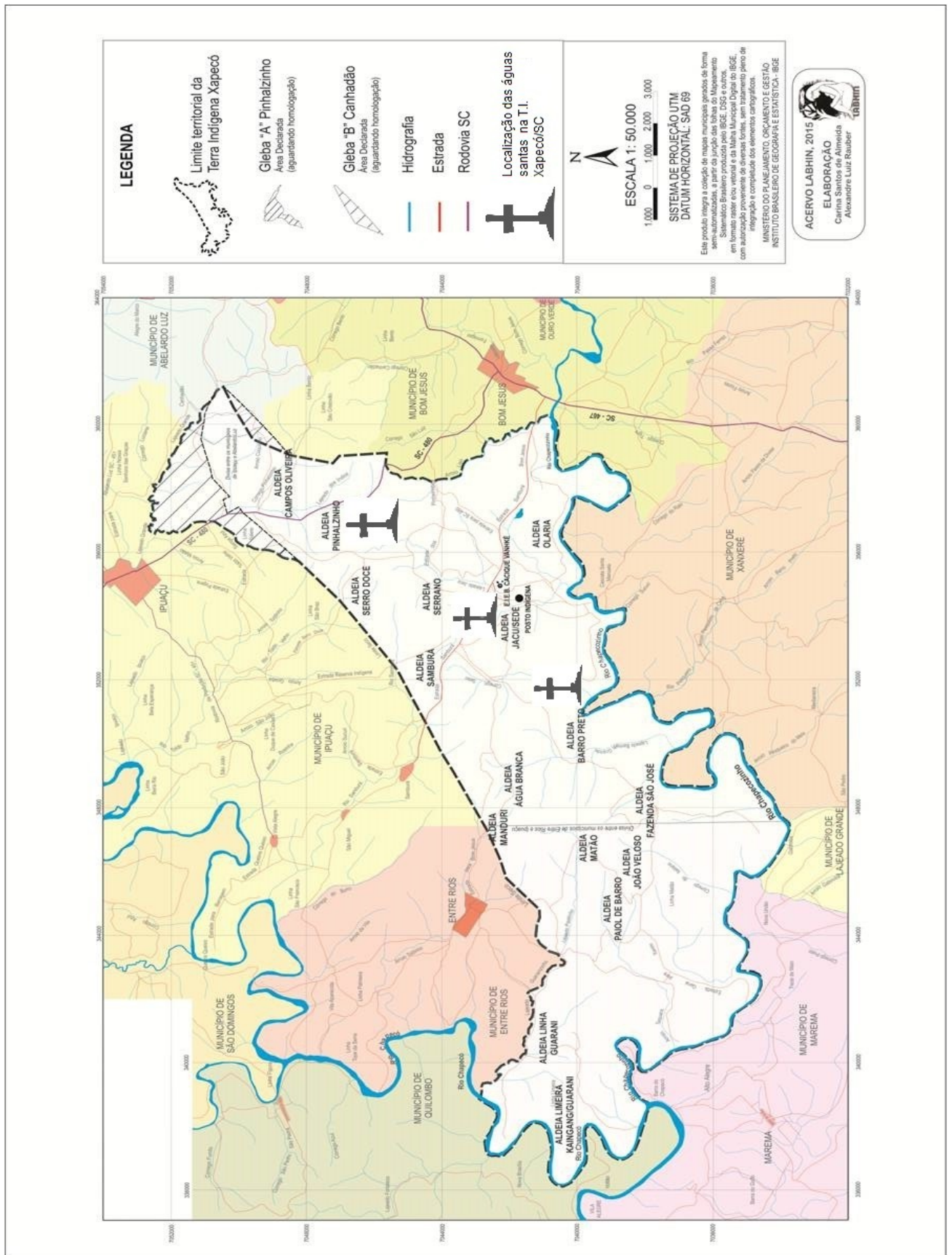
⁴¹² ELIADE, Op. cit., 1992, p.30.

⁴¹³ Quando eu uso “água santa” estou me referindo ao espaço como um todo e não somente ao líquido retirado das fontes que São João Maria abençoou.

⁴¹⁴ BUBA, Op. cit., 2017, p.63.

⁴¹⁵ PACÍFICO, Cezário. **Entrevista** [09 mai, 2014] Entrevistador: Dalgir Pacífico. Aldeia Sede (Jacu), da Terra Indígena de 2014. *Apud* ERCIGO, Terezinha Guerreiro; ROSA, Helena Alpini. Águas santas da Terra Indígena Xaçecó/SC. Anais do XV Encontro Estadual de História: 1964-2014: Memórias, testemunhos e Estado. Realizado entre 11 e 14 de agosto de 2014. Florianópolis: UFSC. 2014. p.04.

Mapa 06: Localização das águas santas no interior da TI Xaçepó/SC.



Fonte: Elaborado pelo geógrafo Alexandre L. Rauber e Carina S. de Almeida a partir da base cartográfica IBGE (2011). Acervo: LABHIN/UFSC, 2015. Modificado pelo autor.

As “águas santas” de João Maria no Xaçecó estão contidas no domínio do *nên* (floresta), pois necessitam ficar em espaços mais preservados, onde a água possa ser segura para a ingestão. Adriana Belino Biazi informa que as “águas santas” geralmente ficam nos locais de difícil acesso, mais na mata fechada, servindo como uma prova de fé chegar até o local sagrado do monge.⁴¹⁶ É possível também encontrar narrativas Kaingang sobre o surgimento de água nas fontes que estão secas, como informa a *kujá* Dona Diva: “aí fomo batizá, aí tava seco de água, seco! Eu disse meu Deus será possível! Aí conversei com ele, com São João Maria como é que secaram? Às 8hs00 da noite eu fui lá oiá, mas água viu! Tava escorrendo”.⁴¹⁷

A manutenção e preservação das “águas santas” dependerão do local onde estiverem, pois podem ficar sob a responsabilidade de muitos setores, como o público, por exemplo, em que as prefeituras são responsáveis por esses locais, mas também pelo setor privado, sendo mantidos por algumas pessoas ou empresas.⁴¹⁸ Na TI Xaçecó, a manutenção das “águas santas” é de responsabilidade dos católicos da comunidade, que se organizam para realizar os trabalhos necessários para a preservação do local.

Tânia Welter constatou que nas “águas santas” junto das fontes de água, geralmente existe alguma capela, oratório, gruta e por vezes até alguma igreja.⁴¹⁹ A autora destaca que no interior desses locais ficam os santos do panteão católico e os ex-votos que geralmente são fotografias, terços, velas, fitas e até mesmo aparelho ortopédico.⁴²⁰ Nas “águas santas” da TII Xaçecó existem pequenas capelas que contêm os santos do panteão católico, algumas imagens de São João Maria, orações e ex-votos, principalmente cabelos e fitas, como veremos a seguir.

⁴¹⁶ BIAZI, Op. cit., 2017, p.124.

⁴¹⁷ LUIS, Divaldina Fogue. **Entrevista** [ago.2010]. Entrevistador: Clovis Antonio Brighenti. Terra Indígena Xaçecó/SC, 2010. Acervo LABHIN/UFSC. *Apud*: BRIGHENTI, Op. cit., 2012b, p.295.

⁴¹⁸ WELTER, Op, cit., 2007, p.140.

⁴¹⁹ *Idem*.

⁴²⁰ *Ibidem*, p.158.

Figura 20: “Água santa” localizada na aldeia Barro Preto, no interior da TI Xaçecó/SC



Fonte: Acervo LABHIN.

Figura 21: Interior da capelinha da “água santa” na aldeia Barro Preto



Fonte: Acervo LABHIN e acervo do autor.

Na imagem do interior da capela, podemos perceber junto dos santos católicos, a presença de imagens que pertencem às religiões de matrizes africanas. Ao indagar alguns indígenas que frequentam as “águas santas” na TI Xaçecó sobre a presença dos símbolos das religiões de matrizes africanas, estes falaram que a escultura com a fita vermelha no pescoço (Preto velho) para eles representava São João Maria, já a escultura atrás dela (Caboclo) representava os Kaingang.⁴²¹ Dessa forma, para os indígenas católicos do Xaçecó, as duas imagens juntas na capelinha simbolizam a aliança e o respeito entre os Kaingang e São João Maria.

Após constatar a presença dessas imagens oriundas das religiões de matrizes africanas na “água santa”, procurei averiguar a existência na TI Xaçecó de algum centro de Umbanda, Candomblé ou algum participante dessas religiões, entretanto, não foi encontrado nenhum local e nem participante das religiões de matrizes africanas. O mais provável que tenha acontecido, foi a confusão por conta da aparência das esculturas com aquilo que queria ser retratado. Portanto, as imagens do Preto Velho e do Caboclo foram ressignificadas ao contexto dos Kaingang e da sua cosmologia.

Nas “águas santas” da TI Xaçecó são realizadas inúmeras práticas religiosas, tais como: batismo de crianças ou de *kujás*, promessas, missas do catolicismo oficial, procedimentos de cura e proteção. Os Kaingang se dirigem a estes lugares também para buscar a água e o barro das fontes, pois acreditam que esses itens têm poder de curar e proteger as pessoas, os animais e as roças.

Na TI Xaçecó, os batismos nas “águas santas” são realizados pelo *kujá* ou pelo benzedor. Claudemir Pinheiro nos mostra detalhes de como faz os batismos em nome de São João Maria:

Quando a gente vai fazer o batizado a gente utiliza a água né, tem outros batizados que a gente faz na água corrente, ou você vai buscar a água lá no rio, na água corrente trás o copo de água. Mas na água de São João Maria é diferente, você já faz o batizado na água. Então você usa a água ali pegando com a mão e faz o batizado ali, você não pode pincha o batizado fora, se colocar a água do batizado no chão seco a criança vai ficar mal batizada e pode dar algum surto mais tarde. Então se batiza diretamente na água, e se usa ramos para você jogar a água na criança para realizar esse batizado [...] Aí, por exemplo, lá no mato você vai escolher o tipo de galho que você vai pegar. Tem que pegar galhos novinhos, brotos de árvores, pode ser qualquer tipo de árvore, não só de ervas medicinais, mas de qualquer outro ramo. Esse ramo vai ser após o batizado, esse ramo vais ser solto na água para ficar verde durante um bom tempo, aí ele vai se terminar. Vai ser jogado fora.⁴²²

⁴²¹ BUBA, Op. cit., 2017, p. 66.

⁴²² PINHEIRO, Claudemir. Entrevista cit. 2015.

A *kujá* Ivanira Rodrigues também descreve o batismo na “água santa” de São João Maria:

Então o batismo que nós fazemo aqui é na palavra de Deus, que ele deixou, é uma palavra, é uma palavra, não oração cantada assim né. É uma palavra que tem que prozezar com ele nessas “águas santas”, tem que prozezar com ele, prozezar com ele e fazendo aquelas benção pra aquela crianças que nós tamo batizando. Então nós ficuemo pra batiza a criança em cima daquela água, em cima daquela água e fazendo aquela benção pra aquela criança não ficar doente com aquela água. Para aquela água a gente tem que tá pedindo para aquela água e pra São João Maria também, São João Maria de Agostinho, que é das águas, das aguinha [...]. Então hoje nós temo que ter isso aí, o batismo, mas daí tudo isso aí nós temo que ajudar né, tudo eles aqui nós tamo fazendo. Então nós temos que caminhar né, como tem aqui embaixo, como tem lá no Barro Preto, nos temo que fazer batismo. Agora daqui uns dias esse meu bisnetinho também vai ser batizado na “água santa”, imo levar ele também, daí vamo batizar ele, daqui uns dia mais nós vamo leva ele pra se batiza com as água santa do São João Maria.⁴²³

O batismo nas “águas santas” é feito geralmente em crianças de até um ano de idade, mas não existe uma idade limite para que a pessoa seja batizada, podendo o rito ser feito até mesmo em adultos. O próprio *kujá* em sua formação como especialista de cura precisa ser batizado vinte e três vezes na “água santa” por *kujás* mais velhos.⁴²⁴ Sendo assim, após o contato da cosmologia Kaingang com o sistema “caboclo”, a religiosidade em São João Maria será fundamental para a organização de mundo dessa etnia, sendo atualmente um dos componentes obrigatórios para a formação do “*xamã*” Kaingang.

As práticas de batismo na “água santa” podem também ser acompanhadas de procedimento de cura, como conta o *kujá* Cirino Pinheiro: “No caso se a gente vai lá pra fazer um batizado e já tem algum com enfermidade, que já ta aparecendo uma doença e pedir ajuda da gente, através de São João Maria a gente faz”.⁴²⁵ Esse especialista também conta que esses procedimentos nas “águas santas” curaram o seu filho, no qual o nomeou de João Maria, em homenagem ao monge.

Sobre esse acontecimento, Cirino Pinheiro conta que:

Esse pia foi curado, ele tinha uma doença que mexe com tudo, você olhava nele e dizia que ele tava com lepra, tomou conta do corpo dele. E hoje ele ta homem, hoje ele ta bem, tem o estudo dele, claro que a pessoa tem que trabalhar pra ganhar né e hoje ele ta bem de vida.⁴²⁶

Além do batismo e dos procedimentos de cura, os *kujá* e os benzedores, utilizam as

⁴²³ RODRIGUES, Ivanira. Entrevista cit., 2014.

⁴²⁴ BIAZI; ERCIGO, 2014, p.38.

⁴²⁵ PINHEIRO, Cirino. Entrevista cit., 2016.

⁴²⁶ Idem.

“águas santas” para realizar outros procedimentos, como por exemplo, em cerimônias de proteção para que o corpo permaneça *fe mág* (forte). Em uma saída de campo feita pela equipe do LABHIN/UFSC no ano de 2014, o *kujá* Claudemir Pinheiro realizou um procedimento na “água santa” com a finalidade de dar proteção aos integrantes do laboratório que retornariam para Florianópolis no dia seguinte.⁴²⁷ Nesse procedimento Claudemir Pinheiro colheu uma planta e a manipulou até formar uma espécie de copo, no qual encheu com a água da fonte de São João Maria e pediu para que a pessoa bebesse. Após a ingestão da água do monge, o *kujá* solicitou para que seu paciente fechasse os olhos e imaginasse a imagem de São João Maria, enquanto isso, o especialista despejou água santa três vezes na cabeça do integrante da equipe.⁴²⁸

Figura 22: Procedimento de proteção realizado pelo *kujá* Claudemir Pinheiro na “água santa” do Barro Preto



Fonte: Acervo LABHIN

Ao descrever o seu procedimento de proteção e os outros trabalhos nas “águas santas”, Claudemir Pinheiro enfatiza que:

⁴²⁷ Nesse período, o LABHIN estava realizando o projeto “Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xapecó/SC”, com financiamento da CAPES/DEB/INEP. A distância entre Florianópolis e a TI Xapecó é de aproximadamente 540 km. Os integrantes da equipe do LABHIN iriam retornar para Florianópolis eram: Helena Alpini Rosa, Nathan Marcos Buba e Sandor Fernando Bringmann.

⁴²⁸ BUBA, Op. cit., 2017, p.77.

cada vez que a gente vai nessas águas, sempre a gente faz esse tipo de trabalho, principalmente os *kujás* né (...)Então se faz uma bênção, por exemplo se tem um batizado, a gente vai batizar, vai ensinar ele o que é aquela água, por exemplo o São João Maria, o que ele significa para nós. Então você vai mostrar para eles e fazer a parte da bênção que é feito do João Maria. João Maria ele é um dos santos, um dos santos viajante, mas que na verdade ele sempre vai estar presente no povo indígena, principalmente no povo Kaingang. Conforme os seguidores mais velhos nos passam ele foi um santo, foi um homem que sempre teve contato com o povo indígena, então a gente confia bastante nas bênçãos que a gente sabe que ele fez no passado e que continua até hoje né.⁴²⁹

Outro item colhido nas “águas santas” pelos Kaingang é o “barro santo”, que consiste na argila que fica junto às fontes de água de São João Maria. Geralmente esse barro é guardado nas casas dos Kaingang em local fresco, sendo aplicado em ferimentos na pele ou no local do corpo que a dor está irradiando. O benzedor, Jandir de Lima Pedroso relata como utiliza o barro em seus procedimentos: “o barro ele é desenvolvido, amassado, tipo, como tu faz uma fôrma de pão e a pessoa passa aonde que tem aquela cicatriz, tem a ferida, tem a dor, tem a infecção. E, geralmente, 99% das pessoas saem melhor”.⁴³⁰

A benzedora, Emiliania Pinheiro também narra como utiliza o barro santo:

A gente vai lá se benze, reza um Pai Nosso, uma Ave-Maria pra que ele dê força pra gente. A gente cavoca lá na água, tira do fundo e faz uma bola de barro e trás pra casa e conserva escondido do fogo, que nem na água. Quando dá uma febre em você, dá um vomitório em você, uma disenteria, então você pega um porquinho daquele barro e põem na água fria, na água da fonte, aí você toma.⁴³¹

Durante a visita dos padres na TI Xaçecó, as “águas santas” também podem ser utilizadas para a celebração de missas. Esse acontecimento ocorre principalmente no dia 15 de setembro, no dia da festa em homenagem ao monge, quando alguns devotos realizam uma procissão até a “água santa” Por exemplo, em setembro de 2016, o padre que realizava seus trabalhos em Xanxerê foi até a “água santa” no Barro Preto para fazer uma missa e alguns batizados junto do *kujá*.

⁴²⁹ PINHEIRO, Claudemir. Entrevista cit., 2015.

⁴³⁰ PEDROSO, Jandir Lima. **Entrevista** [15 set. 2018] Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçecó/SC, 2018. 1 arquivo.mp3 (6:56 min). Acervo LABHIN/UFSC.

⁴³¹ PINHEIRO, Emiliania, Entrevista cit., 2016.

Figura 23: Missa realizada na água santa do Barro Preto

FONTE: Acervo de Adriana A. B. P. de Biazzi

A missa é composta por elementos do catolicismo oficial⁴³² como o padre, altar, cálice, círio pascal, hóstia consagrada e alguns santos católicos, (Nossa Senhora Aparecida). Todavia, encontramos elementos da religiosidade em São João Maria, como o uso do local da missa (“água santa”), da água da fonte do monge e da imagem de São João Maria no altar.

O elemento Kaingang também está na missa. Por exemplo, o *kujá* que está ao seu lado e a batina do padre, onde podemos observar as marcas do mito de surgimento do povo Kaingang, *Kamê* e *Kanhru*. Dessa maneira, constatamos que os símbolos Kaingang estão contidos na celebração do catolicismo oficial dentro da TI Xapecó. Peter Burke ao analisar as trocas e interações culturais, enfatiza que muitas mudanças ocorrem por acréscimo e não por substituição.⁴³³ Dessa forma, a missa dentro do espaço da “água santa” incorpora outros elementos, como as fontes de João Maria, as marcas *Kamê* e *Kanhru*, o artesanato indígena,

⁴³² Cabe ressaltar que durante o século XIX, a Igreja Católica teve alguns conflitos e desentendimentos com os monges João Maria. Como exemplo, temos o caso do frei Rogério Neuhaus que proibiu os monges de realizar batismos e profecias⁴³². No decorrer do tempo, a igreja católica, se aproximou das práticas religiosas feitas em nome de João Maria, como estratégia de atrair mais adeptos. Isso foi facilitado também por meio do Concílio Vaticano II, da Assembleia da Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín e principalmente por meio da Igreja progressista. Como destaca Tânia Welter: “ao transformar João Maria santo em homem de luta, a Igreja Progressista promoveu sua sacralização política e o colocou como elemento intermediário entre fé e vida. Se o povo continua a chamá-lo santo, isto não é sancionado pela Igreja, apesar de ela deixar acontecer. A Igreja Progressista recupera a imagem de João Maria lutador, temente a Deus, pregador da palavra divina, mas, principalmente, guerreiro e homem de luta. Então, quando a Igreja o assume, ela ressemantiza-o, fornece nova possibilidade de interpretação sobre ele”. Mais informações em: WELTER, Op. cit., 2007, p.203.

⁴³³ BURKE, Op. cit., 2010, p.13.

entretanto, os símbolos antigos do catolicismo oficial permaneceram.

Nas missas feitas na “água santa”, também são realizados os batismos. É comum nesse contexto que a criança Kaingang tenha um “triplo” batismo, sendo batizado ao mesmo tempo: a) pelo *kujá*, onde ocorre o batismo Kaingang, em que a criança recebe o seu nome indígena; b) pelo padre no catolicismo oficial; c) pelo *kujá*, benzedor ou padre na “água santa” de São João Maria. Como descreve Clovis Antonio Brighenti, sacramentos como o batismo são realizados na “tradição do catolicismo popular”, “tradição romana” e na “tradição Kaingang”.⁴³⁴

Figura 24: Batismo “triplo” na TI Xaçepó



FONTE: Acervo de Adriana A. B. P. de Biazi

Na imagem acima, é possível observar o momento do “batismo triplo”. A criança está aos olhos de São João Maria, que está sendo segurado por um dos padrinhos (homem de azul) a esquerda da foto. Também o recém-nascido está sob proteção do sacramento católico oficial, no qual é representado pelo padre (de vestuário branco) E por fim, está sendo protegida e fortalecida pelo *kujá* (*kofá* de blusa azul). Adriana Belino de Biazi menciona que

⁴³⁴ BRIGHENTI, Op. cit., 2012b, p. 294.

no batismo, o padre molha um ramo de alecrim na água santa de João Maria e passa na testa da criança, fazendo o sinal da cruz, já o *kujá*, faz o mesmo, mas com um ramo de hortelã.⁴³⁵

Entretanto, no domínio *nên* (floresta virgem), São João Maria não aparece somente nas “águas santas”. O monge também percorre esse espaço como *jagrê*, auxiliando o *kujá* por meio dos sonhos, indicando os remédios do mato que o especialista deve pegar. Dona Ivanira Rodrigues descreve esse processo:

Então em sempre trabalho com ele, toda à noite eu vejo as voz dele comigo. Então daí ele me ensina qual é o remédio que eu posso pega, daí no outro dia o primeiro remédio que ele manda pega, eu vou correndo pegar. O que ele me ensina, eu to conseguindo fazer tudo que ele manda né.⁴³⁶

Durante a formação do *kujá*, o encontro deste, com seus *jagrê* acontecem no domínio *nên*, portanto, os especialistas que têm como guia São João Maria, realizam o seu primeiro encontro com o monge nesse domínio. Dessa forma, São João Maria pode estar no *nên* tanto nas “águas santas” batizando as crianças, sendo padrinho delas, mas também está nesse local como *jagrê*, auxiliando os *kujás* a buscar os remédios do mato.

O último domínio no nível terra é o “espaço limpo”, que dentro das áreas indígenas consistem nas lavouras, nas escolas, igrejas (católicas e neopentecostais), posto da FUNAI, postinho de saúde, bodegas, salão de baile, no cemitério e estradas de chão batido.⁴³⁷ Por conta da necessidade e escolha dos Kaingang de realizarem algumas atividades fora das Terras Indígenas, o “espaço limpo” também é formado pelo supermercado, prefeitura, câmara dos vereadores, hospital, universidade, posto de gasolina, oficina mecânica. Ou seja, “cada vez mais os brancos dizem respeito às relações sociais Kaingang no domínio “espaço limpo” no nível terra”.⁴³⁸

Esse domínio é o espaço do nível terra onde é menos visível alguma manifestação religiosa em nome de São João Maria. Um dos locais que pode ocorrer essa manifestação é nas missas esporádicas realizadas pelas Igrejas Católicas. De acordo com a Ivone Belino Barbosa, ao ir uma vez ao mês na Igreja Católica da aldeia Sede, o padre em seus sermões também menciona São João Maria.⁴³⁹ Dentro dessas igrejas não se encontra nenhuma imagem do monge, mas ela pode ser levada eventualmente quando acontece algum velório de uma pessoa devota do monge.

⁴³⁵ BIAZI, Op. cit., 2017, p.195.

⁴³⁶ RODRIGUES, Ivanira. Entrevista cit., 2014.

⁴³⁷ ROSA, Op. cit., 2005, p. 163.

⁴³⁸ Idem.

⁴³⁹ BARBOSA, Ivone Belino. Entrevista cit., 2016.

As estradas de chão da TI Xapecó, também constituem um espaço de religiosidade em São João Maria. De acordo com a memória Kaingang, São João Maria andava muito pela TI Xapecó, onde tinha laços de amizade e compadrio com os indígenas. Cezário Pacífico conta que:

Antigamente o Santo São João Maria, andava por aqui na nossa Terra Indígena Xapecó ele vinha do guarani e passava por paiol de Barro em direção no Banhado Grande passear em seu compadre, ele tinha um compadre no Guarani e um no Paiol de Barro e no Banhado Grande (...)Ele era um senhor já de idade com barbas bem branca já um senhor bem humilde mesmo, quando ele vinha do Guarani em direção ao Banhado Grande ele sempre dormia ali no pozinho, onde tem um oio da água e nesse lugar ele sempre dormia, ali então ele fazia sua alimentação pra se alimentar ele tinha uma pequena panelinha para fazer comida pra ele, e sua alimentação era couve então depois de se alimentar ele bebia água nesse oio de água e como ele era um santo ele sempre benzia esse oio d'água pra ele beber(...).⁴⁴⁰

Nas narrativas sobre as andanças de São João Maria entre os Kaingang é possível encontrar uma das facetas que a religiosidade no monge apresenta: o messianismo. Para Lísias Nogueira Negrão, messianismo é:

A crença em um salvador, o próprio Deus ou seu emissário, e à expectativa de sua chegada, que porá fim à ordem presente, tida como iníqua ou opressiva, e instaurará uma nova era de virtude e justiça; o segundo refere-se à atuação coletiva (por parte de um povo em sua totalidade ou de um segmento de porte variável de uma sociedade qualquer) no sentido de concretizar a nova ordem ansiada, sob a condução de um líder de virtudes carismáticas.⁴⁴¹

Entre os devotos de São João Maria, acredita-se que ele não morreu, mas sim está encantando no Morro do Taió ou no céu, junto de Deus, Jesus Cristo e da Virgem Maria.⁴⁴² Dessa forma, é comum entre os joaninos a esperança do retorno de São João Maria em suas casas, vilas ou aldeias, sendo interpretado esse retorno como um sinônimo de mudanças, de tempos melhores, de prosperidade e do fim da desigualdade. É nesse contexto que as estradas de chão da TI Xapecó se encaixam na religiosidade no monge, pois nelas, São João Maria já passou e nelas se tem a esperança de seu retorno.

A *kujá* Ivanira Rodrigues apesar de ter São João Maria como um *jagrê* (guia espiritual), espera também o retorno do monge fisicamente para a TI Xapecó. A *kujá* interpreta que a volta do monge para a área indígena representará tempos melhores, principalmente no que tange as práticas tradicionais do povo, como o ritual do *kiki koj*. De

⁴⁴⁰ PACÍFICO, Cezário. Entrevista cit. 2014 *Apud*: ERCIGO, Op. cit., 2014, p.04.

⁴⁴¹ NEGRÃO, Lísias Nogueira. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 46, p.119-129, jun. 2001.

⁴⁴² WELTER, Op. cit., 2007. p.130.

acordo com Ivanira Rodrigues:

O João Maria eu conheci ele né, porque ele é veíno, um veíno que sempre vem, ele já quantas vez chegou na minha casa, porque daí ele não chega muito nesses lugar, porque as vez tem muito já contrário daí ele sempre chega num lugar que nós somo assim né, que nós gostemo dele . Eu tenho um amor nele, eu quero ver ele tanto pela estrada como na minha casa(...) Nós queria que voltasse de novo pra nós, nós queria que voltasse o *kiki*, nós queria que voltasse tudo que era antes né. Nós queria que voltasse de novo porque nós somo índio, nós somo índio dentro dessa reserva né, então nós queria que voltasse tudo o que tinha, que tinha antes pra essas criança agora que tão crescendo, tão se fazendo tão estudando, nós queria que voltasse de novo. Então eu gostaria, eu gostaria que voltasse de novo e que São João Maria ajudasse pra modo de volta de novo, pra nossos filho né. (...)Que o São João Maria ele anda andando, porque então eu gostaria que voltasse esse de novo que nem deu antes tempo né. Das minhas vez eu quero que volte né.⁴⁴³

Outra local do “espaço limpo” onde se pode abordar o monge João Maria é na escola. A Constituição Federal de 1988 garantiu aos indígenas o direito à alteridade, como também a um ensino específico de acordo com seus costumes, crenças e tradições. Na TI Xapecó, as escolas indígenas têm disciplinas específicas, como artesanato Kaingang, Cultura Kaingang, Língua Kaingang. Como a religiosidade em São João Maria é compreendida como algo “tradicional” para os Kaingang, alguma narrativa em torno do monge pode ser inserida nas aulas.

No ano de 2015, acompanhei uma aula de Cultura Kaingang ministrada pelo professor Daniel Alípio na E.I.E.B. Cacique Vanhkrê (aldeia Sede). Alguns dias antes dessa aula, um tornado (com ventos entre 100km/h até 330km/h) havia passado pelos municípios próximos da TI Xapecó (Ponte Serrada e Xanxerê), destruindo casas, comércio, deixando dois mortos e setenta e quatro feridos.⁴⁴⁴ Durante a aula, houve o questionamento por parte dos alunos e alunas sobre o ocorrido em Xanxerê. O professor Daniel Alípio explicou sobre o tornado, falando que aquilo que havia ocorrido, os *kofás* afirmavam ser uma profecia de São João Maria, que falava que Xanxerê um dia viraria um porongal.⁴⁴⁵

É comum no Planalto Meridional encontrar João Maria como um profeta, anunciando mudança nas sociedades, guerras, conflitos familiares, novas tecnologias, vindas de novas religiões, alterações climáticas e catástrofes.⁴⁴⁶ Muitas profecias atribuídas a São João Maria relatam que determinado local seria destruído, sendo utilizada pelos devotos do monge a expressão “vai virar um porongal”, como aconteceu no relato de Daniel Alípio.

⁴⁴³ RODRIGUES, Ivanira. Entrevista cit., 2014.

⁴⁴⁴ <http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2015/04/inmet-confirma-tornado-em-xanxere-no-oestecatarinense.html>. Acesso em 05/07/2019.

⁴⁴⁵ BUBA, Op. cit., 2017, p.84.

⁴⁴⁶ WELTER, Op. cit., 2007, p.179.

Sobre as profecias de São João Maria, Tânia Welter salienta que:

Os discursos proféticos aparecem no formato de metáforas, o que é próprio dos profetas, e exigem uma interpretação. Assim, muitos discursos não teriam sido entendidos de imediato pelos sujeitos e, ao serem explicitados por eles, frequentemente vem acompanhados de uma explicação adicional. Afirmam: João Maria disse, chegará um tempo com tais dificuldades..., seguido de uma explicação na verdade ele estava falando de.... e finaliza com a pergunta afirmativa e não é isto que estamos vendo? como que para provar a veracidade destes discursos. A afirmação de que São João Maria avisou e aconteceu é frequente.⁴⁴⁷

Torna-se recorrente entre os devotos de São João Maria por todo o Planalto Meridional (incluindo a TI Xapecó), narrativas sobre algumas profecias do monge, como por exemplo, da vinda do trem, da criação do avião e a pavimentação dos acessos pelo asfalto. Cezário Pacífico nos conta sobre a profecia de João Maria sobre o asfalto:

Esse São João Maria contou que vai vim essas estradas, essas estradas como se fosse uma cobra preta tudo cheio de volta, e vai tirar muito a vida do pessoal, e muitos vão ir por aquela e vão seguir por aquela, e é uma vida muito perigosa, uma vida perdida por ali de repente. Tem que caminhar, tem que saber e pensar em Deus quando tiver caminhando por aquela rua, é uma estrada preta...é uma coisa preta, é o povo vai cair tudo por ali porque é uma estrada boa. Eles vão deixar desse carreirinho aqui e vão ir por aquela estrada lá, é uma estrada muito boa e perigosa...é uma cobra preta e vai consumir com muita gente. E está sendo certo, essa estrada aqui é como se fosse uma cobra preta tudo cheio de volta. É o asfalto. É não vê como tá consumindo com gente, e é verdade. De repente eu saí daqui e pode até se fechar ou acontece algum problema e morre, consome, e é a estrada, essa cobra preta. E essa cobra preta apareceu mesmo, ela surgiu, apareceu, e é essa estrada aí e vai consumir com muita gente ainda. Não tem outro jeito, pra ir pro Rio Grande tem que ir por essa aí.⁴⁴⁸

O *kofá* Kaingang também explica que São João Maria também profetizou a vinda do avião:

É mais perigoso de ir de avião, esse um ele contou como se fosse um corvo que vai carregar o pessoal pelo céu, um corvo vai carregar e ele vai comer o pessoal lá em uma altura. É isso mesmo, o avião cai né e come tudo e não deixa coisa nenhuma, é um corvo que carrega pelos braços e leva, e o corvo vai comer o pessoal muito longe, e é esse avião. E os índios diziam, mas tem corvo aí e não carrega pessoa, e é esse avião.⁴⁴⁹

Essas profecias trazidas por Cezário Pacífico são encontradas nas narrativas de devotos em todo o Planalto Meridional. Entretanto. Algumas profecias atribuídas a São João

⁴⁴⁷ WELTER, Op. cit., 2007, p.165.

⁴⁴⁸ PACÍFICO, Cezário. Entrevista cit., 2015.

⁴⁴⁹ Idem.

Maria são específicas ao contexto do narrador, ou seja, elas são utilizadas para explicar algum acontecimento ocorrido na comunidade e na família. Os Kaingang também salientam que alguns acontecimentos específicos do povo, foram profetizados pelo monge. O *kujá* Cirino Pinheiro, conta que São João Maria encontrou um dia com seu avô e profetizou que o Posto da aldeia Sede viraria um porongal:

Ele era magro alto e usava uma bolsa, usava o casaquinho dele dentro da bolsa, o cobertor dele era o casaco dele. Ele tinha uma tabuinha assim ó, pra ele sentar em cima, bem baixinha aquela tábua. O finado meu avô tinha o altar dos santos, tinha o divino espírito santo onde ele fazia festa, na religião católica. Ele chegava e já tinha os maço, fincando assim na frente onde eles faziam a festa o maço e a cruz. Quando era o dia de São João Maria chegar na casa do finado meu avô, ele chamava meu avô de Tocaio que era João Maria Eusébio de Campos. O finado meu avô “pi lazada se tiver escurecendo vocês entrem pra dentro porque João Maria vai vim aí”, esse é São João Maria. O curioso, eu já tava na aula e pensei eu vou ver o vô, tudo as pessoas de idade a gente chamava de vô, hoje uns não chamam de vô, mas chama de tio, hoje você vê uma pessoa de idade e chama de tio. Eu ficava na porta olhando, e de repente aquele velhinho que chegava onde tinha cruz plantada na frente da casa, ele fazia três rodas assim, que nem no Kiki, quando dava três voltas alinhava, aí chegava dava a mão pro meu avô e eu já chegava “bença vô” e ele pnhava aquela bolsinha dele do lado, puxava aquela tabuinha e sentava embaixo da (inaudível). Eu sentava no meio das pernas do meu avô pra escuta o que São João Maria dizia para o meu avô. Aí ele puxou um causo lá que ainda nunca vi na minha vida. Eu sou daqueles que se tu falar uma coisa eu não vou esquecer, que nem no telefone, se você deixa eu falando no telefone não precisa eu ficar marcando no papel. São João Maria disse assim: “Tocaio, nós não vamos ver, mas esse piazzino vai ficar bem velhinho e ele vai ver a Sede do Posto vai virar um “purungal”, vai chegar um tempo que vai virar em purungo, os morador vão se afastar de tudo e vai virar um purungo”.⁴⁵⁰

A maioria das profecias de São João Maria, atribuídas especificamente a TI Xaçecó, relatam uma catástrofe ou tempos difíceis devido à ruptura dos Kaingang com seus aspectos tradicionais. Nas narrativas, é possível perceber o monge como um defensor das causas indígenas, aquele que alerta a população da necessidade de trabalhar a cultura Kaingang com os mais jovens. A antropóloga Maria Conceição de Oliveira constatou que por meio das profecias, o monge é um dos principais *referendum* ético e soteriológico dos Kaingang que habitam o Xaçecó, trazendo como exemplo, a fala de Henrique Feliciano Karói sobre São João Maria:

A recomendação que ele faz pra gente é de voltar a plantar as comidas antigas, porque vai chegar um tempo que vai escassear o pinhão e os outro alimento também, que vai ficar três anos sem ter produto, porque hoje eles plantam pensando no dinheiro. Eles não trabalham pela pobreza, eles trabalham pelo dinheiro (...) Porque antes existia várias qualidades de plantas (...) Tamos enxergando tudo de longe, por

⁴⁵⁰ PINHEIRO, Cirino. Entrevista cit., 2016.

isso já tamo plantando milho cateto, milho branco, abóbora, porque as outras plantações (modernas) não vão produzir mais.⁴⁵¹

As profecias de São João Maria no Xaçecó também abordam a vinda de outras religiões para o local. Geralmente essas narrativas acabam atribuindo às igrejas neopentecostais alguns acontecimentos ruins na comunidade, como a ruptura de alguma prática compreendida como “tradicional”. Emiliana Pinheiro informa que “uma vez ele (João Maria) caminhava, mas ele disse que ia sumi, contou muitas história, como eu me lembro, que iria acontecer várias coisas, muita religião ia se trampa, muita religião”.⁴⁵² A benzedeira comenta também, que segundo as profecias do monge, a ruptura com as práticas tradicionais Kaingang ocasionaria a diminuição dos remédios do mato. Segundo Emiliana, São João Maria profetizou que: “os Kaingang iam terminar, que ia chegar um tempo que ia terminar os Kaingang, porque esse remédio do mato ia terminar e ia vim outro tipo de remédio, e o corpo dele não ia se acostumar a esse remédio como hoje”.⁴⁵³

O *kujá* Cirino Pinheiro também comenta as profecias de São João Maria sobre a vinda de novas religiões para a TI Xaçecó. De acordo com Cirino Pinheiro, quando o monge visitou o seu avô, ele também comentou sobre os estragos que poderiam ocorrer com a vinda de novas religiões. Segundo ele, João Maria:

Disse: “vai entrar religião que ninguém vai entender o que é religião, vão viver no mundo porque Deus colocou, mas vai existir uma religião que ninguém vai entender um ao outro e vai chegar uma hora que vai entrar esse tipo todo e lá só se vê purungo. E você Tocaio, leve esse piá aí lá onde eu paro, lá na água santa (inaudível), leve ele lá e de um banho nele.” Aí lá tinha, tem tipo uma cachoeira pra mim tomar banho ali. “Eu vou tá lá e vou ver ele tomar banho e vou abençoar ele. Ele vai ver e nós imos ver, nós imo acaba. E meu finado avô me levou lá e São João Maria tava lá, lá no pocinho de São João Maria onde nós fazemos batizados e até o padre vai lá. São João Maria tava lá e eu cheguei e disse “bença vô”, ele “Deus te abençoe, vai dar banho no piázinho” e eu entrei na cachoeira é bom se molhar e São João Maria olhando. Depois que eu saí de lá São João Maria colocou as duas mãos na minha cabeça e eu não sei se ele me benzeu ou me batizou, sei lá o que ele fez comigo.”⁴⁵⁴

As profecias do monge nesse contexto acabam sendo ressignificadas para o atual contexto religioso da TI Xaçecó, que é o avanço das igrejas neopentecostais e a diminuição dos católicos no local. Durante as minhas saídas de campo, que buscava encontrar devotos de João Maria no Xaçecó, tornou-se rotineiro os Kaingang me falarem: “poxa, se tivesse

⁴⁵¹ OLIVEIRA, Op. cit., 1996, p.79-80.

⁴⁵² PINHEIRO, Emiliana, Entrevista cit., 2016.

⁴⁵³ Idem.

⁴⁵⁴ Idem.

pesquisado isso antes, tinha muito *kofá* que acreditava em São João Maria” ou “Tinha fulano/a de tal que acreditava, mas morreu faz algum tempinho”. Após constatar esse fato, busquei entender os motivos que levariam a essa diminuição dos devotos de São João Maria, encontrando nas narrativas Kaingang o desmatamento e as atuações das igrejas neopentecostais como as principais responsáveis.

A religiosidade em São João Maria entre os Kaingang da TI Xaçecó (como foi destacada nesse capítulo,) é formada por elementos atribuídos ao monge (água santa, barro santo) e elementos da cosmologia Kaingang, como por exemplo, os remédios do mato. Os Kaingang desde o século XIX tiveram seu território histórico ocupado pelos *fóg* em contingentes significativos. Esse contato, não foi apenas construído de violência física, mas também de simbólicas, que ocorreram principalmente quando parte da cobertura vegetal do território histórico Kaingang foi desmatada, principalmente para a criação de gado, plantio de trigo, soja e construção de cidades.

O desmatamento também é um problema dentro da TI Xaçecó. Essa prática foi incentivada e realizada principalmente por órgãos federais como o SPI, que organizou nos Postos Indígenas a agricultura, pecuária e a venda de madeiras. A FUNAI, também em suas primeiras décadas incentivou a economia madeireira e nada fez para expulsar os intrusos que residiam em área indígena. Esses desmatamentos ocasionaram a diminuição dos locais propícios para encontrar os remédios do mato e contribuiu para a diminuição das “águas santas”, tornando as águas das fontes de João Maria impróprias para o uso devido a presença de agrotóxicos oriundos das lavouras.

O *kujá* Claudemir narra:

A maioria dos locais hoje...nossa Terra Indígena têm uma grande devastação, foram feitas muitas devastações para fazer plantação né, plantação de sementes, se soja, trigo e milho. Então a maior parte da mata foi destruída onde ficava essas águas santas, eu acho que nós temos preservadas aqui, e que a gente está brigando pela conservação dela é essa do Barro Preto, que quase chegou ali, digamos que está a uns quatro metros da água. Hoje a gente está lutando pela preservação dela, e temos outras aí, umas duas ou três que também estão ao relento, estão no meio da lavoura, que já não é tão preservada, tão conhecidas e o pessoal deixaram de visitar né.⁴⁵⁵

A expansão das igrejas neopentecostais é também apontada como um dos fatores para a diminuição dos devotos de São João Maria. O aumento e a expansão das atividades dessas igrejas na TI Xaçecó é o que pretendo abordar a seguir.

⁴⁵⁵ PINHEIRO, Claudemir, Entrevista cit., 2015.

3.4 A EXPANSÃO DAS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS NA TI XAPECÓ E SUA RELAÇÃO COM AS PRÁTICAS DE SÃO JOÃO MARIA

Nas últimas décadas, a América Latina passou por uma intensa modificação no aspecto religioso, que consiste na diminuição do contingente de católicos e o aumento dos “evangélicos”. Por exemplo, no Brasil, o censo de 1880 apontava 98,9% de católicos, passando para 89% em 1980⁴⁵⁶ e diminuindo em 2010 para 64,6%, enquanto os protestantes passaram a somar no mesmo período (2010) 22,2%.⁴⁵⁷ As últimas décadas também são marcadas pelo aumento das pessoas que declaram ser de religiões de matrizes africanas, espíritas e até mesmo por aquelas que declaram não ter nenhuma religião.

A TI Xapecó acompanha esse crescimento transnacional dos protestantes, entretanto, esse território contém diferenças da América Latina e do Brasil como um todo. Ao fazer um recorte tanto no Brasil como na América Latina, atestamos que o catolicismo foi a primeira religião cristã a construir um templo nesses espaços. Entretanto, ao analisar o território que compreende a TI Xapecó verifica-se que a primeira igreja a fixar nesse território foi uma protestante pentecostal da congregação Batista, entre a década de 1940 e 1950.⁴⁵⁸ Além da igreja, no mesmo período também foi construído pelos “evangélicos” um orfanato para meninas na aldeia Baixo Samburá, onde eram alfabetizadas e aprendiam lidas domésticas.⁴⁵⁹

No relatório da Inspeção do SPI, em 1967, os funcionários do órgão constataram essa atuação superior das igrejas protestantes pentecostais em detrimento da católica no Xapecó. O documento traz a seguinte informação: “Sempre ausente a religião católica, dentro do critério de que santo de casa não faz milagres, mais atuantes as missões protestantes, embora ministrem em ensino chocho e sem Alegria”.⁴⁶⁰ Lembrando que a construção de um templo católico e uma atuação mais efetiva do catolicismo oficial na TI Xapecó, ocorreu somente da década 1970, com auxílio do CIMI. Portanto, no que tange a essa área indígena, a atuação das igrejas protestantes pentecostais antecedeu a católica, como as atuações dos missionários protestantes foram mais intensas do que a dos sacerdotes católicos. Esse contexto faz com que o contingente de católicos e “evangélicos” na TI Xapecó seja diferente do nacional.

⁴⁵⁶ <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Sociedade-e-Cultura/O-fenomeno-evangelico-em-numeros/52/44150>. Acesso em 06/09/2019

⁴⁵⁷ IBGE, 2010. <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2010/amostra-caracteristicas-gerais-da-populacao-religiao-e-deficiencia>. Acesso em 06/09/2019

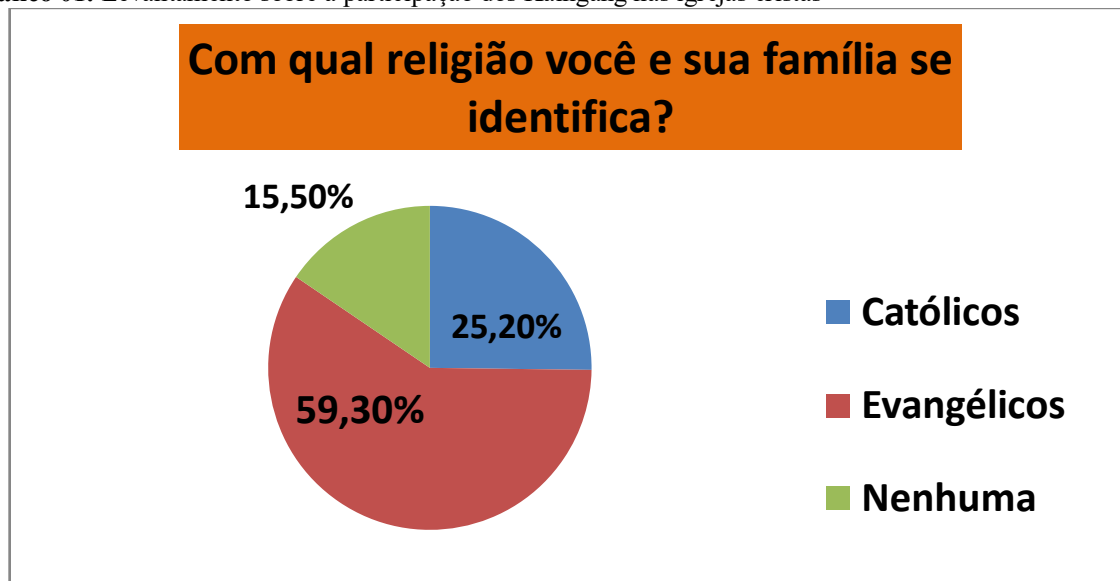
⁴⁵⁸ ALMEIDA, Op. cit., 1998, p. 69.

⁴⁵⁹ Idem.

⁴⁶⁰ SPI. **Documento**. Relatório de Inspeção nº 1/67. Posto Indígena Selistre de Campos. 1967. Processo Funai. nº 2221/97, Fls 100-104. *Apud*: BRIGHENTI, Op. cit., 2012b, p.292.

Constatei isso ao realizar um instrumento de pesquisa com 559 alunos Kaingang do Xapecó, perguntando a eles, qual era a igreja que frequentavam junto de seus pais. Se no Brasil, estima-se que na década de 2010, os protestantes pentecostais formavam 22,2 % do total da população brasileira, na TI Xapecó esse número está em aproximadamente 59,3%,⁴⁶¹ sendo mais que o dobro da população nacional.

Gráfico 01: Levantamento sobre a participação dos Kaingang nas igrejas cristãs



Fonte: LABHIN/UFSC. Instrumento nº1.4.2/2016. Levantamento das crianças devotas em João Maria na T.I. Xapecó/SC. In: Projeto OBEDUC 1585: Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da TIX, SC. Florianópolis, SC, 2016 (in mimeo). Elaborado por Nathan Marcos Buba

Se o contexto da TI Xapecó difere do nacional no que tange ao contingente entre católicos e “evangélicos”, os dois contextos são parecidos quando se aborda o aumento das igrejas neopentecostais e dos seus participantes. É comum para quem realiza algum tipo de trabalho na TI Xapecó se impactar com a quantidade de igrejas “evangélicas” no local, bem como no aumento dessas durante os anos. Essas igrejas neopentecostais estão espalhadas por quase todas as aldeias da comunidade, com exceção de Campos Oliveira, onde não reside nenhuma família. Na maioria das aldeias que tem a presença de um templo neopentecostal, é possível encontram mais de uma congregação. Muitas vezes essas igrejas são vizinhas, ficando uma ao lado da outra.

Ao notar a expansão dos templos neopentecostais visualmente, busquei fazer um

⁴⁶¹LABHIN/UFSC. **Instrumento nº1.4.2/2016.** Levantamento das crianças devotas em João Maria na T.I. Xapecó/SC. In: Projeto OBEDUC 1585: Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da TIX, SC. Florianópolis, SC, 2016 (in mimeo).

levantamento sobre o número de igrejas e da expansão dessas dentro da TI Xaçepó. Para isso, fiz um levantamento em 2016 sobre o número de igrejas evangélicas nessa área indígena, usando como base e relacionando os dados colhidos em 1998, por Ledson Kutz de Almeida em sua dissertação. Vejamos os dados abaixo:

Tabela 02: Número de Igrejas Evangélicas dentro da TI Xaçepó/SC no ano de 1998

| ALDEIAS | IGREJAS | | | | | | | |
|-----------------|---------|------------------------------|--------------------------------|--------------|--------------------|-------------|------------------|-----------------|
| | Batista | Assembleia de Deus da Missão | Assembleia de Deus Pentecostal | Quadrangular | Só o Senhor é Deus | Deus é Amor | Católica Oficial | Igreja da Saúde |
| Sede (Jacu) | | X | X | | | | X | X |
| Olaria | | | | | X | | | |
| Pinhalzinho | | X | | | X | X | X | X |
| Serro Doce | | | | | | | | |
| Serrano | | | | | | | | |
| Baixo Samburá | | X | | | | | | |
| Água Branca | X | X | X | | | | | |
| Guarani/Limeira | X | | X | | X | | | |
| Paiol de Barro | | X | | X | | | | X |
| Fazenda | | | | | X | | | X |
| Linha Matão | | X | | | | | | X |

Fonte: ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xaçepó/SC.** 1998. 165 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998

Tabela 03: Número de Igrejas Evangélicas dentro da TI Xaçepó/SC no ano de 2016

| ALDEIAS | NOME DAS IGREJAS | | | | | | | |
|-----------------|------------------|------------------------------|--------------------------------|--------------|--------------------|-------------|------------------|-----------------|
| | Batista | Assembleia de Deus da Missão | Assembleia de Deus Pentecostal | Quadrangular | Só o Senhor é Deus | Deus é Amor | Católica Oficial | Igreja da Saúde |
| Sede (Jacu) | 1 | 2 | 1 | | | 1 | 1 | |
| Olaria | | 1 | 1 | | 1 | | | |
| Pinhalzinho | 1 | 2 | 1 | | 1 | 1 | 1 | |
| Serro Doce | | | | | | | 1 | |
| Serrano | | | | | | | | |
| Baixo Samburá | | 1 | | | | | | |
| Água Branca | 1 | 1 | | | | 1 | | |
| Guarani | 1 | 1 | | | | | | |
| Paiol de Barro | | 1 | | 1 | | | 1 | |
| Fazenda | | 1 | | | | | | |
| Linha Matão | | 1 | | | | | | |
| João Veloso | | | | | 1 | | | |
| Manduri | | | | | | | | |
| Limeira | 1 | 1 | | | | | | |
| Barro Preto | | | | | | | | |
| Campos Oliveira | | | | | | | | |

Fonte: LABHIN/UFSC. **Instrumento nº1.4/2016:** Levantamento do número das igrejas dentro da T.I. Xaçepó/SC em 2016. In: Projeto OBEDUC 1585: Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da TIX,SC. Florianópolis, SC, 2016 (in mimeo). Elaborado por Nathan Marcos Buba

Durante o levantamento das igrejas, notou-se que existiam congregações novas, as quais não haviam sido registradas por Ledson Kurtz de Almeida, em 1998. No quadro abaixo podemos observar quais são essas congregações e em que aldeias estão fixadas.

Tabela 04: Igrejas que se instalaram no Xaçecó após 1988

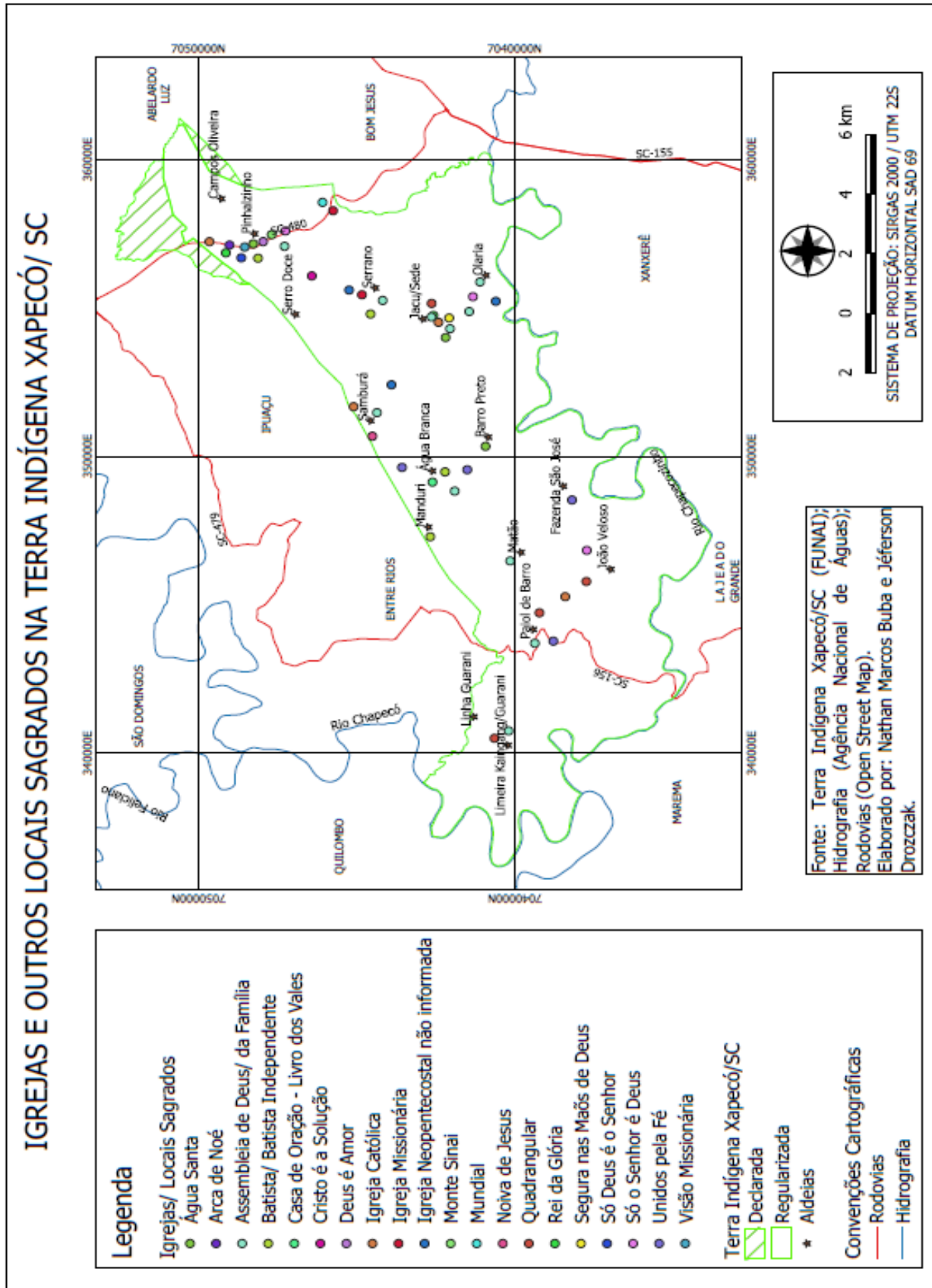
| ALDEIAS | NOME DAS IGREJAS | | | | | |
|------------------|------------------|-------------------|--------------------|--------------------|-------------------|-------------------|
| | Rei da Glória | Visão Missionária | Brasil Para Cristo | Só Deus é o Senhor | Unindo-se Pela fé | Família De Cristo |
| Sede (Jacu) | 1 | 1 | 1 | | | |
| Olaria | | | | | | |
| Pinhalzinho | 1 | 1 | | 1 | | |
| Cerro Doce | | | | | | |
| Serrano | | | | | | |
| Baixo Samburá | | | | | | |
| Água Branca | | | | | | |
| Guarani | | | | | | |
| Paiol de Barro | | | | | 1 | 1 |
| Fazenda São José | | | | | 1 | |
| Linha Matão | | | | | | |
| João Veloso | | | | | | |
| Manduri | | | | | | |
| Limeira | | | | | | |
| Barro Preto | | | | | 1 | |
| Campos Oliveira | | | | | | |

Fonte: LABHIN/UFSC. **Instrumento nº1.4/2016:** Levantamento do número das igrejas dentro da TI Xaçecó/SC em 2016. In: Projeto OBEDUC 1585: Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da TIX, SC. Florianópolis, SC, 2016 (in mimeo).

Se compararmos os dados de 1998 e de 2016, podemos compreender que as igrejas neopentecostais estão em expansão na TI Xaçecó. Ledson Kurtz de Almeida contabiliza dezessete (17) igrejas protestantes em 1998, todavia, no dado de 2016, o total foi para trinta e oito (38).⁴⁶² Em menos de duas décadas, o número de templos neopentecostais aumentou mais que o dobro. Essa expansão não é apenas em números, mas também na espacialização da Terra Indígena, pois as congregações vão a passos largos para atingir a fixação de um templo por aldeia. Entre os anos de 1998 e 2016, as aldeias de Serro Doce, João Veloso e Barro Preto passaram a ser ocupadas por pelo menos uma igreja neopentecostal. Em um mapa, buscando espacializar as igrejas, feito em 2019 traz a informação que na aldeia Manduri também se instalou um templo “evangélico”.

⁴⁶² BUBA, Op. cit., 2017, p.88.

Mapa 07: Localização das Igrejas da TI Xaçecó (2019)



Os locais, onde se encontram o maior número de igrejas neopentecostais, são igualmente os lugares com maior contingente de pessoas e as aldeias com melhores acessos, tais como a Jacu (Sede), Paiol de Barro e Pinhalzinho. Essas igrejas podem variar de tamanho e de formato, podendo ser encontradas igrejas “evangélicas” pequenas e precárias, feitas de madeira, bem como igrejas grandes, construídas de alvenaria, com imensos espaços de vidro. Todavia, as maiores construções feitas na TI Xaçecó atualmente além das escolas, são os templos protestantes.

Figura 24: Igreja neopentecostal na aldeia Limeira/TI Xaçecó



Fonte: Acervo do autor.

Figura 25: Igreja neopentecostal na aldeia Pinhalzinho/TI Xaçecó



Fonte: Acervo do autor.

Os espaços internos das igrejas da TI também são muito distintos. Enquanto as maiores que comportam centenas de pessoas, tem muitas vezes lugares de madeira feitos sob medida, com equipamentos modernos de som, uso de microfone, música ao vivo, outras já são mais simples, com poucas cadeiras, sem microfone e fazem uso de músicas gravadas. Ari Grigghi assim descreve o espaço interno das igrejas “evangélicas”:

O espaço interno da igreja é arranjado quase que da mesma forma em todos locais. O grande salão geralmente possui uma grande porta de entrada. Do lado oposto desta situa-se um púlpito que fica elevado num palco que corte transversamente a igreja naquela extremidade. Este espaço é reservado para os dirigentes religiosos, músicos e outros convidados. Entre a porta de entrada e o palco fica o espaço que comporta os fiéis, É um grande espaço que possui bancos, ou cadeiras, enfileiradas viradas em direção ao púlpito. O lado direito geralmente é o local reservado aos homens e o lado esquerdo é reservado às mulheres – isto pode se inverter conforme a denominação, mas sempre estão separados desta forma. À frente, muito próximo ao palco e do lado das mulheres, encontram-se bancos reservados aos jovens. Estes bancos são colocados em posição perpendicular aos outros ficando mais ou menos de lado para o púlpito. Algumas frases são pintadas, ou afixadas em cartazes, nas paredes da igreja. Estas dizem respeito a salmos ou outros trechos da bíblia sinalizados com a sua respectiva referência.⁴⁶³

As igrejas neopentecostais da TI Xapecó estão atreladas a uma igreja “central”, que fica localizada em centros urbanos próximos ou não da área indígena, como por exemplo, a congregação Rei da Glória e que tem sua “central” na cidade de Xanxerê, a Assembleia de Deus em Abelardo Luz e a Noiva de Jesus no município gaúcho de Caxias do Sul.⁴⁶⁴ É comum que as igrejas da mesma congregação tentem se alinhar, cabendo à “igreja central” o papel de organizadora dos objetivos e regras que pretendem tomar.⁴⁶⁵ Ledson Kurtz Almeida enfatiza que cada congregação “tem sua ordem, seu estatuto, o qual deve ser obedecido, teoricamente, tanto pelos obreiros quanto pelo restante dos fiéis”.⁴⁶⁶ Todavia, as igrejas neopentecostais têm certa autonomia, variando algumas posições e regras de acordo com o pastor responsável pelo templo.

O pastor ocupa o cargo mais alto dentro das igrejas protestantes. No contexto da TI Xapecó, ele pode atender igrejas fora e dentro da aldeia, ou mesmo ter dedicação exclusiva a uma. O pastor tem o poder de nomear todos os cargos da igreja, como presbíteros, missionários e cantor, todavia, tem o poder também de afastar essas pessoas se algo não ocorrer conforme a sua expectativa. Ele é principal responsável por realizar os cultos, quando

⁴⁶³ GHIGGI, Op. cit., 2015, p.152.

⁴⁶⁴ Ibidem, p.154.

⁴⁶⁵ Idem.

⁴⁶⁶ ALMEIDA, Op. cit., 1998, p.73.

não pode, concede a outra pessoa, geralmente o presbítero.⁴⁶⁷

O pastor geralmente é o responsável pela vinda de novos fiéis para a igreja, mas também é o grande responsável pela saída das pessoas da congregação. Como detém um papel central na organização e na nomeação de outros dirigentes, é comum que ocorram alguns conflitos, onde o pastor acaba alterando os dirigentes e os músicos. Dessa forma, quanto “mais bem visto” o pastor é para a comunidade, mais fiéis terá em seus cultos. Clovis Antonio Brighenti enfatiza que a questão dos pastores foi um grande elemento para o aumento dos “evangélicos” entre os Kaingang. De acordo com o autor, “os evangélicos pentecostais possibilitaram a formação de pastores Kaingang, ao passo que católicos somente após o Vaticano II em 1962, conceberam a formação de padres indígenas”⁴⁶⁸, todavia, entre os Kaingang da TI Xapecó não há nenhum padre Indígena.

A formação de pastores indígenas será compreendida entre os Kaingang, como uma “virada” na elaboração dos cultos. O Kaingang “evangélico” Dalgir Pacífico explica esse processo:

Agora, que nem eu falei, no decorrer dos anos que vinha pastor de fora, no decorrer dos anos os ministérios já deixam os pastores índios né. Agora tem pastores indígenas e entendem como os índios vivem e já a maioria dos pastores que comandam as igrejas evangélicas nas aldeias indígenas são índios (...) antes era eles que comandavam tudo, agora não. Através de reuniões que foram...que os pastores foram fazendo com as próprias lideranças, acharam por bem deixar um pastor indígena. Então a maioria das igrejas evangélicas que tem na atualidade aqui são indígenas, mas daí já sabe lidar também com o povo indígena.⁴⁶⁹

Dessa forma, as igrejas neopentecostais ao autorizar e orientar os pastores indígenas atraiu cada vez mais adeptos entre os Kaingang. O fato de ter algum pastor parente ou conhecido contribui para que essa pessoa frequente os cultos. Sobre a proporção de pastores indígenas e não indígenas, em 2016 realizei um instrumento visando identificar o número de pastores Kaingang na TI Xapecó.

⁴⁶⁷ GHIGGI, Op. cit., 2015, p.158.

⁴⁶⁸ BRIGHENTI, Op. cit., 2012, p.269.

⁴⁶⁹ PACÍFICO, Dalgir. **Entrevista** [17. Jun. 2015]. Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xapecó/SC, 2015. 1 arquivo ,mp3 (12:53 min). Acervo LABHIN/UFSC.

Tabela 05: Proporção de pastores indígenas e não indígenas na TI Xaçecó

| ALDEIAS | PASTOR INDÍGENA | PASTOR NÃO INDÍGENA |
|-----------------|-----------------|---------------------|
| Sede (Jacu) | 8 | 1 |
| Olaria | 2 | 1 |
| Pinhalzinho | 8 | 1 |
| Serro Doce | | 1 |
| Serrano | | |
| Baixo Samburá | 1 | |
| Água Branca | 3 | |
| Guarani | 1 | 1 |
| Paiol de Barro | 2 | 3 |
| Fazenda | 1 | 1 |
| Linha Matão | | |
| João Veloso | | 1 |
| Manduri | | |
| Limeira | 1 | 1 |
| Barro Preto | 1 | |
| Campos Oliveira | | |

Fonte: LABHIN/UFSC. **Instrumento nº1.4/2016:** Levantamento do número das igrejas dentro da T.I. Xaçecó/SC em 2016. In: Projeto OBEDUC 1585: Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da TIX, SC. Florianópolis, SC, 2016 (in mimeo). Elaborado por: Nathan Marcos Buba.

A tabela acima mostra que foram identificados trinta e sete (37) pastores que fazem cultos nas igrejas da TI Xaçecó, sendo vinte e oito (28) indígenas e onze (11) não indígenas. Dessa maneira, podemos compreender que atualmente mais de dois terços dos cultos da comunidade, são liderados por pastores Kaingang. Dentre os vinte e oito indígenas, se constatou que todos moram na TI Xaçecó, sendo desse total, uma mulher indígena, a pastora Eva da Igreja Unindo-se Pela Fé localizada na aldeia Fazenda São José.

Os pastores indígenas podem ter as mais diversas formações e profissões, alguns são agricultores, professores, diretores das escolas. Por exemplo, o pastor da igreja Assembleia de Deus Cristo é a Solução, Nilton Belino é professor de ciências da E.I.E.B. Cacique Vanhkrê e bacharel em teologia. Sobre a sua formação, o pastor conta que fez o curso de teologia por conta da sua atuação como pastor. O curso era semipresencial como Nilton Belino narra:

À distância também. No período do mês de março, 15, 16 de março eu viajei lá pra Minas Gerais depois de anos pra receber a formação, a colação de grau lá em Minas Gerais. Aí eu hoje to preparado para trabalhar com os índios, conheço a realidade deles e fora da aldeia também.⁴⁷⁰

⁴⁷⁰BELINO, Nilton. **Entrevista** [24 ago. 2016]. Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçecó/SC, 2016. 1 arquivo .mp3 (15:40 min). Acervo LABHIN/UFSC.

Outra disparidade entre a Igreja Católica e as “evangélicas”, está no número de celebrações realizadas. Enquanto metade das igrejas católicas está fechada ou com missa apenas uma vez na semana, as igrejas neopentecostais chegam a ter até três cultos por semana. Um instrumento feito em 2016 constatou o número de celebrações cristãs por semana na TI Xapecó.

Tabela 06: Celebrações cristãs semanais na TI Xapecó (01)

| ALDEIAS | IGREJAS | | | | | | | |
|-----------------|---------|------------------------------|--------------------------------|--------------|--------------------|-------------|------------------|-----------------|
| | Batista | Assembleia de Deus da Missão | Assembleia de Deus Pentecostal | Quadrangular | Só o Senhor é Deus | Deus é Amor | Católica Oficial | Igreja da Saúde |
| Sede (Jacu) | 2 | 3 | 2 | | | 2 | 1 (mês) | |
| Olaria | | 2 | 2 | | 2 | | | |
| Pinhalzinho | 2 | 2 | 2 | | 2 | 2 | | |
| Serro Doce | | | | | | | | |
| Serrano | | | | | | | | |
| Baixo Samburá | | 3 | | | | | | |
| Água Branca | 2 | 3 | | | | 2 | | |
| Guarani | 2 | 2 | | | | | | |
| Paiol de Barro | | 3 | | 2 | | | | |
| Fazenda | | 2 | | | | | | |
| Linha Matão | | 2 | | | | | | |
| João Veloso | | | | | 2 | | | |
| Manduri | | | | | | | | |
| Limeira | 2 | 2 | | | | | | |
| Barro Preto | | | | | | | | |
| Campos Oliveira | | | | | | | | |

Fonte: LABHIN/UFSC. **Instrumento nº1.4/2016:** Levantamento do número das igrejas dentro da T.I. Xapecó/SC em 2016. In: Projeto OBEDUC 1585: Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da TIX, SC. Florianópolis, SC, 2016 (in mimeo). Elaborado por: Nathan Marcos Buba.

Tabela 07: Celebrações cristãs semanais na TI Xaçecó (02)

| ALDEIAS | NOME DAS IGREJAS | | | | | |
|-----------------|------------------|-------------------|--------------------|--------------------|-------------------|-------------------|
| | Rei da Glória | Visão Missionária | Brasil Para Cristo | Só Deus é o Senhor | Unindo-se Pela fé | Família De Cristo |
| Sede (Jacu) | 2 | 3 | 2 | | | |
| Olaria | | | | | | |
| Pinhalzinho | 2 | 2 | | 3 | | |
| Serro Doce | | | | | | |
| Serrano | | | | | | |
| Baixo Samburá | | | | | | |
| Água Branca | | | | | | |
| Guarani | | | | | | |
| Paiol de Barro | | | | | 2 | 2 |
| Fazenda | | | | | 2 | |
| Linha Matão | | | | | | |
| João Veloso | | | | | | |
| Manduri | | | | | | |
| Limeira | | | | | | |
| Barro Preto | | | | | 2 | |
| Campos Oliveira | | | | | | |

Fonte: LABHIN/UFSC. **Instrumento nº1.4/2016:** Levantamento do número das igrejas dentro da T.I. Xaçecó/SC em 2016. In: Projeto OBEDUC 1585: Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da TIX, SC. Florianópolis, SC, 2016 (in mimeo). Elaborado por: Nathan Marcos Buba.

O conteúdo dos cultos depende do pastor. Enquanto alguns tem uma postura mais rígida em relação à cosmologia Kaingang, outros podem abordar alguns aspectos cosmológicos. O pastor Daniel Alípio que é professor de cultura Kaingang e coordenador do grupo de dança *Gatãn* da E.I.E.B. Cacique Vanhkrê destaca que em seus cultos, além das palavras bíblicas, aborda algumas questões da Cosmologia Kaingang: Ele assim narra as suas práticas como pastor:

Na verdade é assim, eu tenho uma concepção tão grande dentro da minha vida, do meu coração, assim, eu tenho um compromisso hoje, é tão grande que a gente Kaingang, eu sou nascido de um povo indígena Kaingang e eu tenho o maior prazer de ter um zelo, de ter uma paixão pela minha cultura, Então dentro do meio Igreja Evangélica que hoje eu faço parte de uma delas, para mim na minha concepção, eu acredito que Deus ele tem olhado para o meu coração que eu não tenho nenhum momento assim, qualquer talvez perder aquilo que os meus mais velhos, os *Kofás* do meu povo tem me ensinado. Até então, eu tenho os cânticos do grupo *Gatãn* que até então não foi o professor que ensina nós, não foi o diretor, não foi um prefeito, não foi o presidente, não foi ninguém qualquer que ensinou meu povo a ter esses valores, a ter essa cultura, a raiz do seu povo, mas foi a própria natureza, que naquele tempo os meus Kaingang mais velhos eles aprenderam muito com a natureza. Até então, essa dança indígena que a gente faz parte hoje na escola, ela foi aprendida, foi

pesquisado dos mais velhos e eles sempre contaram para nós que era através dos animais que aprenderam esses cânticos, essas danças e hoje elaboramos e trabalhamos isso na escola com as crianças.⁴⁷¹

Daniel Alípio descreve acima o que a cosmologia Kaingang acredita ser a forma que como os seres humanos aprenderam a cantar, dançar e falar. Nessa visão de mundo, foram os animais que ensinaram os Kaingang a se comunicar e se expressar.⁴⁷² Dessa maneira, esse pastor não deixa de acreditar na cosmologia do seu povo, mesmo sendo “evangélico”. Outro exemplo disso é quando Daniel Alípio enfatiza falar nos cultos das metades que deram origem ao povo Kaingang, Kamẽ e Kanhru:

muito importante para mim na verdade, você descer até a Terra Indígena Xapecó, no nosso povo Kaingang e saber como hoje acontece o desenvolvimento do dia-a-dia de cada um de nós, do índio que talvez frequenta uma denominação de igreja, mas nós aqui sempre estamos preservando a cultura, cultura em primeiro lugar, a língua em que até na relação com as marcas Kamẽ e Kanhru, que isso é o ensinamento dos velhos, dos mais *Kofás*. Então, eu além de eu ser um professor dentro de uma escola hoje, também pastor dentro de uma igreja evangélica e também como um professor dentro de um compromisso como coordenador de uma de uma cultura do nosso povo, eu tenho olhado para esse campo de aprendizado junto com meu povo, mas sempre valorizando aquilo que é nosso, que é do meu povo (...) Na verdade, assim, eu tenho falado a respeito das marcas *Kamẽ* e *Kanhru* que é uma marca do nosso povo Kaingang, apesar de que eu tenho um compromisso de levar a palavra de fê, palavra de que Jesus fez no passado, mas não deixando de falar dentro da igreja que as marcas do meu povo são duas marcas só e não tem outras. (...) Essa é uma marca que nunca mais, é para o resto da vida, das crianças que estão vindo, do povo que tá indo hoje. Dentro do conhecimento geral em toda Terra Indígena, em todas as escolas é ensinado de qual marca que eu sou, de qual marca que eu e o que eu pretendo sempre defender que a marca *Kamẽ* e *Kanhru*. Essa é uma questão sem muito assim... tá falando muito dela, mas é a marca do meu povo *Kamẽ* e *Kanhru*.⁴⁷³

Outro aspecto que o pastor Daniel Alípio narra é a relação de alguns “evangélicos” com as práticas do *kujá* e de São João Maria:

Dentro da aldeia e também dentro da igreja é muito valorizado isso. Porque até então, nós como pastores de uma igreja evangélica a gente nunca faz acepção porque senão eu posso dividir o meu povo. Por exemplo, o São João Maria que é um ser que foi designado pelo povo Kaingang. Por exemplo, para senhora ali que você teve conversando com ela [Ivone], que ela disse que adoraria e teria fê de tomar os medicamentos ensinado por aquele ser, pelo São João Maria, então eu sempre vou estar do lado dela e ajudando para que ela continue preservando aquela adoração daquele ser. Eu jamais posso barrar ela porque ela é uma pessoa que através da fé que ela tem, vai conseguir sim receber o milagre na vida dela através daquele ser (...)nós temos também dentro igreja que apesar da palavra ser pregada, mas a gente tem muita fê, o pessoal tem sim, aqui a comunidade tem muita fé. Por exemplo, só quero colocar um exemplo aqui, nós temos ensinamentos dos mais velhos com as

⁴⁷¹ ALÍPIO, Daniel. **Entrevista** [24. Ago. 2016] Entrevistador: Nathan Marcos Buba. T.I. Xapecó/SC, 2016. 1 arquivo.mp3. (24:34 min). Acervo LABHIN/UFSC.

⁴⁷² BIAZI, Op. cit., 2017, p. 94.

⁴⁷³ ALÍPIO, Daniel. Entrevista cit., 2016.

ervas medicinais e hoje eu faço parte de uma igreja evangélica que a gente pegou assim ó, que pela palavra, que através da Unção Divina do Espírito Santo de Deus que desce através de uma pessoa, do pastor ou Presbítero da igreja, que seja um membro que tenha a fê tão grande e tiver na mão dele assim uma Divina Revelação, que ele possa colocar a mão sobre uma enfermidade e ela ser curada, é curado, mas nada impede de eu pegar e receber o medicamento ou uma instrução de um *Kujá* que é um curador de uma erva medicinal para aquela dor que também eu tenho, se eu tomar com fê eu vou ser curado. Por exemplo, se o pastor também colocar a mão e pedir no nome de Jesus no nome de Deus que aquela enfermidade tem que sair se ele ordenar cura, se eu tiver fê também vou receber. Então a gente usa dentro da igreja evangélica essas coisas.⁴⁷⁴

Os procedimentos narrados pelo pastor Daniel Alípio não são os únicos modos que os pastores realizam os sermões e nem como eles interpretam a cosmologia Kaingang. O modo que cada pastor faz o seu culto é subjetivo, depende da idade, formação, profissão, tempo como “evangélico”. Daniel Alípio é professor de cultura Kaingang, coordenador de grupo de dança Gãtan que realiza apresentações abordando vários aspectos da cultura Kaingang. Daniel também participou de projetos junto a UFSC e ao LABHIN que abordavam a cultura Kaingang, como a língua, os mitos, as plantas medicinais. Na data da entrevista, Daniel Alípio não havia completado nem um ano como pastor, sendo recente o seu batismo e conversão para a igreja neopentecostal. Todos esses elementos contribuem para diferenciação no modo de realizar o culto e conceber alguns aspectos culturais Kaingang.

Um caso oposto ao de Daniel Alípio é o de Nilton Belino. Esse pastor em sua narrativa mostra um rompimento maior em relação aos especialistas de cura Kaingang e afirma não abordar São João Maria em seus cultos.

Sabe que, uma coisa nós fazemos como evangélicos, só adoramos a Deus e Jesus, e a Trindade, Pai, Filho, Espírito Santo, esse é o nosso Deus na verdade né que nós acreditamos. Outros na verdade foram pessoa que nós não damos os créditos, nós contamos histórias que houve, mas na verdade foram pessoas que nem nós. Esse negócio de água santa na verdade, meu pai teve um período que ele era um benzedor e acreditava muito em São João Maria, a senhora que você pesquisou ali, a Ivone, não sei se ela te falou, a Ivone é minha mana, e no caso o pai dela o Floriano Belino é pai dela também, eu sou o mais novo e ela mais velha. Ela é da Igreja Católica e eu sou pastor. (...) Então, ele [seu pai] acreditava muito em São João Maria, tinha uma água lá pra baixo no Barro Preto que quando a gente era piuzadinha nós lá pra molhar a cabeça, se banhar né, mas depois com dezessete anos passamos pra igreja e ele parou de frequentar (...) ele não quis mais, viu que não era fundamento. A água na verdade é normal, a água potável na verdade é pra tomar, desde que não seja contaminada. Então se a gente achar a fonte da água aí no mato e dizer que é santa... é uma coisa pura da natureza, então a gente orienta as pessoas a não crer mais nessa situação. Claro que quem quiser crendo, o problema é dele.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ ALÍPIO, Daniel. Entrevista cit., 2016.

⁴⁷⁵ BELINO, Nilton. Entrevista cit., 2016.

A trajetória de vida de Nilton Belino é diferente da de Daniel Alípio, tornando bem distintas as formas como são pastores. Nilton Belino é formado em teologia, sua conversão para uma igreja “evangélica” aconteceu desde os seus dezessete anos, ou seja, na época da entrevista fazia quase três décadas que Nilton frequentava as igrejas neopentecostais. Com esses exemplos entre Nilton e Daniel, podemos compreender como é complexa a atuação dos pastores dentro da TI Xaçecó. Ao mesmo tempo em que existem pastores que orientam os seus fiéis a não acreditar nos especialistas e nas “águas santas”, existe alguns que conseguem abordar essas questões nas celebrações neopentecostais.

Alguns pastores não indígenas também acabam negociando em partes com os fiéis Kaingang. Dalgir Pacífico conta que na igreja que ele participa tem um pastor não indígena, que quando iniciou os seus trabalhos na TI Xaçecó teve dificuldades em lidar com os Kaingang. Todavia, por meio de conversas, Dalgir diz que esse pastor foi compreendendo o modo de ser dos indígenas.

Dalgir- Sim, vão se encaixando. Que nem o pastor vinha de lá, de longe já não sabia que o modo de viver dos evangélicos indígenas, mas agora no decorrer do ano que vai ficando ele está entendendo, então agora ele já entende né.

Nathan – Ele veio de fora?

D - Sim, o pastor que veio aqui é de Criciúma, lá de Sangão. E ele não sabia muito, eu que sou evangélico indígena ensinava outra coisa, que tinha que deixar...que era pecado, mas com o decorrer dos anos ele foi entendendo que não era bem assim né.⁴⁷⁶

Não pretendo aqui fazer críticas ou defesas para a atuação dos pastores neopentecostais na TI Xaçecó. O que pretendo demonstrar com esses exemplos, é que a atuação dos pastores não é maniqueísta, ou seja, ela não exclui toda a cosmologia Kaingang e nem a traz toda para os sermões. Há pastores que conseguem realizar algumas reformulações na cosmologia Kaingang, no xamanismo e na crença de São João Maria quando fazem seus cultos, outros orientam os seus fiéis a não acreditar no *kujá* e nem nas “águas santas”, até mesmo demonizando essas práticas. O que nos cabe aqui é compreender a complexidade das atuações dos pastores indígenas e o modo como realizam os seus sermões.

Outro ponto que merece destaque é o protagonismo dos Kaingang em relação às religiões, mesmo por aquelas que se identificam e frequentam uma das igrejas. Por mais que algumas práticas possam ser proibidas pelos pastores indígenas, são as próprias pessoas que escolhem realizá-las ou não.⁴⁷⁷ Por mais que existam no discurso uma oposição “nós e eles”

⁴⁷⁶ PACÍFICO, Dalgir. Entrevista cit., 2015.

⁴⁷⁷ O pastor tem influência sobre os seus fiéis, entretanto, em último caso é o fiel que decide o rumo que irá

entre os católicos e os “evangélicos” entre os Kaingang da TI Xaçecó, na prática nem sempre ela se sustenta. Como exemplo, trouxemos ao longo da dissertação alguns casos, como o de Emiliana Pinheiro, benzedeira que se define como “evangélica”, frequenta os cultos, mas acaba fazendo procedimento de cura em nome de São João Maria e dos demais santos do catolicismo popular. Cezário Pacífico também se identificou como “evangélico”, mas não deixou de acreditar no poder dos *kujás* e nem nas profecias de São João Maria. O *kujá* Cirino Pinheiro afirma que atende pessoas evangélicas: “tem gente lá no Posto, evangélico que curei a base de Deus e São João Maria.”⁴⁷⁸

Flávio Braune Wiik constatou que por mais que aconteça certa “demonização” das práticas de cura feitas pelos *kujás* e por São João Maria entre os evangélicos, “em casos extremos de doenças de difícil diagnóstico e persistentes, Kaingang crentes a procuram de forma muito discreta e longe dos olhos dos demais”⁴⁷⁹. Por outro lado, apesar do discurso dos católicos contra os “evangélicos”, os acusando de serem responsáveis por vários aspectos ruins para a cultura Kaingang, estes por vezes acabam transitando e frequentando mesmo que esporadicamente as igrejas neopentecostais das aldeias.

Dessa forma, precisamos compreender a especificidade que os Kaingang atuam em meio às religiões cristãs, pois muitos indígenas dessa comunidade acabam realizando o que chamo de “trânsito religioso”, transitando tanto pelo xamanismo atrelado ao catolicismo popular, mas também frequentando as Igrejas neopentecostais de acordo com suas necessidades espirituais. O conceito de “campo inter religioso” proposto por Robin M. Wright⁴⁸⁰, também contribui para pensar o “trânsito religioso” entre os Kaingang, pois estes acabam também moldando e reinterpretando as religiosidades ao seu contexto e as suas necessidades.

Acredito que analisando esse fenômeno deste modo, não apenas por uma oposição simples entre “católicos/tradicionais” e “evangélicos” é possível encontrar inúmeras relações e interações entre as partes, que são fundamentais para compreender inúmeros aspectos sociológicos entre os Kaingang. Ao pensar também no modo e no significado que os indígenas dão às religiões cristãs, mesmo que impostas, exaltamos o protagonismo dessas populações, que agem e reagem com aquilo que entram em contato, não sendo apenas submetidos à ação dos não indígenas

tomar.

⁴⁷⁸ PINHEIRO, Cirino. Entrevista cit., 2016.

⁴⁷⁹ WIİK, Op. cit., 2012, p.188.

⁴⁸⁰ WRIGHT, Op. cit., 1999. p.14.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história dos Kaingang é marcada por inovações, seja por meio de atualizações oriundas do próprio sistema cultural ou pelas relações interétnicas. O caso analisado nessa pesquisa tem a sua origem concomitantemente ao período de ocupação do Planalto Meridional, onde uma das principais estratégias para o sucesso da ocupação do território histórico Kaingang foi por meio de uma política de assimilação e miscigenação. Essas ações também foram legitimadas pela Igreja Católica, por meio dos aldeamentos, da catequização e dos casamentos mistos.

Esse cenário fez com que a partir do século XVIII, iniciasse um contato mais intenso entre os Kaingang e os *fóg*, no qual, as relações por muitas vezes acabaram gerando um clima de tensão no Planalto Meridional, resultando em conflitos e mortes. Todavia, para além desse clima belicoso, surgiram alianças, muitas vezes estimuladas pela própria política de miscigenação. Com isso, o período da ocupação dos campos do Planalto Meridional, marca o período das relações interétnicas envolvendo os Kaingang, resultando nas trocas culturais, onde elementos indígenas foram incorporados pelos *fóg*, assim como alguns elementos destes, foram ressignificados na cosmovisão Kaingang.

A religiosidade é um exemplo disso. O contato com os *fóg* resultou na inserção de elementos do cristianismo na visão de mundo Kaingang, seja pelo contato com o catolicismo oficial ou pelo popular. A catequização foi uma das principais alternativas encontradas pelos governantes para ocupação do Planalto Meridional, onde se buscava por meio da conversão dos Kaingang integrá-los ao resto da sociedade e abrir novas áreas para o estabelecimento de vilas e fazendas. Já, com o catolicismo popular, as relações acontecem por meio dos vínculos criados com alguns grupos não indígenas, principalmente os de classe mais baixa, destacando-se a incorporação do culto em alguns santos do panteão católico e a inserção do papel do benzedor e dos batismos em casa entre os Kaingang.

No mesmo período iniciava-se a religiosidade em São João Maria, com as andanças do eremita italiano e das demais pessoas que se identificaram ou foram identificados como Agostini. Nesse processo, os Kaingang constituíram-se como uma dos pontos de difusão da construção dessa religiosidade, que também tinham como propagadores os não indígenas, incluindo aqueles que estavam em interação com os indígenas. Sendo assim, a fama do monge e a sua elevação como o santo do habitante do Planalto Meridional, foi um processo que envolveu boa parte da população dessa região, incluindo os Kaingang.

A religiosidade em São João Maria apresenta práticas comuns a quase todos os locais do Planalto Meridional onde ela é praticada, como o poder curativo e milagroso das “águas santas” e o uso de objetos vinculados ao monge. Todavia, essa religiosidade apresenta também características próprias, dependendo do lugar onde é difundida. Entre os Kaingang da TI Xapecó, ela tem alguns contornos distintos, pois a religiosidade em São João Maria foi ressignificada pela cosmologia e pelo complexo xamânico Kaingang. Dessa forma, o monge passa a ser concebido muito além de um santo, mas como um guia espiritual que auxilia o *kujá* em suas práticas nas mais diversas dimensões da cosmologia Kaingang, como o *fãg kawã*, *kaikã* e o *nũgme*. Dentre essas práticas realizadas pelo *kujá* está a cura das doenças do *kuprĩg* (alma), onde o monge em forma de *jãgre* (guia espiritual) vai em outras dimensões para trazer a pessoa de volta ao mundo terreno. Também o *kujá* passou a realizar os batismos (indígena e do catolicismo popular) usando a “água santa” de São João Maria, pedindo a intercessão do monge no crescimento da criança Kaingang.

Além disso, assim como o benzedor, o *kujá* também recorre ao monge para realizar as curas de doenças conhecidas também pelos não indígenas. Nesse caso, São João Maria orienta quais os remédios que esses especialistas de cura vão utilizar em seus procedimentos, podendo ou não estar acompanhado com orações ou promessas. Foi em meio a uma promessa, que a benzedeira Ivone Belino Barbosa criou a festa em homenagem a São João Maria que aconteceu anualmente dentro da TI Xapecó.

Outra forma que podemos ver a ressignificação das práticas em São João Maria é nas profecias vinculadas ao monge encontradas na oralidade dos Kaingang do Xapecó. Nelas é possível perceber várias narrativas que destacam que muito dos revezes enfrentados atualmente pelos habitantes da comunidade, foram profetizados por São João Maria, como o tornado que passou próximo a área indígena em 2016, a diminuição dos católicos e até mesmo a destruição da natureza e a extinção dos Kaingang devido ao egoísmo dos seres humanos. Algumas profecias vinculadas ao monge têm parte do seu conteúdo similar por todo o Planalto Meridional, mas acabam ganhando alguns contornos próprios, de acordo com o local do interlocutor.

Essas profecias também podem atestar outro caráter que o monge exerce na comunidade do Xapecó, pois essa figura nas últimas décadas passa a ser vista como símbolo da luta pela terra e pela reivindicação de direitos. Um exemplo disso é que a religiosidade em São João Maria atualmente é vinculada como um aspecto tradicional Kaingang, principalmente pelos moradores mais velhos da comunidade. Isso se sucede principalmente

devido ao contexto de aumento das igrejas neopentecostais no Xaçepó, onde os mais velhos vinculam a época de predominância das práticas do *kujá* com São João Maria, como o período de bonança na comunidade.

Todavia, por mais que nos discursos ocorra uma separação entre “católicos/tradicionais” e “evangélicos” isso é diferente na prática. A “indigenização” que os Kaingang fazem das ramificações do cristianismo, seja católica ou neopentecostal, propiciam o trânsito religioso na comunidade, onde a pessoa acaba frequentando diversas abordagens religiosas, como foi o caso de Emiliana Pinheiro, narrado no capítulo 3, no qual a benzedeira se apresenta também como “evangélica” e utiliza as os remédios do mato, porque compreende que é de Jesus e a religiosidade em São João Maria, porque este é tradicional do povo Kaingang.

Ao longo da pesquisa, verifica-se também uma abordagem específica sobre os “evangélicos”, destacando o número de igrejas e de líderes religiosos na TI Xaçepó. Por meio disso, é possível perceber que os elementos destacados nos cultos vão variar de acordo com o pastor e com a sua trajetória. Dessa maneira, podemos encontrar pastores que orientam os seus fies a não acreditarem no monge São João Maria, pois este como é considerado um santo, não estaria de acordo com os dogmas dessas instituições. Como do outro lado, podemos encontrar pastores que abordam em seus cultos a cosmologia Kaingang e a religiosidade em torno do monge. Todavia, o crescimento das igrejas pentecostais na comunidade do Xaçepó e as transformações que isso trouxe para a comunidade, é um tema complexo que necessita de um estudo mais amplo isso.

Como foi destacado na pesquisa, entende-se que as trocas culturais são comuns entre os diferentes povos. Muitas vezes essas trocas ocorrem por meio da violência, da imposição e em outras oportunidades podem ocorrer por meio de alianças. Dessa forma, ao passar por um processo de cristianização, os Kaingang não perderam a sua etnicidade, pois assim como qualquer outro grupo étnico, os indígenas também remodelam as suas práticas e concepções, seja por atualizações oriundas de movimentos internos ou pelo contanto com outras culturas. Todavia, quando se absorve elementos de outros grupos, não ocorre uma cópia, mas sim uma remodelagem sobre aquilo que se absorveu. O processo de cristianização dos Kaingang do Xaçepó segue esse padrão, pois encontramos diferenciações de como essa comunidade concebe as religiões cristãs, incluindo as práticas vinculadas a São João Maria.

Além de enfatizar essa diferenciação entre religiões incorporadas pelos povos indígenas, procuro destacar com essa pesquisa, uma possibilidade de aproximação entre as

áreas da temática indígena e da Guerra do Contestado e seus desdobramentos. Sabemos que os Kaingang durante o século XIX não estavam isolados do restante das populações, mas sim tecendo relações, seja de matrimônio, compadrio, proteção e de demais tipos. Durante esse mesmo século, os Kaingang também participam da construção da religiosidade em São João Maria, que é apontada como um dos fatores para o conflito do Contestado. Portanto, os Kaingang anos antes da Guerra do Contestado tinham alianças com os não indígenas de classe mais baixa (denominados por alguns autores como “caboclos”), estes que também estavam sendo atingidos pela política latifundiária e a inserção do capital privado. Estima-se que durante o conflito no Contestado, essas alianças não tenham se encerrado, mas que foram usadas em benefício dos rebeldes nas batalhas, onde poderiam durante o conflito se estabelecer entre os indígenas enquanto achavam necessário.

Também não se pode descartar a possibilidade dos próprios indígenas, incluindo os Kaingang, estarem nas batalhas. Como mostrado no caso de Pitanga em 1923, alguns anos após a Guerra do Contestado, grupos que continham um contingente de Kaingang invadiram essa vila e posteriormente em depoimento enfatizam que estavam atuando em nome do monge João Maria. Em vista disso, devemos pensar o conflito do Contestado para além do termo caboclo, pois é possível constatar que a população envolvida nesse conflito, direta ou indiretamente, seja de diferentes origens. Assim, ao utilizar esse termo sem uma problematização sobre a sua aplicação, se invisibiliza muitas relações tecidas no Planalto Meridional, como é o caso dos Kaingang com os *fóg* que introduziram o catolicismo popular na comunidade do Xapecó. Portanto, é possível aproximar a temática indígena da História do Conflito do Contestado e seus desdobramentos, propondo uma possibilidade de diminuir a grande lacuna que há entre elas atualmente.

Além desses fatores, trabalhar a temática indígena e da Guerra do Contestado em conjunto é uma forma não só de relacioná-las entre si, mas também com a construção de outras histórias como a do Brasil e do estado de Santa Catarina. Por vezes os indígenas e as outras populações envolvidas no conflito ficam às margens do discurso de construção desses locais, sendo preferido o discurso do colonizador. Assim ocorre em Santa Catarina, onde o estado exalta a vinda dos imigrantes de origem europeia, os nomeando como pioneiros da construção de Santa Catarina, deixando de lado indígenas, negros e a população luso-brasileira (também chamada de cabocla).

É possível encontrar exemplos disso, como uma propaganda realizada pela prefeitura de Blumenau que espalhou outdoors pelo estado como a frase: “Blumenau – Alemanha sem

passaporte”. Esse tipo de propaganda exclui toda a violência que ocorreu para o estabelecimento dos colonos em Blumenau, principalmente o homicídio, através dos ataques de bugreiros, de inúmeros Xokleng/Laklãnõ⁴⁸¹. Temos também atualmente (2019) a tentativa em Santa Catarina de renomear a região do Contestado para Vale dos Imigrantes, promovida pela IGR – Instância de Governança Regional do Vale do Contestado e já reconhecida pelo Ministério do Turismo⁴⁸².

Por conseguinte, é necessário destacar que o estado de Santa Catarina é formado por diferentes culturas, oriundas de diferentes locais, cada qual tendo a sua relevância para a sua construção. Para além dos ascendentes de imigrantes europeus, é sim possível encontrar histórias e narrativas que protagonizam outros povos no território catarinense. Dessa maneira, a presente pesquisa busca demonstrar também que a História do Estado de Santa Catarina não é somente construída pelos descendentes de imigrantes europeus, mas também pela população indígena, “cabocla” e negra. Excluir esses grupos da História de Santa Catarina e do Brasil é “empurrar para baixo do tapete” toda a injustiça e violência que muitos governantes praticaram. Como menciona Peter Burke “A função do historiador é lembrar a sociedade daquilo que ela quer esquecer”, entretanto em Santa Catarina posso dizer que, além disso, a função do historiador é lembrar a sociedade daquilo que ela finge não ter, a presença dos povos indígenas, “caboclos” e negros em seu território.⁴⁸³

Portanto, essa pesquisa demonstra que devemos compreender os Kaingang e os demais povos indígenas em Santa Catarina, como protagonistas de sua própria história, bem como um dos protagonistas da história da Guerra do Contestado, dos estados do Planalto Meridional e do Brasil. Os povos indígenas agiram e reagiram nesses territórios e tem uma enorme contribuição para a construção desses espaços como são hoje. Ignorar a participação dos indígenas nesses eventos ou mencioná-los como passivos nos processos históricos limita o/a pesquisador, que deixa de analisar uma série de relações e com isso novas possibilidades de análise.

⁴⁸¹BUBA, Nathan Marcos; PAULA, Aaron Fernando de. O preço de uma “Alemanha sem passaporte”: as medidas contra os Xokleng/Laklãnõ no interior catarinense (1836-1912). **Revista Santa Catarina em História**, Florianópolis, v. 10, n. 2, p.70-82, jun. 2016. Disponível em: <http://seer.cfh.ufsc.br/index.php/sceh/article/view/1105/1118>>. Acesso em: 24/11/2019

⁴⁸²<https://www.nsctotal.com.br/noticias/mudanca-do-nome-e-perda-de-area-do-vale-do-contestado-geram-criticas-de-pesquisadores>. Acesso em 30/11/2019.

⁴⁸³ BUBA, Op. cit., 2017, p.91.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia

ACHTERBERG, Jeanne. **A imaginação na cura: xamanismo e medicina moderna**. São Paulo: Summus, 1996. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura.

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ALMEIDA, Carina Santos de; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. COMO "CIVILIZAR" O ÍNDIO?!: O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a integração dos Kaingang no sul do Brasil: o Posto Indígena Xapecó (SC) entre práticas de desenvolvimento e controle social. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2013, Natal. **Anais...** Natal: Simpósio Nacional de História, 2013. p. 01 - 17.

ALMEIDA, Carina Santos de. **Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense: A tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na Terra Indígena Xapecó**. 2015. 542 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó/SC**. 1998. 165 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de Denise Bottman.

ANTONIO, Iraci Greja. Hoje e antigamente. In: VYJKÁG, Adão Sales et al. **ëgjamënkÿmũ: textos Kanhgág**. Brasília: Apbkg/dka Áustria/ Mec/pnud, 1997.

AVÉ-LALLEMANT, Roberto. **Viagens pelas províncias de Santa Catarina, Paraná e São Paulo (1858)**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1953.

AURAS, Marli. **Guerra do Contestado: a organização da Irmandade Cabocla**. 4.ed. - Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2001.

AZEVEDO, Carmen Lucia de. **Jeca Tatu, Macunaíma, a preguiça e a brasilidade**. 2012. 166 f. Tese (Doutorado) - Curso de História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

BARTH, Frederik. 2000. Os Grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas** (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p.39-68, abr. 2006.

BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingáng do Paraná: subsídios para uma etno-história.** São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de; ERCIGO, Terezinha Guerreiro. **A formação do Kujá e a relação com seus guias espirituais na Terra Indígena Xaçecó-SC.** 2014. 57 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de. **Espiritualidade e conhecimentos da mata na formação dos especialistas de cura Kaingang da Terra Indígena Xaçecó/SC.** 2017. 257 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade indígena.** Curitiba: Typ e lytog a Vapor Impressora Paranaense, 1908.

BOTELHO, Affonso. Descobertas dos Campos de Guarapuava. Organizado por Antônio da Costa Silva Pinto. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.** Tomo XVIII. São Paulo, pp.263-288, 1856.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia.** São Paulo: Ática, 1983.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a Igreja Católica na Diocese de Chapecó nas décadas de 1970 e 1980.** 2012. 613 f. Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

_____. Povos Indígenas em Santa Catarina. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate.** Porto Alegre: Pallotti, 2012. p.37-65.

_____. Terras Indígenas em Santa Catarina. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate.** Porto Alegre: Pallotti, 2012. p.255-277.

BRINGMANN, Sandor Fernando. **ENTRE OS ÍNDIOS DO SUL: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xaçecó (1941 - 1967).** 2015. 452 f. Tese (Doutorado) - PPGH, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

_____. **Índios, colonos e fazendeiros: Conflitos Interculturais e Resistência Kaingang nas Terras Altas do Rio Grande do Sul (1829-1860).** 2010. 219 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

_____. Narrativas singulares, experiências coletivas: história, memória e protagonismo kaingang em tempos de SPI. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs.) **História, cultura e educação indígena: protagonismo e diversidade.** Porto Alegre: Pallotti. LABHIN/UFSC,

2017.

BUBA, Nathan Marcos. **Adoradores de João Maria entre os Kaingang: O sincretismo com as tradições indígenas e os locais sagrados na Terra Indígena Xaçapó/SC.** Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina (Trabalho de conclusão de curso). Florianópolis, 2017.

_____. Os Kaingang, os fóg e o gravador: cosmologia e suas ressignificações por meio da memória e da História Oral. In: Encontro Regional Sul de História Oral, 10., 2019, Curitiba. **Anais eletrônicos.** Curitiba: ABHO, 2019.

BUBA, Nathan Marcos; PAULA, Aaron Fernando de. O preço de uma “Alemanha sem passaporte”: as medidas contra os Xokleng/Laklãnõ no interior catarinense (1836-1912). **Revista Santa Catarina em História,** Florianópolis, v. 10, n. 2, p.70-82, jun. 2016.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia.** São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, 153 páginas. Tradução Nilo Odalia.

_____. **Hibridismo cultural.** São Leopoldo: Unisinos, 2010.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **A Campanha do Contestado.** 2. ed. Florianópolis: Lunardelli, 1979.

CARVALHO, Tarcísio Motta de. “Nós não tem direito” – Costume e direito à terra no Contestado. In: ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **A Guerra Santa revisada: novos estudos sobre o movimento do Contestado.** Florianópolis: Ed. da UFSC, 2008. pp.33-71.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História,** São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349 – 371 jan/jun. 2011.

CHIBNIK, Michael. Quasi-ethnic Groups in Amazonia. **Ethnology,** Pittsburgh, v. 30, n. 2, p.167-182, abr. 1991.

CRÉPEAU, Robert R. **A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo.**

CUNHA, Manuela Carneiro. Etnicidade: da Cultura residual, mas irreductível. In: **Antropologia do Brasil.** São Paulo, Brasiliense, 1987.

_____. **Os Direitos do índio: ensaios e documentos.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. Política Indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

D’ANGELIS, Wilmar da Rocha. Para uma história do oeste catarinense. **Cadernos do CEOM.** Ano4, n.06, Nov/89, Chapecó.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha; FOCÂE, Vicente Fernandes. Toldo Imbu. Série Documentos 3, **Cadernos do CEOM**. Chapecó, UNOESC, 1994.

DALLANORA, Cristina. **Nas terras de Taquara -Póca**: cultura caipira na obra de Francisco Marins. 2010. 117 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

DEBONA, Marcelio Inácio. **O caboclo de Palma Sola e arredores**: depoimentos sobre as décadas de 1930-1960. 2010. 120 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

DURAT, Cristiano Augusto. **Terra de Aldeamento em disputa**: Francisco Gacom e "uma" história sobre os Kaingang do Paraná (Século XIX). 2019. 435 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ERCIGO, Terezinha Guerreiro; ROSA, Helena Alpini. Águas santas da Terra Indígena Xaçepó/SC. **Anais do XV Encontro Estadual de História**: 1964-2014: Memórias, testemunhos e Estado. Realizado entre 11 e 14 de agosto de 2014. Florianópolis: UFSC. 2014.

FERRARI, Maristela. **Conflitos e povoamento na fronteira Brasil-Argentina**: Dionísio Cerqueira (SC), Barracão (PR) e Bernardo de Irigoyen (Misiones). Florianópolis: UFSC, 2010.

FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. p. 83-144.

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. Os manuais de medicina e a circulação do saber no século XIX no Brasil: mediação entre o saber acadêmico e o saber popular. **Educar**, Curitiba, v. 1, n. 25, p.59-73, 23 jan. 2005.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre o índio. **Ensaios e pesquisa em educação**. Rio de Janeiro, v. 1. N. 1. pp.3-23, Jul.2016.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GHIGGI JÚNIOR, Ari. **Uma Abordagem Relacional da Atenção à Saúde a partir da Terra Indígena Xaçepó**. 2015. 378 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

GUEDES, Edson Claiton. Frei Timóteo de Castelnuovo: Aldeamento São Pedro de Alcântara de Jataízinho/PR (1855-1895). In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 7., 2015, Maringá. **Anais...** . Maringá: UEM, 2015. pp. 2877 - 2889.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: Dp&a,

2011. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaraciara Lopes Louro.

HAMPÂTÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: Unesco, 2010. p. 167-212.

HANSEN, João Adolfo. “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”. In: NOVAES, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp.347-373.

HAVERROTH, Moacir. **Kaingang um estudo etnobotânico: O uso e a classificação das plantas na área indígena Xapecó (oeste de SC)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis: PPGAS/UFSC. 1997.

HOERHANN, Rafael Casanova de Lima e Silva. **O Serviço de Proteção aos Índios e a desintegração cultural dos Xokleng (1927 - 1954)**. 2012. 283 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. **O Eremita do Novo Mundo: A trajetória de um peregrino italiano na América do Século XIX (1838 - 1869)**. 2012. 480 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

KRESÓ, Pedro. O Kiki permanece. In: VYJKÁG, Adão Sales et al. **ẽgjamẽnkỹmũ: textos Kanhgág**. Brasília: Apbkg/dkaÁustria/ Mec/pnud, 1997. p. 79-84.

LACLAU, Ernesto. **New Reflections on the Revolution of Our Time**. Londres: Verso, 1990.

LANGDON, Esther Jean Matteson. Introdução: Xamanismo - velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, Esther Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas**. Florianópolis: Imprensa Universitária da Ufsc, 1996. pp. 09-38.

_____. Redes xamânicas, curandeirismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. **Mediações: Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 17, n. 1, p.62-84, 29 maio 2012.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura – Um Conceito Antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos Naea**, Belém, v. 2, n. 2, p.5-32, dez. 1999.

LIMA, Francisco das Chagas. **Memoria sobre o descobrimento e Colonia de Guarapuava**. Rio de Janeiro: Imprensa Americana de I.P. da Costa, 1842.

LINTON, Ralph. **O homem: Uma introdução à antropologia**. 3ed., São Paulo, Livraria Martins Editora, 1959.

LOBATO, Monteiro. **Urupês**. São Paulo: Biblioteca Azul, 2012.

LUZ, Aujor Ávila da. **Os Fanáticos: Crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos**. 2. ed. Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.

MABILDE, Pierre François Alphonse Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul: 1836-1866**. São Paulo: IBRASA, 1983.

MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916)**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2004.

_____. O Contestado e o mundo caboclo: História, Memória e historiografia. In: VALENTINI, Delmir José; ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **Nem fanáticos, nem jagunços: reflexões sobre o Contestado (1912 - 2012)**. Pelotas: Ed. Ufpel, 2012. p.15-28.

MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **A história dos Kaingáng da Terra Indígena Xapecó (SC) nos artigos de Antonio Selistre de Campos: Jornal A Voz de Chapecó 1939/1952**. 2008. 144 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

_____. Professor Felicíssimo Belino e a primeira escola para os Kaingang: a memória compondo a história e a história registrando a memória. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Pallotti, 2012. p.107-122.

MARCON, Telmo. Cultura e religiosidade: a influência dos monges do Contestado. In ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **A Guerra Santa revisada: novos estudos sobre o movimento do Contestado**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2008. p.139-168.

MARTINS, Pedro Antonio Batista. **Anjos de cara suja: etnografia da comunidade cafuzo**. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991. p.48.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria**. Asunción: Biblioteca Nacional Paraguaya, 1986.

MENDES, Ivania. **O uso das ervas medicinais na atualidade Kaingang da Terra Indígena Xapecó, Santa Catarina, Brasil**. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Florianópolis: UFSC. 2015.

MÉTRAUX, Alfred – The Caingang. In: Smithsonian Institution. (Vol.1, 1946). Steward, Julian H. (editor). **“Handbook of South American Indians”**.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Alguns dados para a História recente dos índios Kaingang In: Gruberg Georg (coord.). **La situación del Indígena em América Del Sur**. Montevideo: Tierra Nueva, 1972.

MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, história e linguística. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva.

Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Eduel, 2004. pp.01-16.

_____. **As guerras dos índios Kaingang:** a história épica dos índios Kaingang do Paraná (1769-1924). 2. ed. Maringá: Eduem, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. **Histórias de índio.** São Paulo: Companhia das Letrinhas, 1996.

NEGRÃO, Lisias Nogueira. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 46, p.119-129, jun. 2001.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo:** sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Campinas: Editora Unicamp, 1993.

NODARI, Eunice Sueli. **Etnicidades renegociadas:** práticas socioculturais no Oeste de Santa Catarina. Florianópolis: Ed. UFSC, 2009.

NOELLI, Francisco Silva. O mapa arqueológico dos povos Jê no Sul do Brasil. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang.** Londrina: Eduel, 2004. pp 17-56.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini. Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xapecó/SC. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **História, Cultura e Educação Indígena:** protagonismo e diversidade. Porto Alegre: Pallotti, 2017. p. 15-59.

_____; ROSA, Helena Alpini. **História e cultura Kaingáng:** Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê. Florianópolis: Pandion, 2011.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **O ciclo de vida Kaingáng.** Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2004.

_____. **Nosso Vizinho Kaingáng.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Maria Conceição. **Os especialistas Kaingáng e os seres da natureza:** curadores da Aldeia Xapecó - Oeste de Santa Catarina. Florianópolis: FCC, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da Identidade. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo.** Editora Unesp: Paralelo 15, 2006.

_____. **O índio e o mundo dos brancos.** 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996

PINHEIRO, Claudemir. **Casamento Kaingang:** Passado e presente da Terra Indígena

Xaçepó. 2015. 38 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro; Edições Vértice, vol.5, n.10, 1992, pp. 200-215.

POLI, Jaci. Caboclo: pioneirismo e marginalização. **Cadernos do CEOM** (Centro de Organização de Memória Sociocultural do Oeste), Chapecó, n.7, pp.73-110, 1991.

PONTAROLLO, Fabio. **Terra, trabalho e resistência na fronteira agrária: história dos "povoadores pobres" em Guarapuava (século XIX)**. 2019. 365 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon, 2019.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF_FERNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguidode Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. SãoPaulo: Editora da UNESP,1998.

QUEIRÓZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e conflito social: a Guerra Sertaneja do Contestado (1912 - 1916)**. São Paulo: Ática, 1981.

RENK, Arlene. **A luta da erva: um ofício étnico da nação brasileira no Oeste de Santa Catarina**. 2. ed. Chapecó: Argos, 2006.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUES, Carmem Izabel. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. **Novos Cadernos Naea**, Belém, v. 9, n. 1, p.119-130, jun. 2011.

RODRIGUES, Rogério Rosa. As trincheiras da palavra: os historiadores de farda e as narrativas históricas sobre o Contestado. In: VALENTINI, Delmir José; ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **Nem fanáticos, nem jagunços: reflexões sobre o Contestado (1912 - 2012)**. Pelotas: Ed. Ufpel, 2012. p.237-262.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Os kujá são diferentes? Doenças invisíveis, aliança e guerra no xamanismo Kaingang. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, [s.l.], v. 19, n. 2, p.84-110, 30 dez. 2014. Universidade Estadual de Londrina.

_____. **Os Kujá são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro**. 2005. 416 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**, [s.l.], v. 3, n. 1, p.41-73, abr. 1997.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Índios e Brancos no Sul do Brasil**: a dramática experiência dos Xokleng. Porto Alegre: Movimento; Brasília: Minc/Pró-Memória/INL, 1987.

SCOTT, James C. **Formas cotidianas da resistência camponesa. Raízes**, Campina Grande, v. 21, n. 1, p.10-31, jan-jun. 2002.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do *habitus* em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 01, p.60-70, maio - agosto 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-102.

SOUZA, Almir Antonio de. **Armas, pólvora e chumbo**: a expansão luso-brasileira e os indígenas do Planalto Meridional na primeira metade do século XIX. 2012. 420 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

THOMÉ, Nilson. **Sangue, Suor e Lágrimas no Chão do Contestado**. Caçador: Incon, 1992.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

TOMAASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. pp.145-198.

VALENTINI, Delmir José; ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **Nem fanáticos, nem jagunços**: reflexões sobre o Contestado (1912 - 2012). Pelotas: Ed. Ufpel, 2012.

VEIGA, Juracilda. Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. p. 267-284.

VYJKÁG, Adão Sales et al. **ëgjamênkÿmũ**: textos Kanhgág. Brasília: Apbkg/dka Áustria/Mec/pnud, 1997.

URICH, Grazieli. **O índio no banco dos réus**: historicizando o conflito entre índios Kaingang e Colonos na Vila de Pitanga (1923). 2012. 113 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2012.

WIIK, Flávio Braune. O Contestado e seu impacto sobre os modos e regimes de relação Homem-Natureza entre os Kaingang da Terra Indígena Xapecó – SC. In: VALENTI, Delmir Jose; ESPIG, Marcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro. **Nem fanáticos, nem jagunços: reflexões sobre o Contestado (1912-1916)**. Pelotas: Ed. da Universidade Federal de Pelotas, 2012. pp.173-190.

WELTER, Tânia. **“O Profeta São João Maria continua encantando no meio do Povo”**:

Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina. 2007. 338 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

WRIGHT, Robin M. **Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

ZWETSCH, Roberto E. “Perspectivas de diálogo entre fé indígena e fé cristã”. In: SIDEKUM, Antonio (org.) **História do Imaginário religioso Indígena**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1998. pp. 173-188.

FONTES DOCUMENTAIS, JORNALÍSTICAS, DIGITAIS E ORAIS

FONTES DOCUMENTAIS

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

RELATÓRIO 15-02-1872. **Relatório apresentado à Assembleia Provincial do Paraná na 1.a sessão da 10.a Legislatura** Curityba, Typ. Da Viuva & Filhos de G. M. Lopes, 1584.

FONTES JORNALÍSTICAS

Jornal *A República*, Curitiba, 02 de outubro de 1916. Acesso por meio da página eletrônica: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

Jornal *A República*, Curitiba, 09 de agosto de 1914. Acesso por meio da página eletrônica: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

Jornal *A República*, Curitiba, 25 de fevereiro de 1914. Acesso por meio da página eletrônica: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>,

Jornal *O Dia*. Florianópolis, 27 de agosto de 1916. Acesso por meio da página eletrônica: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>,

FONTES E ENDEREÇOS ELETRÔNICOS

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LIM/LIM601.htm.

<https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>.

https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40263-5-novembro-1808-572442-publicacaooriginal-95554-pe.html.

<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/caboclo/>.

FONTES ORAIS (ENTREVISTAS)

ALÍPIO, Daniel. **Entrevista** [24. Ago. 2016] Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçepó/SC, 2016. 1 arquivo.mp3. (24:34 min). Acervo LABHIN/UFSC.

BARBOSA, Ivone Belino. **Entrevista** [24 ago. 2016]. Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçepó/SC, 2016. 1 arquivo.mp3 (24 min). Acervo LABHIN/UFSC.

BELINO, Nilton. **Entrevista** [24 ago. 2016]. Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçepó/SC, 2016. 1 arquivo .mp3 (15:40 min). Acervo LABHIN/UFSC.

KRESÓ, Pedro. **Entrevista** [15 set. 2018] Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçepó/SC, 2018. 1 arquivo.mp3 (15:05 min). Acervo LABHIN/UFSC.

LUIS, Divaldina Fogue. **Entrevista** [ago.2010]. Entrevistador: Clovis AntonioBrighent. Terra Indígena Xaçepó/SC, 2010. Acervo LABHIN/UFSC.

PACÍFICO, Cezário. **Entrevista** [09 mai, 2014] Entrevistador: Dalgir Pacifico. Aldeia Sede (Jacu), da Terra Indígena de 2014.

PACÍFICO, Cezário. **Entrevista** [17 jun, 2015] Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçepó/SC, 2015, 1 arquivo .mp3 (42:10 min). Acervo LABHIN/UFSC

PACÍFICO, Dalgir. **Entrevista** [17. jun. 2015]. Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçepó/SC, 2015. 1 arquivo, mp3 (12:53 min). Acervo LABHIN/UFSC.

PEDROSO, Jandir Lima. **Entrevista** [15 set. 2018] Entrevistador: Nathan Marcos Buba.

Terra Indígena Xaçepó/SC, 2018. 1 arquivo.mp3 (6:56 min). Acervo LABHIN/UFSC.

PINHEIRO, Cirino. **Entrevista** [25 ago, 2016]. Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçepó/SC, 2016. 1 arquivo .mp3 (21 min). Acervo LABHIN/UFSC.

PINHEIRO, Claudemir. **Entrevista** [16 de jun. 2015] Entrevistador. Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçepó/SC, 2015, 1 arquivo .mp3 (23min). Acervo LABHIN/UFSC.

PINHEIRO, Emiliana. **Entrevista** [06 out. 2016]. Entrevistadores: Nathan Marcos Buba e Yasmin dos Santos Sagás. Terra Indígena Xaçepó/SC, 2016, 1 arquivo .mp3 (20:45 min). Acervo LABHIN/UFSC.

RODRIGUES, Ivanira. **Entrevista** [27 ago 2014]. Entrevistador: Nathan Marcos Buba. Terra Indígena Xaçepó/SC, 2014. 1 arquivo .mp3 (27:23 min). Acervo LABHIN/UFSC.

INSTRUMENTOS DE PESQUISA

LABHIN/UFSC. **Instrumento nº1.4/2016**: Levantamento do número das igrejas dentro da T.I. Xaçepó/SC em 2016. In: Projeto OBEDUC 1585: Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da TIX, SC. Florianópolis, SC, 2016 (in mimeo). Elaborado por Nathan Marcos Buba

LABHIN/UFSC. **Instrumento nº1.4.2/2016**. Levantamento das crianças devotas em João Maria na T.I. Xaçepó/SC. In: Projeto OBEDUC 1585: Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da TIX, SC. Florianópolis, SC, 2016 (in mimeo). Elaborado por Nathan Marcos Buba