

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

**OS CURADORES KAINGÁNG E A RECRIAÇÃO DE SUAS PRÁTICAS:
estudo de caso na Aldeia Xapecó (oeste S.C.)**

MARIA CONCEIÇÃO DE OLIVEIRA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

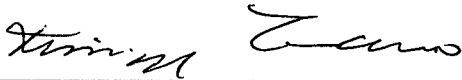
***“Os Curadores Kaingáng e a Recriação de suas Práticas:
estudo de caso na Aldeia Xapecó (oeste de SC)”***

Maria Conceição de Oliveira

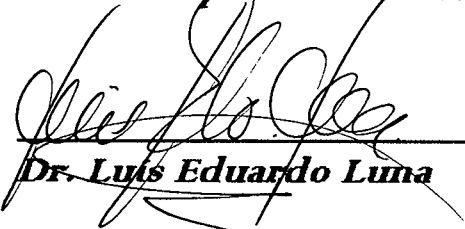
Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social. Aprovado pela Banca Examinadora composta pelos seguintes professores:



Dra. Esther Jean Langdon (Orientadora)



Dra. Kimiye Tommasino (Membro/UFL)



Dr. Luis Eduardo Luna (Membro)

9 de dezembro 1996

AGRADECIMENTOS

À Professora Esther Jean Langdon, pelo seu exemplo e pela sua orientação em todo o Curso de Antropologia, principalmente no desenvolvimento deste trabalho.

À Míriam Gomes de Freitas, pelos ensinamentos transmitidos em todos estes anos.

Aos meus pais, pelo incentivo às iniciativas.

Ao Michel Pons pela paciência e amizade durante a realização da pesquisa.

Aos colegas do Projeto Ritual do Kiki: Imagens Antropológicas, especialmente ao Professor Robert Crépeau, pelas valiosas discussões.

Ao Grupo de Trabalho: Estudo Indisciplinar dos Jê do Sul, pela multiplicidade de trocas, de informações e de reflexões.

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC e aos colegas do Curso de Mestrado pela contribuição durante minha formação acadêmica.

À CAPES que me concedeu Bolsa de Mestrado e ao Programa de Dotações para Pesquisa da ANPOCS, com recursos da Fundação FORD, pelo apoio financeiro.

Aos funcionários e amigos: da FUNAI de Chapecó - essencialmente Irani e Shirlei; da Fundação Nacional de Saúde, Dalva e Eliete e do Conselho Indigenista Missionário - CIMI-Sul, Delminda, Juçara e Alberto - pelo companheirismo, auxílio e carinho nas várias etapas do trabalho.

Agradecemos especialmente aos curadores Kaingáng, particularmente Fokâe, Karói e Ivanira que, com sua gentileza e receptividade, sempre estiveram nos ajudando a compreender a riqueza de sua cultura.

Dedicamos este trabalho:

aos Kaingáng,

ao Jérémie

e ao Leão (*in memoriam*).

RESUMO

Esta etnografia coloca em evidência uma série de elementos simbólicos, presentes em um grupo indígena Kaingáng (Jê Meridional), tendo como base o acompanhamento do percurso de três curadores da aldeia Xapecó no oeste de Santa Catarina. A partir do enfoque do sistema de saúde e de sua permanente mudança, nos foi possível apreender diversas características da complexidade cultural da população estudada, onde o “antigo” soma-se ao novo num *continuum* contextualizado. Neste sentido a Cosmologia Xamânica, a Mitologia, o Catolicismo Popular, o Messianismo de São João Maria (o Monge do Contestado), o uso de Ervas Medicinais, de Dieta e da moderna “Cirurgia Espiritual” ou “Operação Invisível”, são integrados e re-interpretados nas narrativas e *práxis* desses curadores que criaram na atualidade uma “Igreja da Saúde”. Ao mesmo tempo o trabalho percorre uma linha que vai desde um passado recente até os dias atuais, onde é ressaltado o papel do contato progressivo (intenso e contínuo) das diversas frentes pioneiras que atuaram no oeste de Santa Catarina. Neste sentido, apontamos as características principais que foram intervenientes e que trouxeram adaptações e transformações de hábito e habitat dos Kaingáng nos últimos séculos.

ABSTRACT

This ethnography makes evident a series of symbolic elements, present in the Kaingang (Southern Ge) culture, based upon the accompaniment of the trajectory of three Kaingang healers of the Xapecó village in Western Santa Catarina. Focusing on the native health care system and its constant changes, it was possible to comprehend characteristics of the cultural complexity of the population, where the “old” adds to the “new” into a contextualized *continuum*. In this sense shamanic cosmology, mythology, popular Catholicism, the Messianism of São João Maria, and use of medicinal plants, the diet and modern “spiritual surgery” are integrated and re-interpreted in the narratives and *praxis* of these healers who created a “Church of Health”.

At the same time, the dissertation covers a path that goes from a recent past to the present time, in which the role of progressive contact (intense and continuous) of the various pioneer movements that acted in the State of Santa Catarina are underscored. In this sense, we point out the principle characteristics that intervened and brought adaptations and transformations of the habits and habitat of the Kaingang in the recent centuries.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	3
CAPÍTULO I: APRESENTAÇÃO SOBRE OS KAINGÁNG	19
1. TERRITÓRIOS E <i>MODUS VIVENDI</i> DO PASSADO RECENTE	19
2. SÍNTESE DA HISTÓRIA DO CONTATO EM SANTA CATARINA	28
3. O PI XAPECÓ: DE SUA CRIAÇÃO ATÉ NOSSOS DIAS	34
CAPÍTULO II: BASE TRIÁDICA DA COSMOLOGIA KAINGÁNG	53
CAPÍTULO III: OS "SERES DA NATUREZA" E O SISTEMA CULTURAL DE SAÚDE	69
1. A NOÇÃO DE FORÇA COMO BASE EXPLICATIVA DA SAÚDE	82
2. OS ESPECIALISTAS DE CURA	90
3. TERAPÊUTICAS E CICLOS DE VIDA	96
3.a. Dieta do Nascimento	101
3.b. Nome, Ciclo de Vida e Constituição do Ser Humano	108
3.c. Dieta de Luto	123
CAPÍTULO IV: ESCATOLOGIA KAIGÁNG - FIM DOS TEMPOS DO PASSADO E DE HOJE	132

CAPÍTULO V: OS CURADORES DO XAPECÓ - NARRATIVAS E PRÁTICAS	148
1. HENRIQUE FELICIANO KARÓI E SEU XAMANISMO	148
2. VICENTE FERNANDES FOKÂE: BENZEDOR, CURADOR E ORGANIZADOR DO KIKI	164
3. IVANIRA: A “CURANDEIRA” E SUA CASA DE CULTO	175
VI. OS “COSTUMES” KAINGÁNG E AS MUDANÇAS COMPARTILHADAS: A CONSTITUIÇÃO DA IGREJA DA SAÚDE	190
1. A FASE INICIAL DA IGREJA DA SAÚDE	191
2. SEGUNDA ETAPA DA IGREJA DA SAÚDE	206
CONCLUSÃO	224
BIBLIOGRAFIA	228
ANEXOS	238

INTRODUÇÃO

A abordagem antropológica das populações indígenas no sul do Brasil têm uma longa tradição. Esta etnografia vem dar continuidade às obras de pesquisadores que têm se dedicado aos estudos destas populações e, especificamente em Santa Catarina com as obras de Jules Henry (1964), Gioconda Mussoline (1980), Sílvio Coelho dos Santos (1969,1981,1987), Aneliese Nacke (1983), Juracilda Veiga (1994), Vilmar D'Angelis (1989) e outros.

A Etnografia aqui apresentada visa o descrever uma das etnias que compõem Santa Catarina: - os Índios Kaingáng da aldeia Xapecó (oeste do estado), buscando com isso ressaltar aspectos atuais de seu amplo Universo Cultural. Ao mesmo tempo procuramos evidenciar as particularidades dos Kaingáng através do prisma de seu Sistema Cultural de Saúde, essencialmente a partir dos curadores¹ indígenas. Simultaneamente este trabalho faz uma breve revisão dos aspectos históricos, da situação de contato e do contexto atual dos Kaingáng do Xapecó.

A temática deste trabalho se insere portanto, em duas áreas relevantes da antropologia de Santa Catarina: populações indígenas e saúde. O professor Oswaldo Rodrigues Cabral foi o primeiro a desenvolver estudos enfocando a medicina e o "folclore" das crenças e práticas sobre saúde (Cabral - 1950, 1952,1958) tendo iniciado seus trabalhos em antropologia com pesquisas sobre rezas e benzeduras entre outras, tendo um grande interesse em cultura

¹ No desenvolvimento do trabalho usamos o termo geral **curador (es)** nos referindo aos especialistas indígenas de cura e não a forma "curandor (a)" como os Kaingáng utilizam. A classificação dos mesmos é feita no capítulo II.

popular. Observe-se que o Professor Cabral não pesquisou estes temas com índios e, seus trabalhos com essas populações não foram sobre folclore, mas sim na área da Antropologia Física. Embora muitas pesquisas já tenham sido efetuadas em ambas as áreas, muito pouco foi produzido no que diz respeito a uma abordagem mais pormenorizada sobre as questões de saúde das populações indígenas, em sua fenomenologia sócio-cultural através da compreensão dos aspectos simbólicos presentes nestas relações. Ao aprofundarmos estes temas, nos foi possível repensar a problemática das sociedades indígenas do sul do Brasil e particularmente dos Kaingáng de Santa Catarina, onde a partir de um intenso e contínuo contato as noções de heterogeneidade e de permanente mudança cultural devem estar sempre presentes.

Esse trabalho é fruto de pesquisa de campo realizada no Posto Indígena (PI) Xapecó, entre janeiro de 1994 e abril de 1996². Além de uma análise situacional da realidade atual dos Kaingáng desta aldeia, a pesquisa procura elucidar de que modo a população estudada, através de suas práticas de cura, se manifesta de forma criativa, isto é, “produz” o sistema de saúde do grupo. A partir, ou através, da evidência de uma das possibilidades de como a cultura Kaingáng se contextualiza hoje, poderemos compreender um pouco mais sobre os inúmeros fatores intimamente imbricados que a determinam. Por outro lado, consideramos pertinente apresentar inicialmente dados gerais sobre os Kaingáng de Santa Catarina, para depois entrar no maior detalhamento da análise dos dados da pesquisa em si. Os achados de campo ficam mais claros ao atentarmos para certos fatores sócio-históricos onde o contato que as populações indígenas sofreram (principalmente nos últimos cento e cinquenta anos),

² A pesquisa mais sistemática com longas permanências na área indígena ocorreu no primeiro semestre de 1994. no período posterior - de 1995 e 1996 fizemos visitas curtas ao Xapecó, mantendo um acompanhamento mais específico sobre duas realizações do Ritual do Kiki e sobre os três curadores.

somando-se aos “arranjos” e interesses internos e externos ao grupo estudado vêm consolidando diversos modos de ser dentro da sociedade Kaingáng hoje, caracteristicamente hierarquizada, onde prevalece uma situação de miséria quase geral e onde uns poucos índios têm privilégios incontestáveis.

Sem perder de vista que esta é uma das possíveis visões sobre o grupo e sem pretender abarcar toda uma sociedade ou cultura, o que o trabalho revela é um caminho percorrido, um antropólogo e alguns Kaingáng, pessoas e suas trajetórias, atos e discursos, mais relato e amplificação, do que análise ou interpretação sobre o apreendido-vivido na experiência do campo. Daquilo que a lente do antropólogo fixou ainda há a tarefa de comunicar dando forma. Ao mesmo tempo limita, mas possibilita. Sendo assim o resultado final é uma tecitura a partir de uma linha que vai do passado mais abrangente e que, pouco a pouco, penetra e se fixa no presente mais delimitado.

Os aspectos aqui apresentados são complementares a alguns trabalhos recentes, em antropologia, sobre a cultura Kaingáng. O fato de não nos ser possível tecer generalizações absolutas a seu respeito nos faz considerar que a mesma se manifesta como uma unidade multifacetada e variante em contexto. Entre populações de diferentes aldeias há pontos comuns e rupturas, do mesmo modo que dentro de uma mesma aldeia e entre membros próximos de uma família isto ocorre com frequência. Experiências distintas de vida, adesões à variados grupos políticos e religiões, por exemplo, imprimem expectativas e visões de mundo diversas entre os Kaingáng.

Ao invés de pensar em uma certa indeterminação cultural, é preferível observar sob o ponto de vista da cultura em movimento, daí o tentar desvelar como se compõe esta

unidade mais ampla e, de que modo ela se expressa em diferentes momentos, com distintos sujeitos históricos, sendo eminentemente processual.

O que pretendemos aprofundar são os aspectos do ciclo de vida: nascimento, saúde- doença, morte e seus perigos, somados à interveniência dos especialistas que sobre esses vão atuar. Neste sentido as noções de **força e poder** - ligadas ao conhecimento dos curadores se evidenciam claramente e o entendimento sobre a cosmologia xamânica do grupo em sua atualidade é essencial.

A questão chave enquanto antropólogo é retomar a noção Weberiana de **Verstehen** (Fischer,1983), sendo que para alcançar este entender cabe a pergunta: qual **compreensão reflexiva** é preciso atingir? Surge então uma segunda noção que é a do **indivíduo subjetivo** - a visão de que o homem é um sujeito. Ele não é um objeto. O que se infere aí é o “humano” ligado ao sujeito que observa atos significativos de outros sujeitos. Por isso, basicamente, não nos é possível ter uma visão empiricista ou o determinismo de estabelecer uma lei ou um universal por parte do pesquisador.

Segue-se daí que esta análise antropológica tem como contraponto o fato de ser “interpretativa, simbólica, cultural, de significado” ou outro rótulo aproximativo. Neste sentido concordamos com Ernst Cassirer que vai afirmar:

Antes que se pudesse iniciar o trabalho intelectual do conceber e compreender os fenômenos, foi preciso certamente, a tarefa de denominar e alcançar um certo grau de elaboração; pois é este labor que transforma o mundo das impressões sensíveis, (...) um mundo de representações e significados. (Cassirer,1985:48)

Como o símbolo está impregnado de significado e a noção de significado envolve uma outra: a da presença de um fluxo de ação, de valor e sentido, temos então um fluxo do discurso que se estabelece, e a captação do mesmo juntamente com a “descrição densa” daquilo que está dito e não dito é uma das principais tarefas da empresa antropológica a nosso ver: a de tentar traduzir as impressões do que foi representado.

Um dos grandes avanços de Clifford Geertz em relação à Weber é o aprofundamento da questão do caráter do discurso. O ato de valor dentro de um fluxo significativo, em movimento. A representação com todos os atos relacionados e ligados por uma “teia de significados”, o próprio fluxo, o observador e sua análise vão ser, em resumo, a matéria prima para o trabalho como um todo.

Partindo de dois pressupostos básicos: que a cultura é dinâmica, pois há sujeitos que mudam e que não é possível abarcar toda uma sociedade, tendo em vista as noções de diferença e alteridade (Augé, 1996), a opção metodológica para trabalhar os dados da pesquisa foi de nos atermos ao **estudo de três curadores** que juntos, atualmente, têm uma **Igreja da Saúde (IS)**³. Ao focalizar o “micro” e sobre ele generalizar, talvez seja possível demonstrar que este reflete um “macro” aí contextualizado.

A nossa contribuição aos estudos etnográficos sobre os indígenas Kaingáng se dá ao evidenciarmos a trajetória dos três curadores do Xaçecó: **Henrique Felicano Karói**, **Vicente Fernandes Fokê** e **Iyanira**, os dois primeiros sendo “presidentes” da Igreja da Saúde e, Iyanira inicialmente chamada de “curandora” e depois, quando a IS já está instaurada, passa a ser denominada “irmã”. O percurso e as mudanças ocorridas com os

³ Não tivemos oportunidade de acompanhar a estruturação da IS, sendo que os dados relatados neste trabalho são fruto de três viagens à aldeia, quando a IS já havia sido instituída..

mesmos é o eixo central para o estudo de caso, servindo para demonstrar uma das manifestações atuais onde "emerge" a complexa cultura da população em estudo, sendo esta Igreja uma das possíveis escolhas em seu "itinerário terapêutico" como formula Marc Augé (1986), nos seus vários caminhos e opções de curar.

A inserção dos curadores em várias instâncias culturais significativas deve ser ressaltada uma vez que Vicente Fokê, além de curador, benzedor e realizador de batismos, é o principal organizador do **Ritual do Kiki**⁴ na atualidade e é uma das pessoas com as quais trabalhamos que é um profundo conhecedor de histórias, contos e mitos Kaingáng. Henrique Karói além de presidente da Igreja da Saúde é um **Kujà**⁵ - pronuncia-se **cuiã** (curador mais forte que tem guia espiritual animal e no presente pode possuir guia santo católico); e, Ivanira, que na Igreja da Saúde é a mais forte dos três - vem reposicionar o papel da mulher⁶ dentro da

⁴ O Ritual do Kiki - uma cerimônia de culto aos mortos (Balduz, 1937), onde os vivos com eles se encontram, é a expressão religiosa de maior significado cultural presente entre os Kaingáng do Xapécó que ainda o vienciam. Na atualidade este é o único grupo, dentre todas as aldeias de São Paulo ao Rio Grande do Sul, que ainda realiza o Ritual. O enfoque do Kiki já tem sido mostrado a partir de Nimuendaju (1993-[1913]), Maniser (1930) Herbert Balduz (1937), tendo sido aprofundado recentemente por Veiga (1994) e por Crépeau (1994, 1995) e está descrito resumidamente no capítulo II.

⁵ No xamanismo Kaingáng o **Kujà (xamã)**, possui uma **guia espiritual animal** denominada **Jagrê** - traduzido por Ursula Weisemann como "espírito familiar" (1971:182) . Esta temática será desenvolvida mais profundamente no capítulo III. Os Kaingáng traduzem o termo Kujà para o português como "Pajé curador". Todos os termos Kaingáng estão escritos conforme o Dicionário de Weisemann , estando no anexo 1 a lista de palavras utilizadas e sua tradução para o português.

⁶ Tradicionalmente entre os Kaingáng o Kujà é o curador mais forte - geralmente homem. Na Igreja da Saúde é Ivanira quem realiza as cirurgias espirituais (operações invisíveis). Nesta fase ela muda de "status", deixando de ser chamada de "curadora" e passa a ser denominada "irmã". Ao mesmo tempo temos como elemento feminino, a padroeira principal da IS - Nossa Senhora Aparecida, que além de mulher, é negra. Este é um dos fatos que nos coloca diante do dinamismo da cosmologia xamânica do grupo na atualidade.

sociedade Kaingáng. Seria em linguagem Geertziana este focalizar no microscópio, neste caso, as concepções e *práxis* dos três curadores como emergentes.

O Ritual do Kiki por exemplo, ao colocar a relação entre os vivos e os mortos a partir da reciprocidade entre as **metades exogâmicas - Kamé e Kairu**⁷, põe em evidência a complexidade cultural dos Kaingáng, sendo que o espaço do ritual nos fornece um "mapa" da cultura e cosmovisão, não é na configuração das aldeias que estes elementos emergem (como em outros grupos Jê), mas sim no Ritual. Embora os trabalhos de Niemundajú (1993 [1913]), Baldus (1937) Schaden (1989) e Montagner (1976), por exemplo tenham abordado o papel da organização social para os Kaingáng, no profundo estudo e sistematização feito por Juracilda Veiga (1994) pudemos melhor compreender a sua importância no universo cultural dos Kaingáng do Xapecó.

Uma outra expressão Kaingáng que deve ser entendida, a nosso ver tão importante quanto o Ritual do Kiki diz respeito aos Rituais de Cura, neste sentido o entendimento sobre os modos de curar⁸ nos rituais e a amplificação de elementos simbólicos presentes nos mesmos são fundamentais. Outro foco importante é a questão dos discursos dos curadores

⁷ A Organização Social ideal para os Kaingáng é a de metades exogâmicas patrilineares - sendo Kamé e Kairu as metades principais subdivididas em seções, segundo Veiga (1994) ou subgrupos segundo Montagner (1976). O Ritual do Kiki é o momento ímpar para compreendermos a relação de oposição, complementaridade, assimetria e reciprocidade entre as metades. Existem nomes Kamés, Kairus, das seções e das funções rituais. Ao mesmo tempo no Ritual do Kiki, pode-se identificar a qual metade pertence o indivíduo de acordo com as diferentes pinturas corporais, as pinturas dos Kamé são riscos e as dos Kairu são círculos, além de haver funções rituais com pinturas cerimoniais específicas, como por ex: os *ragrè* que por terem duas marcas podem transitar nos dois fogos.

⁸ Curar deve ser visto como um **conhecimento** em lidar com a **Natureza** - esta para os Kaingáng é um **contínuo** entre **seres materiais e espirituais**, onde o curador e especialmente o Kujà faz a intermediação entre eles: os elementos (água, terra, fogo, ar e madeira), o sol, a lua, outros astros, os relâmpagos, as plantas, os animais, os homens, os espíritos e os guias espirituais (animais e santos católicos).

sobre sua visão de mundo e experiência prática; e ainda os mitos e histórias; todos eles - do mesmo modo que o rito, são dotados de conteúdo significativo - são "narrativas" e sendo assim, seguimos os pressupostos de Langdon (1995:122-3) a partir da definição de Geertz, na qual a narrativa "(...) é uma expressão simbólica importante que tem um papel similar ao rito (...). Como o rito, a narrativa apresenta um modelo de realidade que proporciona as estruturas e os símbolos necessários, tanto para o entendimento dos acontecimentos como para a ação (...)."

Os ritos e as narrativas foram os ângulos escolhidos para tentar compreender a complexidade da cultura Kaingáng e seu movimento, um permanente "**processo de construção cultural**" (Kleinman,1980). Com esta abordagem se faz necessário romper com um modelo linear, dicotômico e reducionista (qual seja o de traçar apenas um antagonismo de práticas de cura: como ou tradicionais ou modernas).

Uma perspectiva mais abrangente tentando elucidar os dados de campo formula a imagem de que há um movimento que tende a ser espiralado, onde o próprio modo de curar e a tradição⁹ não são estáticos - eles se recriam - e as vivências dos "atores sociais" sofrem mudanças constantes, e o antigo ou aquilo que é do passado, se atualiza e se incorpora ao novo ganhando manifestação no cotidiano atual do grupo estudado.

Para que se expressem certas imagens como: a da cosmologia e sua bases triádica (capítulo II), a da relação com a natureza, a dos mitos, a do xamanismo ainda vivo, a da história mais recente e suas versões, a do catolicismo popular, a de São João Maria (o Monge

⁹ A tradição deve ser vista como algo dinâmico como formula Laplantine (1989:669): "*La tradición no significa la inmovilidad sino un cierto modo de transmisión (oral o también escrita) que no pasa por el intermediarismo da la institución escolar, eclesiástica o médica.*" Ao mesmo tempo não fazemos uma distinção entre *tradição e costume* como postulado por Hobsbawn & Raniger (1984:10)

do Contestado) por exemplo como *referendum* ético e soteriológico, a da escatologia Kaingáng atual (capítulo IV) e a da inserção de "cirurgias espirituais" ou "operações invisíveis", se faz *mister* um tempo-espaço no qual estas imagens se ritualizem. Neste sentido, entendo o ritual como o momento possível para que esta expressão se consolide.

Para compreendê-lo é preciso que se proceda uma análise mais pormenorizada dos inúmeros aspectos da cultura que "subjazem", mas que também se contextualizam no sistema de saúde Kaingáng por meio dos rituais de cura, pondo em evidência que os elementos acima citados não são meros signos, mas "símbolos vivos" e aí "prehes" de significados.

Tecer comparações com outros grupos indígenas (Jê ou não Jê) em termos tais como os aspectos simbólicos da cosmologia e sistemas de cura em muito enriqueceria os dados da pesquisa. Tal tarefa não nos é absolutamente possível neste trabalho. A opção então é fazer tais comparações também no plano micro, uma vez que na expressão Kaingáng há fatores similares e dissemelhanças. O trabalho desta forma é um exemplo, um estudo de caso que pode servir para ampliar os estudos comparativos entre os Grupo Jê¹⁰ na atualidade.

Salientamos que ao mesmo tempo em que realizamos uma pesquisa a nível individual, também há uma instância das reflexões contidas neste trabalho que se devem a discussões mais amplas, com outros pesquisadores que estudaram os Kaingáng do Xapecó entre 1994 e 1996. No início de nossa pesquisa houve um acerto no qual ficou estabelecido que o Ritual do Kiki daquele ano (abril de 1994) poderia ser gravado em áudio e vídeo,

¹⁰ Devendo ser lembrado que os Kaingáng não fogem a uma regra - já bastante discutida na literatura antropológica sobre os grupos Jê, que coloca como um ponto comum entre eles - o fato de possuírem, por um lado, uma tecnologia material bastante simples e, por outro, um discurso sociológico complexo.

deixamos tácito que o produto destas imagens seria mostrado em público. Os rezadores do Kiki¹¹ aceitaram.

A partir desta afirmativa convidamos a participar do Kiki o Prof. canadense Robert Crépeau que se encontrava como professor convidado na UFSC e realizaria pesquisa antropológica na área indígena naquele ano e em 1995, tendo participado também Moacir Haverhort e Lédson Kurtz de Almeida, sendo que o primeiro em seguida iniciou pesquisa em etnobotânica e o segundo veio a pesquisar a religiosidade e cosmologia, ambos com os Kaingáng do Xapecó e mestrandos do PPGAS-UFSC; ainda a professora Eliana Diehl (Farmácia da UFSC) que tem projeto na área de Etnofarmacologia e Rogério Rosa (que junto com Crépeau fez gravações em vídeo) e faz pesquisa entre os Kaingáng do RS e cursa antropologia na UFRGS.

As entrevistas do Professor Robert Crépeau deste período gravadas em áudio, foram gentilmente cedidas ao grupo para fins de pesquisa. Os múltiplos interesses dos pesquisadores convergiram para que se consolidasse um Projeto: *Ritual do Kiki - Imagens Antropológicas*, já havendo uma primeira edição em vídeo. Ao mesmo tempo que há o Projeto cumum, há especificidades de nossas pesquisas e, os achados de campo são complementares entre si.

A participação nas ABAs nacionais e regionais desde 1993 junto ao Grupo de Trabalho: *Estudo Interdisciplinar dos Jê do Sul*, fez também com que se estreitassem os laços com pesquisadores que têm estudado os Jê do Paraná, de Santa Catarina e do Rio Grande do

¹¹ Há especialistas - rezadores Kaingáng Kamé e Kairu - que conhecem as rezas que são específicas para cada etapa dos velórios e do Ritual do Kiki.

Sul, sendo que as discussões aí efetuadas em muito enriqueceram nossas reflexões durante as várias fases desta dissertação, desde o projeto da mesma.

Além da bibliografia clássica dos estudos sobre Jê, os resultados de recentes pesquisas sobre os Kaingáng em muito nos auxiliaram na tentativa de elaborar algumas comparações sobre os mesmos, a partir dos dados de Juracilda Veiga (também no Xaçecó), Kimiye Tommasino (no Paraná) e de Delvair Montagner com sua pesquisa - não tão recente, mas muito atual (1976) - em São Paulo.

Os Kaingáng com os quais trabalhamos têm demonstrado franco interesse em revelar sua cultura, em divulgar a outros Kaingáng o que conhecem sobre vários assuntos, como no caso do Xaçecó o Ritual do Kiki e os trabalhos de curadores em geral e dos Kujà. A possibilidade do registro etnográfico é portanto bem vista aos olhos dessas pessoas empenhadas nesta transmissão e a história oral, neste ponto, é a mola mestra para este intento somando-se à vivência ritual, onde a *práxis* evidencia a cosmovisão através do simbólico, tanto nos Rituais de Cura como no Kiki, sendo que com relação a este procuramos elucidar na dissertação outros elementos além da questão da organização social, como os aspectos cosmológicos e sua base triádica, assim como aqueles relacionados com saúde, sob o prisma do coletivo.

Alguns índios mais velhos do Xaçecó, empenhados em preservar a cultura, quando falam sobre a “tradição e o costume” são unânimes em afirmar que o “Ritual do Kiki é a Religião dos Kaingáng” e que participar do Kiki e ser “catolicista” é a mesma coisa.

As narrativas sobre vivências do presente e o contraponto com o passado irão permear o trabalho como um todo e, no que tange às experiências que deixaram de ser

praticadas mais sistematicamente, optamos por fazer também um estudo de caso sobre **Dieta (Vākre)** quando há **Nascimento e Morte**.

Observe-se que a noção de dieta, que é uma série de prescrições (restrições, proibições, condutas e posturas), está muito presente na vida dos Kaingáng, por exemplo: nos tratamentos de doenças e no tornar-se curador ou Kujà . A questão da dieta e todas as suas medidas têm um vínculo íntimo com a idéia de “**Proteção**” e a partir daí tornar-se forte, isto é, ter (ou manter) saúde. Esta temática será abordada no capítulo III.

No que tange às duas vivências de transição: o nascer e o morrer - uma vez que muitas das práticas relativas à dieta desses dois momentos praticamente caíram em desuso -, a intenção neste estudo foi de mostrar certas concepções do grupo através da história oral e como eram algumas práticas de um passado recente que são vivenciados na atualidade de modo esparso, dentro das limitações dos Kaingáng e só por algumas famílias, havendo contínuas adaptações das prescrições básicas. Mesmo assim a noção de dieta está sempre presente, mesmo que ela só seja realizada parcialmente, pois percebemos que hoje em dia há uma simplificação daquilo que seria uma dieta completa. Também é um tanto difícil mapear as influências dos caboclos regionais, dos colonos alemães e italianos e dos Guarani nas concepções dos Kaingáng sobre dieta. Um estudo comparativo posterior seria enriquecedor.

Um ponto comum das duas vivências e do sistema de saúde como um todo, a ser ressaltado, é a importância de um elemento cosmológico fundamental: o **Mito do Sol e da Lua** e a importância dos **olhos** e do olhar como **visão diferenciada**, onde a questão do olhar (do sol ou de certas pessoas como a recém-viúva) pode ser um agente possuidor de certos perigos, onde a dicotomia forte - fraco (ou enfraquecer) é essencial. Hoje, ainda de modo marcante esta noção está presente nas práticas dos curadores, pois são estes, que possuindo

força (= poder) estão aptos a ver o que causou doenças, de que modo e onde se localizam os males no corpo, assim como ter contato com os espíritos e espaços dos mortos, assim como seguir os ensinamentos dos “guias espirituais” que lhes ensinam os modos de aliviar os sofrimentos das pessoas, quais os remédios a utilizar e a dieta. Neste particular, **ver** e **conhecer** são noções intimamente imbricadas e são estas que demarcam a alteridade e o poder dos curadores entre si e com a população em geral.

Além disso cabe ressaltar a importância de percebermos que além da aparência dos Kaingáng como “índios integrados” à sociedade regional (Ribeiro, 1979), há inúmeros aspectos tradicionais e específicos da memória cultural que permanecem e são continuamente re-interpretados pelo grupo. Através deste trabalho ressaltamos que há um dinamismo das práticas (e dos praticantes) de cura, sendo que elementos fundamentais do passado se inscrevem, somando-se ao novo, de forma contínua, mostrando que a tradição não é estática. Como postula Marshall Sahlins:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de classificação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, das pessoas envolvidas. (Sahlins,1990:7)

Este permanente movimento da cultura poderia ser comparado a um movimento em espiral. O novo retoma o antigo se aderindo a ele, como por exemplo, o uso milenar de ervas medicinais e o xamanismo tradicional que convivem com o catolicismo popular, com a

escatologia de São João Maria - o Monge do Contestado¹² e com "cirurgias espirituais". As escolhas dos curadores, ao ganharem expressão, consolidam laços entre as pessoas que compartilham com eles aqueles referenciais.

Para entendermos como a produção da cultura Kaingáng ocorre hoje, a partir do grupo estudado, é importante ressaltar alguns elementos do passado que aí se inscrevem, assim como compreendermos que as respostas que são dadas pelos curadores não devem ser consideradas como uma mera estratégia para solucionar o *déficit* da medicina institucional, que na maior parte das vezes é buscada simultaneamente junto a outros modos de tratar. O que temos constatado é que o sistema de saúde Kaingáng é uma das manifestações que coloca em evidência o fato de que a cultura vive e se presentifica através de seus sujeitos históricos.

¹² Enquanto personagens históricos, Cabral (1979) descreve três Monges que entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX percorreram a região aqui estudada. Quando os Kaingáng referem-se à São João Maria não fazem qualquer distinção entre esses, sendo que a ênfase recai sobre as qualidades gerais do Monge - tais como: curar, fazer batismos, dar bons conselhos, etc. Para os curadores estudados São João Maria é um personagem único que sempre existiu e que permanece entre eles, sendo porta-voz da escatologia atual do grupo (capítulo IV).

CAPÍTULO I: APRESENTAÇÃO SOBRE OS KAINGÁNG

1. TERRITÓRIOS E *MODUS VIVENDI* DO PASSADO RECENTE

Os Kaingáng, além de Santa Catarina, encontram-se também espalhados em todo o Brasil Meridional - nos planaltos de São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul. Sendo que a estimativa da população atual total é de 20.000 indivíduos. Eles em conjunto com os Xoklêng que habitam o Posto Indígena Ibirama (municípios de José Boiteux , Vitor Meireles e Itaiópolis) em S.C. formam os Jê Meridionais, fazendo parte do grupo lingüístico Macro-Jê¹³.

Autores que conviveram com os Kaingáng no século XIX e meados do século XX nos fazem relatos a seu respeito que muitos nos auxiliam a compreender como este povo vivia e as características do seu território, que embora não homogêneo possuía semelhança quanto aos elementos principais, como as descritas por Herbert Baldus sobre a região de Palmas, situada há cerca de 60 km (sessenta) do PI Xapecó, onde realizamos nossa pesquisa. Descrição essa que também serve para exemplificar algumas conseqüências trazidas pelo contato.

O clima e as águas dos territórios dos Kaingáng de Palmas, na maior parte situados a mais de 1.000 mts. de altura, são tão bons que as doenças só raramente aparecem. Há poucos mosquitos, e as maleitas são desconhecidas. É verdade, porém, que a epidemia de gripe que, em 1918, assolou o mundo, fez numerosas vítimas entre estes índios. Pouco antes

¹³ Também ao grupo lingüístico Jê pertencem os Xerente e os Xavante - Brasil Central; os sub-grupos Kayapó (Xikrin, Gorotire, Mekrânoti, etc.) - do Pará e do Mato Grosso; e os Timbira (Krahó, Apinagé, etc.) - de Tocantins, Maranhão e Pará.

da minha chegada, também uma disenteria se havia manifestado, sob forma epidêmica, em toda a região, ceifando muitas vidas, especialmente de crianças. Dizem que foi comunicada por soldados, por ocasião da última revolução, e assumiu sérias proporções devido à higiene rudimentar dos sertanejos e dos indígenas. (Baldus:1937:34-5)

Ainda sobre este tema nos fala Mabilde (1983:131-2) que tem relatos sobre os Kaingáng do Rio Grande do Sul entre 1836 e 1866: *“Pode-se dizer, sem errar, que os coroados¹⁴, não obstante viverem, como vivem, num estado de completa nudez, num clima frio e úmido - como é o nosso inverno - são de uma natureza fortíssima e a toda prova, pois nem os mais leves resfriados conhecem.”*

Os Kaingáng *“viviam em semi-nomadismo, pois praticavam a agricultura associada à caça e à coleta”* (Santos,1969:7) e, em Santa Catarina ocupavam a mata de araucária¹⁵ e seus campos: o meio e o extremo oeste do estado (D'Angelis,1989).

Os Kaingáng são tradicionalmente caçadores-coletores. A agricultura também era praticada no espaço entre a aldeia e as matas e era praticada em pequena escala . Na região de

¹⁴ Os Kaingáng eram denominados coroados, devido à tonsura dos cabelos semelhante a dos franciscanos (em forma de coroa). Sobre as várias denominações nos diz Nimuendajú (1993 [1913]): *“‘Kaingangue’, Kaingýgn, Kaiongýng é o nome que toda esta nação que os brasileiros chamam de ‘Coroados’ e os argentinos de ‘Tupis’. Não sei qual a significação deste nome e só posso afirmar que no Paraná os índios desta nação o empregam no sentido de ‘forte’ ou ‘vigoroso’ e isto até quando se trata de pessoas que não pertencem a esta tribo.”* (grifos nossos)

¹⁵ Araucária ou Pinheiro - Araucária angustifolia (Bertol.), na dissertação usaremos o termo pinheiro. A listagem completa das plantas mencionadas neste trabalho estão no anexo 2. A classificação botânica (mesmo quando aproximada) se baseia nos dados de Moacir Haverhorth (1996b) que realizou pesquisa no PI Xapécó sobre etnobotânica.

campos faziam seus alojamentos fixos que chamam ãmã (ou jemã). Faziam também acampamentos temporários, wãre, nas florestas e beiras de rio para se abrigarem nos meses em que caçavam e pescavam. Os deslocamentos eram feitos por grupo de parentesco de modo que sempre havia grupos no ãmã e outros no wãre. Esta forma de ocupação e deslocamento dentro de um território contínuo e delimitado, impõe em nosso entendimento uma rediscussão da classificação dos Kaingáng como sociedade nômade. (...) A nossa pesquisa parece apontar para a não pertinência da classificação como povo nômade embora a mobilidade espacial seja uma característica cultural dessa sociedade. (Tommasino,1995a:2)

A questão que postula se os Kaingáng viviam de fato uma situação de "semi-nômades", tem retomado na atualidade a discussão dos pesquisadores e, cremos deverá ainda ser ampliada.

No que diz respeito ao que caçavam e coletavam os Kaingáng nestes tempos em que a "civilização branca" se aproximava mais intensamente (a partir da metade do século passado), lhes tomando os territórios, trazendo-lhes novas doenças, impondo-lhes normas sobre como se vestir, morar, interferindo na sua religiosidade e, principalmente, ocupando suas terras e obrigando-lhes a ter que mudar, o que comiam e a forma de se relacionar com o que a natureza lhes oferecia, fazendo com que se alterasse cada vez mais o seu modo de viver e ser Kaingáng, nos é relatado por H. Maniser, membro da Expedição Russa à América do Sul (1914 e 1915):

O sol da floresta verde habitada pelos Kaingáng é a famosa "terra roxa", extraordinariamente fértil (...) as essências

predominantes dessas florestas são as gigantes típicas dos trópicos do Brasil: as Perobas, os Cedros, os Jatobás, os Tiquitibás..As árvores frutífera cresceram em abundância: e se encontra a l'Ilex Paraguayensis (Erva- Mate), (...) O Bambu está representado aqui por uma grande quantidade de espécies as mais variadas e suas aplicações são extremamente numerosas. Ao sul do Paranapanema começa a região de madeira de araucárias, seus cones servem de alimento (nutrição) aos Kaingáng meridionais nos meses de inverno (...). Muitas das palmeiras disseminadas fornecem as outras coisas essenciais. As abelhas são muitas na floresta, e seu mel é muito variado, como gosto e como aroma. Os animais de caça são muito abundantes, sobretudo nas vizinhanças dos riachos, das lagunas, e dos pequenos lagos.(...) No espesso das florestas a fauna é muito rica; são os macacos os grandes barbados e os pequenos macacos, os “nasuas”, os tatons, os formigueiros, os porcos selvagens. Como pássaros, as grandes quantidades de penelopes e todas as variedades possíveis de papagaios. Os Kaingáng se encontram exclusivamente nas florestas espessas. Eles evitam cuidadosamente os locais descobertos (campos) e a vizinhança dos grandes rios.

As larvas bem gordas de escaravelho da família Curculionidae que encontram nos troncos palmeiras ou de taquaras são consideradas apetitosas. (...) O mel, o pólen, e as larvas das abelhas são alimentos favoritos. (Maniser, 1930: 762-773 - tradução nossa)

A riqueza material de águas, flora e fauna, assim como de diferentes espécies de madeiras e plantas medicinais, proporcionava um padrão sadio e completamente adaptado às intermpéries locais. Segundo depoimentos de Kaingáng idosos, no passado, eles fixavam seus

toldos (aldeamentos) em locais próximos de águas, preferencialmente lagos ou lajeados de rios, próximo de mato e de capões abrigados do vento. Antes do sol nascer e ao entardecer banhavam-se. A água por estar protegida “ficava quentinha”. O modo de construir as casas com coberturas quase até o chão, de folhas de palmeira trançadas principalmente do gerivá, ou ainda, de folhas de xaxim - gerava boa proteção e aeração. O fogo aceso todo o dia no inverno aquecia o chão da casa. As camas feitas com folhas de palmeiras ou de xaxim sobrepostas eram colocadas ao sol logo cedo, o que proporcionava higiene das mesmas e da própria casa.

A fartura de pinhão que ao ser armazenado; cru - em cestos dentro d'água, ou cozido - moído, permitia alimento para o frio quando escasseavam as frutas e outros alimentos. A possibilidade de deslocar-se para um “acampamento” de pesca era outra opção de recurso alimentar. O amplo conhecimento desta natureza exuberante que os cercava favorecia o uso das larvas das quais nos fala Maniser, assim como toda a sorte de raízes.

Neste contexto os pinheirais assumem importância fundamental. Além de comida para as pessoas, forneciam alimento para os pássaros e mais recentemente para animais de criação doméstica (porcos e cabras por exemplo). Como elemento ritual, do tronco de um grande pinheiro, (antigo portanto) é feito o cocho onde a Bebida Ritual do Kiki¹⁶ é fermentada (antigamente à base de água e vários tipos de mel e samora = pólen). Do seu carvão é feita a pintura para os da metade Kamé. Ao mesmo tempo a época preferencial para que o Kiki ocorra é nos meses de abril a junho quando as pinhas estão maduras.

Segundo Pierre Mabilde o único alimento que não era livre como acesso à todas as tribos, era o pinhão. A nível do social, os espaços coletivos eram demarcados por eles.

¹⁶ A bebida tem o mesmo nome do Ritual , que também é denominado **Kiki-Ko**, isto é: Comer o Kiki.

Impondo regras de comportamento e limites, que quando transgredidos motivavam conflitos muitas vezes sangrentos. Mais recentemente nas festas calendárias do catolicismo (tais como; Festa do Divino Espírito Santo, Santo Antônio, São João e São Pedro) aqueles que guardaram o alimento, tinham o que oferecer e compartilhar com todos da coletividade. Ainda no nível mais próximo (entre as famílias) aqueles que se precaveram puderam dar o alimento aos mais pobres que não puderam guardar, sendo este um gesto de solidariedade, marca de caráter muito valorizado pelos Kaingáng. O modo como era dividido o território nos é descrito por Mabilde:

Os pinheirais em que os selvagens têm seu alojamento são repartidos e divididos em territórios correspondentes, em tamanho, ao número de indivíduos que compõem as tribos, Cada tribo subordinada com o seu chefe (cacique subordinado) tem seu alojamento particular (todos juntos formam o alojamento geral), em território que lhe é indicado pelo cacique principal. Este pequeno alojamento se acha situado sobre um caminhezinho que segue de uma a outra tribo, geralmente passando pelo centro do pinheiral, em direção longitudinal à serra sobre a qual se acha o mesmo situado.

O limite entre um e outro território é assinalado na casca de um pinheiro que serve de marco de divisa. A casca é cortada com um machado de pedra, para fazer a marca de cada tribo, na posição vertical e ao correr da árvore. Estas marcas são de várias formas e feitios.

Todas essas marcas são cortadas na casca do pinheiro e numa altura de oito a dez palmos acima do chão. Têm, em geral, todas as marcas mais de dois palmos de comprimento. Muitos chefes das tribos subordinadas têm aquelas mesmas marcas,

em tamanhos correspondente e proporcional, pintadas nas hastes de taquara de suas flechas, com uma tinta encarnada.

Esta tinta é feita com o suco leitoso da figueira do mato (*Ficus maximiliana*), do mata-olho e da cinchona, misturados com as pétalas das flores escarlates do imberi (*Canna glauca* - Linneu) que contudem antes de misturarem com o suco leitoso. Outras vezes fazem a tinta com a resina da casca do pinheiro, misturada com o óxido vermelho de ferro ou ferrugem, que raspam de algum pedaço de ferro velho, oxidado. Fazem a tinta preta, misturando o suco leitoso com a fuligem que apanham dentro de seus ranchos sob cobertura de palha, onde a fumaça do fogo se condensa.

O território do pinheiral, compreendido entre duas marcas, pertence, exclusivamente, à tribo que nele habita por ordem do cacique principal e nesse território é que todos os indivíduos daquela tribo apanham o pinhão para seu sustento. A invasão de outra tribo, para esse fim, é motivo para uma guerra de extermínio, para a qual são convocadas todas as demais tribos. (Mabilde, 1983:125-7)

Embora não tenhamos relatos de que esta prática era exercida sempre deste modo, o que podemos afirmar, segundo depoimentos de índios idosos no Xapecó, é que haviam regras entre os grupos indígenas sobre as terras e imperativos quanto aos pinheirais.

Como veremos no desenvolvimento do trabalho as substanciais mudanças que foram ocorrendo devido às sucessivas frentes pioneiras (pastoril - extrativista, colonizadora e agrícola) que atuaram sobre as terras dos Kaingáng, levaram ao progressivo confinamento da população (que sobreviveu) em território restrito. Este fato somado à intensa exploração madeireira devido à grande variedade de madeiras de lei da região (dentre elas, será

evidenciado no trabalho o significado mais profundo do que implicou o desmatamento massivo de araucárias), e ainda aos arrendamentos, estes cada vez mais extensos, são os principais fatores que consolidaram a modificação de seus referenciais.

Ao alterar a relação com o território modifica-se o modo de lidar com a natureza aí presente, uma vez que ocorreram conseqüentes perdas de elementos que tradicionalmente eram essenciais para os Kaingáng, escasseando-se junto com a mata nativa, tanto a alimentação, a caça, a pesca e a coleta, quanto os materiais necessários para confecção de casas, armas e cochos para suas bebidas domésticas e rituais e, ainda das especiarias (remédios e tintas por ex:). Hábito e habitat são, portanto, indissociáveis quando analisamos as mudanças.

Os interesses oferecidos pelos territórios ocupados pelos Kaingáng, foi se transformando consolidando um contato intenso e contínuo. Kimye Tommasino (1995a:1-2) nos diz: *“A situação de contato engendrou transformações profundas no modo de vida Kaingáng: destruiu as bases materiais de produção e reprodução social, alterou seus padrões tradicionais de abastecimento e, conseqüentemente, toda a organização social sofreu mutações e adaptações ao novo contexto histórico.”*

Outra problemática trazida com o contato diz respeito às doenças (que assumiam caráter epidêmico) e aos diferentes aspectos religiosos. Sobre estes aspectos temos:

A contaminação de doenças desconhecidas - gripe, pneumonia, sarampo, etc. - deve ter desequilibrado demograficamente o grupo, criando problemas para a manutenção da organização sócio-econômica tradicional. A catequese deve ter atingido e enfraquecido o conjunto de crenças que justificavam o mundo tribal. Assim o grupo pouco a pouco se tornou dependente da sociedade regional

que se formava e por ela passou a ser inteiramente manipulado. (Santos,1969:36).

Tommasino (1995b:238-9) por exemplo, vai nos colocar que o **Vãsy** o tempo do passado para os Kaingáng e o **Urỹ** o tempo do presente, formam um contínuo, sendo que o **urỹ** é um processo que vem se desenvolvendo há cento e cinquenta anos (contato mais intenso). Os Kaingáng idosos do Xapecó quando falam do tempo “índios velhos”, não é a tônica saudosista que aparece em primeiro plano, mas a possibilidade dessas experiências serem repassadas aos mais jovens, através da memória e da vivência concreta dos velhos.

Em síntese, além da perda em “substância mensurável” houve em um nível menos aparente, a quase impossibilidade da população de manter a cosmovisão dentro de seus padrões ancestrais, consolidando assim, um processo de mudança cultural a partir das conseqüências advindas com o intenso e contínuo contato interétnico¹⁷ (Oliveira,1976) onde muito do “modo de ser Kaingáng” do passado, passou para uma outra esfera: a do desvalor daquilo que é do índio - esfacelando uma parcela da cultura e redimensionando de forma contínua esse modo de ser e de estar no mundo, sobrevivendo a cultura contextualizada em sua própria mudança. Nestes termos só é possível pensar em noções como “identidade” e “tradição” por exemplo se a elas somarmos outras como a de “heterogeneidade”, de “movimento” e de “complexidade cultural”.

¹⁷ Neste particular estamos nos referindo ao contato entre índios e brancos, e não, ao contato de índios entre si, uma vez que: “*Estes contatos ocorreram desde a pré-história, resultando numa complexidade que dificulta a rotulação de grupos culturais. Isto é um fato entre os Jê e seus ancestrais, pois desde as nomeações das tradições pré-históricas aos Cabeludos, Chiquis, Botocudos, Gualachos, etc, os pesquisadores têm dúvidas sobre quem é quem (quem é ancestral de quem).*” (Silva & Noelli, 1994: 6)

2. SÍNTESE DA HISTÓRIA DO CONTATO EM SANTA CATARINA

O primeiro estudo sistemático sobre as diversas frentes pioneiras no sul do Brasil (particularmente em Santa Catarina) e sua interferência sobre as populações indígenas que aí viviam foi realizado pelo Professor Sílvio Coelho dos Santos em 1969 através de seu livro **A Integração do Índio na Sociedade Regional**. A elaboração deste capítulo baseou-se principalmente nesta obra e ainda nos trabalhos de Aneliese Nacke (1983) e de Vilmar D'Angelis (1989).

Desde o século XVI muitos caminhos foram abertos no sul do Brasil, permitindo a penetração no seu interior, motivada pelo comércio de gado, colonização, etc; modificando substancialmente o "modus vivendi" dos indígenas que aí habitavam e, no oeste de Santa Catarina isso ocorreu com as peculiaridades geo-econômicas da região. A deterioração das condições de vida, devida às múltiplas mudanças pelas quais passaram os povos indígenas de Santa Catarina nos últimos séculos, é algo que não nos passa despercebido. Essa deterioração progressiva se deve a uma série de fatores que estão intimamente imbricados. (Oliveira, 1994:3)

No século XVII os Kaingáng que ocupavam o território entre os rios Iguazu e Uruguai, ao que tudo indica, foram usados pelos bandeirantes nas expedições contra as reduções dos jesuítas, onde os Guarani se encontravam aldeados, sendo que as *"incursões sobre as reduções do Guairá, entre 1628 e 1632 praticamente marcaram o início dessa marcha pelo sertão, em direção ao sul da Colônia. (...) Em 1728 abriu-se uma estrada ligando*

o morro dos Conventos, no rio Araranguá, aos campos de Curitiba e que seguia pra Sorocaba, em São Paulo". (Santos, 1969:24)

Tal estrada tinha como principal objetivo levar o gado do Rio Grande do Sul aos mercados de comércio de Sorocaba, havendo desde 1756 um progressivo avanço da frente pioneira pastoril em território Kaingáng. (D'Angelis,1989; Santos, 1969)

O povoamento dos "campos de Lages" foi consequência desse comércio. O caminho de tropa, depois de subir pelas margens do Araranguá, atravessava os campos naturais de Lages, o que lhe permitiu o surgimento de invernadas, pontos de descanso e fazendas. Devido à importância do caminho que então se abriu, em 1766, Correia Pinto, por ordem do Morgado Matheus, Governador e Capitão Geral da Capitania de São Paulo, chegava às margens do rio Caveiras com ordem de fundar uma povoação - o que se efetivou em 1771. (Santos 1969:24)

Com a ocupação dos campos, uma pequena parte dos Kaingáng ficou submetida, garantindo a permanência invasora, gerando uma divisão entre os índios, havendo verdadeiras chacinas daqueles que a ela se opunham. O processo de ocupação que se iniciou em Palmas em 1839 foi a primeira penetração efetiva no oeste catarinense, sendo que em 1848 foi aberto um novo caminho das tropas, que ligava os campos da Guarapuava às Missões no Rio Grande do Sul (campos de Vacaria). Tal estrada atravessava, no sentido norte-sul, os rios Chapecó e Chapecozinho - onde situava-se o Toldo Kaingáng de Formigas, atualmente os dois limites naturais do P.I. Xapecó. Além disso, começa o interesse por parte dos argentinos, de explorar a madeira da região e da erva-mate, exploração esta que estava em franca expansão, abrindo-se a estrada Palmas-Corrientes. (D'Angelis,1989: 33-7)

Embora alguns grupos Kaingáng houvessem sido dominados e inclusive utilizados como trabalhadores braçais, ou na pacificação de outros grupos, vários sub-grupos Kaingáng e Guarani não se submeteram ao domínio do “civilizado”, reagindo com hostilidade e violência à ocupação de seu território. Para resolver o problema, já que as guerras “ofensivas” não haviam atingido o objetivo que se propunham, isto é, liberar o território das populações indígenas, o Governo Imperial em 1843 transferiu para missionários capuchinhos italianos a responsabilidade da execução da catequese religiosa dos índios. Em julho de 1845 foi publicado o Decreto nº 426, denominado “Regimento das Missões”,(...). A nova política indigenista objetivava a integração dessas populações à sociedade nacional que se formava, através da catequese. Para tanto previa a criação de uma Diretoria Geral dos Índios em cada província, além de implantar aldeamento para os índios. (...) nesse contexto que em 1869 foi criada a Colônia Indígena de Palmas. (...) tanto o aldeamento de Guarapuava, quanto o de Palmas não obtiveram sucesso (...). (Nacke, 1983:18)

Em 1850, com a promulgação da Lei das Terras, tem início o incentivo à colonização por imigrantes europeus no sul do Brasil (principalmente alemães e italianos). Este processo por sua vez já estava ocorrendo desde 1820. Quando da instalação, em 1882 da Colônia Militar de Chapecó, os *“índios de Palmas (...) aldeados em Formigas (...) mantinham relações amistosas com os brancos e eram continuamente utilizados como mão-de-obra nas fazendas de criação, na extração da erva e na condução de tropas. Evidentemente, esse contato reduziu a demografia da população indígena, pelas epidemias que grassaram, e abriu as portas para a miscigenação”*. (Santos,1969:26 - grifos nossos)

Ainda, sobre a Colônia Militar como promotora da “*única tentativa de povoamento sistemático*” da região do planalto oeste nos diz o autor que “*no período compreendido entre 1882 e 1910, distribuiu 255 títulos de propriedade a agricultores, na periferia da atual cidade de Xanxerê, local onde se sediava a Colônia. Mas os agricultores beneficiados eram na maioria nordestinos, ex-integrantes das forças militares sediadas na Colônia*”. (Idem:27-8)

Toda esta problemática foi trazendo conseqüências bastante nefastas para os Kaingáng da região, sendo que, “*a posse da região dos Campos de Palmas até 1916 estava em litígio entre os governos de Santa Catarina e Paraná. Com a resolução da pendência, através da intervenção do Dr. Wenceslau Braz, então Presidente da República, grande parte dos Campos de Palmas passam a pertencer ao estado de Santa Catarina*” (Nacke,1983:21). Além disso no período

(...) entre 1912 e 1916, ocorre a chamada “guerra do contestado” o grosso dos sertanejos envolvidos eram caboclos, resultado da intensa miscigenação ocorrida entre os brancos e negros e os índios, fosse os Kaingáng, fosse os muitos silvícolas que originários de outras regiões do país, tinha seguido como escravos os senhores de fazendas.

(...) A terra pouco ou nenhum valor tinha e ninguém se preocupava em possuir sua propriedade. Predominava ainda o costume do apossamento (...). Por isso mesmo a grande maioria dos sertanejos que habitavam a região, (...) reage de modo violento quando o governo central resolve pagar a empresa Brasil Railway, que construía a estrada de ferro São Paulo - Rio Grande, com uma concessão de terras que atingia o raio de 8 km a partir das margens da estrada. O sertão explode em violência, com a campanha que se costumou

chamar de “guerra sertaneja do Contestado”. (Santos, 1969:26-8)

No decorrer do trabalho será evidenciada a importância que tem ainda hoje o período histórico do **Contestado** para os Kaingáng do Xapecó, essencialmente a figura do **Monge São João Maria**. Mais especificamente sobre a questão do Contestado remeto às leituras das obras do Professor Oswaldo Rodrigues Cabral (1979), Maurício Vinhas de Queiroz (1977), de Marli Auras (1995) e de Walter Piazza (1983). Sobre a temática do Monge retornaremos no desenvolvimento do trabalho.

Em 1916 finda a Guerra do Contestado, sendo que das terras em litígio, grande parte dos campos de Palmas passa a pertencer à Santa Catarina, iniciando a **expansão agrícola** e havendo concessões de terra por parte do governo catarinense às companhias colonizadoras.

A partir da década de 20, ocorre a efetiva ocupação da região contestada, através de fluxos migratórios provenientes especialmente do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. Diferentemente da primeira frente de expansão - a pastoril -, que ocupou os Campos de Palmas, a frente de expansão agrícola que se estabelece passa a praticar uma policultura associada à criação de animais, além da cobertura vegetal da região, rica em pinheirais. (...)

Dessa forma, aos índios sobreviventes na região restou uma única alternativa: o seu confinamento nas Reservas Indígenas de Xapecó e de Palmas, (...). No entanto, mesmo essas áreas foram gradativamente invadidas. Inicialmente pelos posseiros expulsos das áreas colonizadas e, posteriormente, por migrantes que se deslocavam de outras regiões e que já não

encontravam terras baratas para aquisição regular.

(Nacke,1983:22)

Biblioteca Universitária
UFSC

Como a condição para ser reconhecido como índio e para ser “tutelado” primeiro pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) a partir de 1910, e depois pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) a partir de 1967, era a de permanecer nos territórios aos índios reservados, as “regras” ditadas pelos órgãos indigenistas oficiais consolidaram uma relação de dependência e subordinação da população em relação aos mesmos órgãos, tendo como base um discurso conhecido desde os tempos do SPI de que o índio deveria ser progressivamente “integrado” à sociedade geral.

Neste contexto foi mantida a característica do trabalhar do índio como assalariado (junto aos agricultores locais e aos projetos econômicos da FUNAI), não tendo incentivos e condições de ter suas próprias lavouras, nada podendo fazer quanto à ampla exploração madeireira das reservas, e encontrando como solução econômica o arrendamento de suas terras (promovido pelo próprio órgão indigenista). Tudo isto fez com que a maior parte dos índios (os Kaingáng do Xapecó inclusive), viva hoje em precárias condições materiais e, praticamente sem alternativas de mudanças sócio-econômicas.

3. O PI XAPECÓ: DE SUA CRIAÇÃO ATÉ NOSSOS DIAS

Em 1941, durante a "tutela" do SPI o PI Xaçecó foi criado e chamava-se inicialmente Posto Indígena Dr. Selistre de Campos". Situando-se na região que antigamente era conhecida como "Campos de Palmas", à oeste de Santa Catarina, tem sua sede à 30 Km do município de Xanxerê e a 70 Km da cidade de Chapecó; ocupa na atualidade os municípios de Marema e Ipuacu (municípios recentemente emancipados).

O Xaçecó tem sua situação fundiária regularizada e sua população formada na sua maioria por Kaingáng (grupo lingüístico Jê) e também por Guarani (grupo Lingüístico Tupi) e estes habitam apenas a Linha Limeira, sendo que os dados de 1995¹⁸ censo da FNS (Fundação Nacional de Saúde) apontam 3214 habitantes numa área de 15.623 ha., atualmente distribuídos em onze aldeias: Xaçecó¹⁹ (onde situa-se a sede do PI), Olaria, Pinhalzinho, Cerro Doce, Água Branca, Serrano, Baixo Samburá, Fazenda São José,- estas pertencentes ao Município de Ipuacu; Paiol de Barro, Linha Matão e Linha Limeira pertencentes ao Município de Marema. O posto ainda tem em seu território algumas famílias de "colonos" - os brancos, a maior parte de origem alemã e italiana vindos do Rio Grande do Sul - que aí vivem como arrendatários.

A área que hoje parcialmente compreende a Reserva Indígena Xaçecó, foi doada aos índios Kaingáng do aldeamento de

¹⁸ Em termos da população do Xaçecó temos: para o ano de 1969 - 1010 indivíduos (Santos,1969); para o ano de 1980, segundo censo do IBGE - 1864 indivíduos - (Nacke,1983) e para o ano de 1995 - 3214 indivíduos (FNS,1995).

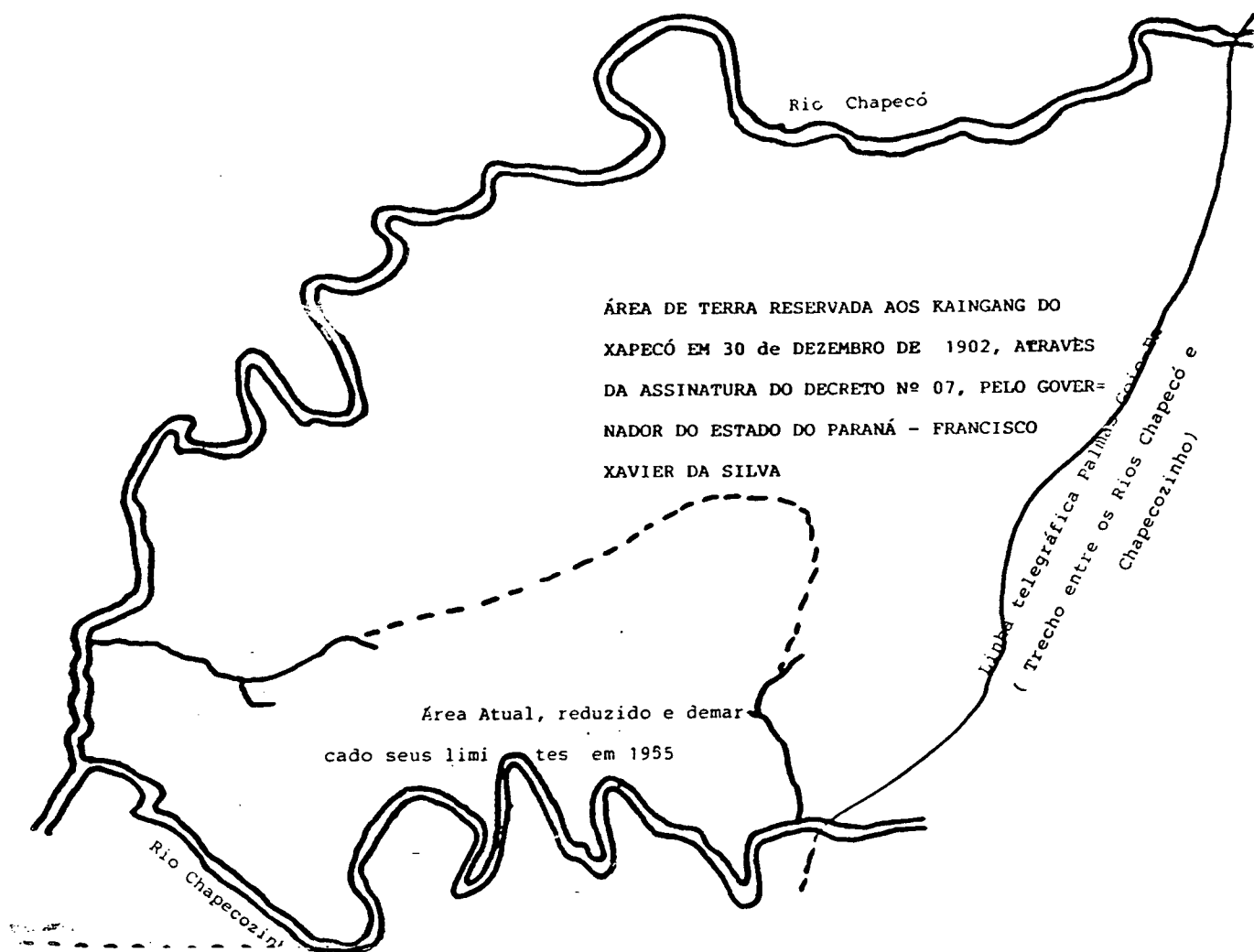
¹⁹ Muitos denominam a aldeia onde está a Sede do Posto Indígena de Chapecózinho. Em nosso trabalho usamos a denominação aldeia Xaçecó nos referindo à Sede do Posto, e ao nos referirmos à todo o conjunto de aldeias, a denominação PI Xaçecó.

Formigas, localizado nas proximidades do Chapecozinho (Santos, 1970:44), pelo Governo do Estado do Paraná, em 1902. A doação perfazia aproximadamente 50.000 ha. e foi efetivada ao cacique Vaicrê, como recompensa pelo auxílio prestado na abertura da estrada que ligava os Campos de Palmas aos do Rio Grande do Sul. (Nacke,1983:46)

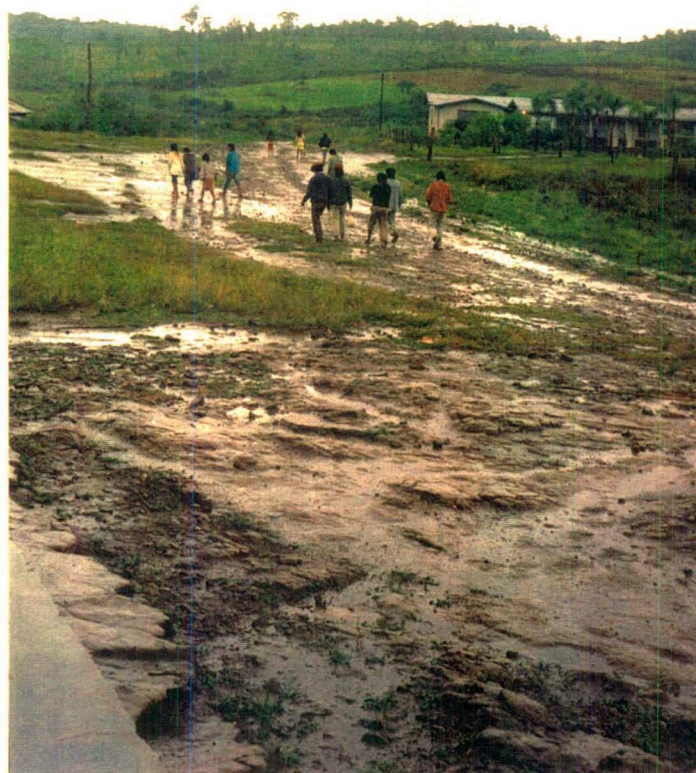
Desse modo o que se verificou é que desde o início do século houve o esbulho progressivo das terras indígenas desta região, sendo que a área atual do Xaçepó perfaz menos de 1/3 do território original. Sobre os primeiros anos do PI Selistre de Campos nos relata Sílvio Coelho dos Santos:

(...) alguns anos depois da sua instalação o PI já caminhava para uma organização de empresa, explorando os ervais da reserva e realizando anualmente uma roça. (...) O posto estava engajado numa economia de mercado, especialmente o cultivo de trigo e do milho.(...) O benefício que os índios recebiam, entretanto, era mínimo e na maioria das ocasiões não era por eles solicitado ou aproveitado, pois eles praticavam uma escassa atividade agrícola própria.(...) Desde 1948 começaram a se localizar na reserva vários colonos, especialmente italianos.(...) Os indígenas cediam aos colonos locais as terras que tradicionalmente ocupavam.(...) A presença dos colonos arrendatários na área, criou novas oportunidades de aproveitamento da mão-de-obra indígena.(...) Ainda na sua "situação de empresa", o Posto Indígena dedicou-se à exploração dos recursos florestais da área indígena, particularmente os pinheiros. O Posto chegou a instalar uma serraria própria (...). A devastação que ocorreu nas reservas florestais da área indígena foi praticamente total. As empresas

madeiras da região, que há muito vinham se ressentindo do escasseamento da matéria-prima, passaram a trabalhar 24 horas por dia. Sessenta mil pinheiros, aproximadamente, foram derrubados na reserva indígena. (Santos, 1969:63-6)



Fonte: CIMI-Sul 1995



Grupo de diaristas de lavoura de feijão.
Ao fundo a escola da Sede - 1994



Família Kaingáng em praça central de
Xanxerê a 30 Km da aldeia - 1996

Da mata de pinheiros que havia restaram bem menos de 10% - Antes da ampla exploração madeireira da região, o pinhão fazia parte da alimentação básica dos Kaingáng. O hábito da FUNAI de engajar-se numa prática expansionista permitiu com que a exploração madeireira entre as décadas de 40 e 70 chegasse numa quase dizimação das antigas matas (Santos,1969) e, especificamente no PI Xaçecó em torno de trinta madeiras ali atuaram, entre 1964 e 1966, sendo que o próprio SPI promovia concorrências públicas para o corte dos pinheiros (Santos,1981). Além dos pinheirais, entre as madeiras de lei exploradas estão o cedro, o louro, a cabriúva, a canela e a grápia e “(...) em 1975, a serraria instalada no Xaçecó foi modernizada, passando a ter capacidade para serrar até 3.000 dúzias de madeira ao mês” (Nacke, 1983:139).



Vista parcial da Sede do PI Xaçecó em 1995

Tal serraria funcionou até 1988, quando uma nova liderança, após uma revolta de 300 índios, através de um "golpe" depôs o cacique José Domingos Paliano Kaponi, que estava no cargo há 10 anos e, em total conivência com a FUNAI, explorava a madeira de forma indiscriminada, sendo novo cacique eleito, um dos líderes da revolta Valdo Correia da Silva (Macedo,1992).

Várias vezes os próprios índios do P.I. Xapecó denunciaram a retirada ilegal de madeira da área (em 1978 ao presidente da FUNAI e em 1984, ao deputado Mário Juruna) e, por isso receberam diversas ameaças. (...) aqueles que se opunham a essa atividade, eram considerados 'rebeldes' ou 'vadios'. (...) o IBDF foi quem forneceu autorização à FUNAI, para essa instalar serrarias em várias áreas indígenas no sul do país (no PI Xapecó foi instalada em 1976). (...) Durante toda a gestão dos órgãos tutores na área (SPI e depois FUNAI), sempre se argumentou que a madeira retirada era somente aquela que estava desvitalizada e que o corte era feito para garantir a execução de projetos na área. Porém a grande maioria dos índios vivem hoje em situação de miséria e não possuem sequer boas casas de madeira para morarem. Além disso o IBDF nunca exigiu efetivamente da FUNAI e do antigo SPI, o reflorestamento da área, garantido por lei. (...) A serraria existente na área foi vendida e os recursos obtidos nesta transação foram investidos na construção de uma olaria, (...) além da contratação de empréstimos (como por ex:, com o prefeito de Marema. Nela trabalham, 24 funcionários (índios), com uma produção de 100.000 tijolos por mês. (Idem: 30-1)

Os rendimentos da olaria desde então, segundo o cacique²⁰ Valdo, são utilizados para pagamento dos funcionários e dos empréstimos contratados, sendo inclusive no presente uma justificativa para um novo arrendamento firmado com a AGROESTE (empresa agrícola de Xanxerê), i.é, os recursos obtidos com este destinam-se às antigas dívidas, num círculo vicioso onde sempre há “justas razões” para as benesses e lucros. Valdo, além de vereador (PDT) em Ipuacu, possui dois super-mercados no Xaçepó e uma farmácia em Bom Jesus (município recém-emancipado, situado à sete Kilômetros da Sede do Xaçepó).

As ações e decisões de Valdo sempre estiveram amplamente respaldadas pela FUNAI, tanto a nível local, uma vez que o Chefe do Posto até agosto de 96 é seu irmão (Orides Belino da Silva) e também a nível da Administração Regional (ADr)²¹ pois, José Gabriel Poty - administrador da ADr Chapecó até junho do mesmo ano, é sobrinho da esposa de Orides. Em síntese, a liderança oficial é um cacicado no qual o nepotismo somado a articulações políticas dentro da aldeia e com as cidades circunvizinhas, estão presentes e oficialmente instituídos. Mesmo com todo esse poderio há muitos Kaingáng que se insurgem contra as decisões de Valdo, sendo que estes, na maior parte das vezes, são “transferidos” para algum local bem distante, quando não são expulsos da reserva.

²⁰ Temos uma recente informação (outubro de 1996) que o Xaçepó está vivendo uma transição uma vez que o cacique Valdo assumiu o cargo de chefe do Posto e Orides, voltou a sua antiga função de motorista da FUNAI. Os dois, mais a esposa de Valdo, teriam pedido afastamento dos cargos para se candidatarem a vereadores pela prefeitura de Ipuacu pelo PMDB, tendo sido expedido mandato judicial cassando as três candidaturas. Após este período Valdo além do cargo de chefe do Posto está no cargo de cacique, tendo totais poderes hoje no Xaçepó.

²¹ Esta situação manteve-se até 20 de junho de 1996, quando após uma auditoria da FUNAI José Gabriel foi afastado do cargo, por terem sido constatadas “irregularidades” na sua gestão. Este fato causou descontentamento a certos índios que liderados pelo cacique Valdo e por seu irmão Orides invadiram a ADr. de Chapecó, no dia 01 de julho, e dizem “não querer um administrador branco”.(Diário Catarinense, 02-07-1996)

Além da exploração agrícola via arrendamentos, há também próximo à aldeia de Linha Matão um garimpo de pedras semi-preciosas, topázio - tendo brancos (principalmente do RS) e índios na sua exploração. Há também vários casamentos com os brancos - a grande maioria de mulheres índias com um não-índio e, na atualidade tais uniões são cada vez mais restringidas, sendo dificultado e, em muitos casos, proibido, que o casal assim constituído permaneça na área indígena, devido essencialmente à questão da posse da terra. Se por acaso o “marido branco” já é funcionário da FUNAI, por exemplo, e já vive na aldeia, tal proibição não ocorre.

No âmbito da agricultura há uma precariedade quase que total em termos de possibilidades até mesmo de sobrevivência, sendo que o arrendamento das terras acaba sendo uma das possíveis alternativas para obtenção de recursos, assim como trabalhar como assalariado em certas lavouras (muitas vezes na própria terra indígena que foi arrendada), ou vender artesanato (cestarias) nas cidades vizinhas ao Posto.

Nacke (1983), em sua Dissertação de Mestrado, faz uma análise pormenorizada sobre os Projetos da FUNAI no PI Xapecó até 1982: Projeto Lavouras Coletivas ou Lavoura Individual, tendo como produto mais importante o milho; Projeto Serraria e Beneficiamento; e Projeto Reflorestamento. Todos eles com uma visão genuinamente empresarial e, como contraponto a autora demonstra que nos Projetos do CIMI²² (Conselho Indigenista Missionário) “*a participação dos índios é fundamental*” (Idem:131): Projeto Lavouras Comunitárias, Projeto Hortas Comunitárias e Projeto Corte e Costura / Tricô e Crochê (estes último para mulheres). Por toda uma problemática de falta de recursos e de pessoal, estes projetos do CIMI não tem uma continuidade no presente.

²² O CIMI é ligado à igreja Católica e atua no Xapecó através da paróquia de Xanxerê.

O que observamos na atualidade é que a problemática descrita por Nacke tende a se manter cronicamente, sendo que as pequenas roças de cultivo familiar têm como produtos básicos o feijão, o milho, a abóbora e uns poucos Kaingáng plantam arroz ou possuem animais de criação como porcos ou galinhas. Estes recursos têm sido insuficientes para manter as famílias, sendo necessário trabalhos sazonais como assalariados para complementá-los, o que gera uma outra dificuldade, uma vez que muitas famílias deixam de plantar suas próprias roças para dedicarem-se a ocupações como diaristas, levando a um círculo vicioso onde a falta de previsão e autonomia são conseqüências diretas.

“Para os índios do PI Xaçecó” nos diz Nacke (1983:168), “o bem disponível ainda não esgotado é a terra. O acesso à terra é possibilitado teoricamente a todos os indivíduos reconhecidos pela comunidade indígena como pertencentes a ela. No entanto, com exceção de alguns indivíduos, existe a impossibilidade prática de explorá-la mais intensivamente (...)”. Uma das conseqüências disso o que ocorreu no Xaçecó, foi o aparecimento de uma hierarquização de status, baseada no econômico e no assalariamento dos indivíduos. O ex-chefe do PI Orides Belino da Silva, nos declarou, certa vez, que há *“classe “A”, “B” e “C” no Xaçecó”*, querendo referir-se às diferenças econômicas entre os índios.

Os "projetos econômicos" existentes no Xaçecó desde o início de sua implantação tendo continuidade com a política da FUNAI, não trazem benefícios para a maior parte dos índios, sendo que: *“(...) é nas roças de coivara que os Kaingáng plantam os itens que consideram fundamentais: milho vermelho (comercial), milho pururuca (nativo), feijão vara, arroz e outros.(...) Continuam a colher as comidas e remédios 'do mato' e em todos os postos há um xamã que, mesmo marginalizado após a implantação da assistência médica oferecida nos ambulatórios, são sempre procurados (...)”.* (Tommasino,1994:2)

A autora coloca tais projetos como “*promotores de individualização*”, sendo que “*a roça coletiva da FUNAI dissocia os índios envolvidos dos laços de parentesco e o resultado é a disjunção social, ao invés da conjunção.*”(Tommasino, 1995b:263)

Quanto à educação nas aldeias ainda há todo um trabalho a ser desenvolvido, que depende em grande medida da boa vontade política para implantação e continuidade de projetos. A escola da sede do PI é a única (dentre todas as aldeias Kaingáng do Paraná ao RS) em que o ensino da língua estrangeira é substituído pelo Kaingáng que é ministrado atualmente por monitor bilíngue até a oitava série. Esta escola é de alvenaria com uma boa condição material e a única com I Grau completo. As demais escolas do Xapecó nas aldeias de: Água Branca, Limeira, Linha Matão, Samburá e Pinhalzinho, com ensino até a quarta série, estão em precárias condições.

Uma possibilidade de transformação em termos da educação indígena está acenada a partir do *Curso de Formação de Professores Indígenas Bilíngues, em nível de II Grau - Habilitação Magistério*, para alunos Kaingáng, iniciado em julho de 1993 e realizado em Bom Progresso - RS. Este curso é promovido pela UNIJUÍ, e ainda, pela APBKG (Associação de Professores Bilíngue Kaingáng e Guarani), pelo COMIN (Conselho de Missão Indígena) e pela ONISUL (Organização dos Índios do Sul). Há alunos-professores de várias aldeias do Xapecó realizando o curso.

No âmbito das instituições religiosas há inúmeras Igrejas espalhadas pelas aldeias. Desde a metade do século passado o contato dos Kaingáng com Missionários Católicos foi sistemático. Já neste século, no final da década de 40, houve a entrada da *Igreja Batista*, há cerca de vinte anos da *Igreja Evangélica Assembléia de Deus*, e recentemente, na última década, das *Igrejas Adventista e da Igreja Presbiteriana Independente* - Só o

Senhor é Deus e Deus é Amor, havendo projeto por parte do ex-cacique Valdo de ser instalada uma *Casa de Umbanda* na sede da aldeia.

Com esta série de possibilidades religiosas há nítidas facções entre os Kaingáng do Xapecó devido aos diferentes credos de uns e outros. Inclusive muitas vezes dentro de uma mesma família geram-se conflitos e rupturas pelas opções religiosas de seus membros. A adesão a esta ou aquela religião tem uma íntima relação com a busca de cura para doenças físicas ou espirituais. Além do que pertencer a uma ou outra Igreja, muitas vezes significa aliança política dentro do grupo e compartilhar com referenciais e hábitos do cotidiano, onde a problemática da tradição se evidenciam, como por exemplo, os “Crentes” evangélicos da Assembléia de Deus não usam os remédios do mato, não têm o batismo de nome e condenam o Kiki; ao passo que os “catolicistas” como os católicos se autodominam incentivam manter os batismos e o Kiki para eles - *“o Kiki e a católica são o mesmo”*. Simultâneo a isso deve ser ressaltado que tais adesões não são estáticas, uma vez que as pessoas “transitam” por diferentes Igrejas e religiões durante sua vida.

Salientamos que, com todas estas influências, o Ritual do Kiki deixou de ser realizado no Xapecó durante vinte e cinco anos (entre 1951 e 1976). Alguns argumentam que isto ocorreu devido à proibição pelo extinto SPI, porque na última etapa do Ritual há consumo da bebida do Kiki - fermentado à base de mel com teor alcóolico. O argumento de outros é que a entrada de várias seitas religiosas que se opuseram à realização do Ritual (como a Assembléia de Deus que diz ser o Kiki um Ritual demoníaco). Nesta época em que foi proibido nos diz Fokê: *“o cacique era crente”*. Certamente é um somatório de fatores associados que impossibilitou que o Ritual ocorresse, quando graças à iniciativa de alguns Kaingáng e do

CIMI-Sul, o Kiki voltou a ocorrer, sendo que todas as outras aldeias não tiveram o mesmo destino.

Uma outra “instituição” presente no Xapecó é uma pequena “cadeia”. O cacique é quem determina a pena aos infratores, como nos casos de brigas, embriaguez, estupro, “rapto”²³ de noivas, etc. Quando a briga resulta em morte, há o encaminhamento daquele que cometeu o homicídio à justiça comum. A cadeia, assim como a escola, a “enfermaria”, o ginásio de esportes, as torres das caixas d’água, o muro da casa de Valdo, são de alvenaria. A Igreja Católica, o Posto Indígena da FUNAI, a Igreja da Saúde, a Igreja Evangélica Assembléia de Deus, o super-mercado, três “bares” e as demais residências são todos de madeira. Salientamos que os espaços citados estão localizadas na Sede do PI, em um raio de cerca de 500 metros de distância.

Por último devemos estar atentos (principalmente os órgãos responsáveis pela saúde e pela educação indígena) a uma nova problemática que o contato em suas múltiplas facetas tem trazido para os Kaingáng do Xapecó, a questão da **prostituição juvenil**. Segundo o cacique Valdo : *“há entre sessenta a oitenta moças com menos de dezesseis anos que se prostituem, na cidade, ou nos arredores e também no Lazer”*. Havendo intenção por parte do mesmo de criar um internato para recuperação destas moças. O que tem sido chamado de “Lazer” pelos Kaingáng; trata-se dos saltos do rio Xapecoizinho²⁴, onde foi criada uma

²³ Ainda é comum entre os jovens casais do Xapecó “fugirem” durante alguns dias a uma semana. Quando voltam o rapaz costuma ser “preso”, sendo que, a “punição” geralmente é ter que fazer algum trabalho - como limpar em volta da enfermaria, ou trabalhar em uma roça do cacique.

²⁴ Estes mesmos saltos representam em termos de um futuro recente uma outra ameaça uma vez que está prevista a construção de nove barragens no início do próximo século. (Nacke,1983:163-4). As influências nefastas para os Kaingáng do Xapecó são indiscutíveis.

infraestrutura de camping, com bar em estação de banho. Situando-se há pouco mais de um Kilômetro da Sede do Posto. Este espaço, diz o cacique, tem proporcionado o acesso mais fácil à bebida alcóolica e também se possibilitando os encontros de tais moças com possíveis clientes.

De que forma vai se desenvolver esta nova inserção dos Kaingáng com o espaço público do branco - tão marcadamente próximo - é uma questão que o tempo vai responder. Se alguma medida for tomada muito certamente a via da repressão não será possível. Educação e esclarecimento sobre a questão das doenças sexualmente transmissíveis, principalmente da AIDS e dos problemas advindos com alcoolismo, somados à má nutrição, mereceriam um amplo espaço tanto no planejamento de educadores quanto na área de saúde, e neste particular, há um déficit muito amplo e um grande caminho a ser percorrido.

Quanto ao alcoolismo devemos salientar que ao nosso ver são três as principais formas de sociabilidade e compartilhar hoje entre os Kaingáng: a roda de chimarrão, onde se fuma muito tabaco e se contam os casos e a roda de beber cachaça e aqueles os possuem maior poder aquisitivo bebem cerveja (nos armazéns e bares próximos ao PI, nos bailes, prostíbulos e a nível doméstico). Outra sociabilidade não tão amplamente compartilhada são os jogos de futebol. Além das brigas e esfaqueamentos freqüentes devido ao uso do álcool, um outro problema são os traumatismos e óbitos devido a atropelamentos daqueles que andam embriagados pela estrada de asfalto que cruza a aldeia Pinhalzinho.

Em termos concretos, no âmbito da medicina institucional, os índios de Santa Catarina (como os da maior parte do Brasil) estão cada vez mais desassistidos, principalmente devido aos últimos decretos a partir de 1991 (Decreto 23) e para culminar uma nova indefinição surge com a promulgação do Decreto nº 1141 (19 de maio de 1994) que redefine a

Política Indigenista do Brasil. Os índios com os quais trabalhamos têm altos índices de desnutrição e em sua maioria não possuem saneamento básico, do que advém uma série de problemas tais como, verminoses, infecções gastrointestinais e doenças respiratórias, além das mudanças de hábitos (alimentação, sedentarismo, etc.) somadas ao *stress* têm originado diversos problemas cardíacos e circulatórios na população. Esta, por sua vez, está quase entregue à própria sorte e à boa vontade de poucos funcionários na área de saúde, sendo que os técnicos que estão na ativa tem recursos materiais extremamente limitados para realizarem seu trabalho. Os problemas de saúde ligados à desnutrição somados ao alto índice de alcoolismo, aos casos de Tuberculose sem acompanhamento, assim como às doenças sexualmente transmissíveis, são os mais preocupantes no que tange aos Kaingáng do Xaçecó.

O “Mapa da Fome entre os Povos Indígenas”²⁵, aponta que os índios do Sul do Brasil, assim como algumas tribos do Nordeste e do Mato Grosso do Sul, são os que estão em estado mais precário, sendo que os altos índices de problemas relacionados com a fome são alarmantes. Esse é um dos principais paradoxos enfrentados pelas populações indígenas no sul, muitas delas vivendo em reservas situadas em terras férteis, uma vez que não há incentivos ou projetos agrícolas viáveis - o que nosso ver seria bastante simples. A possibilidade de uma saída deste estado - tremendamente carencial - depende de que cada um cumpra o seu papel: o Estado, o órgão indigenista, a Fundação Nacional de Saúde, os municípios e as organizações não- governamentais (indígenas ou não).

²⁵ O Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II): Contribuição à Formulação de Políticas de Segurança Alimentar Sustentáveis, 1995 - foi elaborado pelo INESC - PETI/MN - ANAÍ/BA - Ação da Cidadania Contra a Fome, a Miséria e pela Vida.

Segundo documento elaborado pelo CIMI-Sul apresentado no Seminário “Realidade e Perspectivas das Comunidades Indígenas em Santa Catarina”, promovido pela Secretaria de Estado da Justiça e Cidadania em Florianópolis no dia 22 de abril de 1996, houve no Xapecó nos três primeiros meses deste ano, um total de (13) treze óbitos de crianças com menos de três anos de idade. É um número bastante alto, onde os poucos dados de mortalidade infantil têm apresentado baixos índices. Certamente o estado de má-nutrição das crianças em geral somado à falta de assistência médico-sanitária adequada são fatores essenciais para este quadro tão trágico.

Em Santa Catarina a alternância de decretos e a falta de diretrizes sobre o modo como as instituições que respondem pela saúde indígena devem atuar, trouxeram em seu bojo a quase impossibilidade de um planejamento a partir de dados epidemiológicos, dados estes, por sua vez, praticamente inexistentes, e de ações concretas realizáveis, desde as mais básicas ao nível de atenção primária de saúde até 1995, quando neste ano são retomadas as discussões e, a FNS no PI Xapecó inicia mais efetivamente os trabalhos de Saneamento, controle de endemias, formação de agentes de saúde e vacinações. Embora com todas as dificuldades tais como pequeno número de pessoal tanto na FNS quanto na FUNAI, para agir nas aldeias, cremos que será possível ao longo dos anos uma sistematização e continuidade dos trabalhos já iniciados, desde que a atual política indigenista de saúde possa se consolidar.

Alem das instituições governamentais (FUNAI, FNS e Postos de Saúde de Marema e Ipuacu), o CIMI-Sul tem desenvolvido além dos projetos de hortas e roças comunitárias e um trabalho de educação materno-infantil tendo como pontos principais a questão preventiva e o

controle da desnutrição infantil, como por exemplo, o projeto com “misturas”²⁶ que muito ajudaria nesses casos. Infelizmente esta iniciativa do CIMI só está podendo se realizar no Pinhalzinho e em Limeira, segundo depoimento de um funcionário desta instituição envolvido no projeto. Na Sede do Xapecó não foi possível ter continuidade por ser julgado, pelos responsáveis que lá atuam na área de saúde, *“de pouca ajuda e que as pessoas não usariam”*. Este tipo de restrição à projetos simples e viáveis continua ocorrendo e entretendo mudanças nas condições de saúde da população.

O PI Xapecó embora tenha dois ambulatórios da FUNAI, um na Sede do Posto - em condições razoáveis servindo também como “enfermaria” com seis leitos - e outro (com apenas um cômodo) na Aldeia Pinhalzinho, tem carência técnica instrumental e pessoal reduzido, todos eles sem cursos de atualização e reciclagem. Na maior parte do tempo, em ambos ambulatórios, inexistem a medicação básica necessária para a população. A solução encontrada é o repasse de recursos da FUNAI a certas farmácias, literalmente “pagando as contas” dos índios. Atualmente a farmácia conveniada é de propriedade do ex-cacique Valdo e de sua esposa Neusa (ela é não-índia, é atendente e é quem chefia a enfermaria).

Quanto aos recursos humanos locais, há no Xapecó três agentes de saúde, dois na Sede do Posto e um na aldeia Pinhalzinho, contratados pela Prefeitura Municipal de Ipuaçu e uma atendente de enfermagem na Sede do Posto, contratada pela FUNAI. Além disso um número considerável de jovens Kaingáng (nove) de várias aldeias formou-se em Curso de

²⁶ A mistura é composta por farelo de arroz, farelo de trigo, pó de folha de mandioca, pó da casca de ovo, amendoim torrado, fubá, farinha de mandioca (ou trigo), farinha de gergelim, semente de abóbora (ou girassol), sendo recomendado que as crianças utilizem duas colheres de sopa ao dia.

Auxiliar de Enfermagem em 1994²⁷, sendo que apenas três destes conseguiram ser contratados, mas com uma situação ainda não completamente definida, através de convênio da FUNAI com uma ONG: a DIA (Documentação Indigenista e Ambiental), isto é, via tercerização desse órgão. Observe-se que na aldeia Fazenda São José, o ambulatório que havia foi transformado em Supermercado (propriedade de Valdo).

A nível da Administração Regional em Chapecó há duas enfermeiras, uma contratada pela FUNAI e outra pelo mesmo convênio com a DIA, ambas ficam a nível central, com trabalhos de burocracia e planejamento indo raras vezes às aldeias. Há ainda um odontólogo, que por falta de recursos técnico-materiais não desenvolve, na atualidade, um atendimento sistemático às populações teoricamente atendidas por esta Adr, ou trabalho preventivo junto às crianças, como aplicação de flúor nas escolas. Salientamos que não há um registro mínimo para que se possa traçar um perfil epidemiológico da população, uma vez que em certas épocas por exemplo, na ficha de atendimento só era colocado o nome e a idade do paciente, havendo sempre o registro de um dos seguintes procedimentos - nebulização, injeção ou curativo, mesmo que só tenha sido dado um envelope de aspirina ao doente.

Na “enfermaria” do Xaçepó são realizados partos via vaginal pela atendente Neusa. Muitos partos são ainda realizados em casa, com o auxílio de parteiras indígenas e os casos mais difíceis são encaminhados para os hospitais; os de Xanxerê principalmente.

Os Kaingáng quando vão ao ambulatório do Pinhalzinho ou à “enfermaria” procuram remédios para solucionar sintomas como febre, diarreia, feridas, etc. Entretanto, eles

²⁷ Os outros sete jovens estão desempregados e desaprendendo seus conhecimentos que por certo resolveriam 90% dos problemas de saúde do âmbito institucional da atenção primária de saúde : vacinações, educação para saúde, proteção de fontes, atendimento ambulatorial básico, encaminhamento para hospitalização, etc.

raras vezes são “internados” recebendo um tratamento mais sistemático, tais como, antibioticoterapia ou nebulizações (por sinal ficando apenas sob os cuidados dos profissionais que aí atuam, sem qualquer supervisão de um médico ou enfermeira). Os doentes quando necessitam assistência hospitalar são levados à Ipuacu e de lá encaminhados à Xanxerê, Chapecó ou mesmo Curitiba em viatura da FUNAI.

Além da procura do posto de saúde ou das farmácias das cidades circunvizinhas, as diversas igrejas espalhadas pelo Xapecó têm um papel muito importante nas questões ligadas a cura. Muitas das adesões dos Kaingáng a uma ou outra religião, estão na dependência da mesma dar uma resposta na busca de soluções para os problemas de saúde - físicos, espirituais ou sociais e ainda, simultaneamente há a possibilidade de serem consultados muitos “especialistas” indígenas nas aldeias. Como já temos apontado, os Kaingáng buscam múltiplas e variadas formas para resolver seus problemas de saúde, desde o nível individual, doméstico e familiar até a busca do conhecimento de um ou de vários curadores, das igrejas, dos serviços biomédicos, etc. Utilizando muitas vezes as múltiplas opções de forma simultânea, num verdadeiro “pluralismo médico”. (Janzen 1982)

Partindo deste enfoque mais abrangente e situacional sobre o PI Xapecó, procuramos demonstrar que além do Ritual do Kiki, em que são compartilhados grande número de elementos da cultura Kaingáng, há um outro espaço onde há uma constante busca de preservação e construção da cultura: aquele relacionado aos curadores Kaingáng e suas práticas nos Rituais de Cura, muitos dos atores sociais envolvidos transitam por ambos os espaços.

Consideramos pertinente colocarmos, inicialmente, alguns elementos ligados à Cosmologia Kaingáng e ao Ritual do Kiki, para depois adentrarmos nas questões mais

específicas relacionados aos curadores indígenas e à expressividade atualizada de motivos simbólicos significativos do Sistema Cultural de Saúde do grupo.

CAPÍTULO II: BASE TRIÁDICA DA COSMOLOGIA KAINGÁNG

Carl Gustav Jung aponta que “*as idéias básicas de todos os motivos são representações plásticas de caráter arquetípico, isto é, imagens primordiais, simbólicas, sobre as quais a mente humana se edificou e se diferenciou*”. Émile Durkheim denominou as manifestações destes protótipos de **Representações Coletivas**, Marcel Mauss as definiu como **Categorias “a priori” da fantasia** e Ernst Cassirer de **Formas Simbólicas** (Jung,1981:10). Para Durkheim por exemplo existem em todas as religiões certos “*elementos essenciais que lhes são comuns. (...) essas semelhanças exteriores supõem outras mais profundas. (...) são os elementos permanentes que constituem aquilo que há de eterno e de humano na religião*” (Durkheim,1988:150-1).

Quando se intenciona compreender a cosmologia de um grupo é preciso ter em mente esse caráter de algo que *a priori* tende a se manifestar em gesto e em palavra, e por ser imagético vai assumir formas de se representar e adquirir visibilidade em contexto coletivo e aí compartilhado.

O Ritual é o momento em que aos atores sociais se oportuniza vivenciar estas imagens no espaço-tempo em um *mise-en-scene* particular. Neste sentido cremos que uma das formas principais que nos possibilita proceder uma análise mais pormenorizada da cosmologia do grupo é atentarmos para o que ocorre quando ele ritualiza e para as narrativas daqueles que são considerados os “conhecedores” da cultura.

Para Egon Schaden (1989:163-164) “*A organização dual da sociedade Kaingang constitui o problema fundamental da mitologia heróica desses índios. (...) A noção dessa dualidade se transfere para a visão geral do mundo, assumindo o caráter dum genuíno*

dualismo." Embora a organização social Kaingáng (assim como os demais grupos Jê) esteja apoiada em sistema diádico, onde as metades, no caso Kaingáng: são pares de opostos que se complementam, ao mesmo tempo há assimetria e englobamento de uma metade pela outra formando uma unidade.

Kairu	Kamé
Votor	Nietkêmbi
oeste	leste
lua	sol
sol poente	sol nascente
úmido	seco
escuro	luminoso
mato fechado	pinheiral ralo
círculo	risco
fraco	forte
sete-sangria e tarumã	pinheiro e ipê
pé do pinheiro	parte alta do pinheiro
onça de malhas miúdos	onça de malhas graúdas
pomba e gralha branca	galha preta
arara	gavião-branco
S. Jorge	S. José
milho cateto	feijão

Ao observarmos o âmbito dos Rituais Kaingáng (como os Rituais do primeiro batismo - de nome, de cura, do velório e do Kiki), em certos mitos e no modo como é descrita a composição do ser humano, o esquema simbólico encontrado, da mesma forma, transcende o dual, sendo fortemente triádico. Tentaremos demonstrar esta afirmação com alguns exemplos,

através de elementos da pesquisa. A partir daqui, colocaremos em negrito o número três, qualquer múltiplo seu e a forma terceiro.

O Ritual do Kiki ao colocar a relação entre os vivos e os mortos, a partir da reciprocidade entre as metades (os trabalhos para os mortos Kamé é feita pelos Kairu e vice-versa), põe em evidência o universo dos Kaingáng, sendo que o espaço do ritual nos fornece um "mapa" da cultura e a cosmovisão do grupo. Não é na configuração das aldeias que estes elementos emergem, mas sim no Ritual. Para melhor compreendê-lo, além de nossas observações e entrevistas, o profundo estudo e sistematização feito por Juracilda Veiga (1994) sobre a Organização Social e Cosmovisão Kaingáng em muito nos auxiliou, assim como as discussões com o grupo descrito anteriormente e ainda as entrevistas do prof. Crépeau com os rezadores e com Fokâe. Salientamos que o prof. Crépeau gravou todas as rezas do Kiki, sendo este fato muito relevante para o grupo e para o aprendizado de futuros rezadores, que desse modo têm o registro completo das orações.

Um aspecto que chama atenção no Ritual do Kiki é o da sua extrema complexidade. Existem várias etapas para a realização do mesmo, todas elas com rezas e regras específicas. São necessários diversos fatores para a sua execução. O primeiro requisito é que tenha falecido, no mínimo, um Kamé e um Kairu, ié, uma pessoa de cada metade; o segundo, que as famílias dos mortos queiram fazer o Kiki e ainda, que haja rezadores das duas metades (no mínimo **três** de cada uma delas). Hoje, com a pós-devastação dos pinheirais, fica demarcado outro requisito, o de que haja pinheiro (sendo que o bom, é aquele que tem os galhos pra cima e não "retorcidos"). Ainda com todo o escasseamento do mel²⁸, os Kaingáng

²⁸ O modo de preparo da bebida mais comum seria a fermentação dos vários tipos de mel, pólen e água, que ao permanecerem até sessenta dias no cocho resultaria no Kiki - que "fortalece", uma vez que a água

do Xapecó têm encontrado o substituo do açúcar e da guarapa (cachaça) para o feitio do “hidromel”, ingredientes que somados com água vão fermentar com uma outra água, a do tronco pinheiro e assim originar a bebida, que leva o nome do Ritual.

São destacados cinco momentos principais do Ritual do Kiki:

1 - Noite do primeiro fogo: Reunião ao redor de duas fogueiras (uma de cada metade), onde os parentes dos mortos das duas metades (i.é, os donos dos falecidos), oferecem bebida (que representa simbólicamente a alma do falecido) para os rezadores , pedindo aos mesmos que o Kiki seja realizado.

2 - Noite do segundo fogo: Muito semelhante a do primeiro fogo, só que são duas fogueiras para cada metade. Pode chegar a família para oferecer bebida novamente. Ficam definidas a derrubada do Pinheiro no dia posterior e a data do terceiro fogo.

3 - Durante o dia: há a derrubada de um pinheiro de tamanho importante para fazer o cocho para a bebida. Para a derrubada é necessário rezadores das duas metades, que mandam rezas para acalmar o espírito do pinheiro e a ele pedem desculpas. É o sacrifício de uma vida para o ritual. O tratamento dado ao cocho assemelha-se ao do falecido. Os rezadores enquanto proferem suas orações andam em torno do tronco em sentido anti-horário.

O tronco do pinheiro, quando cortado, também é dividido simbolicamente em duas metades. A parte de cima é Kamé - leste, a parte de baixo é Kairu - oeste. O tronco é conduzido até a praça onde será o terceiro fogo do Ritual e ali é cavado em torno de quinze centímetros, tornando-se um cocho. A preparação de cada lado do tronco é feita por uma pessoa de cada metade. Este trabalho é masculino e demora de dois a três dias.

verde, que dele verte é verdadeiro remédio. Daí a impossibilidade de ser qualquer outro tronco, ou dele ser utilizado mais de uma vez.



Vicente Fokâe (Kairu), preparando a metade do cocho pertencente ao lado oeste - Kairu.

Para preparar a bebida existem rezas especiais e, o tronco e a bebida quando chegam são surdos (**kutu**) e tem que abrir o ouvido com orações. Não se pode beber a bebida sem ter rezado para ela. A relação entre o vivo e o morto é muito perigosa, este pode querer levar o vivo junto com ele. Neste sentido é necessário cuidar de todos os detalhes para que nada saia errado. As rezas desse modo podem ser vistas como medidas de proteção para os participantes.



4 - Noite do terceiro e último fogo: São **três** fogos para cada metade. Durante toda a noite permanecem rezando, tocando instrumentos e bebendo (não a bebida do cocho, que em toda esta etapa permanece fechado). Nos três fogos do lado leste estão os Kairu rezando para os Kamé (estes correspondem ao leste ou ao “sol nascente”) e do outro lado, a oeste estão os rezadores e os da metade Kamé, rezando para os Kairu (oeste ou “poente”). No espaço ritual temos uma inversão, os mortos Kamé que vem festejar no seu lado (leste) não são tão perigosos aos que tem a marca diferente da sua, os Kairu que para eles rezam, dançam e brincam²⁹. A condição para os trabalhos se realizarem implica reciprocidade - devem ser feitos para os **jamrè** (companheiro - genro - cunhado), isto é, para aqueles que têm a marca diferente, os afins e não para os **Kanhkã** (parentes) que têm a mesma marca, os consangüíneos.

5 - Procissão: Os participantes das duas metades vão até o cemitério, após comer a comida oferecida pelos organizadores do Kiki e passar pelas casas dos falecidos (cujos “donos” solicitaram a execução do Ritual), para pegar a cruz de cada um. Na frente vai o rezador. O Kamé busca a cruz do Kairu falecido e vice-versa. No cemitério primeiro entra o grupo da metade Kamé. Os rezadores deste grupo rezam **três** orações sentados, levantam-se e rezam mais **três** de pé sobre a sepultura do falecido da metade Kairu. Depois, o grupo Kairu entra no cemitério e os rezadores fazem o mesmo sobre a sepultura do Kamé. É interessante a

²⁹ Em todo o Ritual há uma jocosidade entre os “parentes” em volta de seus fogos. Durante a primeira parte da noite do terceiro fogo que vai até meia-noite, há rezas boas, muita brincadeira, trocadilhos e gargalhadas, música e a dança do tamanduá - todos eles servindo para chamar os espíritos dos mortos “*que gostam da luz*” para com eles virem brincar. Após a meia-noite o ritual sofre mudanças, ficando progressivamente mais traquilo, havendo rezas especiais para pedir que os mortos voltem para suas moradas.

analogia de que durante o velório serem feitas **três** voltas em torno do caixão do morto pelos rezadores enquanto proferem suas orações - que são específicas para esta ocasião.

Há uma reza especializada para a cruz e outra que vai permitir tirar o "pecado do morto". Após a reza o pecado do morto Kamé (representado com um galho de pinheiro) e do Kairu (representado com folhas de sete-sangria), que estava depositado sobre cada sepultura, é jogado para fora do cemitério. Após, todos dançam. Primeiro saem os Kamé do cemitério e por último os Kairu. Durante a caminhada de volta do cemitério as pessoas apanham galhos de mato e se "enfeitam" com eles, com "coroas" sobre as cabeças, sobre o tronco e como "vestidos"³⁰ presos pela cintura.

Volta à praça onde está o cocho (**Kĕn kej**) - Kamé entra primeiro, dança e manifesta alegria no seu fogo, após Kairu entra no seu fogo e dança. A dança tem sentido anti-horário. A separação entre as metades é mantida. Pouco a pouco há uma aproximação das duas metades e no final dançam juntos. Acaba a divisão, havendo uma fusão dos grupos. A partir da chegada no fogo tomam a bebida até esvaziar o cocho. A dança acontece até o final, quando o cocho é virado, o que encerra o ritual. Quando chega a hora de virar o cocho se pede aos rezadores para rezarem para o final, aí de novo surgem as metades.

Os Kaingáng ao se referirem ao Kiki falam em termos de primeiro, segundo e **terceiro** fogo, sendo o último, aquele em que toda a comunidade deve participar, indo além da relação dos "donos" dos falecidos, rezadores e daqueles que têm funções rituais, no último

³⁰ Em Borba (1908:7) temos: "*As mulheres andam cobertas, da cintura para baixo até o joelhos, com uma tanga de um tecido feito por elas com fibras extraídas da urtiga grande; os homens andam nus, mas têm, quase todos, uns grandes mantos, curá-cuxá, feitos também com fibras de urtiga, com os quais eles dançam em suas festas e cobrem-se nas noites frias.*"

fogo, todos os vivos e mortos se encontram, assumindo uma ampla dimensão do coletivo, tendo um grande número de participantes. Nas etapas prévias este número é bem menor.



Em linhas gerais o que temos é que a medida que o Ritual se complexifica há uma tendência de aumento numérico de presentes e, é como se a trilogia duplicada de fogueiras

(último fogo), desse conta, de certo modo, de “abarcara” toda a comunidade. O **terceiro** fogo é aquele mais esperado pelos participantes como um todo, uma vez que aí é que ocorre a “grande festa” - o “fandango” dos Kaingáng como muitas vezes é chamado.

A centralidade do corte do pinheiro e, este ato como o **terceiro** passo é interessante, porque aí toda a atenção está sobre uma unidade. O Pinheiro que representa uma morte (ou um morto) é ao mesmo tempo o portador de uma água verde - nutriz, que “fortifica”, traz a vida dentro de si.

O pinheiro por um lado é considerado Kamé e, seu carvão serve de pintura para os dessa metade, tanto no Kiki, quanto nos Rituais de Luto; por outro no Kiki ele encerra as duas metades, tornando-se representante da Unidade ou reunião de dualidade e englobamento na cultura Kaingáng do Xapecó: a própria unidade-dual, pois, como cocho (receptáculo da bebida), sua base liga-se aos Kairu (à própria terra) e fica voltada para o oeste e seu ápice ao Kamé voltada para o leste. Neste estado há a inversão, pois os Kairu ao colocarem-se para o lado leste, lado dos Kamé, porque ali é que eles vêm brincar junto ao fogo e suas rezas são para eles, para seus jamré. Percebemos aí que é na inversão que se dá a reciprocidade, outra característica importante do dualismo Kaingáng.

Enquanto vivo os frutos do pinheiro servem de alimento para o homem e animais, e como morto seu tronco é um vaso, receptáculo, verdadeiro útero para a fermentação do Kiki, sendo que a água que dele verte, vai formar um remédio ao se combinar com os outros elementos, em certo sentido a principal “terapêutica” do coletivo. A ingestão do Kiki é o ápice de um ritual em que se busca a “restauração da unidade” no sentido formulado por Mauss (1974), do grupo como um todo em sua religiosidade tradicional, ao homenagear os seus mortos. O nível da comensalidade comunal estava presente nos dois momentos, ritual e

cotidiano, uma vez que os pinhões também deveriam ser distribuídos àqueles que não puderam armazená-lo e se prevenir para o inverno.

Um símbolo materno quase tão freqüente quanto a água é o madeiro da vida, ou a árvore da vida. A árvore da vida é em primeiro lugar uma árvore genealógica com frutas, portanto uma espécie de mãe genealógica.(Jung, 1989:207)

Desse modo o pinheiro enquanto vivo é central na tradição comensal (de homens de pássaros e de “animais de criação”), enquanto morto é elemento Ritual por excelência - embora através de sua água permaneça como gerador de vida e de “força”, sendo ainda alimento - um licor transformador que dá saúde. Também as pessoas denominam o Ritual como **Kiki-ko**, isto é, comer o Kiki. O colega Ledson Kurtz de Almeida chega a questionar se isso representaria uma manifestação de “*canibalismo*” uma vez que estariam “*comendo o morto*” (depoimento pessoal). O sagrado deste ato, estaria sob este prisma, ligado ao plano cíclico, da bebida do Kiki como um conteúdo, representando a substância de um “morto”, este não como um fim, mas como uma continuidade, doando vida e saúde aos participantes do Ritual. A discussão sobre esta hipótese, ao nosso ver, deverá ainda ser ampliada pelos pesquisadores. Por outro lado, se olhamos o pinheiro como uma “mãe genealógica, com frutos”, poderíamos entender, que mais uma vez ele está neste papel, há deste modo uma morte e transformação simbólicas - no útero da mãe, esta como “*um ser que dá origem*”. No caso Kaingáng, a partir da árvore se forma um outro tipo de alimento: o Kiki, que vai ser “comido” pela comunidade, o grupo desse modo, em certa medida, também se torna Kiki e pinheiro de forma comunal. Sob este aspecto nos diz Jung (1989:409):

A transformação em pinheiro significa o mesmo que um sepultamento na mãe, assim como Osíris foi envolvido pela erica. Num relevo de Konblenz, Átis parece sair de uma árvore, no que Mannhardt vê o **númen da vegetação** próprio da árvore. Provavelmente trata-se apenas do nascimento numa árvore, como Mitra. (grifos nossos)

Ao mesmo tempo é no **terceiro** passo que se inverte a ritualização, as duas etapas anteriores são à noite, no **três** há a complementaridade, o corte se dá no dia, assim como o pinheiro é uma síntese, a própria personificação de dualismos: vida-morte; Kamé-Kairu; alto-baixo; leste-oeste.

Como sacrificado, o pinheiro possibilita o encontro da comunidade que no final do Ritual vai se reunir e “comer” junto o Kiki, abrindo um novo ciclo, de restauração de pessoas nutridas³¹ pelo Kiki, de recuperação de nomes, de volta ao cotidiano para os vivos e de retorno à suas aldeias daqueles mortos que vieram festejar juntos pois estão nas memórias de seus parentes que lhes homenageiam, lhes dirigem rezas especiais e que ao mesmo tempo lhes pedem para após o Kiki voltarem às suas aldeias, pois suas saudades podem causar doenças aos parentes.

Uma questão interessante é que um dos instrumentos musicais mais importantes do Kiki é a flauta de **três** furos feita também de pinheiro. São poucos os que sabem confecioná-la ou tocá-la na atualidade.

³¹ Só os vivos podem comer o Kiki. A partir do depoimento de uma informante, Veiga (1994:77) nos diz “*que havia outrora os dançarinos, os Tampér. (...) também cuidariam do Konkéi (...) para que os espíritos não chegassem perto da bebida*”.

Mesmo que haja uma nítida divisão dos participantes das duas metades em relação ao espaço ritual, ié, aos fogos desde o início, temos que ressaltar que há aqueles que possuem duas marcas, dois nomes - **règre**, podem circular em ambos os fogos, o que também imprime a possibilidade de um **terceiro** elemento - que pode estar aqui e lá ao mesmo tempo. Numericamente estes indivíduos são hoje reduzidos. Há também os **Votor** - uma das seções Kairu, com funções cerimoniais específicas, mas que em certas circunstâncias pode ser, segundo Fokâe “*emprestado ao Kamé - vai ser um Votor dos Kamé*”. O Votor, juntamente com o **Pěj**, se ocupa com os cuidados do morto: é aquele que o lava, o veste, prepara sua sepultura e também o carrega para o cemitério. Já a pintura ritual (no Kiki e nos velórios) é feito pelo **Pěj** e, apenas ele . Há a função cerimonial dos **Pěj** nas duas metades, que pintam, nos rituais, os participantes da metade oposta e que “jogam” as plantas que representam o pecado do morto (também da metade oposta) para fora do cemitério. No capítulo III retomaremos a temática relativa ao **Pěj**, quanto aos aspectos da nominação do mesmo e seu papel na dieta do luto.

Neste ponto devemos recordar um aspecto mítico, no Mito do Dilúvio - que denomino I dilúvio (ver capítulo IV), no início e no final da narrativa temos a presença de três elementos, ou melhor de dois grupos distintos e de um **terceiro** que é a síntese da dualidade - uma unidade, como o próprio pinheiro ou como os **règre**. Este mito³² é relatado por Borba (1908:20-22) da seguinte forma:

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.

³² O mito completo está no anexo 3.

Os Caingangues, Cayurucrés e Camés nadavam em direcção a ella levando na bocca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e Camés cançados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume Crijjimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exigüidade de local, seguros nos galhos das arvores; e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-o à agoa que se retirava lentamente.

(...) Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della.

(...) Cazaram primeiro os Cayurucrés com as filhas dos Camés, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-os com as filhas dos Caingangues. Dahi vem que, Cayurucrés, Camés e Caingangues são parentes e amigos.
(trascricao literal)

Neste mito fica implícito que haviam inicialmente vários grupos e, dentre todos aqueles que permaneceram humanos após o dilúvio, foram os - “Camés, Cayurucrés e Caingangues” e, embora preferenciais os casamentos entre os dois primeiros, é tolerado um terceiro não só em amizade mas também em parentesco. Quereria dizer que em determinadas circunstâncias poderiam casar “*entre irmãos*”, por exemplo, Kamé com Kamé - pois todos são Kaingáng ? Ou ainda, será que de forma simbólica já estavam se referindo à noção de uma dualidade, que convive com uma unidade que a transcende e engloba os pares? Fica em aberto, mas há evidência de ruptura da dualidade, há um **terceiro** possível para formar o casal. Para

Veiga (1994:67), por exemplo, a resposta para esta questão *“parte de uma leitura que valoriza o mito de origem, admitindo que no tempo mítico os Kaingáng organizavam-se simplesmente em metades (Kamé e Kairu) e que num determinado momento, fizeram aliança com um terceiro grupo, os Caingang, e por fim, incorporaram também os Curuton.”*

O número três está também presente na concepção de como é composto o ser humano como veremos no próximo capítulo. Como já temos afirmado, não há um ponto de vista consensual entre os Kaingáng, daí a opção em trabalhar com os conceitos de especialistas, dos curadores. Neste item vou me ater à descrição de Fokâe, uma vez que por ser benzedor, tem profunda experiência por exemplo nas questões ligadas à “perda da alma”, principalmente em crianças, havendo procedimentos especiais para estes casos. Para o curador o ser humano composto por três elementos: um espírito - **Kuprĩg** e duas almas - **Kãnhmèg**³³ e **Kãnhmèg -sĩ** (alma anã).

Por sua vez o **batismo de nome** que é ponto essencial em toda a vida do indivíduo é realizado no **terceiro** dia de vida da criança, com a presença de **três** padrinhos e, com **três** elementos (água, fogo e planta).

São necessários no mínimo **três** rezadores de cada metade, para a realização do Ritual do Kiki. Os rezadores ou capelões (como os Kaingáng os denominam) têm rezas especiais nas diferentes etapas do rito. Por exemplo, há rezas para antes e para depois da meia-noite no terceiro fogo, com números determinados de orações. Nas rezas de antes da meia-noite, relata Fokâe ao professor Crépeau: *“Cada oração que eles tiram parece que tem nove.*

³³ Pronuncia-se Kãmbãg.

Tem que ligar nove linhas. Só tem que repetir nove vezes. De meia-noite pro dia já é doze. Já outra reza ruim. No velório a gente reza da meia-noite pro dia a reza ruim.”

Temos depoimentos de vários curadores que grande parte dos tratamentos que utilizam os “remédios do mato” são compostos por **três** substâncias, outras vezes por **nove**.

Ao analisarmos a constituição da Igreja da Saúde e, considerando que seus integrantes mostram extremo empenho em manter aspectos da tradição, vemos a escolha de **três** padroeiros - Nossa Senhora Aparecida, Divino Espírito Santo e Santo Antônio. Simultâneo a isso são **três** os curadores responsáveis por ela. Já nos casos graves os doentes que se tratam na Igreja da Saúde, deverão ir aos cultos **nove** vezes em dias alternados.

No sentido de corroborar com nossa hipótese nos próximos capítulos continuaremos a colocar **negrito** o que se relaciona à questão da base cosmológica essencialmente triádica da cultura Kaingáng e sua importância nos ciclos de vida do grupo.

CAPÍTULO III: OS "SERES DA NATUREZA" E O SISTEMA CULTURAL DE SAÚDE

O culto das forças da Natureza nasceu com a própria cultura humana.

Oswaldo Rodrigues Cabral

O modo de compreender e lidar com a natureza, sua importância para saúde, dieta, prevenção e tratamento de doenças e a sua íntima relação com a religiosidade e cosmovisão, pode ilustrar um pouco a trajetória dos Kaingáng face à experiência contextualizada.

Durante a pesquisa fomos constatando o quanto a intimidade dos curadores com a natureza e seus seres (incluindo aí os espíritos e as guias espirituais - animais e santos) é fundamental para o bom andamento dos tratamentos aos quais esses se propõem, o que, pouco a pouco, foi desconstruindo a classificação que tem considerado toda uma esfera fora, ou além, da natureza como explicação de certas vivências dos Kaingáng.

Certos relatos, como os de Gioconda Mussolini (1980) que pesquisou os Kaingáng - na verdade os Xókleng do PI Duque de Caxias (atualmente PI Ibirama) em 1934 - e os de Delvair Montagner (1976) que realizou pesquisa entre os Kaingáng paulistas em 1970-1971 se referiram aos tratamentos efetuados pelos Kujàs, como tendo por finalidade resolver os problemas de causas "sobrenaturais"³⁴, o que implicaria também um modo "sobrenatural" de lidar com eles. A noção de uma "sobrenatureza" vem desde os mais antigos relatos sobre os Kaingáng e os clássicos escritos de Baldus (1937), Borba (1908), Maniser (1930), Metraux

³⁴ A discussão sobre a ênfase dada na literatura sobre a dicotomia "natural-sobrenatural" é bastante genérica e superficial, cabendo por parte dos pesquisadores retomá-la.

(1946) e Nimuendaju (1993[1913]), sempre têm acentuado este enfoque e mesmo atualmente se mantêm o uso desta categoria, como em Veiga (1994:153): “*Os Kaingáng não parecem fazer uma oposição radical entre mundo natural, humano e sobrenatural. São antes dimensões diferentes que estão em contínua comunicação.*”

Os praticantes de cura, com os quais trabalhamos, nos relatam como é vivido o que está próximo - a relação com seu meio-ambiente. Por exemplo, no xamanismo Kaingáng tradicional o **Kujà** ou **Pajé-Curador**, possui uma **guia espiritual animal** (denominada **jagrẽ**). Muitos animais podem ser guias, principalmente o tigre, o gavião, a abelha; quando é o tigre (**mĩg**), este além de trazer ou mostrar os remédios, também aponta onde está a boa caça, isto é, o Kujà torna-se um grande caçador, ao mesmo tempo é imposto a ele que cumpra certas regras e prescrições, como não comer da caça que o animal lhe trouxer, sempre deixando que este coma primeiro. Desse modo o Kujà não se suja de sangue, o que marca a alteridade entre ambos. Se o Kujà não cumpre as normas, ele ou um membro de sua família, poderão ser comidos pelo animal ou ainda, o animal deixará de lhe indicar onde está a caça e os remédios.

Embora assumido pelo Kujà que “seu trabalho” faz parte de um mundo onde o animal que o guia é “espiritual”, este está completamente inserido na natureza e há inúmeros fatores que através dela se expressam. O curador precisa desvendá-la e ter uma atitude correta como veremos no capítulo IV.1. Desse modo cremos ser mais pertinente (re)-pensar a cosmovisão Kaingáng, no sentido de considerá-la mais como um *continuum* presente na natureza³⁵ - ainda que esta tenha um amplo espectro e seja hierarquizada - do que como uma dicotomia natural-sobrenatural.

³⁵ Não vamos adentrar neste trabalho na discussão - que vem desde Descartes, sobre a dicotomia “homem-natureza” ou “natureza-sociedade”. Anthony Seeger, em seu livro “Nature and Society in Central Brazil” (1981),

Mesmo tendo por finalidade fazer uma classificação geral, esta esfera do que é colocado pelos autores acima citados como tendo um caráter "sobrenatural", não nos parece ser o que na prática ocorre quando os Kaingáng do Xapecó referem-se à causalidade de seus males e, por consequência, ao modo de tratá-los. Por outro lado a perda dos referenciais tradicionais também não foi um dado encontrado na população em geral, mesmo, quando por uma questão de status, algumas pessoas comentam que estes são os hábitos dos "índios velhos".

Na antropologia geral a questão do sobrenatural direta ou indiretamente sempre esteve ligada a uma outra: a da "magia". Rivers (1924), Mauss(1974), Evans-Pritchard (1978) e Malinowski (1978) por exemplo, trabalharam exaustivamente com a noção de magia para compreender a cultura e, com explica Langdon (1996,13): "*(...) o xamã foi associado com as religiões animistas, consideradas mágicas (Gennep,1903), e o conceito de 'agente mágico' se tornou sinônimo de xamã. Na sua discussão sobre agentes mágicos, Mauss (...) resume uma grande quantidade de recursos etnográficos que tratam de xamãs*". O avanço de Mauss foi o de ir além da questão do agente mágico ao abordar a importância dos atos mágicos e das representações que aí estavam expressas.

Nos primeiros estudos de antropologia médica temos, na década de 40, os pressupostos de Ackernecht (1985), que faz a dicotomia entre uma medicina "mágica" que lida com o sobrenatural e uma medicina empírica, que ao menos teoricamente lida com o que é natural.

faz uma revisão desta temática, já amplamente abordada em antropologia e presente de forma marcante na literatura sobre os Jê.

De modo breve gostaríamos de discutir essa temática colocando em primeiro lugar que, por exemplo, as relações com os espíritos, os feitiços e as doenças em geral situam-se para os Kaingáng aqui estudados, genuinamente numa esfera do "natural", onde devemos considerar, como o faz Byron Good, a partir das idéias de Cassirer: "(...) *we think of medicine as a symbolic form through which reality is formulated and organized in a distinctive manner.*" E ainda; "*Cassirer's analysis of science, religion, and art as symbolic forms, are both modes of experience and kinds of knowledge, as form of activity that articulate and reveal the world of experience, and his conception of phenomenology of culture human in the midst of activity and as 'apprehending and elucidating [the formative] principles' is extremamely suggestive for our studies of medicine.*" (Good,1994: 68-69).

A noção do "curar" como uma "forma simbólica" é fundamental para entender a particularidade Kaingáng essencialmente no seu modo de lidar com todos os "seres da natureza" e o poder necessário dos curadores para que isto ocorra de forma satisfatória.

De certo modo o que postula Cassirer também foi sugerido por Mauss (1974), que admite que o simbolismo está impregnado em toda a manifestação da **magia**, como da **religião** e da **lingüística** e, que seriam as idéias inconscientes que agem, sendo que estas são a própria fonte e expressão do símbolo. Mauss também postula que o processo curativo do ato mágico (operações mágicas) repousa na **restauração de unidade**. Afirma, então, que a própria criação cultural vai se remeter ao plano mais inconsciente.

Langdon (1988:12) nos diz que: "*Desde o surgimento da antropologia como disciplina, tem sido uma de suas preocupações explicar porque a "magia" figura na explicação e tratamento das doenças e qual é o significado dos ritos.*"

Bem sabemos que em diferentes sociedades vão ser executados atos mágicos dentro ou fora de rituais religiosos. *“A magia tem sido usada para curar doenças, decidir onde caçar animais, procurar emprego, conseguir marido e determinar a culpa de suspeitos criminosos”*. (Werner,1990:160).

A magia para Mauss, não é uma abstração, ou misticismo, é um **conceito** que lhe permite evidenciar certas características que estão presentes em muitos povos quando estes dão expressão a elementos simbólicos próprios de sua cultura, onde há, como afirma Mauss (1974:48), *“idéias e crenças que correspondem aos atos mágicos”*.

Carl Gustav Jung aprofunda essas idéias ao colocar que:

Sob a forma abstrata, os símbolos são idéias religiosas; sob a forma de ação, são ritos ou cerimônias. São manifestações e expressões do excedente de libido. (...) levam a novas atividades que, especificamente, devemos chamar culturais. (...) Os ritos com que se cercam os objetos sagrados freqüentemente nos revelam, de modo bastante claro, a natureza como sendo um transformador de energia. (...) A transformação da energia por meio do símbolo é um processo que vem se realizando desde os inícios da humanidade, e ainda continua. (Jung,1983:46)

Também a este respeito temos:

This concept of power is intimately linked to the idea of energy forces, the manifestation of the forces in the soul (...) the shaman's power interacts with the global energy system. (...) Native concepts for power are polysemous and connote its various manifestations. (Langdon,1992:13-14)

De um modo geral poderia caracterizar a relação dos Kaingáng com os seres da natureza, evidenciada através dos Kujà e curadores, como sendo **dialógica** de forma sistemática. Independentemente de poder ser definida como “mágica” ou algo semelhante. No momento, a única afirmação que podemos fazer é de que tal relação é eminentemente simbólica.

Langdon (1994:41) discute a visão de Mary Douglas que “ (...) vê a religião e a magia como a mesma coisa (1966:77). *Magia não se distingue da religião por ter o mesmo fim funcional, mudar as coisas. (...) O rito opera em vários níveis psicobiológicos ao mesmo tempo, e a eficácia de cura de um rito pode realmente curar (...)*”. Do mesmo modo Laplantine (1989:670) aponta que “(...) *no existen por un lado técnicas médicas y por otro, ritos mágicos e religiosos; técnicas que tienen éxito y ritos que logran tranquilizar. Toda la prescripción médica tiene, también, un aspecto ritual, y los ritos pueden ser perfectamente eficaces.*”

Creemos que estes conceitos nos auxiliam a compreender que no caso dos curadores estudados, no diálogo que estabelecem com a natureza, nos é mostrando muito da cosmovisão Kaingáng e da profunda impressão que seus seres exercem sobre as suas ações, isto é, fica implícita uma ética relacional que se expressa em procedimentos concretos. Leia-se que esta natureza, como dito acima é um *continuum* entre homens, plantas, e espíritos, incluindo-se aí os guias espirituais; animais e santos católicos e o curador, o Kujà, é o grande mediador desse *continuum*, o que os situa dentro de uma Cosmologia Xamânica. Este é um dos principais elementos que coloca a questão da medicina Kaingáng e dos Rituais de Cura como os momentos privilegiados para percebermos esta intermediação dos curadores com a natureza, em discurso e prática.

Concordamos com Hamayon (1982), Kaplan (1984), e outros, que é mais frutífero considerar o xamanismo como **um complexo cultural coletivo**, em vez de focar primariamente no xamã como um indivíduo com capacidades especiais. Segundo esta perspectiva, xamanismo é um sistema cosmológico no qual, na sua expressão simbólica, o xamã é o mediador principal. Ao referir-se a esse sistema como um "**sistema cosmológico**", estamos afirmando que ele é semelhante a um sistema religioso (...). (Langdon, 1994:49 - grifos nossos)

Queremos dizer com isso que ao tornar-se relacional, certos elementos cosmológicos são imperativos permeando de modo marcante esta sociabilidade entre o Kujà e a natureza. Dentre estes, a questão do conhecimento pode ser considerado um imperativo hierárquico, uma vez que a posição social é invertida, pois o animal, enquanto guia, é quem conhece onde está a caça e quais são os remédios a serem utilizados e de que forma, o que se passa no mundo dos mortos, etc. O agir corretamente é uma evidência de que entre ambos - Kujà e guia animal há uma ética que se repete nas demais relações, como com animais, espíritos e de homens entre si, tal ética é exercida com múltiplas singularidades. Isto está implícito, por exemplo, na seguinte descrição:

Existia tabu alimentar com relação a onça e o veado. À primeira se dá em função da possibilidade desse animal ter sido **constituído** de algum índio. Com relação ao segundo não soube explicar o motivo. Além disso a caça de um indivíduo nunca deveria ser consumida por ele, mas ser **trocada** pelo animal abatido de outro caçador. (Barbosa, 1947:57-58 - grifos nossos)

Está presente a idéia de um “constituir” o animal a partir do humano e não apenas o “criar, construir”. Segundo o Mito do Dilúvio (Borba, 1908), os Kamés e Kairus que subiram para a superfície da terra e após a inundação, fizeram animais - que passaram a pertencer às metades de seus criadores. Ao invés de uma relação criador - criatura temos a idéia de compartilhar uma constituição, implicando uma ética relacional diferenciada - uma vez que por um lado há uma certa “humanização” do animal e, por outro, o humano se tornou mais selvagem. De qualquer modo estreita-se uma semelhança, que vai além do espiritual, uma vez que há uma continuidade substancializada no aspecto corpóreo. Esta tendência à humanização, ou de uma constituição humanizada está presente em muitas manifestações do xamanismo e da escatologia Kaingáng hoje.

Temos também no argumento de Barbosa, a questão da reciprocidade, presente a princípio em toda organização social e vivência ritual, que aparece aí no aspecto da comensalidade. Oferecer comida para as pessoas, distribuir ou trocar de modo comunal é motivo de orgulho para os Kaingáng. Por outro lado, para obter os alimentos é necessário agir de forma íntegra e respeitosa para com o que a natureza oferece, caso contrário esse mundo natural poderá se manifestar de modo perigoso, destrutivo. Como veremos na próxima seção, o Kujà e os curadores são os que lidam com as ambigüidades da natureza - seus aspectos bons e maléficos - a legitimação dos mesmos muitas vezes depende do êxito de suas intervenções sobre essas.

Em Veiga (1994:156)³⁶ temos o seguinte depoimento: *“se o iangrê dele é o gavião, e o gavião mata as galinhas dele e ele vai e mata o gavião, ele matou o próprio iangrê*

³⁶ A autora utiliza neste caso a escrita fonética aproximada: jagrê pronuncia-se iangrê.

dele.” Já **Rengá**, outro informante da autora lhe diz: “*Quando a gente era piaçada [criançada] ia passarinhar com bodoque, o avô dizia: ‘só não vão matar as corujas, que aquele é meu companheiro’.*”

A abelha, quando é guia espiritual, mostra onde está o seu mel, mas neste caso também o Kujà tem que agir segundo certas normas, sabendo o quanto de mel colher e de que forma, caso contrário, corre o risco de ser atacado por elas. Quando o **jagrê** é um pássaro, é a localização de boas e maduras frutas que é indicado. Já o gavião vai tocar em um plano mais amplo, o de mostrar ao Kujà lugares e povos mais distantes e se há uma guerra sendo preparada, o Kujà neste caso, exerce papel chave na questão de conselheiro político, prevenindo a tribo do curador a partir daquilo que viu no seu vôo, demonstrando com isso que a esfera da natureza se amplia para além do contexto aproximado, dando uma outra amplitude de intervenção. Neste sentido seguimos os pressupostos de Langdon (1996a:27-8) - grifos nossos, onde aspectos comuns aos sistemas xamânicos podem ser caracterizados da seguinte forma:

- A idéia de um universo em múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre uma outra, invisível;
- Um princípio geral de energia que unifica o universo, sem divisões, em que tudo é relacionado aos ciclos de produção e reprodução, vida e morte, crescimento e decomposição;.
- Um conceito nativo de poder xamânico, ligado ao **sistema de energia global**. Os aspectos da relação deste conceito de poder com o homem comum, com o xamã, e com os espíritos variam de cultura para cultura, mas o **conceito de poder** é central nesta visão cosmológica (...). É através do poder que o domínio extra-humano exerce suas energias e forças na esfera

humana. Através da **mediação do xamã** o humano, por sua vez, exerce suas forças no extra-humano.

- Um princípio de transformação, da eterna possibilidade das entidades do universo de se transformarem em outras (Seeger et. al., 1987). Assim, espíritos adotam formas concretas, humanas e animais. Xamãs tornam-se animais, ou assumem formas invisíveis como as dos espíritos. (...)

- O xamã como mediador, que age principalmente em benefício de seu povo;

- Experiências extáticas como base do poder xamânico, possibilitando seu papel de mediação. As técnicas de êxtase são várias. Talvez o uso do tabaco como substância para mediação seja a mais comum (...). Mas também sonhos, dança, canto e outras técnicas podem ser empregadas em conjunto ou em separado para atingir a mediação xamânica.

Mesmo que haja toda uma diversidade e pluralidade de aspectos nos sistemas xamânicos como aponta Hamayon (1982) e, que entre os Kaingáng e os curadores aqui estudados haja variadas formas de vivenciar a cosmologia xamânica, podemos fazer tal classificação, sendo que, além do uso de tabaco no xamanismo do passado, por exemplo, é ainda atual para os habitantes do Xapecó a noção colocada por (Becker, 1976:27) de que: “(...) *o velho Xamã Kaingáng continua como mediador entre os espíritos que consulta e o homem que a ele recorre, tanto para respostas a situações pessoais como para fatos ligados à situação do grupo.*” No caso Kaingáng é indubitável a importância do “fator” espiritual, sendo que este é indispensável para a existência do xamanismo, uma vez que:

(...) o que nunca falta, e não pode faltar, são os espíritos e a crença que sua ação interfere profunda e diretamente na vida dos seres humanos. Espíritos, portanto, que não ficam

olimpicamente para cima das nuvens, nem espíritos que estão filosoficamente para além do bem e do mal e tampouco espíritos que são ontologicamente distintos dos outros seres do universo. Os universos, físicos e mentais, povoados por espíritos deste tipo não são os universos dos xamãs. Xamanismo se dá quando espíritos e outros seres não só partilham o mesmo universo, mas interagem e interferem continuamente uns com os outros (...). (Brunelli, 1996:230)

Estas noções colocadas por Langdon e Brunelli estão presentes na cosmologia xamânica dos Kaingáng hoje e são atualizadas de forma dinâmica pelos curadores estudados, por um lado, expressando-se de diferentes modos nas práticas de cada um deles e por um lado mantendo certas confluências culturais comuns aos três.

Um elemento que surge quando se instaura a situação de contato mais pronunciada, no que diz respeito aos referenciais ecológicos e seus pressupostos éticos - uma vez que estes referenciais passam a assumir novas características, nos chama a atenção, como o que ocorre por exemplo, no momento em que a exploração da erva-mate nas terras indígenas conta com a mão-de-obra dos próprios índios como assalariados em sua colheita e preparo. Nesta situação está presente **Maria - a Rainha da Erva**. Mostrando o quanto o imaginário Kaingáng é criativo diante da situação de mudança. Maria da Erva indica (guia) onde estão localizadas as boas árvores da erva-mate ou onde foram deixadas (desperdiçadas), como eles relatam, certas plantas que ainda são boas. Novamente se certas prescrições não forem seguidas a guia se revolta e causa danos tais como queimar as roupas ou o rancho daquele que desobedece suas regras. Podemos com isto questionar se não era esta a lógica seguida anteriormente pelos Kaingáng e, com o contato e a exploração econômica ela se modifica, sendo necessário a inserção de um novo elemento que restaura os pressupostos do passado.

Embora o código de restrições seja o mesmo: o uso equilibrado da natureza, o que era uma punição numa esfera mais selvagem como no caso do tigre que poderia devorar algum membro da família do Kujà, ou a ele próprio, caso não seguisse as normas prescritas que o Kujà é obrigado a conhecer.

No que tange à erva-mate e a sua exploração “moderna”, as regras quando não cumpridas, assumem um caráter diferente, a punição toca da mesma forma um novo hábito da população, advindo com o contato, qual seja o uso de vestimentas. Assim como o que antes era um guia animal, agora aparece como uma mulher, loira de cabelos compridos, também a punição deixou de se dar num tipo de sociabilidade com regras mais do mato, o que ocorre aqui já trás a implicação das roupas - que foram compradas com o dinheiro do seu trabalho com a erva.

O mesmo caráter restritivo quanto ao modo correto de usar os remédios, a dieta e a fé exigida para os tratamentos, trás como consequência, se não for seguido à risca, o insucesso dos mesmos e ainda punições àqueles que não fizeram um uso adequado dos remédios.

Assim como houve a inserção da Maria da Erva, a Igreja da Saúde e, em certo sentido o Xamanismo Kaingáng conta hoje: com guias espirituais que são **santos católicos**³⁷; com referenciais messiânicos e de soteriologia inscritos e atualizados - estes por sinal

³⁷ Este fato, não ocorre somente em populações indígenas, também em populações urbanas, rurais e caboclas em todo o Brasil que elegem santos padroeiros. Cabral (1979:303) nos diz que “*Os primeiros Santos da Igreja foram exclusivamente os mártires, os que haviam dado o testemunho de seu sangue*”. Eduardo Galvão que pesquisou populações caboclas do baixo Amazonas coloca a este respeito que “*Os santos podem ser considerados como divindades que protegem o indivíduo e a comunidade contra os males e infortúnios*”. (Galvão,1976:31-grifos nossos)

completamente ligados à ética relacional como um todo e, com a natureza particularmente; e ainda com a utilização de novas práticas de cura, como as cirurgias espirituais.

Em síntese, há um grande número de elementos do sistema cultural de saúde dos Kaingáng que são pertinentes a estas noções gerais de cosmologia xamânica como a questão do poder dos curadores e, principalmente dos Kujà, assim como a sua capacidade de transitar por muitas esferas, materiais e espirituais, bem como, interferir sobre as mesmas e, por meio de seu conhecimento, serem capazes de agir em todos os aspectos da natureza, estarem aptos a receber e transmitir os ensinamentos de suas guias. Ao relacionarem-se com o mundo da natureza, os Kaingáng e particularmente os curadores, vão colocar em evidência elementos simbólicos, sua visão de mundo, dando expressão no social aos seus múltiplos significados.

1. A NOÇÃO DE FORÇA COMO BASE EXPLICATIVA DA SAÚDE

Um dos modos de buscar entendimento sobre a cultura Kaingáng é demonstrar como a população vivencia, no seu cotidiano atual, a dimensão do estar ou não estar "**forte**". Para alcançar este estado, conhecem grande número de medidas terapêuticas (profiláticas e curativas) que refletem sua cosmovisão num amplo sentido da relação simbólica que se estabelece com a Natureza e seus Seres, deixando claro, que o mais importante é a existência do permanente "fluxo de energia" entre matéria (vegetais, animais, minerais, humanos,...) e mundo espiritual. A noção de uma "sobrenatureza" não nos parece válida e questionamos sua existência como conceito êmico³⁸. O modo como entendemos a percepção dos curadores com os quais trabalhamos é mais coerente com a idéia de coisa natural, mesmo que "super-natural" para demonstrar que há uma hierarquia, ainda pertencente a uma natureza e não a algo "sobre" - além dela. Isto na verdade é apenas um detalhe de discussão que permanece em aberto.

Quando atentamos aos "Sistemas de Cuidados de Saúde" estes, segundo Kleinman, devem ser olhados de modo holístico como respostas socialmente organizadas

(...) that constitute a special cultural system (...) In the same sense in which we speak of religion or language or kinship as cultural systems, we can view medicine as a cultural system, a system of symbolic meanings anchored in particular arrangements of social institutions and patterns of interpersonal interactions. (Kleinman,1980:24)

³⁸ Weisemann (1971:71) traduz o termo *nèn nē* por: a) coisa supernatural, b) coisa sobrenatural. Já o termo *nèn nē ve* significa visão. O termo *ve* particularmente significa natureza. Parece ter alguma relação com uma determinada visão (diferente) diante das coisas (seres) da natureza.

Para os Kaingáng, assim como para os Ndembu estudados por Turner (1980:399), a enfermidade *“debe ser considerada no sólo en un contexto privado o ideográfico, sino también en el otro, público o social”*. Ivan Illich, quanto a este último aspecto, aponta:

A saúde do homem tem sempre um tipo de existência socialmente definida. (...) Toda cultura elabora e define um modo particular de ser humano e de ser sadio, de gozar, de sofrer e de morrer, (...) O código social serve de matriz ao equilíbrio externo e interno de cada pessoa; cria o quadro em que se articula o encontro do homem com a terra e com seus vizinhos, e igualmente o sentido que o homem dá ao sofrimento, à enfermidade e à morte. (Illich,1975:121-3).

Victor Turner (1974) pensa a doença como um estado de liminaridade no estabelecimento dos diversos tratamentos buscados intencionam restaurar a saúde e a mudança de tal estado liminar. Neste estado são criados conceitos e Modelos de Explicação (Kleinman,1978,1980) e entendimento para o processo da doença e os tratamentos buscados, tais conceitos vão estar impregnados de aspectos simbólicos em sua construção, assim como o julgamento daquilo que é ou não é eficaz. Nesta linha além da idéia da doença como um processo é necessário que ela seja vista como uma “experiência” (Langdon,1996b).

Sem entrar na extensa discussão sobre o que é o símbolo, ou das diferenças entre este e signo, alegoria e sinal, preferimos neste momento dizer apenas que é simbólico *“algo que, por detrás do sentido objetivo e visível, oculta um sentido invisível e mais profundo”* (Jacobi, 1990:75) e, ainda que *“O papel dos símbolos religiosos é dar significação à vida do homem”* (Jung:1980:89).

Como nos ensina Ernst Cassirer: "*Toda época posee un sistema fundamental de conceptos y premisas generales y últimos por medio de los cuales domina y ordena en unidad la variedad de la materia que la experiencia y la observación le subministran*" (Cassirer,1993:7).

Mary Douglas (1976:80) vai afirmar que "*como um animal social, o homem é um animal ritual.*" Sendo que "*(...) é impossível ter relações sociais sem atos simbólicos*".

Culture, Kleinman argued (1973), provides a symboic bridge between instersubjective meanings and the human body. (...)this tradition has investigated how meaning and interpretative practices interact with social, psychological and physiological proceses to produce distinctive forms of illness and illness trajectories. (...) case studies (...) have thus become increasingly important ways of investigating the relation of meaning and experience as intersubjective phenomena. (Good,1990:53-55).

Para Kleinman as doenças e os sistemas de cuidados de saúde são elaborados de acordo com as particularidades de cada sociedade. Sua construção assim como a "realidade clínica" ocorre porque há uma gama de significados que são simbólicos e determinados pela cultura e isto levaria a certas normas e atitudes que Kleinman denomina de "*regras dos modelos de ação*" (Kleinman,1980). Este aspecto de sua abordagem provém da obra de Geertz e seu modo de interpretar a cultura segundo o qual devemos "*procurar relações sistemáticas entre fenômenos diversos, não identidades substantivas entre fenômenos similares*" (Geertz,1989:56), assim como o seu conceito dos "*Sistemas de Significados Simbólicos*". Para

Geertz e para Kleinman tanto o modelo cultural quanto a teoria da doença possuem uma natureza lógico-conceitual.

Kleinman propõe que seja feita uma abordagem fenomenológica da doença e de modo semelhante Laplantine (1991) vê a doença como um "*fenômeno social global*".

O modelo de Kleinman (1980:41-4) - anexo 4 - aponta para o que ele denomina de "Tipos de Realidade", que devem ser considerados quando pensamos na relação entre cultura e medicina. Há por um lado a realidade física, o ambiente, o mundo social a "Realidade Social" (que é a interação entre os indivíduos, a família, a rede social, a comunidade, as instituições, os sistemas de normas e os significados) e, por outro há a "Realidade Biológica e Psicológica" (fatores pessoais, subjetividade, experiências, percepções e expectativas do doente). Entre as duas realidades haverá uma ponte que estabelece uma ligação dialética entre a "Realidade Social" e a "Realidade bio-psicológica" que é aquilo que ele denomina de "Realidade Simbólica". Estas noções são essenciais quando tentamos compreender os fatores implicados nas escolhas terapêuticas dos doentes.

De um modo geral para os Kaingáng ter saúde é sinônimo de "**força**" (**Tar**) sendo que a perda da mesma, traz como principal consequência a vulnerabilidade às doenças (**Kaga**). Esta primeira noção nos remete ao paralelo, com um dos aspectos cosmológicos dos Kaingáng: a dualidade forte (**Tar**, **Fe màg**³⁹) x fraco (**Kròj**), expressa por exemplo no Mito de Criação do Sol e da Lua que é relatado por Fokâe:

De primeiro havia dois sol, eram dois irmão - [o Rã e o Kysã]. Não tinha noite. Era sempre dia. Os dois se encontraram na estrada, se encontraram na encruzilhada. Então o sol [Rã] deu

³⁹ O termo Fe màg pode ser traduzido por peito (coração) grande.

um tapa no olho do outro. Daí machucou o olho dele. Ele ficou só com uma vista. Daí ele ficou sem força e ele perguntou pro outro:

(Kysã:) - Por que que você tá dando em mim?

(Rã:) - É porque o Sol é para clarear o mundo.

(K.:) - Agora eu como é que fico?

(R.:) - Pois é. Tá secando o rio, o mato, tão ficando tudo fraco, as criança e as pessoa (...) Então você fica para cuidar de noite. Você fica pra esfriar e pra trazer a água da cerração, pra voltar o mato, a água. Porque tão morrendo tudo as criação, as pessoa e as planta na terra.

Então, daí refrescou. De noite é frio. E de dia o Sol esquenta. Daí que ficou o Sol pra cuidar do dia e a lua pra cuidar da noite. Ele [Kysã] até hoje tem medo do sol. Até agora corre de medo quando eles se encontram. Lá na encruzilhada é perigoso porque tem o **p̃yn -fēr** [cobra com asa] e o **mīg-fēr** [tigre com asa], cada um pra um lado. Tem perigo porque eles querem comer o sol e a lua.

Este mito é fundamental para que possa existir uma natureza fértil e toda a vida depende desta relação e, como veremos é de suma importância para os remédios, uma vez que os *“remédios bons são os do mato virgem - lá estão protegidos do sol, não ficam queimados”*, como muitas vezes nos dizem os curadores. A relação do encontro e de uma luta entre o sol e a lua, ou seja, a ocorrência de “eclipses”⁴⁰ é mencionada pelos Kaingáng como sendo portadora de grandes catástrofes, relatadas por eles como períodos de grandes secas, ou de mortes de animais. Seria enriquecedor a possibilidade de fazer uma amplificação sobre a questão do

⁴⁰ O eclipse da lua é “mīg t̃y kysã m̃n” - onça pegando a lua; o eclipse do sol é “mīg t̃y rã m̃n” - onça pegando o sol. (Weisemann, 1971:173-4)

eclipse, que nesta concepção, além de sol e lua se cruzarem há a serpente e o tigre (em outros povos o leão) de asas. Cremos que seria possível traçar paralelos deste e de diversos outros motivos míticos Kaingáng e sua presença em diversas culturas de povos indígenas ou não, como por exemplo nos diz Jung (1989:273): *“No mistério de Mitra a serpente muitas vezes é mostrada como antagônica do leão, o que corresponde ao mito universal da luta do sol com o dragão.”* Devido à complexidade que isto implicaria apenas fica o registro de uma possibilidade de estudo comparativo.

Sobre esta temática das influências dos corpos celestes sobre a natureza em geral, em uma entrevista realizada pelo Professor Crépeau temos o seguinte depoimento de Fokâe:

Então a Lua, ela cria as pessoas, a criação e a terra. Ela dá umidade na terra pelo soro da água. E a água, com a força da Lua ela sobe até uma altura, que é a cerração. Quando é mudança de Lua, com trinta dia, ela se forma de novo, ela se renova de novo. Isso a gente chama de Lua nova. Ela se renovou. Daí começa a fazer de novo, todas noites. Fazendo cerração, orvalho, pra umedecer a terra. Então é isso aí. Por que que existe a Lua? Vertente. É origem da madeira. Aquela água. O mato recebe a água do mar que sobe, até uma altura do céu e vira em água. Tudo é tocado por Deus. Então a Lua, ela tem força. (...) O Sol é pra dar produto. E a natureza precisa saber, precisa tomar a força do Sol. As plantas. A Lua, a noite então dá o raio pra dar às plantas a semente. O fogo é da parte do Sol. E a água é parte da Lua. Então é protegido da água. (...)

Fica claro nesta entrevista que há assimetria e ao mesmo tempo complementaridade entre o Sol e a Lua, as características dos mesmos e as influências

advindas destas diferenças. Parece-nos que na questão da alteridade, ou de uma dualidade não igualitária, reside a possibilidade de vida e crescimento. Por outro lado, a ambigüidade do Sol como doador de vida e simultaneamente como agente causador de males, é também relevante sendo uma metáfora de um fator presente na natureza como um todo: a possibilidade da mesma ter aspectos bons e destrutivos. Saber lidar com estas ambigüidades é uma das principais características dos curadores, compartilhadas com uma série de outros aspectos que podem ser caracterizados como parte da cosmologia xamânica Kaingáng. Um desses, é o fato dos três curadores passarem por vivências iniciáticas, cada um a seu modo e a partir daí existem mudanças decorrentes, uma delas é a possibilidade de se tornarem “guiados”, adquirirem “conhecimento” a partir de suas guias, com a capacidade de darem respostas criativas, particulares e eficazes através de seus tratamentos.

A análise mais pormenorizada dos múltiplos elementos simbólicos da cultura Kaingáng que se atualizam nos rituais ligados à cura será feita nos capítulos seguintes, para este fim é importante ressaltar inicialmente alguns aspectos fundamentais da cosmologia do grupo, sendo que os curadores devem ser vistos como os mediadores do permanente fluxo de energia e, a questão de “poder” dos mesmos está ligada à noção de possuir um saber que lhes tornam aptos a intervir junto à natureza e todo o amplo espectro de suas expressões.

Voltemos ao Mito. A partir da briga dos dois sóis que eram irmãos⁴¹: Rã “*que era mais forte*” dá um tapa num olho de Kysã e por isso sua visão enfraquece, ficando decidido que vai “*cuidar da noite*” para “*dar cerração e esfriar*”, sendo que Kysã como Lua vai ser o

⁴¹ Egon Schaden (1989:29) sobre este aspecto afirma: “*A lua, o sol e as estrelas de que se ocupam os mitos são personificados, isto é, previamente transformados em seres humanos (...) e encarados como tais na narração mítica.*”

mesmo que Rã como sol é de dia. Tal briga acontece “*porque tudo o que era vivo estava morrendo*”. É portando um Mito de separação (dos dois irmãos) e com isso se estabelecem tarefas e qualidades diferenciadas que tornam possível a posterior restauração de vida na terra.

O plano simbólico que aparece nas questões ligadas ao **cilco de vida** e à **saúde-doença-cura** tem íntima relação com aspectos deste mito e determinam certas características que se manifestam como pares de opostos complementares: dia (nascente)- noite (poente), quente-frio, seco-úmido, claro- escuro. Estas oposições fazem parte de uma ampla **Organização dual de mundo Kaingáng** como vimos no capítulo II e tem como base a divisão das metades exogâmicas **Kamé** e **Kairu**, refletida em toda a natureza : elementos, astros, animais, plantas e mesmo santos católicos, todos eles pertencem a uma ou a outra metade.

Entre os Kaingáng em geral, é praticamente consenso que o Kamé (ligado ao leste) é mais forte em relação ao Kairu (oeste) repetindo-se esta relação entre o sol (Kamé, quente, seco e forte) e a lua - ou o sol que se põe (Kairu, frio, úmido e fraco). Também no **Mito do Dilúvio Kaingáng** - em Borba (1908), a vereda por onde sai da terra o Kamé é seco, pedregoso e de onde sai o Kairu, há água. Se pensamos o Mito do Dilúvio como a base para a organização dualista do mundo e da sociedade, em contraponto ao Mito do Sol e da Lua, poderíamos considerá-lo a base da restauração e da possibilidade para que esta organização se manifeste.

2. OS ESPECIALISTAS DE CURA

Com a finalidade de restaurar o que enfraqueceu é necessário recorrer aos especialistas, legitimados pela população por seu “conhecimento” e “*práxis*”. Para os Kaingáng existem três categorias principais de praticantes indígenas de cura. Será feita aqui uma breve explanação em termos classificatórios. As diferenças e semelhanças entre curador e Kujà serão elucidadas no capítulo IV. Em resumo, temos:

a. o **Curador** - onde inclui-se aqueles que trabalham com fitoterápicos (muitas vezes denominados raizeiros), benzedores e parteiras. Há o caso particular de uma curandeira de Pinhalzinho que vai à Xanxerê e lá dá consultas, nesta situação ela é denominada “remedieira”.

b. o **Kujà** - que além de possuir guia espiritual animal ou santo católico é capaz de intervir de forma mais marcante com os espíritos - **Kuprĩg** de vivos e de mortos - **Vẽnh-Kuprĩg**, 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 Kuprĩg.

c. o **Feiticeiro** - que é um Kujà e tem a capacidade de enviar e tratar “feitiços”⁴² e “doenças feiticeiras” também denominadas “doenças passageiras” - “*as doenças feiticeiras são mandadas pelo vento - no nome da pessoa*”. Potencialmente todo Kujà em algum momento pode ser feiticeiro, uma vez que nestes casos é preciso mandar um “contra-feitiço” como tratamento.

⁴² Os feitiços podem ser feitos, por exemplo, “no cigarro, no chimarrão ou com algum objeto ou roupa da pessoa”, já a doença feiticeira implica a questão do nome e é a mais perigosa de todas.

Entre os especialistas há uma hierarquia de força e poder, sendo que o Kujà potencialmente é o mais forte de todos. Embora a princípio homens e mulheres das duas metades possam ser Kujà, durante o trabalho de campo só conhecemos Kujà homens da metade Kamé, curadores de ambos os sexos e das duas metades, raizeiros idem, somente parteiras mulheres e, quanto aos feiticeiros é sempre perigoso para as pessoas apontá-los e nominá-los. Muitas vezes a população do Xaçecó ao se referir aos especialistas em geral usa o termo "Kujà" ou "curador" indistintamente.

O modo como vamos exemplificar uma das respostas para esta busca da "restauração" de força, será a partir do estudo de caso de três curadores que na atualidade têm a "**Igreja da Saúde**": Henrique Karói, Vicente Fokê e Ivanira, sendo que esta, no início da nossa pesquisa, tinha uma "**Casa de Culto**". Neste sentido será efetuada uma comparação das práticas por eles executadas no decorrer de um processo anterior à criação da Igreja - e o que se re-contextualiza na estruturação da mesma. Para este fim traçamos um histórico dos três curadores Kaingáng, um movimento, em que se **produz a cultura** no sentido formulado por Geertz (1989). Deve ser salientado que Ivanira em nossas últimas visitas ao Xaçecó (janeiro e abril de 1996) passou a ser denominada "irmã" e, para os dois presidentes da IS - Fokê e Karói - ela pode ser considerada Kujà já que "*faz os trabalhos mais fortes*"⁴³.

O esclarecimento do sistema cosmológico atualizado que, como temos afirmado tem sofrido influências várias, advindas com o contato, partirá da análise dos elementos que estão presentes nos dois espaços rituais e nas narrativas dos curadores evidenciando alguns

⁴³ Segundo Becker (1976:144); "*Entre os Kaingáng de São Paulo acredita-se que as mulheres idosas possam prever o futuro em sonhos provocados pela ingestão de folhas pulverizadas de uma planta desconhecida*". A adivinhação é atributo essencial dos Kujà.

aspectos ancestrais fundamentais da cultura Kaingáng, tais como: o da relação com a natureza e seus seres; o da medicina indígena - como o uso do “remédio do mato” (Vēnh Kagta) e da “dieta” (Vakrê); o da cosmologia xamânica; assim como os aspectos que têm sido incorporados: o do monge São João Maria; o do catolicismo popular; o da história do último século; o da escatologia atual e o da moderna prática da "cirurgia espiritual". Estes, em seu conjunto, formam um todo complexo.

A importância, no nosso estudo de caso, do percurso entre os dois momentos e das mudanças que ocorreram com os três curadores, deve ser somada com a questão do ato de curar formalizar-se como "profissão de fé", como preservação da cultura e também como novo espaço de liderança. Quanto a este último aspecto deve ser ressaltado que um dos dois "presidentes" da IS - Vicente Fernandes Fokê também é ex-presidente do conselho indígena do PI Xapecó e o principal organizador do Ritual do Kiki⁴⁴ como já apontamos.

Ao mostrarmos a amálgama dos elementos presentes nas narrativas dos curadores e nos dois espaços de cura é possível evidenciarmos a dinâmica constante vivenciada pelos Kaingáng; dinâmica esta que denominamos de "recriação de práticas". O que está sendo recriado é a própria cultura em seu "processo de construção" (Kleinman,1978) e os rituais da Casa de Culto e da Igreja da Saúde demonstram que há múltiplos aspectos simbólicos presentes na complexidade da cultura Kaingáng na atualidade

⁴⁴ O Ritual do Kiki - é considerado para seus participantes como a “*religião dos Kaingáng*”. As rezas, a música, as danças, a jocosidade, os papéis cerimoniais, a relação com a espacialidade, com a natureza e com o universo de vivos e mortos, presentificam no espaço ritual elementos da cosmologia e do modelo ideal da organização social onde a noção de assimetria, de complementaridade e reciprocidade entre as metades e a importância dos “especialistas”, os rezadores e daqueles que têm funções cerimoniais fica evidente .

A importância dos rituais ao se tornarem experiência compartilhada, se deve ao fato de atualizarem uma simbologia viva, que expressa e amplifica o Universo Kaingáng, notadamente, as noções de força e poder, assim como a intermediação feita pelos curadores em um xamanismo específico. Os rituais de cura também podem ser considerados, de forma analógica ao que ocorre em centros urbanos e rurais, como uma “*prática médica popular*”, uma vez que, esta “*é constituída por um amplo e heterogêneo espectro de concepções de vida e de valores que possuem um sentido e um significado forte para aqueles que a utilizam*” (Oliveira, 1985:14).

A medicina oficial, institucionalizada, considera a doença dentro de uma taxonomia onde são sistematizados: sinais, sintomas, fatores etiológicos que alteram órgãos ou sistema orgânico, isto é, a doença vai se situar dentro de uma anormalidade também orgânica, bio-fisiológica. Já nas práticas médicas “tradicionalistas”, aqui como sinônimo de prática médica “popular”, concorrem outros fatores além dos biológicos, tais como o contexto sócio-cultural, como aquele grupo de indivíduos percebe a intervenção de agentes humanos e não humanos, como os espíritos, animais, divindades, etc. (Buchillet, 1991)

Os participantes dos ritos de cura Kaingáng, são agentes que compartilham motivos plenos de significado - simbólicos, pertencentes ao sistema cultural de saúde do grupo, que são re-interpretados nas vivências rituais. Neste sentido concordamos com Geertz (1989: 103-4) quando ele afirma:

Como vamos lidar com o significado, começemos com um paradigma: ou seja, que os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o Ethos de um povo - o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos - e sua visão de mundo - o quadro que fazem do que são as coisas na

sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem.(...) Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita , no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro.

(...) uma coisa é certa: a noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta a imagem da ordem cósmica no plano da experiência humana não é uma novidade.

Elementos tradicionais da cultura são atualizados, modificados e somados continuamente a novos referenciais. Há múltiplos aspectos aparentes e subjacentes a serem amplificados, daí o plano simbólico ser a explicação possível. A qualidade de síntese do que ocorre nos Rituais de Cura é, desse modo, *“symbolic and performative”* (Kelly & Kaplan,1990:126).

Através da qualidade do Rito, de ser potencialmente dinâmico, este vai ser capaz de redimensionar e apresentar o que é emergente na cultura. Expressando e estetificando tais motivos significativos a partir do *ethos* específico daquele grupo. Daí a noção de sujeitos históricos, vivenciando rituais em contexto compartilhado, ser essencial. *“O simbolismo transforma o fenômeno em idéia, a idéia em imagem, de tal modo que a idéia permanece sempre infinitamente ativa e inatingível na imagem e, mesmo expressa em todas as línguas, permaneceria indizível.”* (Jaffé apud Goethe,1986)

Se pensarmos Rito como uma seqüência, um conjunto de etapas (episódios, ações, gestos) em que o “indizível” aparece e se dá fora da experiência do cotidiano, poderíamos pensar que é no contexto, na esfera do "sagrado", que este conjunto opera, partindo da organização específica de *“símbolos e atividades ou de objetos simbólicos”* (Turner,1974). A

cultura se produz desta forma, a partir e através da **mudança** que se concretiza, mostrando como os "atores sociais" Kaingáng (re) fazem sua história. Sobre isso nos ensina Mircea Eliade:

Claro está que las innumerables manifestaciones de lo sagrado repiten - en la conciencia religiosa de tal o cual sociedade - las otras innumerables manifestaciones de lo sagrado que estas sociedades han conocido en el curso de su pasado, de su "historia"; pero es igualmente cierto que la historia no llega nunca a paralizar la espontaneidad de las hierofanías.
(Eliade,1992:16)

Esta noção de sujeitos históricos criativos e sua expressão contextualizada através dos rituais de cura é um dos principais temas que norteiam esta etnografia e, o modo principal como vamos abordá-la será através da análise dessa mudança, fazendo um traçado, uma linha desse movimento no seu tempo-espço, posteriormente no estudo de caso e sua particularidade, onde motivos da cosmologia geral Kaingáng e elementos específicos de seu xamanismo, que se evidenciam na atualidade, poderão ser melhor caracterizados.

3. TERAPÊUTICAS E CICLOS DE VIDA

Há toda uma série de terapêuticas preventivas e curativas empregadas pelos Kaingáng. O principal ponto comum que permeia as múltiplas terapêuticas é a noção de **Dieta**. Esta pode ou não ser acompanhada de “**remédios do mato**” e os mesmos, quando utilizados, “*pedem a dieta*”, que faz parte do tratamento como um todo. A noção de que pode haver uma dieta para cada caso é essencial e há muitas vezes uma terapia específica para cada doente. Neste particular a importância do conhecimento dos especialistas é fundamental.

Os remédios do mato servem a muitos fins e podem ser compostos por folhas, cascas, raízes, sementes, tubérculos, resinas, flores, frutos, brotos e cinzas de madeira. A própria terra do mato virgem, onde estão os melhores remédios, pode ser utilizada para fins terapêuticos, em compressa ou ingerida (filtrada). Embora esteja presente uma série de pontos comuns no modo e na finalidade de utilização deste ou daquele remédio, inexistem um consenso da população em geral e mesmo dos curadores a este respeito. Existe variabilidade e mudança de prescrições no decorrer dos tratamentos e quase sempre há uma combinação de plantas (**três** ou **nove**, como descrevemos) para cada caso particular. Os remédios estão bastante ligados à idéia de transmitirem qualidades, assemelhando-se ao que se costumou denominar de ritos simpáticos. Por exemplo há toda uma sorte de características que podem ser alcançadas a partir destas semelhanças como nos banhos de criança.

Trabalhos recentes em etnobotânica têm apontado o amplo conhecimento sobre o uso, no presente, de terapêuticas fitoterápicas indígenas mais específicas, que podem ser agrupadas por doenças, por partes do corpo, ou pelos próprios remédios como as pesquisas de

Moacir Haverhorth (1995,1996) com os Kaingáng do Xaçecó e de Nacir Marquesini (1995) com índios no sul do Brasil.

Quanto à dieta, ela pode ser considerada como uma série de **cuidados com o corpo**. Encontrando-se inserida em uma ampla concepção e visão de mundo Kaingáng ligadas à idéia de **prevenção e proteção**. A dieta tem como principais características normas e restrições sobre:

- alimentos e bebidas que devem ou não ser ingeridos ou tocados;
- atividades físicas: esforços e repouso; intercurso sexual;
- atividades especiais: banhos, defumações, bafações (com a utilização de remédios específicos);
- pinturas corporais (a base de água adicionada à cinza de pinheiro para os da metade Kamé e à cinza de sete-sangria, para os Kairu);
- cuidados com a nomenclatura e com o Nome (sendo que este além de fundamental na questão do parentesco e organização social é também essencial no sistema cultural de saúde e ciclos de vida);
- cuidados com Ar (como força ígnea) em contato com os elementos da natureza: água, ventos, relâmpagos, mato, etc.;
- cuidados com os olhos e com o olhar, como: o de não poder olhar ou expor-se ao sol e à lua, especialmente um recém-nascido e uma recém-mãe; o de esquivar-se do olhar de uma recém-viúva; o de evitar o uso de remédios que estão em espaços que possam ser “olhados” pelas pessoas, ou seja, que não estão protegidos;
- posturas e atitudes como por exemplo o modo correto de passar caminhando por viúva (o) enlutada (o);

- cuidados com o morto e com tudo que o cerca;
- necessidade de isolamento do restante do grupo no parto e na viuvez, havendo rituais de (re) inserção.

Embora aparentemente estejamos nos referindo a elementos do passado já descritos parcialmente na literatura sobre os Kaingáng como em: Borba (1908), Nimuendajú (1993 [1913]), Maniser (1930), Baldus (1937), Becker (1976), Montagner (1976), Veiga (1994) e Tommasino (1995a: 246-256), o que temos verificado é que muito destes hábitos da memória, transmitidos pela “tradição oral”, são ainda colocados em prática por alguns Kaingáng, de forma simplificada e adaptada ao contexto atual, principalmente a partir das recomendações dos curadores mais idosos, como aqueles que estivemos trabalhando.

Existe entre a população Kaingáng um conhecimento geral da sobre determinados usos de dietas e de remédios. Entretanto com uma certa freqüência, é dispensado à cada doente um tratamento particularizado. Nos casos mais difíceis, são procurados os curadores e a terapêutica é orientada pelas “guias espirituais” dos mesmos. Como seria demasiado extenso aqui relatar estas múltiplas formas de prevenir e de tratar, faremos um recorte para exemplificar através da descrição de dois momentos de “margem” ou **liminares**: o nascimento e a morte (viuvez), buscando, assim, entender que os principais atores sociais em tais circunstâncias vivenciam uma verdadeira “suspensão” em relação à vida cotidiana. Em síntese, estes momentos liminares, que a princípio são potencialmente perigosos, estão repletos de normas e prescrições - agrupados sob o termo **dieta**. Ao mesmo tempo resolvemos ressaltar de forma sintética a importância do nome nos ciclo de vida como elemento essencial da dieta das duas vivências.

Ao nos voltarmos para a literatura antropológica vamos encontrar pela primeira vez, de forma mais sistematizada, a noção de margem em Van Gennep (em sua obra “Os Ritos de Passagem” escrita em 1909). Mais tarde Mircea Eliade e Victor Turner vão aprofundar a mesma noção no sentido de compreender os aspectos simbólicos que estão contextualizados nos diferentes modos com que cada grupo organiza suas respostas para estes estados de liminaridade⁴⁵ durante a vida, sendo que estes símbolos vão refletir o grupo, sua cosmologia, sua visão de mundo compartilhada e o próprio *Ethos*, como afirma Geertz.

Intencionamos demonstrar aqui como é estruturado para os curadores Kaingáng estudados o entendimento sobre terapêutica nos dois momentos marcantes dos ciclos de vida. Este entendimento, que por não ser mais habitualmente utilizado pela população como um todo (e sim, apenas por alguns), tem sido motivo de preocupações por parte dos mais idosos e principalmente por parte dos curadores, já que o abandono destes “costumes”, faz parte, segundo eles, de sua escatologia atual.

Os exemplos que seguem servem para elucidar a íntima ligação que há entre os diferentes momentos do ciclo de vida Kaingáng, a forma como definem e estruturam certas vivências particulares nos ciclos de vida e, como as mesmas ganham determinada expressão em procedimentos concretos, relacionados à aspectos simbólicos que os perspassam. As descrições são bem gerais, elaboradas a partir dos depoimentos de Fokê e de relatos presentes na literatura sobre os Kaingáng. Os pontos essenciais que vamos enfocar e discutir referem-se à confluência de certos fatores presentes nos dois momentos (nascimento e viuvez) que implicam a idéia de temporalidade como fases cíclicas e como medida determinante de certos

⁴⁵ Para Victor Turner (1974:117), por exemplo, “a liminaridade freqüentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol de da lua.”

cuidados especiais que se refletem durante toda a existência dos indivíduos, quais sejam: - o papel dos **olhos** e do **olhar** na dieta e sua relação com um aspecto cosmológico: o **Mito do Sol e da Lua**;

- os remédios e banhos na gestação e nascimento - mais ligados à idéia de quente enquanto esquentar, fortalecer) em contraponto com os utilizados na morte - mais ligados à noção de frio;

- questões relativas à relevância do **nome** como constitutivo da totalidade de ser Kaingáng: substância corpórea, classificação social e experiência compartilhada nos diferentes momentos do ciclo de vida;

- batismo (s) ou dar nome (s): mais individual; como contraponto do Luto da viúva (o) - não poder proferir o nome do morto; e do Ritual do Kiki onde há o resgate dos nomes à comunidade: coletivo;

- a noção da corporalidade, enquanto intimidade a ser preservada na dieta da recém-mãe e na da recém-viúva através da abstinência sexual como ponto comum, para que não ocorra contaminação.

- a importância da **sacralidade do milho** como principal alimento nas duas dietas, ligando-se a uma idéia de sacrifício, morte e renascimento como aponta o **Mito de Nhará** (anexo 3), sendo que o plantio do milho nativo é também um dos elementos essenciais na escatologia atual dos curadores.

3.a. Dieta do Nascimento

As atividades cotidianas da gestante quase não são alteradas durante a gravidez, a não ser que ocorra alguma intercorrência e, se as medidas a nível doméstico e familiar não são capazes de resolvê-la, logo são procurados curadores, principalmente os Kujàs, os benzedores, as parteiras, e em alguns casos, os serviços da medicina institucional.

A dieta da futura mãe começa desde o início da gestação, sendo acentuada de forma mais marcante a partir do quarto mês, quando os intercursos sexuais devem ser mais espaçados e a gestante deve usar determinados chás, como por exemplo; uma colher de sopa de chá de guavirova - cozido com três folhas todos os dias à noite, sendo que o mesmo serve para “esquentar a criança”. Deve ser tomado “um capão” do mesmo chá no dia de ganhar a criança porque “dá suador”. Este é um dos procedimentos ainda bastante utilizados hoje no Xapecó. Montagner (1976:101) relata que para as gestantes Kaingáng de São Paulo é utilizada arnica para beber em forma de chá e ainda para banho - preparado com três raminhos, havendo às vezes a variante de ser utilizado um tipo de malva de córrego para o banho. Estas medidas para “esquentar” são uma espécie de fortificante⁴⁶.

No passado era feito um ranchinho isolado para o parto. Atualmente quando as mães ganham os filhos em casa, são os demais moradores que se afastam, permanecendo só a parteira e o pai, este do lado de fora da casa. Há algumas simpatias que o pai deve fazer, como por exemplo, se a placenta está demorando a descer a ele é pedido que dê três voltas ao redor

⁴⁶ Em Haverhorth (1995,1996) e Marquesini (1995) temos diversos compostos de plantas que fortificam a gestante.

da casa pelo lado direito, para ajudar na expulsão da mesma. Às vezes ele vai fazer isto com as pernas unidas com corda. Outro procedimento é usar um chapéu até que o parto finde.

O pós-parto está repleto de cuidados que cercam mãe e filho. Este cuidados se referem a certos perigos ligados à vulnerabilidade de ambos e seus reflexos têm implicações nas etapas posteriores do ciclo de vida.

Ao nascer a criança, começa uma dieta mais rigorosa para a recém-mãe e para o recém-nascido. Para ambos deve ser feito um **resguardo**, um dos marcos importantes na dieta. A noção de resguardo e de dieta no puerpério, também está presente em muitas populações, indígenas ou não, e está descrita em muitos trabalhos sobre grupos Jê. Estamos diante de uma postura que poderíamos denominar de um “universal”, que vai além dos povos sul-americanos, uma vez que há muito semelhanças nas práticas recomendadas entre os povos, quanto aos cuidados com alimentos, cerração ou sereno, atividades físicas e uso de remédios de formas variadas (ingestão, banhos, bafações). No caso dos Kaingáng poderíamos de forma comparativa considerar, por exemplo, o resguardo da dieta da recém-mãe, como um “*resguardo de sangue*”, como o é para os Krahó (Carneiro da Cunha 1978:54). A maior parte das medidas adotadas no puerpério, nos diz Fokâe, “*servem para levianar o corpo e se a mulher quebra a dieta⁴⁷ o sangue dela vira um leite, é a recaída*”

A mãe não deve: molhar o pé, mexer na água fria, caminhar muito, fazer serviços pesados (como carregar cesto de milho da roça), ter intercurso sexual antes de quarenta dias, comer “comida amanhecida”, porque nos explica o curador “*a comida da mulher é só dela, os*

⁴⁷ Para cada doença, ou estado (como puerpério, luto ou tornar-se Kujà), a quebra da dieta traz implicações particulares. Como por exemplo, nos explica Fokâe: “*a pessoa com sarampo, tem que ter muita dieta e muito cuidado; porque se quebrou a dieta ela recolhe o ar pra espinha e mata a pessoa.*”

outros não podem comer a mesma comida". Do mesmo modo, a comida da viúva é exclusivamente dela.

Entre os alimentos que não deve ingerir estão: ovos fritos, torresmo, carne de porco, leite, feijão ou qualquer comida "molhada" e só deve comer "comida enxuta", sendo o café da manhã a refeição mais elaborada que deverá ser a base de: água doce queimada com casca de laranja, vassourinha (esta por sinal verdadeira panacéia como descrito nos relatos sobre o seu uso por São João Maria), marcela e folha de guavirova (que marca uma continuidade em relação à fase gestacional), temos novamente três plantas. Este composto deve ser acompanhado, "faz a mistura" com **pishé**: milho pururuca torrado e socado com pilão, que fica um "polvilho". Também é descrito o uso de pishé em Montagner (1976) - para os Kaingáng paulistas é denominado "**penfuro**".

Quanto ao recém-pai nada é colocado sobre restrição alimentar ou atividades pois o que deve fazer *"é ajudar a mulher, não pode deixar ela sozinha, se outro ficar ele pode ir. A dieta dele é cuidar."*

Outro elemento da dieta da recém-mãe é a **bafação**: tal procedimento que serve para "cortar o frio", suar e diminuir o edema, é feito da seguinte forma: numa grande panela ferve-se arruda, erva-doce, sabugueiro e bagaço recente de erva de chimarrão; durante trinta à sessenta minutos a mãe deve ficar toda tapada, dos pés à cabeça, com um pano que a cubra e que cubra a panela onde está o composto. Após secar-se deve cobrir o corpo todo e ir para a cama descansar, sem apanhar vento. Observe-se que esta bafação também é feita para tratar outros males advindos do frio, para os Kaingáng há diversas doenças que por ele são causadas.

Tanto a bafação quanto o regime alimentar devem ser efetuados até o décimo quinto dia após o parto. Se a mulher sente-se bem, a partir daí pode voltar aos hábitos cotidianos e se ainda está “fraca” deverá manter estes procedimentos por mais alguns dias.

Quanto ao banho, a mulher só deve proceder ao mesmo após o terceiro dia. Assim sendo, ela deve usar água morna com chá de alevante e secar-se rapidamente. O preferencial para o banho do recém-nascido é o chá de marcela, ou melhor, só depois da queda do umbigo é que se dá um banho sistemático, que deve ser morno. Muitos relatos sobre os Kaingáng no passado referem-se a banhos da criança em água fria logo após o nascimento.

Todo um cuidado também é dado ao destino da placenta e do cordão umbilical. Ambos devem ser enterrados ou em um canto da casa (lado oeste), ou ainda no caso do umbigo poderá ser colocado dentro de uma árvore (para daí brotar) ou embaixo de uma pedra. O importante é que ambos não fiquem expostos aos animais. Fokê nos diz que: *“Se perder o umbigo aquele fica mentiroso”*.

Nos primeiros sete dias de vida da criança há uma suscetibilidade de se adquirir uma **doença do ar**, ou doença dos sete dias. A criança não deve “pegar” **Ar:** do sol, da lua (do orvalho ou da cerração), do vento, da água, do mato, da terra e do relâmpago. Para Fokê todas as doenças do ar *“não têm remédio, só oração e benzimento e, conforme tem dieta. (...), aí precisa um curador que sabe benzer bem.”*

O ar aí se reveste de uma força ígnea, uma verdadeira substância, capaz de interferir na saúde de ambos (recém-mãe e recém-nascido). Vemos aí que a dialética do bem e do mal está presente, pois os mesmos elementos que são constitutivos e indispensáveis para a vida, em certas circunstâncias, assumem características de ameaça à integridade física. No entendimento de Fokê, isso ocorre porque cada um deles (a chuva, o mato, a água, etc.):

“*também tem um corpo espiritual, tem um dono*”⁴⁸ e esses donos são que se tornam particularmente perigosos, sendo preciso medidas de proteção em relação a eles. A principal delas é a evitação de contato da criança com estes elementos, especialmente até o sétimo dia após o nascimento, sendo que o resguardo, neste caso tem um papel central na dieta do recém-nascido. Se a criança adoecer, os curadores pelo seu poder e visão diferenciados são capazes de saber com a ajuda de suas guias o que causou o malefício, havendo terapêuticas específicas para cada caso. Um dos principais cuidados refere-se aos olhos. Para Fokâe,

A criança quando nasceu tem que ficar “tapada” até o terceiro dia, os olhinho são fraco, e a mãe também tá bem fraca não pode ir no sol, aquilo é muito forte pra ela, não pode olhar (...) por causa disso daí que antes tempo tinha sempre este costume de não ir no sol, pro modo do sol não olhar pra aquela criança, tem que ter cuidado, porque mesmo nas fresta, dos jeito que as casa são agora, é perigoso disso daí porque daí o sol entra por ali e também aqueles relâmpago que fica tremulando nas fresta, tudo isso também faz mal, pros olhinho dela, pode ficar cega. Por isso tem que deixá ela encoberta. Faz o batismo em casa e dá o nome, pra ela não sair. Só

⁴⁸ Todos os “donos” são figuras humanas, com características físicas distintas. Para Fokâe, por exemplo, o dono da chuva é um homem de cabelo branco, “enrolado”; o dono do mato (ou do ramo) é um homem negro, pequeno, com os pés virados para trás - assemelhando-se à descrição do “currupira” ou “gênio da floresta” (Galvão, 1976:72), presente entre os tupinambás e outros grupos tupis; já água “que é a nossa mãe”, segundo Fokâe, ela vem do mar têm como dona uma mulher loira, de cabelos compridos - uma verdadeira Vênus ou Iemanjá surgida das espumas do mar. Inclusive o curador faz um trocadilho dizendo que Iemanjá “é mãe já”. Nimuendajú (1993 [1913]:73) também descreve que “Os jaguares têm o seu dono no mato *mĩgtán* (*mĩg* = jaguar, *g* = conjunção, *tán* = dono). É um daqueles entes invisíveis e imortais que só os rezadores e sonhadores enxergam e visitam nos seus sonhos. Dizem que ele é bem alvo e bonito e que ele aparece às vezes como gente, e às vezes como jaguar mesmo.” Observe-se que jaguar deve ser visto como sinônimo das formas onça e tigre e, que os rezadores e sonhadores a que se refere o autor, são muito provavelmente os Kujà.

depois de **quinze** dias é que já pode sair, mas tem que tapar ela igual, porque não pode pegar sol na moleira. Só depois de **três** mes que pode ir no sol a descoberto.

Assim como em um tempo mítico, onde havia muita fraqueza na terra, o encontro entre os dois sóis causou o dano de um dos olhos de Kisã (que ficou pra “iluminar a noite” restaurando a própria vida na terra), aqui temos o Mito atualizado, uma vez que este “encontro” logo após o nascimento (isto é, quando a mãe “deu a luz” a um filho) está impregnado dos mesmos perigos. O ar do sol, assim como o da lua (mais especificamente a cerração) e os espíritos podem por “*quebrantos*”⁴⁹ na criança, não a deixando crescer.

O ar ou esta força ígnea em contato com os elementos pode ser nociva. Como contraponto, a qualidade aromática através dos banhos, bafações e defumações também está presente para prevenir e curar. Esta potencialidade terapêutica dos **aromas** tem capital importância uma vez que os banhos são essenciais no processo daquele que se torna Kujà, nas qualidades que se deseja transmitir a determinada criança e também na questão de lidar com os espíritos dos mortos. Neste caso além dos banhos há o uso de defumações (de pessoas e de casas) e o uso de travesseiros com remédios, conforme descreveremos na dieta do luto.

Outro ponto essencial na dieta do nascimento é o primeiro batismo - **batismo de nome** - “**bastismo de casa**”, onde é dado um “nome do mato” (Kaingáng) para a criança. O batismo deve ocorrer no **terceiro** dia de vida da criança. O nome é uma medida de **proteção**,

⁴⁹ Em Galvão (1976:88), temos o seguinte: “*O conceito quebranto é muito difundido em todo o Brasil e em Portugal, especialmente nas zonas rurais. Compare-se, por exemplo, a definição que lhe dá o Pequeno Dicionário da Língua Portuguesa (1938): ‘Quebranto - quebrantamento, prostração, fraqueza, suposto resultado mórbido que o mau-olhado de certas pessoas produz noutras segundo a superstição popular’, (...)*” No caso dos Kaingáng o “mau-olhado” vem, principalmente, dos espíritos, do sol, da lua, isto é, de outros seres da natureza, que não o homem.

ou seja confere **força** à criança. Se, por algum motivo, como o umbigo custar para secar, ou a criança estiver doente ou fraca, de preferência se fará o batismo no **nono** dia de vida, porque o *"dia do batismo tem que ser sempre imparcerado"*. E se a criança ainda passar por um sério problema de saúde durante este período ela receberá um nome **Pēj** - o que implicará em ter funções rituais específicas. Isto está em conformidade com Nimuendajú (1993:62), segundo ele, a *"classe dos pěj é tida como grosseira e indiferente contra doença, imundice e feitiço. Tanto que uma criança que nasce doentia e fraca recebe um nome pěj para se tornar resistente."* Para Veiga (1995:2) *"Se a criança Kaingáng nasce fraca os pais decidem dar a ela um nome que a fortaleça, isto é, um nome pěj, um nome forte, um Jiji Kòrèg"*. (grifos nossos)

Na próxima seção procuramos desenvolver a noção da importância do nome e da nomeação a partir do nascimento no Sistema Cultural de Saúde Kaingáng.

3.b. Nome, Ciclo de Vida e Constituição do Ser Humano

No Brasil, além dos estudos do nome entre os Yanomami, há uma vasta bibliografia sobre a importância da nomenclatura nos grupos Jê e Bororo. Em geral, os trabalhos estão relacionados principalmente às questões ligadas ao parentesco, pertencimento a grupos de metades, sub-grupos ou seções, funções cerimoniais e amizade formal. Apenas alguns trabalhos se referem a outras questões que poderíamos definir como ligadas aos aspectos simbólicos, como o de significado e o da noção de pessoa. Neste sentido, o “*pólo*” do sistema de classificação social é “*o que parece dominar os estudos antropológicos do nome pessoal nos últimos anos*”, como aponta Aracy Lopes da Silva (1984:235-254) em artigo sobre a presença da temática relativa aos estudos do nome no Brasil e no que tange aos Jê-Bororo nas seguintes pesquisas: Lave (1976), Ladeira (1982), Banner (1978), Bamberger (1974), Da Matta (1976), Maybury-Lewis (1967), Melatti (1970), Seeger (1981), Turner (1966), Vidal (1977), Carneiro da Cunha (1978), Viertler (1976) e Verswijver (1982).

No caso dos Kaingáng o sistema de nomenclatura já é descrito desde os clássicos trabalhos de Nimuendaju e Baldus e também por Weisemann (1960), Montagner (1976) e Veiga (1994,1995). Também se salienta nos mesmos o pólo da classificação social. Ponto comum entre eles, é que na ocasião do batismo de nome, a criança recebe afiliação da metade do pai e isto ocorre no **terceiro** ou quarto dia de vida. Desse modo, há também o reconhecimento do novo indivíduo pelo pai e conseqüentemente pelo grupo, isto é, a criança passa a ter (e ao mesmo tempo ser) um primeiro referencial junto à comunidade. Nesse sentido, nominar, de certo modo serve como agente ordenador pois posiciona socialmente o indivíduo desde o início da vida e está ligado a alguns aspectos já descritos na literatura;

como o de ser ponte com a ancestralidade e o de evidenciar o pertencimento a grupos de parentesco e funções rituais definindo a classificação social, pintura e descendência.

Embora hoje em dia este costume esteja alterado, por uma série de contingências trazidas no bojo do contato, dentre elas; o fato da maioria dos partos ocorrer em hospital, de ser colocado no primeiro batismo um nome português, de serem poucos os que conhecem o acervo de nomes, e o parcial desvalor que estas práticas adquiriram junto ao grupo. Ocorre simultâneo a isto o fato do nome passar a adquirir importância na questão de lutas políticas e de sua classificação como “índio” frente à sociedade geral. Hoje além de ser salientado como essencial para ser Kaingáng, o fato de falar a língua, outros critérios têm sido apontados por Nacke (1983:159) para garantir a identidade e portanto a posse da terra: *“ter pais considerados ‘puros’, ou ter ‘nome do mato’. (...) embora muitos o mantenham não é utilizado cotidianamente. No dia a dia os nomes utilizados são os civilizados. No entanto são importantes com sinal de identificação como ‘mestiços’ ou ‘puros’ ou para assegurar frente aos brancos o seu pertencimento à comunidade.”*

Consideramos pertinente ser ressaltada a questão da nomenclatura entre os Kaingáng, devido à importância da mesma em diversos aspectos da sua cultura - os modos de nominar e os discursos sobre o papel do nome. Tal prática hoje tende a se atualizar de forma adaptada⁵⁰.

Nossa contribuição é no sentido de apontar aqui, de modo sintético, alguns elementos simbólicos ligados ao **nome** desde o nascimento e sua importância no sistema cultural de saúde Kaingáng, sem perdermos de vista as questões ligadas à classificação social.

⁵⁰ Durante o Curso de formação de professores bilíngües Kaingáng junto à Unijuí, em Bom Progresso - RS, me foi relatado em janeiro de 1996 por alguns alunos do curso que muitos pais têm pedido a eles que dêem nomes Kaingáng às crianças que ainda não o possuem. Tradicionalmente é uma pessoa mais idosa ou um Kujã, que conhece o acervo de nomes e que faz tal escolha.

Além dos aspectos até aqui apontados, o nome segundo os curadores atua como um fortalecimento, uma **proteção** - tanto na ocasião do nascimento (para o recém-nascido) como no decorrer das diferentes etapas do ciclo de vida. Conferir um nome pëj, descrito acima, poderia ser considerado uma medida especial, uma proteção extra. Desse modo, ao fazermos uma analogia, o nome atuaria como algo **constitutivo** que protege, uma **substância** (ou algo que se substancializa) no corpóreo, além de ser parte da **experiência compartilhada** pelo grupo nos ciclos de vida, quando ele lança mão de nominar em determinadas circunstâncias: (alguém ganha um novo nome quando passa por uma doença grave; ou, em práticas passadas, quando aconteciam mudanças de idade ou, ainda, se esse alguém tivesse realizado um fato notável).

A noção de **força** e, portanto de **saúde**, ligadas ao nome acompanha os indivíduos em toda a sua trajetória de vida, sendo o Ritual do Kiki o espaço de resgate dos mesmos à comunidade. Este Ritual, de certo modo, é uma forma de fortalecer o grupo como um todo. A princípio, não existem duas pessoas vivas nominadas de forma idêntica numa mesma aldeia, e ainda, não há indivíduos com o mesmo nome no mundo dos vivos e dos mortos simultaneamente. Por um lado, cada nome pertence ao acervo, à própria história do grupo e isto é uma propriedade comunal. Por outro lado, o nome quando utilizado é estritamente individual num presente dado, pois implica distintividade. A questão da existencialidade compartilhada, ligada ao nome, como pertencente ao indivíduo, ocorre até a realização do Kiki (também apontado em Veiga (1994:128-9)). Isto deverá acontecer, preferencialmente, entre alguns meses e até um ano após a morte do indivíduo. A afirmativa da autora de que o nome é "*a parte imperecível da pessoa*" é um tanto questionável, parece-nos que seria o espírito a parte imperecível, isto é, o fato do nome ser recuperado pela comunidade não exclui a

continuidade daquele Kuprĩg que o possuía, já que no “*Ritual do Kiki ele sempre volta para brincar junto com seus parentes*”. Talvez pudéssemos considerar o nome (ou o acervo de nomes) como a parte imperecível do grupo, que não desaparece com o indivíduo particular, e que apenas deixa de pertencer a este último. A noção de saúde relacionada ao nome, como perspassando todo o ciclo de vida do indivíduo e da comunidade, é indubitável.

Mais especificamente, quanto ao nascimento nos informa Fokâe:

A criança pequena, logo que nasceu, tem que ter muito cuidado (...) tem que ficar inlhado, não pode tar no claro, porque os relâmpago do sol, o ar do sol, que entra pelas fresta é perigoso pro olhinho dela, ela é fraca ainda. Daí quando tem três dia, faz o batismo e dá o nome, então já pode destapá ela um pouco, porque o batismo protege, porque o sol e os Kuprĩg gostam de criança, então depois que dá o nome, ela já fica mais protegida disso daí.

E ainda:

Cada pessoa tem um espírito (Kuprĩg) e duas almas (Kãnhmèg) (...) Quando nasce só tem uma alma e, depois de uns sete - oito meses, quando a criança já tá maior ela ganha mais uma alma, é uma alma anã esta é a Kãnhmèg - sĩ. (...) e o **kuprĩg do corpo** é ele que tá falando agora, é só o Kuprĩg que fala. Quando dorme o Kuprĩg sai do corpo. Vai andar. Depois ele volta e conta pra gente que ele encontrou com outros Kuprĩg, às vez de um parente que já morreu, daí é que alembra do sonho. Então a alma anã, ela fica pra modo de dar suspiro, é ela que dá **sopro**. (...) A gente vê, o curador e o Kujà vê isso daí. Pode ver no reflexo da água, ou na sombra

da luz fraca na noite de São João. O Kuprĩg vai na frente, ele é maior, a alma é menor e a Kànhmèg - s̃ĩ é a bem pequeninha dos trêš, ela vai por último e, quando a gente morre ela vai embora também, daí não respira mais.

Neste relato de Fokâe surge a idéia de que quando o ser humano nasce, ele é ainda incompleto, se tornando realmente inteiro quando recebe a kãnhmèg - s̃ĩ , isto é, quando passa a ser composto por esta trilogia. Podemos sugerir que há uma relação entre a idéia de faltar a alma anã - o que gera uma vulnerabilidade à criança e a necessidade da medida profilática do batismo de nome para superá-la. Tal fraqueza precisa ser reforçada pelo nome para protegê-la. A visibilidade do espírito e das duas almas estar ligada à luz fraca da noite de São João⁵¹ remetem novamente, ao Mito do sol e da lua e à necessidade do ciclo noite-dia para que tal visibilidade seja possível.

O corpo, por sua vez, assume a condição de receptáculo do Kuprĩg e só tem realmente arbítrio e “voz” quando está acordado, isto é, quando o Kuprĩg está ali presente. O corpóreo neste sentido depende fundamentalmente do espírito para se expressar, ainda que tenha a alma que dá sopro, o espírito é imprescindível e de certa forma, imperecível.

Os espíritos protetores e bons dos mortos são denominados **Vẽnh-kuprĩg-hà**, são estes que vêm brincar e se divertirem junto com os vivos no Kiki: *“Eles gostam de fogo, de luz, então os rezadores têm rezas para eles virem se alegrar junto com os parente”*. Os

⁵¹ Neste particular deve ser lembrado que é na noite de São João que a fogueira aponta que nasceu um menino, que irá realizar batismos e é aquele que precede e, de certo modo, anuncia a vinda de outro menino - o menino Jesus - muito importante para os Kaingáng, principalmente porque hoje é o menino Jesus que ensina ao Monge São João Maria as coisas sobre o final dos tempos e, o SJM transmite tais ensinamentos. Como já abordamos, a festa de São João pertence às festas calendárias do ciclo do pinhão.

espíritos ruins e *malfazejos* dos mortos (daqueles que por exemplo mataram muita gente) são os *Vēnh-kuprīg-kòrèg*, estes no Kiki “*ficam apartado, elês têm medo da luz, só gostam da escuridão, por isso são perigosos, por isso no Kiki tem que ficar perto do fogo e pintado, se vai no escuro a pintura protege*” e, depois da meia-noite no último fogo os rezadores rezam pra eles se afastarem, “*ir embora e não fazer mal pros que gostam do fogo.*” Inclusive, para os dois curadores Fokâe e Karói, eles também vivem apartados. Os primeiros vivem no *Fàg-Kavà* (pinheiro ralo) e os segundos, no *Nūgme*⁵². *Fàg-Kavà* para Fokâe “*é claro, cheio de luz e o Nūgme é um mato fechado e escuro*”.

Alguns Kaingáng só referem-se ao *Nūgme* como morada dos espíritos, para resolver a questão de onde vão os “bons e maus” eles nos dizem que “*para a direita vão os bom e para a esquerda os ruim*”, e ainda “*os bom vão para o nascente (rã rir) e os ruim vão para o poente (rã pur)*”. A idéia de um inferno, de *nūgme* enquanto poente, é semelhante ao que relata Baldus (1937:64): “*Os Kaingáng [de Palmas] tem uma designação para o inferno: det Korégn ndyagmã, o que significa ao pé da letra, coisa ruim morada, a morada da coisa ruim. Dizem que o inferno fica onde o sol se põe.*” Do mesmo modo, muitos Kaingáng no Xapécó também afirmam que os espíritos bons vão para o céu e os maus espíritos para o inferno. Acreditamos que houve uma convergência da relação nascente- poente (coisa boa, coisa ruim) com a dualidade judaico-cristã do céu-inferno.

Em Borba (1908:8) está presente a noção de que há “*(...) outra vida, ou terra de abundante caça, onde viverão sem trabalho caçando antas gordas, sem necessidade de correr pelos matos para apanhá-las, pois elas mesmas se lhes virão oferecer às suas flechas; isto dá-*

⁵² Weiseman (1971:76) traduz o termo *nūgme* como a) abismo, b) inferno.

se em relação às almas dos valentes; as dos covardes, ficam morando na terra, alimentam-se com minhocas e arrebatam as almas das crianças para viverem com elas na terra.” (grifos nossos).

Mesmo que não haja consenso sobre o destino dos indivíduos Kaingáng em relação a uma espacialidade no pós-morte, o único ponto comum é que existem Kuprĩg-hà e Kuprĩg-kòrèg de vivos e mortos. As crianças, principalmente nos primeiros dias de vida, precisam estar fortes devido assédio dos Kuprĩg, do sol e da lua (cerração), uma vez que todos eles fazem “quebrantos” para a criança. O banho com chá de “quebranteiro” e o nome são essenciais para evitar tais quebrantos.

Os Kaingáng costumam realizar um segundo batismo: o **Batismo da água Corrente** (quando a criança tem perto de um ano de idade) que é uma medida também profilática para evitar as doenças comuns da infância (*tosse comprida*= coqueluche). Muitas vezes quando a criança não recebeu nome Kaingáng no batismo de casa, acaba sendo esta a ocasião para receber “nome do mato”. Este batismo também poderá ocorrer na idade de dois ou três anos, sendo necessário um casal de padrinhos e uma apresentadora. Repetindo-se o número três. Há um terceiro tipo de batismo que é o batismo na fonte de São João Maria⁵³. Este batismo também tem ação profilática, de proteger a criança como um todo, além de evitar outras doenças da infância, que não a tosse comprida, como sarampo ou *catapora*= varicela.

⁵³ Em Cabral (1979) temos ampla descrição sobre os muitos pousos das viagens do Monge têm suas águas santificadas em toda a região do Contestado, junto a elas em diversos locais ergueram-se igrejas, construíram-se altares em grutas e pedras. Para os Kaingáng do Xapeço além de servir para batismos, a água deste tipo de fonte é um remédio, a “água ungida”, que pode ser ingerido ou ainda utilizado para banhos.

Veiga (1994:128) afirma que *“Idealmente a constituição física e o nome (espírito/caráter) deve coincidir”* desse modo, há a idéia do “espírito⁵⁴ - nome”. Acreditamos que no caso Kaingáng seja mais pertinente pensar em termos de uma “alma - nome”. Daí talvez advenha a maior suscetibilidade da criança à **perda da alma** sendo, nestes casos, de suma importância que a criança seja chamada pelo **nome** para a alma voltar, além de haver rezas especiais por parte de um curador que benze, conforme relata Fokâe:

Ainda existe também que nós sabemos, quando a criança se assusta, ou de noite, ou de dia, qualquer hora, com uma galinha, cachorro, um gato, um barulho de criação, se assusta, fica bem assustado, aí sai a alminha dele, se desliga da criança e corre e o remédio que tem pra isso é benzimento, a gente tem as palavra, chama pelo nome, trás ele de volta naquela criança, ou na pessoa. Então nós temo nosso sistema ainda. Na criança pálida, sonhando ou triste, é sinal que perdeu a alma dele, então a gente faz nosso trabalho, nós curamo isso aí.

Montagner (1976:58-60) aponta que entre os Kaingáng paulistas, de modo semelhante aos do Xapecó, a criança recebia o primeiro nome ligado à linhagem paterna no terceiro ou quarto dia de vida. Quando o umbigo começava a secar. A autora nos diz que: *“Entre os Kaingáng do Aváí, Paraná, estudados por Baldus (1947:79), dá-se quase o mesmo processo de nomeação”*. A autora tem relatos, que partem de sua informante **Candire**, nos quais *“A festa de apresentação dos nomes da criança era realizada durante o dia, oito meses*

⁵⁴ A autora neste aspecto utiliza em seu trabalho, os termos espírito e alma de forma indistinta, dando uma certa sinonímia aos mesmos.

após o nascimento da criança. Citavam os nomes em público para quem não fossem esquecidos. O subgrupo estava relacionado ao nome pessoal, por isso a criança o recebia na mesma ocasião”; e ainda, que a afiliação ao subgrupo se dava “conforme seu temperamento”. O nome ligado ao grupo (metade patrilinear) é denominado por ela de “nome próprio”, havendo ainda outros nomes como aquele que dá pertencimento ao subgrupo, podendo ser “o da irmã falecida de quem banhara a criança”. Para outros esta afiliação era a partir do nome dado pela avó, quando a criança começa a falar. Temos aqui, por sinal, um traço comum entre dois elementos fundamentais da dieta do recém-nascido: o banho (quem banha) e o nome. Neste caso tendo ênfase o pertencimento ao subgrupo (clã⁵⁵).

A coincidência da temporalidade de aos oito meses, a pessoa receber a segunda alma - Kànhmèg - sī e, entre seis meses a um ano a criança passar pelo segundo batismo para Fokâe; e, de ter havido a cerimônia descrita por Candire à pesquisadora oito meses após o nascimento, nos dá uma pista sobre a possível simplificação e adaptação pela qual tem passado toda a complexidade ligada ao nome e ciclos de vida, assim como as noções de que além do nome próprio como pertencimento ao grupo de metade dos pai, um laço de sangue - Yiyi; há o nome ligado aos subgrupos (outros laços: temperamento, memória ancestral, fatos notáveis, doença grave, etc. - WyWy (Montagner, 1976), sendo que este último vai acarretar pinturas e funções cerimoniais específicas consequentemente (Veiga,1995).

⁵⁵ De forma semelhante Christopher Crocker (1981:176-7) nos diz que: “Los nombre propios bororo derivan de los totems del clan de una manera cuya lógica ha revelado Claude Lévi-Strauss en *La Pensée Sauvage*. (...) Según el principio indígena, cada modalidad de ente, es decir, cada especie natural, está resumida en un par divino o transcendental que encarna la esencia perfecta de la especie, y este par se llama aroe, alma o nombre, de la especie.”

Na questão dos subgrupos ou clãs, o pertencimento transcenderia os laços de sangue, sendo mutável durante a existência, implicando outras formas de sociabilidade e adaptação aos acontecimentos, ligando-se à fatualidades do ciclo de vida. Isto talvez possa ser considerado como um dos mecanismos *“que permitem às sociedades Jê um alto grau de liberdade no arranjo das relações sociais”* (Lopes da Silva, 1984:243).

Mesmo que nossas hipóteses estejam baseadas em informantes particulares, o que parece permear os vários relatos é que há uma profunda imbricação entre as medidas relativas ao nome (ou os nomes) e a existencialidade de quem o experimenta, num âmbito compartilhado, onde são previstas mudanças de sociabilidade no decorrer da vida.

Nesse sentido, um outro elemento desta complexidade que gostaríamos de mencionar diz respeito a um aspecto que permanece em aberto sobre a questão discutida por Montagner (1976: 60-1) citando Weisemann (1960: 184), de que cada indivíduo possui Wywy e Yiyi: *“Yiyi could be adequately translated as “name”. Wywy refere to such things as nature, spirit, force, and similar distinctive marks and proper ties customarily assigned to “charater”. In this case it is mystically conferred throught the act off bestowing the Yiyi.”* (grifos nossos)

Desse modo para a autora, por analogia a questão do caráter e do temperamento estava mais ligada a esta segunda nomeação e às posteriores, uma vez que além desse segundo nome, aos três e aos sete anos a criança recebe novos nomes. Já para Veiga (1994: 129-138), esta distinção (entre Jyji e Wywy) é *“insustentável”* embora ela use, como citado acima, os mesmos termos de Weisemann quanto à questão do *“espírito/caráter”*, mesmo assim a autora prefere formular algumas hipóteses a partir da divisão entre Jiji hà (nome bom/bonito) e Jiji kòrèg (nome ruim/feio).

Não intencionamos adentrar nesta discussão e cremos ser difícil chegarmos a um consenso sobre este e outros tantos detalhes ligados ao nome, em diferentes contextos Kaingáng, devido às múltiplas particularidades implicadas. O intuito de o citarmos tem íntima relação com nosso argumento que expressa que nos diferentes momentos da existência o nome acaba servindo para determinados fins, ligados essencialmente ao manutenção da saúde. Para os Kaingáng, como já descrevemos, a saúde está em íntima relação com as noções de força, natureza e espiritualidade. Desse modo, conferir nomes Wywy (que ao seu modo estão mais ligados a estas instâncias, que poderiam ser consideradas mais abrangentes, cosmológicas, e onde há atores que posicionam-se circunstancialmente diante deste cosmos, transcendendo como dissemos as fronteiras de páter, de sangue, e por outro lado, reposicionando o indivíduo socialmente, pelo pertencimento aos diversos clãs com suas “qualidades” ou características específicas ou passando a ter funções cerimoniais), faz com que sejam inseridos novos parâmetros ligados a outros referenciais e laços.

Talvez pudéssemos supor que ao haver profundas modificações de toda esta complexidade, hoje se restringiu, para os informantes de Veiga, a Jiji hà e Jiji Kòrèg. Kòrèg não só como feio-ruim, mas também como “enganador”, “diferente”.

A maior parte da humanidade deve ter acreditado outrora que o nome é aquela parte integral de um homem identificada com a alma ou uma porção tão importante dele que podia substituir o todo. (...) Entre os hindus, se se perdeu um filho é costume dar ao filho seguinte um nome ingnominoso (...) o espírito é claro, conhece as pessoas pelos seus nomes e desprezará os indignos. (Ogden & Richards, 1972:48-9)

Este hábito também está presente nos Kaingáng. Ao morrer uma criança em uma família, ao próximo filho é dado um nome da metade contrária à sua, isto é, há uma inversão. Concordamos que esta medida é *“tomada com o intuito de proteger uma criança contra o assédio dos espíritos dos mortos”* (Veiga,1994:141). Sobre isto nos diz Fokâe: *“É porque daí então com este nome ela fica com outra pinta. Ela tem mais uma marca diferente daquela, já protege. Daí aquele Kuprĩg, não chega mais perto dela, ela não fica doente.”*

Para os curadores Kaingáng as pessoas sempre estão sujeitas às influências de outros espíritos: de vivos (Kuprĩg) e mortos (Vẽnh-kuprĩg). As doenças mais perigosas são aquelas enviadas **no nome da pessoa** (trazidas pelo vento) também chamada de doença feiticeira ou doença passageira, sendo elas que demandam os maiores cuidados. Para tratá-la, se faz necessário um forte curador - um Kujà e seu conhecimento. Ele consegue ver quem a enviou. Há um perigo grande, pois a pessoa acometida: *“ou se mata, ou fica com doença grave - precisa um Kujà porque o Kujà ele vê e manda de volta aquela doença [contra-feitiço] também no nome da pessoa [que o enviou]”*

Estes múltiplos elementos nos remetem a um ponto comum que os permeia, a idéia do Nome ligado ao “Poder” - como doador de força (Proteção) ou como veículo de doenças (feiticeiras ou passageiras) e a noção de que há mecanismos daqueles que “conhecem a tradição” de lidar com as questões implicadas com a nomeação. Sobre isto nos fala Carl Gustav Jung:

O ato de dar um nome, como o batismo, é imensamente importante para a formação da personalidade, pois desde os tempos remotos atribuiu-se um poder mágico ao nome. Saber o nome de alguém significa ter poder sobre ele. (...) Dar um nome significa portanto, dar poder, conferir uma determinada

personalidade ou alma. (...) O ato de dar um nome transmite certas qualidades se não a própria alma (...). Jung (1989:172-3)

Voltando à questão do nascimento em si, o que temos é que ao receber o nome, a criança (e o grupo) passa a vivenciar um elemento essencial da cultura Kaingáng que vai estar presente em todo o seu desenvolvimento e, que mesmo após sua morte continua a ser um fator ligado a poder, perigo e proteção como veremos na próxima seção. O abandono destas práticas inquieta os curadores, para eles isso também faz parte da escatologia do presente. A redenção para eles, deste estado de coisas perspassa pela questão do batismo e, este significa nominar, ter padrinhos, laços que vão além da casa paterna.

Um dado que para nós é curioso diz respeito ao seguinte: quando fala em português, o Kaingáng chama de irmão (o filho de seus pais) e de “**mano**” o afilhado dos pais - mesmo que só de um deles. Com nítida relação de familiaridade e, de intimidade no trato cotidiano. Também deve ser salientado que, pelas condições do contato, formam-se novas alianças e muitas crianças no Xapecó possuem padrinhos brancos e, portanto, não recebem nomes Kaingáng, além do que as muitas Igrejas quanto às práticas de batismo também exercem influência considerável sobre a questão do recebimento do nome de forma tradicional.

Outro detalhe é que meu filho Jérémie, foi batizado na água corrente (conforme foto a seguir), por padrinhos indígenas, tendo também recebido nome “do mato”. Em seguida uma criança Kaingáng também foi batizada no mesmo local, por uma apresentadora Kaingáng e um casal de padrinhos brancos, que trabalham junto ao CIMI-Sul.



Um fato semelhante a este, que gostaríamos de registrar é que além das famílias pedirem aos professores para nominar seus filhos, hoje, além dos laços de parentesco, os laços de amizade têm permitido que, por exemplo pesquisadores como os do nosso grupo de Projeto Ritual do Kiki tenhamos recebido nomes Kaingáng⁵⁶, de nossos “padrinhos”, isto é, daqueles

⁵⁶ É interessante apontar que o nome Kaingáng de São João Maria é **Topẽ kuprĩg** : que eles traduzem como “espírito santo”. **Topẽ** ou **Tupã** também se relaciona ao deus do trovão e da tempestade possivelmente com influência Tupi-Guarani. Ambrosetti (1895:349) descreve a presença de “*um ente bueno que llaman Tupén*” entre os Kaingáng de São Pedro - território de Misiones, na Argentina. Em Borba (1908:7-8) do mesmo modo, nos é relatado que os Kaingáng “*Acreditam em um ente bom, a que chamam Tupen, que os dirigirá na outra vida, ou terra de abundante caça (...). Há alguns entre eles, os mais velhacos, que se inculcam como tendo correspondência, por meio de sonhos, com Tupen, e predizem os tempos bons ou maus, e as ocasiões para as boas caçadas (...).*” Rocha Loures (1869:141) apud Veiga (1994:154-5) coloca que: “*Por um simples instinto*

que escolheram nossos nomes, pertencentes à sua metade ou seção, o que implica podermos participar do Kiki não apenas como expectadores.

Apesar dessas adaptações circunstanciadas, cremos que a memória dos curadores mais idosos pode ser registrada ainda que superficialmente nesta seção. Como veremos no próximo capítulo uma das medidas essenciais para atingir a soteriologia diante de um estado atual de conflitos e rupturas de aspectos éticos, diz respeito justamente à retomada das práticas tradicionais, dentre essas a questão do batismo e do nome é fundamental.

crêem haver um Ente criador de tudo, ao qual dão o nome de Tupã. Cada um dos Caciques e Velhos fazem representar esta Divindade por um animal feroz, como por exemplo, por um tigre, um leão, um tamanduá, uma cobra, um gavião e a que dão o nome de Janrê (...)". Weisemann (1971:103) traduz a forma Topê apenas como deus. Para Fokâe, além disso, o Monge é Kamé e Kairu porque tem dois nomes: João e Maria. Temos aí uma espiritualização do que há de humano em SJM ou uma humanização do espiritual.

3.c. Dieta de Luto

Do mesmo modo que o nascimento está repleto de ameaças que implicam em um grande número de medidas profiláticas, após a morte de alguém o mesmo rigor deverá ser observado. O morto representa uma ameaça à toda o grupo com ele envolvido. Sobre este assunto, em Baldus (1937:51), temos as seguintes considerações:

O morto é um **poder** porque, quando vivo, o indivíduo era uma parte do poder da comunidade, parte que agora - impossível de ser controlada, mas, apesar disso, ainda de modo tangível ligada à comunidade - pode tornar-se perigosa para ela. Só se temem os mortos da própria horda, os mortos com os quais se formou comunidade. A vida é tal que a desventura que cai sobre um membro da comunidade, faz-se sentir, mais ou menos, também sobre os outros, porque, se uma parte sofre, a totalidade também sofre. Agora, a maior das desventuras caiu sobre o morto, isto é, a morte. E quem não se arreceia **da morte e das doenças** que a produzem! Os Kaingáng dizem que o morto corre ao redor das cabanas dos vivos e é **venenoso**, e que muitos morrem se não é **tratado** segundo as **instruções tradicionais**. (grifos nossos)

Particularmente perigoso é tudo o que cerca o espaço da intimidade do morto: a casa, os objetos pessoais, o seu nome e, principalmente a viúva (o) do falecido (a).

Quanto aos cuidados da casa estão: a necessidade de que a mesma seja completamente limpa, varrida, uma vez que os restos ou ciscos⁵⁷ podem, de algum modo se tornar veículo de doença ou má sorte. Antes de sair o morto para o cemitério não deve restar nenhum vestígio na casa. Poderá ser feita defumação da casa preferencialmente com guiné.

Ao morrer o “*dono da casa*” explica Fokâe:

Depois que o corpo sai, no primeiro dia usa folha de Kuprer (alfavaca), quebra galho, e com o feixe tapa os buracos da casa para o homem não entrar, durante sete dias fecha o buraco da casa, porque ele quer ficar lá dentro. Se tem os parentes ele quer tá lá dentro sete dias. Quando vai rezar no sétimo dia, o Kuprĩg ficou perto da casa durante os sete dias. Daí reza pra ele no cemitério, acende vela e, na volta pinta a casa com carvão. (...) Pode ser de pinheiro, é o Kairu que pinta, porque a viúva é Kairu, porque tá de luto. (...) Depois que carrega o morto toma banho com samambaia do rio e da água, masca ou maceta na pedra, esfrega com a massa no corpo, fica todo verde - é o remédio pro kuprĩg.

Salientamos que em alguns relatos a casa é pintada logo depois do enterro, quando as pessoas voltam do cemitério (Veiga,1994:160). No discurso do curador fica claro o porquê de no passado ser construído um ranchinho para a viúva, separado dos demais, para afastar-se da casa como espaço de ameaça aos familiares, devido aos laços mais estreitos da viúva com o

⁵⁷ Do mesmo modo na relação dos vivos entre si, estes elementos podem ser utilizados em feitiços para causar danos a alguém, por exemplo um pedaço de cigarro que uma pessoa joga fora, pode servir de veículo na preparação de um feitiço dirigido a ela

morto. Sendo isto parte de sua dieta, em que ela deveria proceder também uma restrição alimentar, à base de pishé que, neste caso, é muito semelhante ao puerpério.

Outro cuidado importante refere-se ao nome do morto, que não deve ser pronunciado. Uma vez que, se *“se fala o nome, trás recordação, daí o falecido quer voltar, tem saudade, quer levar alguém da família com ele, pra modo de não ficar sozinho”*. Isto confirma o que já estava apontado na literatura. Maniser (1930:788) afirma que *“Il est strictement défendu chez les Kaingangs de prononcer le nom d’une personne défunte (...)”*, o que nos leva a uma confluência na direção do nome ser dotado de poderes, onde o indivíduo e o seu lugar na sociedade são fortemente marcados por esta característica pessoal.

O Ritual do Kiki é o espaço para a ruptura do vínculo ligado ao nome. Veiga (1994: 128-9) nos diz que no Kiki *“os laços que unem os mortos à comunidade são definitivamente cortados”*, concordamos apenas parcialmente com a autora, uma vez que, conforme já foi salientado, o Ritual do Kiki é o espaço para os “espíritos dos mortos” festejarem com os vivos, renovando-se periodicamente os laços entre os mesmos, sendo que nesta ocasião é demonstrado que os vivos lembram deles, que são queridos, ao mesmo tempo em que há rezas e danças para que voltem para o mundo dos mortos, que não se comportem, portanto, como “vivos”, sujeitos particulares, nominados individualmente e, portanto, pertencentes à comunidade dos vivos. Estamos, mais uma vez, diante de uma ambigüidade, que a própria celebração do Ritual do Kiki coloca, aos que nele participam. Para lidar com tal ambigüidade são necessárias todas as medidas já apontadas, que devem ser seguidas a risca em todas as etapas do Ritual. A hipótese que fazemos é que a comunidade ao recuperar o nome, o morto deixa de ser tão perigoso, deixa de ter um vínculo como um vivo - individual, particularizado pelo nome e passa a ocupar o grupo dos mortos, dos Vënh-kuprīg - mais

coletivo e indiferenciado por não ser mais possuidor do nome - sua distintividade particular. De qualquer modo, devido a sua complexidade, esta é uma discussão que não se esgota e deverá ser retomada pelos pesquisadores da cultura Kaingáng.

Voltando à dieta da viúva, um cuidado especial, referido por Fokâe, é o seguinte:

A viúva tem banho com remédio do mato - alfavaca do mato. Maceta os maço de alfavaca bem miúdo, passa no corpo inteiro com água fria, antes de dormir e levanta bem cedo para ir tirar o esfregamento do corpo com água fria, do rio e do lajeado mais perto da casa. Este remédio é para ter sono leviano. Quem usa este remédio dorme tarde da noite e levanta duas ou três horas da madrugada para fazer comida antes de amanhecer o dia. Sempre antes de cozinhar vai na água.

Outro ponto importante é que com as mudanças e dificuldades de fazer um outro “ranchinho” isolado e ter uma pessoa - um Pěj⁵⁸ da metade oposta ao morto, que deveria ficar cuidando da viúva. O Pěj necessitava banhar-se tanto para cuidar do morto, quanto para cuidar da viúva, para preparar a sopa de pishé e, para pintá-la quando, após reclusão de um mês,

⁵⁸ Pěj, como já apontamos é uma função cerimonial de alguém que recebeu este nome por circunstância de problema de saúde. O pěj pode pertencer às duas metades. No Kiki é aquele que pinta os da metade oposta e, que junto com um Votor (também função cerimonial) se ocupa com os cuidados do morto: é aquele que o lava, o veste, prepara sua sepultura e também o carrega para o cemitério. Quanto a este último aspecto, nos diz Nimuendajú (1993 [1913]: 63): “*O perigo então é de não pisar no ‘rastros do defunto’, por isso a viúva tem de ir adiante do cadáver e, na volta, o pěj apaga os rastros com ramos.*” Outra tarefa do pěj era a de pintar a casa da viúva e acompanhar a mesma até o final do luto da mesma. Seu nome forte, os banhos e, as pinturas em determinadas circunstâncias é que o protegem contra os Kupřig - tanto no luto da viúva, quanto no Ritual do Kiki.

voltava ao convívio com os demais. É interessante ressaltar a sacralidade que o milho adquire, tanto no caso da viúva, como no do puerpério, por ser o alimento preferencial nestes dois momentos.

Na explicação de Fokêe fica evidente que houve uma certa adaptação ao novo contexto. Atualmente a viúva fica na casa de um dos filhos ou de outro parente e, dentro do possível ela, após ter se banhado (purificação que protege) e de ter cozinhado de madrugada (invertendo-se de certo modo a relação dia e noite), deve voltar para cama, pois não pode **olhar** para ninguém, principalmente para as crianças enquanto dormem, já que ela (ou seu olhar) corre o risco de adoecê-las.

Além disso, as outras pessoas em geral não devem olhar nos olhos da viúva ao passarem por ela, no caso de se cruzarem, elas devem passar pela **direita** da viúva e jamais pela esquerda, refletindo, de certo modo, a dialética do bem (lado direito) e do mal (lado esquerdo) já apontada.

Em Tommasino (1995b: 245-50) temos alguns relatos sobre procedimentos dos Kaingáng do Paraná no luto da viúva, denominado **Kukrũko**⁵⁹. Sua informante **Fá Kanh** do PI Apucarana lhe explica: “*Quando morria um adulto, eles pintavam todas as crianças. (...) nossas mães e avós faziam isso. As nossas avós diziam isso para nós: “se vocês não se pintam, vocês irão junto com ele”, (...). Depois que estávamos pintados, dava para olharmos aquele que morreu. (...)*”. Outra informante da autora, **Muag Prág** do PI Barão de Antonina, lhe descreve que as crianças deveriam ser tapadas quando passasse o morto sendo conduzido ao cemitério e entre outros cuidados, provavelmente a questão do “**susto**” aí está presente numa

⁵⁹ Weisemann (1971: 57) traduz o termo *Kukrũko* por - comer depois de abstinência cerimonial.

de suas variantes, ao mesmo tempo a viúva quando era conduzida para o local onde iria permanecer, a ela era recomendado que, “*ao chegar lá, assim não é para olhar ele, contra ele. Faz mal, ele morre, morre logo(...) aí ela saiu coberta, com pano assim [no rosto]*”.

Uma das formas da viúva se proteger contra o espírito do marido morto de acordo com Fokâe é a seguinte:

Se a viúva vem sonhando muito com ele [marido] tem que fazer um travesseiro de kuprer⁶⁰ [alfavaca]. Se mais alguém da família sonha, pode fazer travesseiro pra todos, até pras criança. Assim tá protegido.

Esta mesma noção do uso de travesseiro como remédio protetor está presente quando alguém vai para o mato caçar ou pescar, durante a noite é utilizado um travesseiro de xaxim, que deixa aquele que dorme longe das ameaças dos Kuprĩg e das serpentes “*que têm medo porque o xaxim é abençoado e o miolo é veneno protegido*”, nos diz Fokâe. Temos aí um paralelo entre a questão do mundo dos mortos e dos espíritos, com a escuridão e com o mato. Sendo ambos espaços de alteridade, de perigos e a questão protetora das qualidades aromáticas de certas plantas está ressaltada. Inclusive, uma das maneiras de detectar na escuridão da mata se há algum espírito que anda por ali perdido, é o fato que o espírito tem um cheiro característico “*uma caatinga igual a da cera da veieira*”. Nimuendajú (1993 [1913]: 65-6) também aponta, que passada a reclusão da viúva e quando esta já pode casar de novo,

(...) o noivo no princípio sempre tem muito medo da alma ou da catinga daquele [do morto], pensando que pode matar ou

⁶⁰ Em Marquesini (1995:142) o termo **Guer camé** é o nome indígena da alfavaca. Isto nos leva a crer que trata-se de planta Kamé.

prejudicar. Um bom preventivo contra isto é o seguinte: corta-se um pedaço de xaxim grosso, no comprimento de três palmos e reacha-se pelo meio. Uma das lascas se põe de noite embaixo da cabeça, mas assim que a mulher não o veja. De dia se esconde o xaxim num balaio. Como o xaxim é uma planta de uma resistência extraordinária que até picado em pedaços não morre e ainda brota, esta qualidade passa para o corpo do recém-casado se ele dorme em cima de uma lasca desta planta. Alguns usam este xaxim durante 1 ou 2 meses. outra medida para se livrar de qualquer resto de “catinga” do defunto é de esfregar o corpo durante quatro ou cinco dias com uma pedra, cada vez que se toma banho de manhã cedo. A pedra depois de ter servido uma vez, deve-se jogar fora.

Temos na descrição do autor a confirmação de que as plantas doam suas qualidades àqueles que a utilizam, estando também presente a idéia da necessidade dos banhos, esfregamentos e dos aromas, no caso do noivo, para penetrar com a intimidade da viúva e os possíveis “restos” do defunto, ainda presentes no corpo da mesma. Estas medidas, como essenciais para o tratamento preventivo ao qual ele deve submeter-se para proteger-se e evitar os perigos de tal intimidade. Periculosidade esta, que está ligada à alma ou “catinga” do morto.

Em síntese, é imenso o número de precauções que cercam a viúva, os parentes e os demais membros da comunidade. Estas, assim como aquelas descritas na seção anterior sobre o recém-nascido e a recém-mãe inserem-se dentro de uma ampla gama de medidas profiláticas, de cuidados com o corpo e com a complexa noção de corporalidade dos Kaingáng, nos diversos momentos do ciclo de vida. O fundamental aqui foi evidenciar alguns aspectos do entendimento sobre a importância da dieta nestes exemplos particulares e alguns dos

procedimentos implicados, o papel dos curadores (e dos idosos em geral) como porta-vozes desta memória e, a possibilidade de traçarmos alguns paralelos com motivos mitológicos Kaingáng ressaltados.

Quanto aos aspectos aproximativos das dietas dos dois momentos de ciclo de vida, em resumo temos: - a questão do expor-se ao “olhar” do sol no nascimento e aos olhos da viúva no luto. A idéia de um afastamento temporário nos dois casos e posterior re-inserção;

- a noção do uso de ervas específicas para banhos, remédios e travesseiros, que são doadora de qualidades;
- a maior periculosidade ligada aos sete primeiros dias após nascer (fragilidade do recém-nascido) e ao morrer (fragilidade dos familiares do morto);
- a necessidade de nominar o novo indivíduo e a restrição de evocar o nome do morto até o Ritual do Kiki (com a idéia de uma circularidade, de um espaço privilegiado para o nome e a nomeação presente em todo o ciclo de vida); esta necessidade está intimamente ligada às noções de força e corporalidade do indivíduo particular;
- a noção de que os remédios ingeridos, utilizados em banhos, em bafações, em defumações e em travesseriros, são doadores de qualidades. No nascimento é preciso calor, fortalecimento de mãe e filho e uma relação calorosa e aproximativa entre eles e a comunidade; e na morte é preciso banhos frios (esfregamentos), travesseiros, pintura e afastamento da viúva para enfraquecer os perigos do morto junto ao grupo, sendo necessário um “resfriamento” das relações, afastamento e proteção;
- a importância de ser ingerida uma comida “seca”, (qualidade Kamé, forte) ao invés de uma comida “molhada” (Kairu, fraco);

- a sacralidade do milho nativo - fruto de um sacrifício - sendo o alimento preferencial em forma de **pishé** no puerpério e luto e, sua importância no que tange a uma soteriologia presente no milenarismo do grupo, das coisas do “do século”, sendo que, o mesmo, já começou.

CAPÍTULO IV: ESCATOLOGIA KAIGÁNG - Fim dos tempos do passado e de hoje

O Mito de Criação, como um Mito de Dilúvio em Borba (1908) trás em si uma circularidade onde após um final - uma destrutividade provinda da água, não definitiva, mas transitória, pois, as saracuras e patos com seus bicos trouxeram terra, formando montanhas. Isto tornou possível que os dois heróis, os irmãos Kamé e Kairu, saíssem da terra, criassem com o barro os animais e estabelecessem uma divisão em metades de todos os seres na natureza. Este mesmo Mito na visão de Fokê é colocado de forma diversa, para o curador os Kaingáng ficaram trepados, não vieram de baixo e os diversos clãs e funções cerimoniais estão presentes no alto e os animais no baixo. Neste sentido a narrativa de Fokê sobre o Mito do Dilúvio, concedida ao professor Crépeau em junho de 1995 é a seguinte:

(...) Então daí quando amanheceu. Não dormiu, amanheceram lá. Lá na serra trepado. Que daí a água foi baixando. Aí que encontraram daí. Dali **três** dias ia nascer o povo. Porque tinha morrido. Deus então assoprou. Aí abaixou a água de vereda. No outro dia apareceram as pessoas. Soprou aonde que nasceram os mortos de novo, a pessoa viveram de novo. Sei que Deus assoprou. Onde que mudou... Aí que o Kamé e o Kairu já tinham escapado. Escapou, casaram. Eles não morreram não. Eles também tavam trepado. Na serra mais alta que tinha. E onde era mais baixo era onde que tava os bichos. Escaparam também. Só que eles **perderam a língua**⁶¹, que

⁶¹ Quanto à questão do aprendizado da língua e ancestralidade, Lévi-Strauss (1986:127-8), a partir da literatura, coloca que: "*Antigamente, o Tamandua pequeno falava todas as linguas, e ensinou aos Kaingáng-Coroado seus*

não souberam falar. Pra não hcontar. Então os Kaingáng que escaparam lá, não morreram. Os Kamé, os Votôr, os Kairu, os Pěj. Então esses que escaparam. Eles que aumentou, eles que contaram história. Então antes tinha essa reza que era tradução deles próprios. Já tinha antes de inundação. Quando Jesus nasceu. Tava pra nascer. Então veio essa inundação. (...) Então aconteceu que daí (...), não sei se é primeira inundação. Acho que é.

Todo este processo de mudança radical ocorre com diversos elementos que estão em sincronicidade. Nesta “inundação” há, por um lado, a perda da língua. Não são mais os animais que precisam ser construídos, é um aspecto do humano que se perdeu, uma parcela de sua humanidade, sua língua. Simultâneo a este déficit há um menino Jesus prestes a nascer. Será ele, que mais tarde vai decidir sobre o destino dos homens e, ainda é o menino Jesus que orienta São João Maria para passar suas “palavras” aos Kaingáng hoje. Este é o novo ciclo que se instaura na concepção do curador quanto ao primeiro dilúvio. Se considerarmos o par de irmãos Kamé e Kairu do dilúvio em Borba, como “heróis míticos”, no sentido de Schaden (1989)⁶², sendo, neste caso heróis “criadores ou restauradores” de animais, I Dilúvio de Fokâe, poderíamos considerar que o grupo como um todo é que precisa realizar o fato, também

cantos e suas danças, mas envelheceu tanto que perdeu o uso da palavra. Vimos que para os Tacana, os jivaro e os Ipurinã, o Preguiça é o ancestral da humanidade. Os Kaingáng-Coroado dizem o mesmo em relação ao Tamanduá pequeno, e por isso é proibido matá-lo.” No Ritual do Kiki, nas noites do primeiro, segundo e terceiro fogo, as mulheres dançam a “Dança do Tamanduá”.

⁶² *“Diante da multiplicidade de formas e aspectos que o herói pode assumir nas diferentes configurações culturais, ou mesmo em determinado contexto cultural, preferimos empregar a denominação geral de herói mítico, (...). O mesmo personagem se conforma ora ao papel de civilizador, ora de legislador, salvador, etc. São apenas determinados aspectos, e não categorias diferentes.” (Schaden, 1989:37)*

heróico, de restaurar a língua, re-humanizar algo essencial que se perdeu. Parece até que por sobreviver, há um tributo a ser pago pelos homens.

No universo cosmológico dos Kaingáng a importância do ecossistema é fundamental. Na medida em que este ecossistema tem sido progressivamente alterado, com transformações importantes, uma vez que no bojo das diversas frentes pioneiras, altera-se o modo de vida e portanto a base de formação do ethos Kaingáng relacionado ao ambiente, em uma acepção ampla que diz respeito aos os principais aspectos de viver este ambiente no cotidiano. Como consequência direta disto modifica-se a questão do “ser humano” frente a estas mudanças, os referenciais religiosos trazidos com o Cristianismo, são interpretados e integrados de acordo com os sujeitos históricos daquele contexto específico. O menino Jesus vem ligar-se à uma esfera humana, onde há sacrifício, limitação, mas também prodígios e novos valores éticos. Neste momento é preciso que os Kaingáng recuperem sua língua, se diferenciem dos outros seres humanos. A língua neste sentido é uma forma de “manter-se” Kaingáng diante das ameaças do dilúvio e do contato. A ética relacional e os preceitos do cristianismo, de certo modo, nesta situação, vêm de encontro a seus próprios valores transformados e restaurados.

Na cosmovisão do passado estavam implícitos os ciclos da natureza: a época do pinhão e do milho; de se deslocar e ir ao Emã (acampamento provisório) para pescar ou na decisão do momento propício de idas ao mato para caçar, assim como o tempo certo da recém-mãe e do recém-nascido, olharem (e serem olhados) para o sol, ou os perigos implicados com os olhos da recém viúva. A cronologia das manifestações deste mundo natural, impunha regras que eram compartilhadas pelos atores envolvidos, onde os comportamentos eram contextualizados de acordo com certos princípios. Sendo assim, esta escatologia assume

características específicas, onde está salientada a questão do humano que possui uma linguagem elaborada e diferenciada em cada cultura. Neste caso, a língua Kaingáng precisa ser re-apropriada pelos atores particulares, independente de suas metades, clãs ou funções cerimoniais. Ao mesmo tempo poderíamos nos perguntar se seria possível aos Kaingáng se comunicarem com o Menino Jesus que ia nascer, sem as palavras? Parece-nos que não, uma vez que no sentido do relacionamento homem - ensinamento espiritual a questão da oralidade é fundamental. No xamanismo do grupo, a guia espiritual animal transforma-se em humano e fala com o Kujà para ensinar-lhe. Do mesmo modo o Monge João Maria, em suas andanças, conversa com as pessoas, em português ou Kaingáng.

A forma de vivenciar estes ciclos e seus imperativos tem sido praticamente impossibilitada, e daí abandonada, por grande parte da população e tem trazido preocupações àquelas pessoas - neste caso, especificamente Fokâe e Karói - que vivenciaram de forma mais completa o tempo do vãsy, ou passado, e sobre qual destino que terá este tempo do uryĩ, isto é, do presente construído nestes séculos de contato. Estes fatores estão relacionados a um espectro mais complexo que implica em novos parâmetros éticos e estão inscritos na construção da (s) escatologia (s) destes atores sociais. Na descrição de Fokâe, por exemplo, há um segundo Dilúvio e, este já tem uma série de elementos que evidenciam que certos aspectos foram adaptados e re-interpretados pelos Kaingáng a partir da influência do catolicismo popular. Temos o seguinte relato do curador ao professor Crépeau sobre este dilúvio :

Naquele dilúvio já havia aqueles matos. Só que quando veio o dilúvio a madeira não secou. Não secou porque foi só três dias. O mato quando a água cobre demora a secar. Só que a pessoa que tá na terra, esses que morreram, assim como criação, os bichinho, né? Os passarinhos voaram também, eles

tem asa, né? Então esses bichinho, como passarinho também que é da água eles não voavam muito. Então gostaram da água, não saiam da água mesmo. Então por isso tem as criação da gente da água. Pato, marreco. Esse marreco que se cria por si na água. Como tem corvo da água também. Tem muitos passarinho da água que come peixe, né? Então esse tipo de criação que quando inundou o mundo, então já tinha mato. Que existe até agora. De natureza, né?

O que antes, no Mito do primeiro Dilúvio se expressou como uma grande água, neste segundo Mito se evidencia que uma parte da natureza foi preservada e que há pessoas na terra (mais generalizante), não apenas Kaingáng. Os bichos de água, que são animais auxiliares no Dilúvio de Borba, são os que praticamente nada sofrem. Como vemos a seguir, já existe a concepção de um Deus ou de um pai superior que decide sobre o destino do planeta. Ao invés de uma perda geral do aspecto humano ligado à língua, neste segundo dilúvio, a influência dos motivos do catolicismo é muito mais evidente, além de ser acentuada a ética comportamental. Sobre o II Dilúvio nos explica Fokê em junho de 1995:

Nós temos nosso antepassado que dizia , porque quando mudou o mundo de água, então o José o carpinteiro fez um barco, e ele disse pro povo:

- Por quê José tá fazendo isso aí... Que que tá fazendo?

- Um barco (...)

- Por quê? -

- Vai encher a água do mundo, vou escapar.

Os outros tudo duvidaram, daí quando uma mulher vai molhar o corpo no rio, no lageado, daí vem o pessoal e amanhece coberto de água, dentro de dois dias que cobriu o mundo, daí vai morrer tudo quanto é coisa viva aí terminou, e diz que

chegou o dia amanheceu chovendo, daí que foi mudança. Daí foi pegando o que pode pegar, foi pegando, foi recolhendo, depois disso aí secou, daí o Deus perguntou pro filho que é Jesus:

- O que que achou nisso aí meu filho.

- Pai achei muito ruim, morreu o que não era preciso, sem dever, sem pecado, que é as criança inocente.

- Então você toma conta do mundo (...).

- Aí como é que você vai fazer? (...)

O Deus disse pro filho que é o Menino Jesus. Então, o Jesus, ele passa a palavra pro São João Maria e o SJM passa pra gente, de tudo que tá acontecendo e do jeito que vai ser.

Neste II Dilúvio, ao invés de seres auxiliares como no Mito de Borba, temos a interveniência de um ser humano. Não é uma “arca de Noé”, como na Bíblia, que é construída, e sim um “barco de José” (surgindo a idéia de um procedimento profilático junto à natureza). José, como o pai de Jesus - um Jesus já menino, e não um bebê que vai nascer - é um pai humano e se confunde de certo modo com um pai divino, que passa a autoridade ao filho após este dilúvio. Este fato, em certo sentido, esta em conformidade com a patrilinearidade do grupo. Se entemos José no papel de herói mítico, podemos considerá-lo um herói ao mesmo tempo “construtor e salvador” e o plano simbólico da recuperação da língua pelos Kaingáng, poderia ser comparado a um ideal heróico “(re) civilizador” ou, ainda, “(re) humanizador”. Além disso as noções de pecado e de punição estão presentes, o que não ocorre no primeiro dilúvio

Ao invés de ser tratada a escatologia hoje como um possível novo dilúvio, os curadores ao se referirem a este tema, dão uma explicação sobre o “*século*” que vai chegar, trazendo em seu bojo grandes mudanças, estando claro que estas já começaram, uma vez que

as profecias do Monge São João Maria referem-se à ocorrências do presente, quais sejam: - a perda e possível resgate de territórios;

- a quebra da ética de relações dentro das famílias;
- abandono de muito aspectos da tradição;
- consciência da ameaça desta situação e medidas concretas como saída para revertê-la., como a retomada de certas práticas e o registro de elementos da memória cultural do grupo.

Sobre o Monge, nos relata Fokê:

Pois quando os povos conheceram ele já tava no mundo. : Ele anda ainda pelo mundo. (...)então o SJM disse assim sobre nossas terras: “(...) *um dia a terra de vocês, vai ficar na mão dos outros, vai virar Ipurungo, mas vai vir de volta a terra de vocês.*” Ele contou que naquele tempo o nosso Imbu, nossa área, ia virar Ipurungo, e que depois ia voltar pra nós, naquele tempo do Contestado. (...) A história dele é que deixou a palavra “*Comunidade*”, algum tempo vai acontecer, pai, mãe não ter respeito, irmão um pelo outro.(...) Vai vir o *século*, haverá muita coisa ruim, pai com o filho, mãe, matam um ao outro. (...) Vai chegar um tempo que vai ser muito bonito, muita gente vai durar... Então depois de ser *batizado*, (...) então virar madrinha, virar padrinho, vai chegar, o *respeito*. (...) Porque a água, a água é vida, é nosso sangue, a água pra nós é a madrinha, é nossa madrinha, porque a gente se batiza nela, e o fogo é nosso pai, porque ele dá de comer nós, é o nosso pai, e a água, é nossa madrinha

Em sua fala Fokê nos deixa claro onde se inscreve, para ele, a soteriologia de João Maria. Basicamente após um tempo de dificuldades, de perda de territórios e de valores

relacionais importantes dentro das famílias, na comunidade e no modo de ser humano junto à natureza, como observamos na atualidade, isto é, este “século” previsto já chegou; a seguir vai haver uma redenção e, portanto uma transformação deste estado de coisas, retornando a uma condição que já fora vivenciada pelos Kaingáng no passado e a questão do respeito e dos batizados está salientada.

A idéia de salvação e redenção em um "novo tempo" que vai chegar trás consigo uma abrangência que vai além da cura do indivíduo, que implica o restabelecimento de uma saúde no plano do social, de recuperação da terra que lhes foi tomada, do respeito entre as pessoas e da vida em comunidade. Neste sentido o personagem histórico já não pertence a um passado distante, ele é vivido no grupo, "*andando pelo mundo*" num plano simbólico mas também literal - o "Contestado" dos Kaingáng é uma luta que não acabou. A Igreja da Saúde é também uma fonte de preservação da memória do grupo, do "costume e da tradição", mesmo que o culto seja todo em português, isso de modo algum descaracteriza essa intenção. A possibilidade do Monge transmitir-lhes as palavras de Jesus, os colocam em contato com algumas “verdades simbólicas” que, através da IS podem compartilhar.

(...) as palavras de Jesus têm tanta força de sugestão porque expressam verdades simbólicas fundamentais na estrutura psíquica do homem. (...) a verdade simbólica que coloca água no lugar da mãe, espírito ou fogo no lugar do pai, (...) conduz para uma forma espiritual. Assim o homem, como ser espiritual, volta a ser criança e a nascer em meio a um círculo de irmãos, mas sua mãe é a “Comunidade dos Santos”, a Igreja, e seu círculo de irmãos é a humanidade, com a qual torna a unir-se no patrimônio comum da verdade simbólica. (Jung, 1989:216)

A Igreja da Saúde é, ao seu modo, uma vivência concreta, uma “*apologética atualizada*” das verdades do Cristo, como coloca Jung. Ao mesmo tempo a IS é para os Kaingáng uma resposta criativa: que tenta vivenciar uma determinada soteriologia, e que busca o retorno de uma ética nas relações. Ambas as questões já foram anunciadas desde tempos remotos pelo Monge e são atualizadas através dos curadores, como nos diz Fokâe: “(...) *quando andava pelo mundo já passou a palavra (...) e, nós regatemos o registro das palavras dele. Ele tá no meio das pessoas*”.

Ivanira, na Igreja da Saude retomou algumas terapêuticas já presentes na Casa de Culto, onde é guiada pelo Monge, que é um *referendum* no aspecto de que de suas ações são modelares, ao mesmo tempo em que há uma continuidade através de seu exemplo e seus ensinamentos ocupam um lugar central. Lembremos que enquanto personagem histórico temos várias descrições sobre São João Maria, como por exemplo, o seguinte relato:

Lá pelos idos de 1890, peregrinava pelos sertões catarinenses o monge João Maria. 'Era um homem de muito bons conselhos', sendo acolhido pelos caboclos como um enviado do céu. Cajado sempre à mão , longa e desalinhada barba grisalha, inseparável gorro de pele de jaguatirica (...) Carregava sempre uma caixinha que, fazendo as vezes de um pequeno oratório, encerrava uma imagem de Nossa Senhora. (...) distribuindo rezas, consolando, curando, arbitrando nas divergências dos sertanejos, batizando, granjeou profunda admiração e respeito dos moradores daquelas bandas, sendo venerado como um santo. A pé e sozinho, vagueava de povoação em povoação. (...) Apocalíptico, previa castigos e flagelos para a humanidade (...) Naqueles tempos e naquelas paragens, era preciso sangue frio para enfrentar extenuantes e

perigosas caminhadas. E nada disso, entretanto, esmorecia o espírito nômade de João Maria. (Auras,1995:23)

Em abril de 1996 Ivanira nos fala o seguinte sobre o Monge:

Ele tá vivo, ele não morre, porque ele já é santo há muito tempo, desde que descobriram o mundo, daí já tinha este santo. Ele tá bem velhinho, mas ele não morre, vai passando os anos, nós que somos novo, nós morremos na frente dele. (..) O corpo dele já não é que nem nosso. O corpo nosso já tem o ano, os mes pra nós morrer né, e ele já não tem, porque ele ficou pra mandar nós. E o corpo dele já é preparado com as oração e com as oração que ele tá carregando, daí ele já não morre. (...) Ele come mas não é muito, ele tá comendo. O lugar dele é adiante de Curitiba, perto da Argentina, tal de Taió. A casa dele é de terra, é de barro, num buraco. Ele mora naquilo. Ele só conta como é que é a casa dele, como é que ele tá passando. Se nós tamos proseando sobre ele aqui, ele lá ele tá sabendo, que nós tamos falando.

A questão do corpo do Monge, como algo imperecível, que é humano só parcialmente, uma vez que come “*mas não é muito*” e, se por um lado ele têm a existência “humana” inserida em um tempo-espaço limitado, com uma casa em local definido - um buraco na terra em Taió, por outro, São João Maria por ser peregrino e não morrer, está ligado desse modo ao heróico ou divino no homem, àquilo que o liga ao eterno. “*Os heróis freqüentemente são peregrinos*” nos diz Jung (1989:190).

Neste sentido a Igreja da Saúde como veremos pode ser considerada como uma síntese destes múltiplos aspectos e qualidades e, oportuniza o resgate de um determinado *ethos* que aí se increve a partir dos depoimentos dos curadores e dos freqüentadores da mesma, e o

grupo a ela vinculado retoma certas discussões, colocando em prática uma esfera dos princípios, dos “costumes” e de valores Kaingáng significativos para o mesmo, que os ensinamentos de SJM, a seu modo, atualizam. Também a este respeito relata Fokâe ao professor Crépeau em maio de 1995:

A cem anos, duzentos anos atrás, existia só isso, essa história. Então eles conservavam, respeitavam a natureza, o índio. Sempre era forte. Tinha união forte. Tinha amizade forte, respeito às crianças, os homens novos, os velhos. Quanto mais respeito eles pediam. Existe madrinha batizada por ele, pelos próprios índios. Quando nasce, dentro de três dias é o batismo. Quando é seis meses ou um ano, batiza de novo, num outro tipo de batismo. Que é a água santa. (...) Julho, antigamente, plantava já as roças, milho e feijão. Hoje já tá modificado. Até esse tá modificado. Pelo que que nós tamos vendo, a história dos antigos é diferente. Porque agora, terminou o mato, a água já é envenenada, já tá dando doença no povo, essa cerração abaixa, das barragens que fazem, e tá dando muita doença porque existe veneno na água. Então, por isso é que a cerração dá doença no povo. Então o século tá chegando. O século passado era muito bom. Então quando veio inundação de água foi aceito bem. Que o povo já se lava, já tavam fazendo mais do que Deus deixou nas leis dele. É pra respeitar a natureza, o que tá na terra. Só que o povo tão fazendo contra Deus. Não respeitam mais o mar, não respeitam mais os filhos, não respeitam mais os pais, não respeitam mais os companheiros. Antes não era assim. Era respeitado de criança pra cima. Hoje não. Hoje matam pessoas. Já a sentença é diferente. De primeiro não. De primeiro não era assim. De certo é por que não tinha muita

gente. Então o pessoal hoje em dia, como tá chegando o século. O século passado não era assim.

Se pensarmos a escatologia como um estado de coisas que passa por uma mudança radical como o “dilúvio” no passado, e sendo o segundo dilúvio um evento não tão grave, que só durou três dias e “*ser aceito bem*”, hoje, esse estado de coisas adquire particularidades onde uma noção básica é a perda do respeito - uma ética relacional, como a consciência de que atitudes incorretas frente à natureza e entre as pessoas, implicam em conseqüências. O que antes era algo provindo da natureza, hoje provém do homem e de sua interferência frente a ela. Neste sentido, a questão da humanização, ou da conseqüência de atos humanos, está novamente presente e deve ser ressaltada. A cerração da lua com os seus perigos do passado, se constela na atualidade como uma nocividade provinda das barragens, implica contaminação.

O que antes significava ser irmão ou ser companheiro, agora se traduz como desrespeito potencial, independente de faixa etária e de laços.

Sob este prisma, o da amálgama de vários elementos já profetizados por SJM, devem ser vistos, esses elementos, como tendo **traços messiânicos** que estão ligadas a aspectos cosmológicos em que há um acento na ética relacional. Esses traços têm a potencialidade da restauração deste estado de coisas. O milenarismo que aqui se apresenta tem os testemunhos dos curadores da Igreja da Saúde e são compartilhados com os freqüentadores da mesma. Embora não seja caracterizado em absoluto como um “movimento”, tais traços de messianismo assemelham-se e têm pontos comuns aos de outros povos, convivendo com xamanismo e catolicismo, como por exemplo, nos é relatado por Robin Wright e Jonathan Hill (1992:259): “*Although many of symbolic elements and activities making up the messianic*

movement were taken directly from catholicism, the underlying structure (...) was organized around indigenous mythical concepts and shamanic practices."

Um outro elemento da soteriologia de São João Maria se refere à questão da comida, sobre isto, nos fala Karói em janeiro de 1996, o Kujà nesta fase já possui a guia do monge, além da guia da onça:

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. Tamos enxergando tudo de longe, por isso já tamo plantando milho cateto, milho branco, caina, abóbora porque as outras plantações (modernas) não vão produzir mais. Porque antes existia várias qualidades de plantas. Agora já tá ficando pouco. Deixaram de plantar porque dava pouco peso, e a gente tá ficando cada vez mais pobre. Dinheiro não vai valer mais. Aquele que é só pra fazer dinheiro tá terminando. Também as vez a gente vai na cidade grande e vê que a fome tá muita.

Este aspecto particular de restauração da comida tradicional como possibilidade de continuidade da vida e da retomada de antigos hábitos, que foram deixados devido à inserção de valores modernos e estrangeiros, concilia os Kaingáng, no âmbito econômico, a uma determinada forma de relação com a natureza e com o passado, implicando também em uma reflexão sobre o significado do dinheiro e do próprio alimento no contexto atual. Em entrevista de Fokâe concedida ao professor Crépeau temos:

Crépau: - Então o milho, o feijão e o morango são companheiros?

Fokâe: - São. São tudo companheiro. Que tem que plantar eles nos tempos certos. É uma planta que a gente não pode sem ele. Olha, nós sem feijão a comida não fica boa. Pode ser feijão branco, pode ser feijão preto e daí tem o feijão guarani que é esse baixo comprido, né? Dá de toda cor. E nós temos também os feijão guarambê que dá na capoeira e esse cada ano a gente colhe. Mês de agosto é tempo de colheita desses feijão. Então a gente planta esses também. E o feijão guarani também é um feijão que ele só morre com a geada, mas esse soleira, chuvarada é melhor. Ele não seca, não sente sol, não pega também peste, ele não enferruja, é um feijão muito bom. Pode plantar e dizer que vai colher. O feijão guarambê também é o mesmo ele é do mato, da capoeira. Ele da em cima da capoeira, fica branquiando, né? Cai a geada cai tudo aquelas folha (...) Ele tem tudo o que é qualidade também. Então a gente colhe aquele e guarda. A gente não tem miséria, quem lida com isso.

Uma outra recomendação feita por São João Maria ao Kujà Karói é a seguinte:

(...) É pra eu me preparar pra viagem, quando chegar, não é pra eu ter medo, que eu não vou morrer, que eu vou entrar pra outro sistema, que eu vou continuar servindo como Kujà, porque eu morro, mas eu continuo como espírito, vou ficar junto com aquele Kujà [a onça]. Que ele [o espírito de Karói] vai continuar como o São João Maria faz agora, a ensinar os outros.

A idéia de uma continuidade da vida do espírito no após-morte, vem de encontro a concepção Kaingáng, já anteriormente explicada, de que é possível aos **Věnh-kupřig-hà**, enquanto seres benfazejos, como os Kujà, serem auxiliares dos vivos à semelhança do Monge e de seus ensinamentos à Ivanira e, posteriormente a Karói junto à comunidade. Desse modo esse *continuum* daquilo que tende a ser perene e fonte de restauração, ocorre tanto ao nível material (comida e hábitos) como no plano relacional daquilo que é imortal no homem: o conhecimento de seu espírito, que deve ser transmitido a outros homens. Sobre isso nos ensina Jung (1989:186): “(...) *assim como o homem consiste de um elemento mortal e outro imortal, também o Sol é um par de irmãos dos quais um é mortal, o outro imortal. O homem de fato é mortal, mas há exceções, existem homens imortais, ou alguma coisa em nós que é imortal.*”

Na experiência de “quase morte” de Fokâe como veremos, o Kujà que lhe curou, tinha a guia de São João Maria, e através das vivências de Ivanira e de Karói esta possibilidade de tê-lo como guia foi atualizada, assim como a questão da possibilidade de seres humanos como o Kujà, continuarem a existir mais tarde como guias espirituais, do mesmo modo que SJM o fez no passado e ainda hoje. Poderíamos considerar, a grosso modo, que a soteriologia prevista pelo Monge e transmitida aos curadores, se refere ao que Alicia M. Barabas denomina *de Projetos Utópicos*:

ya que sus aspiraciones son dimensiones de futuros posibles que brindarán a la humanidad elegida una realidad de justicia, bienestar y felicidad terrenos. (...) se trata de las *utopias concretas* de la América Latina (...). Estas utopias surgen de las poblaciones autóctonas y representan sus propias esperanzas de transformación del mundo, avaladas por tradiciones míticas y proféticas salvacionistas y mediadas

permanentemente por la participación popular colectiva (...).
(Barabas, 1989:4)

Em suma, o Monge, sua humanidade santificada que se presentifica e suas profecias por todas as características apontadas é o principal *referendum* de uma determinda ética aos curadores Kaingáng estudados, para eles as coisas do final dos tempos - (“*do século*”), não se traduzem por uma hecatombe apocalíptica radical, mas ganham expressão em fatos pontuais, concretos, como a restauração da ética nas relações, do respeito à natureza, ao convívio e às tradições - como batismo, nomeação, etc. Onde a palavra “comunidade” por ele deixada seja parte de um cotidiano exemplar.

As profecias e ensinamentos do Monge são, desse modo, elementos essenciais do xamanismo Kaingáng hoje e, uma das tarefas principais dos curadores da IS é justamente a transmissão do conhecimento advindo a partir de São João Maria. Neste sentido devemos salientar que a cosmologia xamânica do grupo na atualidade está completamente impregnada pelo milenarismo do Monge e, que no caso do Kujà Karói é de suma importância o seu papel como porta-voz da escatologia prevista por SJM, o que vem reposicionar o espaço do xamã, neste caso através de ensinamentos, como aquele que é responsável pelo bem-estar de seu povo.

CAPÍTULO V: OS CURADORES DO XAPECÓ - NARRATIVAS E PRÁTICAS

No período inicial da pesquisa de campo acompanhamos vários especialistas Kaingáng e no decorrer da pesquisa fomos progressivamente nos atendo aos três curadores, Henrique Karói, Vicente Fôkae e Ivanira, uma vez que são estes que mais tarde se reúnem para a estruturação da Igreja da Saúde. Se há perda a nível de demonstrar a grande diversidade ou tentar traçar uma explicação a nível macro de pontos comuns e diferenças entre todos os especialistas, há ganhos no sentido de exemplificar mais minuciosamente as particularidades ao descrever as práticas e as narrativas dos três.

1. HENRIQUE FELICIANO KARÓI E SEU XAMANISMO

O primeiro curador nos remeteu ao conhecimento da cosmologia xamânica do grupo - o Kujà Karói, septagenário da metade Kamé, que durante onze anos havia abandonado os *"trabalho com os bichinho porque virou crente"*, na fase inicial da pesquisa ele ainda não havia retomado seu trabalho como curador, podendo desse modo falar livremente sobre o assunto⁶³. Ele conta que há cerca de trinta anos começou a sonhar com uma *onça* com certa frequência.

Nimuendajú (1993:71-75) coloca como se apresenta *"O jaguar"*⁶⁴ na crença dos Kaingáng do Paraná e, ele nos diz que de modo diverso dos Guarani

⁶³ O Kujà não deve falar sobre suas atividades de cura porque corre o risco de perder sua guia espiritual animal.

⁶⁴ Temos inúmeros relatos quanto à importância do jaguar no xamanismo sul-americano, consideramos que um trabalho comparativo desta temática entre os diversos grupos indígenas traria uma importante contribuição aos estudos atuais sobre cosmologia xamânica.

em cuja mitologia “(...) o jaguar é a personificação do mal, da força bruta e estúpida, temível, porém sempre vencido e ridicularizado por qualquer um fraco que dispõe de mais espírito do que ele. (...) Parece que a posição que os Kaingáng tomam diante do jaguar é muito diferente. Para ele o “mĩg” parece ser um parente ou um amigo, se bem que às vezes um parente bem mau que precisa combater”.

Sobre a questão de sonhar com o animal o autor coloca que:

Para o Kaingáng, o sonho com o jaguar é que deixa ele mais alegre e disposto. (...) Em caso de doença grave o sonho do curandeiro com o jaguar é decisivo. O curandeiro canta por isso, (...) depois se deita e sonha. O jaguar aparece então trazendo um pedaço de carne na boca e chegando perto do doente, lhe oferece a carne. Se o doente aceita e come ele sarará, mas, se ele vira a cara para o outro lado não há dúvida que ele morrerá da doença. (Idem)

Karói ao indagar a um tio seu (que era Kujà) sobre o que significava o seu sonho com a onça, este lhe respondeu: *“é sua guia que tá lhe chamando, você precisa ter encontro com ela”*. Sendo que o tio lhe ensinou como devia proceder, ele nos relata em fevereiro de 1994:

(..) daí como tava contando daquele caso que aconteceu pra mim, comi daquela carne assada e depois fui dormir no resto da noite. No outro dia me acordei de manhã daí que me deram naquela hora de ir no mato tirar da flor do coqueiro, tirar o cacho, para mim ter encontro com aquele bichinho. Eu sei que daí nós fomos no mato, eu e um irmão meu. 'Pra o que

que é isso?' ele dizia...'Não isso aqui é pra gente tomar banho⁶⁵, pra ficar alto que nem este coqueiro', falava assim pro meu irmão (...) mas eu sabia pra o que que era, não é, preparei aquele cacho ali, vasilha com água, os detalhezinho, pra mim poder no outro dia saber o que é que tinha vindo beber. Quando fui no outro dia de manhã cedo pra ver aquela água que ele tinha bebido, tinha bebido um pouquinho só, eu tomei e vi que tinha umas folha diferente ali (...) daí no mesmo dia de tarde fui, tomei banho de novo com aquela água, tomei mais um pouco, medi, do jeito que tava (...) de manhã fui de novo e tinha tomado quase a metade, daí vi que não tava boa a coisa, queria encontrar com a gente, no outro dia fui de novo, daí sim dei de encontro, antes de chegar na vasilha de água encontrei o bichinho, então a onça levantou de pé e pôs as mãos no meu ombro e me deu aquela lambida na testa e daí parece que aquilo me clareou minhas vista e era uma mulher que tava ali, mas era o espírito daquele bichinho todo de roupa (...) fiquei quieto, não disse nada e ela só perguntou: - "então era você que andava me chamando com essa vasilha de água?" Fui e respondi: - "sim, que era eu mesmo." - "Então me dá tua mão" - a mão direita. Recolheu a minha mão e disse: - "pois é você vai ter muitos anos de vida

⁶⁵ Ao mesmo tempo há uma série de remédios que por uma questão de analogia, ao servirem de chá para banho nas crianças vão lhe doar determinadas qualidades, como por exemplo, se o banho for com: o cipó unha-de-gato - Virningru - a criança vai ser "trepador"; a folha da laranjeira do limpo - Kenemprur - se conserva jovem, custa a ficar velho; a erva-de-passarinho - Gnuiem - não vai ter doença ruim; com a casca da figueira fica bravo, se aquele que se banhou, der um tapa em alguém, este alguém poderá até morrer. Os remédios quando ingeridos do mesmo modo transmitem as qualidades, por exemplo, se uma mulher não quer mais ter "família", para deixar de ser fértil ela toma chá do "cipó kòg-ta-prè: kamé ; cipó (de folha preta) que vai se enrolando e vai matando a árvore (estrangulante); (...) resseca a "mãe do corpo" (útero). Como mata a árvore na qual se enrola, também mata a pessoa. Se tomar seguido, mata a pessoa, resseca por dentro."(Haverhorth, 1996b)

ainda”. Daí eu tinha sempre o auxílio, alguma doença que eles vinham meio grave, eu tinha sempre o aviso daquela senhora, que ela vinha e soltava o remédio pra mim ali.

É preciso conhecer os detalhes para o sucesso, uma vez que para o “bichinho” se manifestar vai se fazer necessário a ritualização correta, onde o futuro Kujà ao contatar com sua guia deverá corresponder e agir de forma adequada, caso contrário, corre o risco de o perdê-la. Temos aí uma das pistas principais para o entendimento da cosmologia xamânica Kaingáng. O papel do aroma da flor da palmeira na relação com a guia animal é essencial. Outro aspecto fundamental é a questão da antropomorfização do animal que desde o início se caracteriza como “alguém” que vê o futuro e como um seu auxiliar nas questões ligadas à doença e utilização dos remédios. Para que o encontro ocorra, os seguintes “detalhes” são descritos por Karói:

A palmeira, quando ela tá pra dar flor, tem aquele gominho, vai lá e corta bem no meio, aquele forro, aquela ponta dele, daí tira aquela ponta da flor e tira aquele pedaço, um jarro, põe ali, até que enche, daí põe água, põe dois ou três litros de água que vai ali, depois deixa no pé do coqueiro, pra no outro dia ir lá olhar. No outro dia vai lá, olha, então fica, não é, já toma o banho, passa no peito, nos braço, nos músculo, aquele remédio e toma o chá. (...) Quando a gente se encontra com ela, ou com ele que seja não é, que pra homem é ela e pra mulher é ele, que vem trazer aquele remédio, qualquer recurso que a gente pede, assim também, não é, um remédio de longe vem trazer.

Essa seqüência de sonhar com o animal - por ele ser chamado; colher o cone da palmeira **gerivá** que é utilizado antes da saída da flor; no tubo colocar água e deixar no mato virgem para que a guia espiritual animal venha beber, sendo então possível saber que animal é (pois deixa vestígios característicos) e ter encontro “*invisível*” com ele; a água também ser usada pelo Kujà para se banhar (o cheiro atrai o animal) e para beber (fortalecendo o curador); é o elemento chave para que o encontro ocorra. Embora no depoimento de Karói ele não “sonha” quando bebe daquela água, diferente de outras vivências xamânicas onde há a ingestão de enteógenos, o sonho aparece como fator fundamental para a iniciação do Kujà na medida em que é nesta vivência que ele recebe o chamado da guia espiritual.

Em Nimuendajú (1993 [1913]: 71-2) temos que: *“Em geral todos os kaingáng tem o desejo de travar relações com o “parente” jaguar. Quando o kaingáng pinta sua pele amarelada com carvão ele se acha muito parecido com aquele parente e no assalto costuma soltar gritos surdos como o jaguar quando ele está em cima da presa. O jaguar é kaingáng, forte, valente, e os kaingáng são jaguares.”* (grifos nossos)

Merece atenção o fato de o Kujà homem ter como guia um animal fêmea da mesma metade, no caso de Karói ter a onça como sua guia demonstra uma integração que, por um lado, há a alteridade (feminino-masculino) e, por outro, há também uma identidade por serem da mesma metade, parentes, pois a onça também é Kamé. Karói ao ser questionado se ocorria uma “*intimade*” entre ele e a guia animal transformada em mulher, nos responde que “*sim, que às vezes isso acontece*”.

O significado que assume a questão de se realizar, na esfera do xamanismo, uma união contrária àquela prescrita como ideal dentro da organização social Kaingáng, qual seja a de que o casal tenha marcas distintas (ou seja, que pertença a metades opostas), talvez se deva

ao fato de ser uma união que neste aspecto se distancia da vivência cotidiana, podendo quebrar as normas. Uma vez que ela ocorre no espaço-tempo ritual, portanto, é numa vivência de “liminaridade” e não de “estrutura” - no sentido formulado por Turner (1974) que este encontro acontece.

A complementaridade também ocorre no caso da mulher que tem um animal macho como guia. Relevante é o fato de certas regras serem indispensáveis para o encontro (**dieta do Kujà**) tais como: o curador não ter tido intercurso sexual na noite que o antecede e estar sozinho; se alguém o acompanha, a guia não aparecerá; além disso, é preciso proceder de modo correto em relação ao cone da palmeira, o que dá um caráter ritual importante, sendo sempre seguidas estas prescrições o que renova o aspecto numinoso da acontecimento.

De forma semelhante aos "detalhezinhas" descritos por Karói temos as mesmas prerrogativas como no depoimento de Simplício (que é um dos rezadores do Kiki e filho de Kujà) à Crépeau em junho de 1995:

(...) é o canudo da palmeira, quando é pra sair a flor, então corta o cacho da palmeira, tira a flor, enche de água, finca na terra, daí põe água, daí ele vem olhar, amanhã, depois, se o bichinho vem tomar ali então primeiro, se tá vermelho é o mĩg kògan [onça pintada] que tomou primeiro, se os passarinho tomaram, daí tá claro, branca, (...) às vez tem ungru, é vermelho e tem as abelha, daí a água é limpa, e a gente tem que tomar daquele, ou daquele vermelho que é o sangue ou aquele branco tem que tomar um pouco e tomar banho e se você tomou um gole primeiro daquele sangue que tava aparecendo, então daí o primeiro que encontrar é o mĩg kògan e se ele tomou daquele branco, ele encontra o primeiro bicho que tomou ali também. Às vez vem a blehó, as vez vem o

mucanchi, tem vários tipo. Tem também os passarinho que tomam, daí os primeiro que aparecer é Kujà, só que o tigre, o mĩg kògan, ele tem a dieta, se é a fêmea ou o macho, no fim ele acompanha aquela pessoa (...), então ele acompanha aquela pessoa, onde vai estar a caça.

No caso de Karói durante sua iniciação, foi preciso banhar-se e tomar a água do tubo da palmeira diversas vezes (durante três ou quatro dias seguidos ele banhou-se de manhã e à tarde para sua guia lhe aparecer, há outros relatos em que *"esse remédio deve ser usado durante nove dias"* (Veiga,1994:155-6). A relação dos curadores com a natureza como um todo e as normas daí advindas é colocada em destaque nos muitos detalhes particulares.

Embora os remédios sejam colhidos à noite, ou o animal vem trazê-lo na casa do Kujà também à noite ou o remédio é deixado para ele e, ao amanhecer, é encontrado. A possibilidade de encontrar com o animal, tem o requisito de uma dieta, isto é, do corpo do Kujà estar literalmente “preparado” com os remédios usados no banho e também ingeridos, além de ser necessário uma série de outros procedimentos.

Sobre os vários aspectos da dieta do Kujà, nos fala de Karói em abril de 1994:

Nós, por exemplo, nesse dia assim, nós não podemos ter ligação com ninguém, com gente nossa mesmo, não é, só com aquele bichinho. Tem que tar sozinho. Por exemplo, eu posso dormir aqui, aquela janela pode ficar aberta, chegou aquela hora, que eu tô esperando , só vê quando ela pula a janela, pula e me lambe e é o bicho, daí me levanto da cama e olho e é uma pessoa, no escuro é uma pessoa que tá ali, é coisa muito simples, pra quem não sabe é custoso. (...) Só naqueles dias que a gente vem casa pra encontrar, pra pegar remédio por exemplo, as horas que ela vem em casa trazer remédio,

ninguém vê, mas eu mesmo, eu enxergo, mas os outros não enxerga, porque eu já tô, como dizem com o remédio dela no corpo né, que ela trás pra gente tomar. (...) A gente não pode fazer o encontro sem ser sozinho. A família pode ficar, só que a gente tem que dormir separado. Tem dois quartos, cada um tem que dormir num. Só digo: “hoje é o encontro”. Pronto acabou, vai e dorme. Só me acordo com isso, com aquela lambida na cara só. Faz parte porque muitos assim como guia, é um encontro igual como a esposa.

Esta relação da intimidade do curador com sua guia também está presente no fato de que para se tornar Kujà o “iniciado” deve pedir para sua guia introduzir em seu corpo (abaixo da axila esquerda, no caso de Karói) umas “bolinhas” que na maior parte das vezes, são a fruta do Rosário de tigre. Tais bolinhas são o **Kafy**⁶⁶ que a guia espiritual possui e, antes de morrer é necessário que um outro Kujà as retire, só então a guia as leva embora e o Kujà poderá morrer. Desse modo ao que tudo indica, mesmo que o Kujà deixe de realizar seus trabalhos como curador, ele tem um vínculo com a guia animal para toda vida, vínculo este que precisa literalmente ser arrancado.

Assim como para Ivanira é realizado um “trabalho” - que são suas obrigações na Casa de Culto e para Fokê ter sido designada a tarefa de “trabalhar”, batizando e benzendo, como veremos, para Karói toda a relação com sua guia também tem esta implicação:

É poucos que tão trabalhando neste caminho, mas como eu venho dizendo da onça né, pra gente poder pegar aquele caminho, aquela guia, (...) depois a gente vê se o bichinho

⁶⁶ Em Wiesemann (1971: 34) há duas traduções do termo Kaingáng *kafy* para o português: a) caminho velho; b) pulso, vida.

tomou aquela água, a gente deixa marcado se ele tomou, já ele veio fazer visita naquele remédio ali, e a gente tem que arrearar que tem outros remédio que ele trás pra modo de encontro da gente com ele.

Além de “conhecer” os remédios, o local de caça - como no caso da onça, a guia animal também é capaz de se transubstanciar, aparecendo como animal e depois se transformando em ser humano, falando em Kaingáng com o Kujà, sendo capaz de “ver” o passado e o futuro, de viajar no tempo e no espaço, de descobrir, por exemplo, um feitiço que foi feito, por quem e como foi feito, ou fazer previsões das mais diversas. Sobre isto nos relata Karói em abril de 1994:

Ela passa remédio e tudo. Porque daí a gente toma banho com aquele remédio que ela trás, depois a gente tem encontro com ela, em qualquer lugar que a gente sai, que eu posso sair pra ir pra Florianópolis, vamos dizer, ela me enxerga, me conta se a viagem é boa ou não. Me avisa antes. Na minha chegada de volta daí também a gente encontra, daí aquela guia da gente sai a procurar nos lugar certo da gente, então a gente chega lá e tá lá (...) Quando ele sai assim, quando ele sai é igual a gente, é o espírito daquele bichinho que é gente, depois lá na frente é onça e, quando a gente enxerga na estrada assim que ela vem vindo, vem me procurando às vez em a onça, levanta de pé e põe a mão nos ombros da gente, depois vira pessoa, é uma senhora. É como uma pessoa, senhora da gente, é uma pessoa, não vê a onça completamente, vê uma pessoa. É como uma pessoa, encontra com a gente, proseia, então quando a gente diz: “óia, eu vou pra casa”, vai, ela também segue o caminho dela e a gente segue o da gente.

A guia espiritual animal - que além de **Jagrẽ** pode também ser denominado **Kujà** - talvez assim denominada devido à sua capacidade de transformar-se em ser humano como o curador a quem guia, faz com que se estabeleça uma relação também humana entre eles - ou que tende a se humanizar. Cremos que este fato possibilita que a guia faça certas exigências ao Kujà, por exemplo quanto à escolhas e posturas do mesmo, estando esta tendência humanizadora presente de diferentes formas no decorrer do relacionamento de ambos. Isto trás profundas implicações. Por exemplo quando Karói optou pela Religião Evangélica Assembléia de Deus (Crente), sua guia lhe disse: *"Pois é, você vai ter muitos anos de vida ainda, mas eu vou me apartar de você, porque você tem outra religião (...) ou bem você fique junto ou bem você deixe daquela religião"*.

O "trânsito" de Karói por diferentes religiões, fazendo opções variadas durante sua vida é um exemplo de um fato corriqueiro entre os Kaingáng. No geral, a adesão a um ou outro credo, como vimos está intimamente relacionada com as questões ligadas à cura e implicam em formação de alianças dentro da sociedade.

O animal "guia" o Kujà, ora pra caça, ora para encontrar o mel ou frutas, como relatado anteriormente, assim como o orienta quanto aos remédios corretos que ele próprio deve usar para o "encontro" de ambos ou quando viaja até o Nügme ou ao Fàg-Kavà para ver o que está acontecendo por lá.

Nas idas ao Nügme, por exemplo, também jamais deve aceitar comida pois corre o risco de lá permanecer e não poder voltar, mesmo quando isto ocorre nos sonhos dos curadores ou de pessoas comuns - que possivelmente se tornarão Kujà na maturidade. Esta prescrição deverá ser seguida à risca. Ao mesmo tempo que o animal traz o remédio e mostra a caça ele também faz certas exigências ao Kujà, em depoimento de Simplício ao professor Crépeau em

junho de 1995: *“Ele encontra o tigre de noite. Ele vem na casa contar pra ele. Só não é pra espantar ele. Ele dá o sinal, né? Faz barulho na casa. Ele tá ali na porta. O Kujà levanta e vai receber. Só que ele tem que ter carne. Dá comida pro tigre comer. Se ele não dá de comer pro tigre pintado, daí ele pega a perseguir, até comer o Kujà. Então ele tem que tratar bem o tigre. (...) Tô explicando que se ele não dá comida pra ele persegue até comer ele.”*

Neste aspecto, se não é cumprida uma regra, o aspecto animal e selvagem da guia se revela em sua forma ameaçadora, talvez como contraponto ao aspecto humanizador auxiliar. Devemos lembrar o relato de Barbosa no capítulo III, no qual o caçador não deve comer da própria caça, e sim dá-la àqueles da metade contrária. De algum modo esta regra da reciprocidade está aqui ressaltada, uma vez que também foi a guia quem orientou onde estava a caça ao Kujà, além do que lhe trará remédios, conhecimento e o Kujà deve dar-lhe parte do que caçou.

Como na cosmologia xamânica em geral, no caso Kaingáng - a guia espiritual animal tem a capacidade de viajar para lugares distantes para buscar ou para levar remédios, como nos é relatado por Karói um fato que ocorreu numa fase de sua vida na qual estava hospitalizado em Curitiba:

Quem me trás [o remédio] é aquela minha guia. Sempre trás quando tá perto de terminar já chega, mas a gente não trás pra dentro de casa. Uma vez que eu tava lá internado, doente bastante, eles vinham me visitar. Ficava num quarto assim, morava em três, parava em três lá naquele quarto. Chegava dez horas da noite, eu abria a janela e ficava bem quieto, os outro dormia tudo e a gente pedia remédio pra aqueles corpo também. Daí eles trazia. Eles tomavam escondido dos doutor médico, daí escondido das enfermeira também. Daí eles

perguntavam pra mim: - “dá onde vem esse remédio?” R.: - “Esses remédio vêm do mato, vêm dos sertão, foi tirado esses remédio da terra, terra fria, que fizeram o remédio, que nunca queimou, tiraram o remédio e fizeram da própria terra aquele remédio.” (...) Eu fiquei lá - dois mes e dez dia, só recuperando o sangue né. Tanto pegava os remédio dos médico, quanto os que levava dos bichinho, das guia que me levavam.

Embora Karói nunca tenha se transformado em onça e sua guia sim (pois ela aparece inicialmente como animal e depois surge como mulher e somente quando vai embora reassume a forma de onça), o próprio Karói ao descrever as vivências de um tio seu que possuía a guia de um gavião, mostra que é possível que o Kujà também possa, em certos casos especiais, assumir a forma de animal, evidenciando uma dialética entre forma humana e forma animal. Nimuendajú (1993 [1913]:71) a este respeito diz que “*De acordo com seu caráter violento e belicoso, o Kaingáng sempre simpatiza mais com os animais carnívoros, as aves de rapina e os peixes vorazes.*” Sobre o tio nos informa Karói:

Ele trabalhava muito bem também, mas diz que ele deixou agora ele tá muito fraco, muito velho. Ele não trabalha com a guia da onça trabalha com a guia de um gavião. Daí então ele não pode mais acompanhar mais ela, pra modo do que está já idoso bastante e não agüenta a caminhada, porque ele tem que caminhar voando junto com ela. Ele se transforma em gavião. É diferente [do próprio Karói], ele pode voar e eles vão pra muito longe assim, às vez atrás do remédio, às vezes fazem aí mil e tantos Km quase por hora, não é, voando, pra poder trazer assim folha do mato (...) A onça usa a flor da palmeira -

jerivá e o gavião usa a folha do cedro e a flor amarela grande, do Ipê Amarelo.

Brunelli (1996:259) nos fala a este respeito citando Peter T. Furst (1973/74:34) no que se refere a certas características gerais do xamanismo: *“ transe estática, a escolha divina, a capacidade de se transformar em animais, os vôos da alma como passarinho, o conhecimento dos mundos dos espíritos e dos mortos, o controle do fogo, o renascimento a partir dos ossos, as artes mágicas da cura e a preservação da tradição e do equilíbrio psíquico e físico da comunidade.”*

Desse modo ser Kujà para os Kaingáng, implica em praticamente aderir a uma determinada esfera de hábitos, de crenças e de religiosidade, onde simultaneamente ser “catolicista” como define Karói é possível, sendo que é excludente a opção de ser evangélico - “crente”. A Religião Evangélica Assembléia de Deus, no Xapecó, é proibitiva quanto ao uso das ervas medicinais, assim como ao Rtual do Kiki, atribuindo a ambos um caráter demoníaco. Muitos Kaingáng adeptos a esta religião dizem *“nós temos os remédios, mas a igreja não permite.”*

Maria Andréa Loyola (1984:68) aponta que um *“traço marcante desse protestantismo reside no fato de o indivíduo, após sua conversão, ter que romper com sua vida anterior, ou seja, renunciar a uma série de hábitos (...) e de comportamentos cotidianos que passam a ser regulamentados e controlados pela sociedade religiosa.”*

Sobre a conversão de Karói à Assembléia de Deus, ele nos informa:

O que me levou aí é como diz : “a ilusão deles”, porque a religião crente, sem ser a católica, ilude a gente, isso já disse, porque a religião católica, ela não ilude ninguém, é uma

religião liberta, como é os nossos encontro com os bichinho, então pode dizer que é uma religião também, igual a católica.

Provavelmente esta ilusão a que se refere Karói diz respeito à “*garantia de salvação eterna para o pecador após sua conversão e regeneração pelo batismo. (...) o batismo no Espírito Santo só se torna realmente efetivo a partir das manifestações de ‘dons carismáticos’ (revelações, sonhos proféticos, etc.) e de ‘dons espirituais (os dons do Espírito Santo: sabedoria, ciência, cura, etc.)*” (Loyola,1984:68). Esta conversão no caso dos Kaingáng trás consigo esta incompatibilidade com outras práticas, como o xamanismo ou uso de ervas, diferente da católica, que na sua inserção de forma não ortodoxa, por ser “mais liberta” - o que é próprio do catolicismo popular, torna possível que sejam compartilhados muitos elementos, que embora diferentes aproximam as duas religiões, uma vez que o encontro com as guias espirituais segundo Karói, é religião também e neste particular, tem como ponto comum a liberdade, isto é, a flexibilidade em que uma não exclui a outra.

Nesta fase - fevereiro a abril de 1994 - percebe-se que começa a haver um certo movimento por parte do curador no sentido de retomar suas atividades como Kujà e para isso acontecer, ocorre um movimento de Karói, em que salientam-se algumas condições: a primeira é a conscientização da “ilusão” a que estava submetido; a segunda, é a necessidade de tomar certas medidas para esta nova mudança, para que os encontros voltem a acontecer.

Tem um homem aqui, outro dia ele veio perguntar se eu ainda dava remédio? Eu disse que não, que agora eu tô fraco, não posso mais fazer remédio, pra mim me fortalecer de novo pra eu poder tocar remédio de novo, dar de novo remédio, (...) porque a gente tá numa idade - setenta e dois anos já, tem que tomar muito remédio do mato pra fortalecer , remédio de raiz

pra poder firmar de novo, pra dar remédio, se não não posso. Eu faço tratamento pra mim poder ter força, se não, não adianta.

Através da fala de Karói acima exposta se confirma a importância do fortalecimento como indispensável ao curador, novamente há uma fase de liminaridade nesta retomada da prática de cura do Kujà, ele próprio para estar apto ao trabalho precisa usar “remédio de raiz” para este fim. Quanto à sua guia nesta etapa ele comenta:

É sempre a mesma que traz remédio pra mim, mas tem vários bichinho do mato que se reúne, eles (...) naquele lugar onde eu ir, é de tudo que espécie, bichinho do mato tão por ali, com os remédio na mão, brigando um com o outro: - “eu vou dar o remédio...” Aí eu é que escolho não é, o remédio de quem vou pegar. Tudo que é bichinho do mato assim, veado, tem tudo que é espécie de bicho do mato que tão ali acompanhando nós. Ao mesmo tempo, não comparando a um doutor médico, com tudo a sua receitazinha assim, pra poder conseguir, aquela pessoa, mas daí, a gente que nem eu, eu é que vou escolher. Eu escolho pelo que a gente já teve conversa com eles, então daí a gente escolhe por aquele que pode o seguimento mais rápido de remédio que a gente pede pra eles, não é, algum já é mais vagaroso, já tem aquele que vem mais rápido o remédio pra gente. Aquilo é mandado por ela [pela onça]. Ela que manda, cada um trás um pouco, de uma qualidade, outros de outra qualidade e, ela fica ali só pra receber aquele remédio.

Aqui neste depoimento aparece um dado novo: a possibilidade da onça enquanto guia ter animais auxiliares. Este mesmo aspecto, dos múltiplos animais auxiliares já foi

descrita por Nimuendajú (1993 [1913]:72). Possivelmente, são estes seres que auxiliam sua guia espiritual, levando os remédios para Karói no hospital, Neste caso o Kujà é que os escolhe, dependendo do caso, da urgência e da rapidez dos animais. Mesmo que a própria onça por algum motivo não venha trazer o remédio, ela o envia por seus diversos auxiliares. Nos relatos da experiência de Karói com sua guia animal o procedimento correto com os elementos da natureza como um todo é de extrema importância, onde o discernimento do curador para compreender e conhecer as manifestações de tal mundo natural é central. Esta compreensão está fundamentada e se expressa de forma dialética na relação entre o ser humano - Kujà e seu (s) Jagrẽ - guia espiritual animal.

2. VICENTE FERNANDES FOKÂE: BENZEDOR, CURADOR E ORGANIZADOR DO KIKI

O segundo curador: Vicente Fernandes Fokâe - um Kaingáng septagenário da metade Kairu, nasceu em Toldo Imbú e lá residiu até 1949, neste período cerca de 121 índios foram “transferidos” de lá para o Xapecó. O pai de Fokâe nasceu em São Pedro, na Argentina, e veio criança (com oito anos de idade) para a região acompanhando a família. O avô paterno de Fokâe teria trabalhado na abertura da estrada Palmas-Corrientes. O Imbú, sua terra natal, atualmente não pertence aos índios o que é motivo de grande ressentimento tanto de Fokâe quanto de todos os que têm ali seus “umbigos enterrados”⁶⁷. Fokâe é bilíngüe tanto na fala, quanto na escrita.

No início da pesquisa o curador trabalhava essencialmente com benzeduras - principalmente de crianças e com os “*remédios do mato, remédios de raizeiro*”. Em fevereiro de 1994 ele nos conta:

Nós aqui ainda usamos do nosso costume, da parte da saúde, das doenças. (...) A gente tem que usar mais a “dieta”, dieta que cura. Então essa parte da saúde que nós usamos remédio do mato, o perparo também, as dose, de quanto usar no remédio, então é muito bom isso. (...) Antes meus avô, antepassado, nós não usava esses remédio “branco”, que diz ser da farmácia. Então grande parte tão deixando de usar esses nosso remédio caseiro (...) então nosso bom remédio tá ficando pra trás, mas nós ainda usamo por aqui, nós temo nosso costume, nossa cultura, a linguagem e a tradição,

⁶⁷ Sobre esta problemática específica remeto à leitura da “Série Documento: Toldo Imbu” (D’Angelis & Fokâe, 1994).

tradição - devoção. Então nós ainda temos o nosso jeito de viver, como o antepassado. (...) A comida também é da parte da saúde e, antes não havia muitas doença como tá havendo agora. (...) esses remédio do mato, remédio de raiz, eles conservam a saúde da pessoa, conservam os músculo, conservam as força, não é, conforme as doença da pessoa. Nem que a pessoa não teje doente, pode usar no chimarrão. Aqui pra nós é o fortalecimento dos nosso músculo.

Fokâe é legitimado pela comunidade indígena do Xaçecó como alguém que "conhece" a cultura⁶⁸ e muito empenho tem demonstrado em procurar conservar e transmitir a mesma, ele reúne uma série de atribuições: como já foi referido ele é ex-presidente do Conselho Indígena do PI Xaçecó - com participação importante nas lutas políticas como posse da terra; católico praticante; principal organizador do Ritual do Kiki na atualidade; faz batismos (tendo inúmeros afilhados); é curador há muitos anos praticando benzeduras e prescrevendo remédios e dietas. Todas estas qualidades o colocam numa posição de respeito, sendo um "líder nato". Observe-se que o fato do curador também exercer o papel de, por exemplo, chefe político é descrito como prática comum entre os Kaingáng conforme descrito em Borba (1908), Baldus (1937), Becker (1976) e Veiga (1994).

Ao analisarmos o discurso de Fokâe, fica claro que há uma profunda imbricação entre *possuir* ainda o costume, a cultura, a linguagem e a tradição, aliados ao contínuo uso dos remédios indígenas e a devoção em ser curador, aparecendo a noção de "manter a força" assim como a prevenção de doenças e a conservação da saúde. Neste caso, conhecer as plantas

⁶⁸ Fokâe conhece uma série de mitos, muito da história e da tradição Kaingáng.

nativas⁶⁹ e saber as doses dos remédios para cada indivíduo deve ser um conhecimento somado a uma dieta correta e a um modo de vida que permita ter a comida. Como no passado, seriam estes elementos essenciais para que o fortalecimento estivesse presente ou fosse restaurado.

A inserção do curador em várias facetas da sociedade Kaingáng o coloca como um homem histórico - um dos referenciais para parte da população, sua práxis evidencia a sua época e nos coloca diante de um bom número de "conceitos", que pela sua ótica e vivência, nos faz compreender um pouco mais sua cultura e as transformações da mesma.

Um dado a ser registrado, é a questão da flexibilidade de Fokêe diante de aspectos novos que se apresentam a ele, e da fácil assimilação de certas práticas advindas com o contato, como por exemplo, o uso de medicamentos homeopáticos. O curador nos relatou que nas décadas de 50 à 70, ele fez muito uso das tinturas de homeopatia que eram vendidas nas "bodegas" de Xanxerê e utilizadas por "especialistas" a nível caseiro, como "allium sativo" que era largamente utilizado para estados gripais. Neste sentido, inclusive, haviam pequenos manuais, indicando qual a substância e o modo de preparo das mesmas. Fokêe, inclusive, lamenta que hoje em dia não haja mais as bodegas com aqueles remédios "*que ajudavam muito*".

Quanto à carreira de curador e sua própria iniciação Fokêe relata:

⁶⁹ Em uma visita de Fokêe à Florianópolis, quando ele se deparava com certas plantas e, queria compará-la com alguma outra planta já conhecida, ele fazia uma análise minuciosa da mesma, que além de aspectos físicos, ele para tentar classificá-las sempre as cheirava e mordiscava as folhas ou outras partes da planta, para ele "*quase todas as plantas são remédios*". Do mesmo modo quando foi à praia bebeu um pouco da água do mar e colocou um pouco de areia na boca para conhecer seus gostos.

(...) Deus dá jeito de colocar essas pessoas de coração bom, espiritual bom, que se dá com o povo e não ofende a ninguém desde criança (...) tem que querer respeitar por si o corpo nosso, como eu, eu não vou me ofender, nem ofender alguém. (...) Eu nunca soltei uma má palavra. Então por si a gente tem essa consciência de não ofender nem o remédio, nem a pessoa, nem os guia, nem os santo. (...) têm muitos que experimentam mas eles não agüentam a dieta, tem que cumprir como é explicado, tem que fazer assim (...) então o remédio é muito abençoado sobre isso porque ele já vem benzido, o remédio de folha, ele já tá benzido por isso é que ele tem serventia à saúde. Bem, como eu, eu pra pegar isso daí, eu já me criei no batismo católico e um dia quase morri, tava quase morrendo (...) tava passando mal, já tinha ido pro céu, eu são assim como pessoa, fui pro mato, subi rio acima, numa cabeceira e de lá descobri uma serra alta, fui na ponta e tava uma palmeira alta e uma escada, fui pela escada (...) tinha um buraco lá em cima, tinha uma palmeira e uma cruz, pulei lá dentro (...) taquara meio amarelo, capim deste de folha miúda e pinheiro deste bem baixinho e me encostei e fiquei olhando um chão branco e um mato de erva, palmeiral e eu olhando de pé, tava meio garoando (...) cheguei na roça, milho branco, tirei duas espigas (...) pisei o palmeiro, já descí pra baixo, descí pela escada (...) era a passagem - daí voltei. Quando acordei eu tava em casa, quando eu voltei encontrei um homem barbudo, diz - “eu fui te buscá”, como se diz - Kujà. Então esse barbudo era dessas coisa. Quando eu cheguei tava o curandor, que tinha ido me buscar e me chamado, a minha alma descer de volta, eu disse - “pro quê?” e, diz o curandor - “as minhas guia mandaram eu te buscar”. Ele tinha

a guia de São João Maria. Diz ele: - “tu vai viver muito tempo ainda (...) pra salvar a vida das pessoa e fazer batismo.”

Nesta etapa do discurso de Fokê surgem várias questões: uma delas é sobre o caráter do curador, os atributos indispensáveis para o cumprimento dessa tarefa, da ligação que o mesmo deve ter com os princípios éticos, onde o auto-respeito aliado a não ofensa às pessoas, aos remédios, aos guias, aos santos e ao seguimento da dieta são as diretrizes básicas para aquele que cura, sendo que estes atributos têm em São João Maria um *referendum* por excelência. Esse fato coloca em evidência, assim como o Culto de Ivanira, a proximidade entre a religiosidade e o “ser curador” e tornam as qualidades do Monge como um ponto comum entre os curadores.

Com relação a seu processo de tornar-se curador, na sua narrativa da experiência de "quase morte", Fokê entra em contato com uma série de elementos da natureza que são muito importantes na cultura Kaingang. Antes de chegar ao “céu” ele passa por um **mato**, uma serra alta e após subir uma escada, Fokê cai em um **buraco** e vê inicialmente uma cruz e uma **palmeira alta**, sendo que esta é usada para muitos fins, por exemplo, como cobertura das casas no passado e mesmo o seu tronco podre era importante, pois abrigava em seu interior, como já citado, as “apetitosas larvas de escaravelho” (Maniser,1930) que assim como nos bambus, ali também cresciam. A palmeira além de fundamental para o xamanismo Kaingáng, também tinha diversos usos no passado tais como, os seus gravetos secos serem os preferenciais para fazer fogo e suas folhas trançadas servirem de cobertura de casas, etc..

O **pinheiro**, trás em si uma série de atributos. Além de toda a simbólica citada no capítulo II quanto ao seu papel no Ritual do Kiki , o temos ainda ligado a territorialidade uma vez que o seu carvão é usado para a pintura corporal da metade Kamé, na realização do Kiki, e

serve para pintar as casas dos mortos desta metade. Além disso a questão da territorialidade reside no fato de em seu tronco serem feitas marcas das diferentes tribos para delimitar seus territórios. Podemos inferir que estas práticas demonstram o quanto os pinheiros aliam-se a idéia de limites, de territorialidade diferenciada, tanto internamente (enquanto “marcador” de uma das metades e da espacialidade ligada aos perigos da casa do morto), quanto externamente, nas relações relativas à propriedade da exploração dos pinheiros entre as aldeias e tribos.

Alem dos muitos aspectos simbólicos contextualizados, podemos inferir que, de um modo ou de outro, o forte laço dos Kaingáng com os seus pinheiros deve ter influenciado na conciliação do seu importante papel no catolicismo. O nascimento “sagrado” do menino Jesus e sua ligação com o pinheiro do natal deve ter alguma repercussão (mesmo que muito distante) junto à população. A idéia da árvore que está sempre Verde, portanto sempre Viva, assume no pinheiral do “céu” de Fokê certas características específicas.

Em síntese o pinheiro é um elemento simbólico dos mais importantes, sendo significativos pelo papel que assume a nível **social, comensal e ritual**.

Nas iniciações xamânicas e de curadores, em geral, o paradoxo “força espiritual - fraqueza física” (Douglas,1976) é comum e na vivência de “liminaridade” de Fokê, no sentido formulado por Turner (1974,1992), o fato de o pinheiral assumir um caráter bem particular e de ser “bem baixinho” deve ser ressaltado, uma vez que esta experiência se dá num espaço-tempo especial. O pinheiral neste “céu”, fecha com a descrição do Fàg Kavà (pinheiro ralo) que juntamente com o Nūgme⁷⁰, conforme já nos referimos, formariam os

⁷⁰ Este lugar lembra a descrição que aparece no depoimento colhido de Simplicio (rezador de Kiki) por Crépeau em junho de 1995: “O Kujà vai lá - é um buraco - cai lá não sai mais é o nūgme. Fàg Kavà é um lugar assim

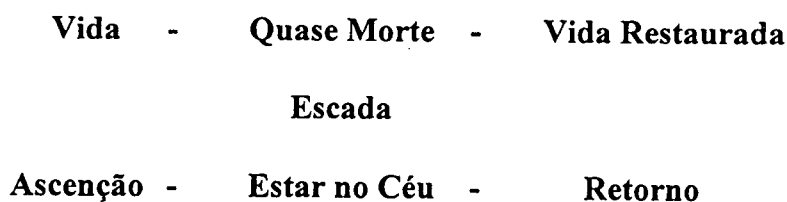
dois espaços do após-morte para muitos Kaingáng. Sendo que o primeiro é descrito como um mato pouco denso que possui bastante claridade e o segundo como um buraco com floresta fechada. Salientamos que muitas vezes os dois espaços são descritos como nũgme. De qualquer modo o termo usado é céu e, nesse caso, Vicente sobe uma escada para lá chegar, se deparando inicialmente com uma cruz.

Este evento se dá em um espaço-tempo diferente, com um bom número de elementos da natureza que são referenciais de algo essencial para os Kaingáng, constitutivo mesmo, qual seja o de sua relação com tais elementos em um sentido amplo, ou que amplia, isto é, são referenciais simbólicos no evento atualizados. Tal experiência conecta o curador com uma outra realidade de acontecimentos através da natureza, funcionando como um genuíno espaço de restauração.

Ao espaço de um tempo “primordial” ou esferas tradicionais do passado, estão somados certos elementos do catolicismo, como a presença da cruz logo na chegada e ainda a da própria escada, que é destacada pois através dela é possível se aproximar de um plano mais universal, de ascensão, de subida, de comunicação do que está cá, com o que está lá no alto. Lembremos que uma das características gerais do xamanismo é a mediação que realiza o xamã entre a terra e o céu, ou entre este mundo e um mundo espiritual. Para isso é preciso esse “Rito de Passagem” (como postula Van Gennep) e a escada é a “Ponte Simbólica” da experiência iniciática através da doença e da regeneração, a partir de um mundo natural quase intacto do

lindo, igual que aqui, só que é um pinhal ralo, longe um do outro. Fág Kavá é onde o Kuprĩg jamrè não vai quase, ele vai pro nũgme - Kuprĩg jamrè é o Kairu. Fág Kavà tem os Kamé só os pintado. Lá pra eles tem muita fruta, fruta do mato, pinhão também, tem abelheira, palmeira - fruto da palmeira eles gostam. Fazem barraco de rancho, de folha de palmeira, tutóin. Kujà vai lá e volta, porque, o kujà cuida muito pra não cair.”

qual ele deve regressar. O seguinte esquema serve para ilustrar este processo na experiência de Fokâe:



Embora haja toda a influência do catolicismo, neste particular a sua subida ao céu e o encontro inicial com uma cruz, trás à tona um "paraíso" determinado, que remete a um espaço-tempo onde praticamente ocorre uma *"regeneração pelo regresso ao tempo original"* (Eliade, 1975: 92). Para Turner (1992:56-7) essa experiência liminar quando é vivida de forma individual ou por um grupo particular é denominada **"Fenômeno Liminóide"**, sendo diferente do **"Fenômeno Liminal"**, uma vez que este *"(...) tend to be collective, concerned with calendrical, meteorological, biological, or social-structural cycles and rhythms, or with crises in social process (...). Liminoid phenomena, (...) tend to be more idiosyncratic and quirky than liminal phenomena, which are generalized and normative"*.

A idéia de morte e ressurreição, bastante comum na cosmologia xamânica, no que tange ao xamã passar por uma doença grave, é também característica da experiência Liminóide para Turner, sendo um símbolo transformador que aí se atualiza. Portanto, Fokâe deve voltar para cumprir determinadas tarefas, essencialmente curar e batizar, sendo assim, ele terá cumprido à risca a prescrição do Kujà que foi lhe buscar.

O **milho** é outro elemento essencial. Sabemos o quanto o milho na América do Sul, assim como o trigo para outros povos, está relacionado com o simbolismo da morte e do

renascimento do cereal que, após morrer a sua semente dá nascimento a uma nova planta⁷¹. O milho branco - o milho nativo de grande relevância alimentar - é simultaneamente comida Ritual tanto na festa do milho, o “*ẽmĩ*” (Tommasino,1995b), como é um dos principais alimentos a ser servido no Kiki no passado, estando presente na escatologia Kaingáng atual, como vimos, além de sua sacralidade ao ser utilizado como sopa de pishé, nas dietas da recém-mãe e da recém- viúva.

Este milho na experiência de Fokâe é manipulado por homens, “cargueiros” (com cavalos) que o transportam - também um componente contextualizado e, o curador trás consigo de volta duas espigas, estabelecendo uma continuidade da experiência, possibilitando que a mesma simbolicamente possa ser atualizada, uma vez que os seus grãos poderiam ser plantados e originar novos alimentos.

O fato deste curador, que salva Fokâe, ter a guia de São João Maria deve ser salientado, uma vez que este também tinha o dom da cura. Mais tarde na estruturação da Igreja da Saúde, fica mais claro que para os integrantes da mesma há consenso que os Kujàs possam ter guias espirituais de animais e de santos, o que também está em conformidade com a afirmação de muitos Kaingáng de que o "*católico e o Kiki são mesmo*"⁷² e, no fato da iniciação de Ivanira ter se dado a partir do encontro com São João Maria, assim como posteriormente o Kujà Karói passar a ter o Monge como guia (ver capítulo VII -2).

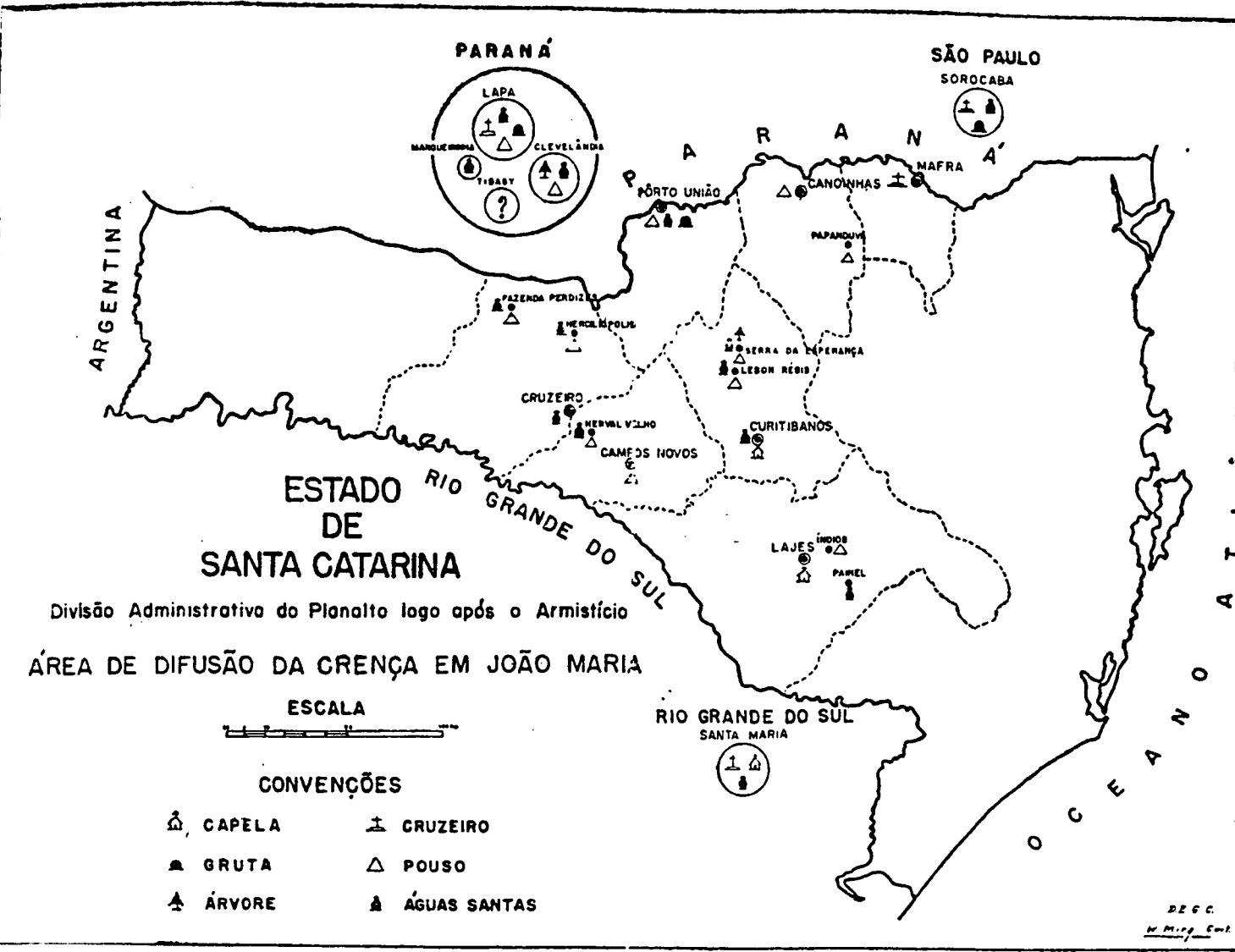
⁷¹ Em Telêmaco Borba temos um paralelo a isto no relato do Mito de Nhará dos Kaingáng do Paraná (anexo 3), onde o surgimento do milho se dá justamente pela morte de um velho, que após ser sacrificado pelos próprios filhos a pedido seu, no local onde foi enterrado surge após três luas o milho, juntamente com feijão grande e moranga. (Borba,1908:23)

⁷² Na manhã após o terceiro fogo no Kiki as pessoas buscam cruzeiros nas casas dos falecidos, que são pintadas com a marca dos mesmos e elas são levadas ao cemitério - (descrito no capítulo II).

A questão da simbólica de cura e transformação ligada à água está presente em muitas tradições e, neste particular, São João Maria, canonizado pela população e não pela Igreja oficial, a influência do Monge e de suas “águas santas” sobre a cosmovisão de muitos Kaingáng - assim como uma grande parte da população da região que ele percorreu (mapa a seguir), entre o Paraná e o Rio Grande do Sul - é incontestável. Oswaldo Rodrigues Cabral (1979) reuniu em sua obra sobre o Contestado amplo material sobre estas questões, que foram valiosíssimos para nossa pesquisa. Sobre a temática das águas santificadas, nos diz o autor:

(...) encontraremos a presença do homem bom, do santo, em muitas águas tornadas prodigiosas pela sua presença - ou por que as tivesse aconselhado, ou por que elas o tivessem dessedentado num momento de sua vida. (...) No caso a que nos prendemos, João Maria não opera prodígios apenas nas águas de Gruta de seu nome, (...). Em toda a região do ex-Contestado palmilhada pelo eremita, encontram-se fontes miraculosas, nas quais a sua presença se acha incorporada. (Idem:287)

O Xapecó não foge a esta regra, já descrita pelo professor Cabral. Um trabalho comparativo, nas diferentes regiões, sobre a influência do Monge e os usos terapêuticos de suas águas santificadas, em muito enriqueceria no que tange à uma sistematização sobre a particularidade desta cultura regional.



Fonte: Oswaldo Rodrigues Cabral (1979) - Anexo

3. IVANIRA: A “CURANDEIRA” E SUA CASA DE CULTO

Ivanira há cerca de quatro anos está "neste trabalho". Embora uma de suas irmãs que participou em junho de 1995 na cerimônia do Ritual do Kiki usasse a marca dos Kairu (isto é, pinturas redondas) e os dois curadores também afirmarem que ela é Kairu, porque o pai pertence a esta metade, Ivanira diz não saber se é Kamé ou Kairu. Ela é casada com um não-índio e tem trinta anos. Nascida em Pato Branco (Paraná), viveu praticamente toda a sua vida fora da aldeia indígena. Sendo que este fato alterou-se há onze anos e desde então reside no PI Xapecó. Durante a pesquisa (em 1995) teve seu segundo filho, o primeiro morreu há oito anos, com oito meses de idade vítima de “quebranto forte”.

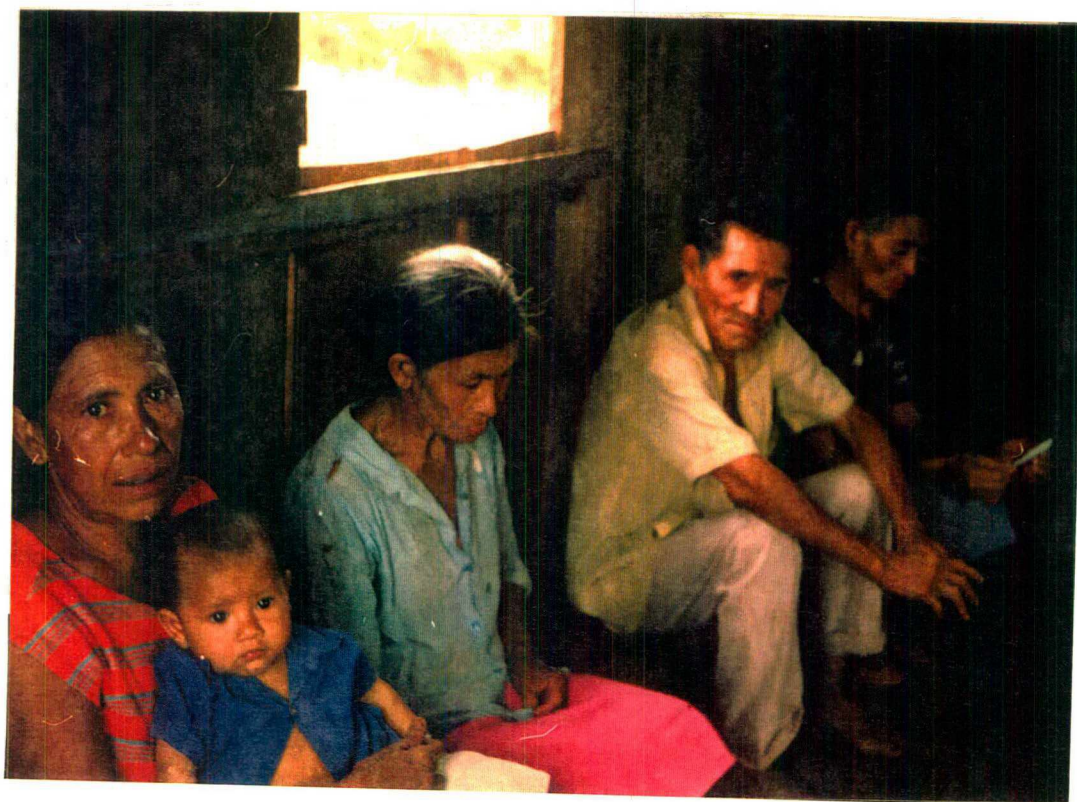
A curadora no início da pesquisa de campo realizava tratamentos para as pessoas que a procuravam para solucionar seus males: doenças físicas, "atrapalhos" (inveja), perturbações espirituais e para melhorar a vida em geral (melhores colheitas, fazer bom casamento). O espaço onde ocorriam estes encontros denominava-se "Casa de Culto" (CC) - uma pequena casa com uma única peça, contígua à sua residência. Em cada culto participavam, em média, quinze pessoas (a maioria mulheres e crianças).

Os elementos principais ali presentes eram os seguintes: duas "Mesas". A mesa principal onde são colocadas as garrafas com os remédios e os objetos dos ausentes, junto ao pequeno oratório contendo as imagens da N. Sra. Aparecida, uma pomba branca (símbolo do Divino Espírito Santo), Santo Antônio, uma foto de São João Maria e outra de São Sebastião; à esquerda do oratório uma pequena caixa forrada de vermelho; a frente do oratório um grande terço dourado; velas que eram acesas quando começava sua fala, mais ao fundo à direita - garrafas e vidros vazios, que serão recipientes de novos remédios; na parede, à esquerda do

oratório, um cartaz escrito à mão com o seguinte dizer: “Anunciar o Evangelho com alegria e ser testemunha do Senhor, é nossa missão” e à direita um antigo cartaz da Pastoral da Juventude: “10 anos de luta e esperança...”. A segunda mesa, lateral e à direita da primeira, era um pequeno móvel de madeira com duas gavetas onde Ivanira guardava as velas e os fósforos. Sobre ela, uma Imagem do Sagrado Coração de Jesus e ao lado de uma caixa à direita, Nossa Senhora; à esquerda, Santa Menina Milagrosa. Na parede imediatamente atrás da mesa um cartaz que diz: “Mestre, onde moras? Vinde e Vede.”, dois bancos de madeira onde as pessoas sentavam-se aguardando o início do culto e no teto, fitas de papel crepom coloridas.



Ivanira ao lado da mesa lateral direita antes do início de um culto



Freqüentadores da CC aguardando o início de uma cerimônia

Se pensarmos o culto onde a "multivocalidade" de seus elementos surge como em um "drama social", seguindo o pensamento de Victor Turner (1986) ou como em um "drama moral" seguindo Byron J. Good (1994), veremos que os vários "atores sociais" compartilham uma série de valores culturais, mesmo que subjacentes⁷³, tornando o culto genuíno e eficaz, correspondendo, assim às expectativas daqueles que o vivenciam, pois conta com uma diversidade de características onde se atualizam elementos da cosmologia e aspectos trazidos com o contato em uma experiência cultural específica desse grupo Kaingáng e que nesta situação são compartilhadas no, e através do Ritual. Dentre esses múltiplos aspectos que podemos considerar como uma cosmologia atualizada ressaltamos:

- a. o uso da medicina indígena (ervas medicinais e prescrição de dieta) por um curador com "conhecimento";
- b. a inclusão do indivíduo particular (embora o culto seja coletivo) na relação com o curador, sua práxis e discurso;
- c. a possibilidade de uma explicação da causalidade das doenças - próprio do xamanismo do grupo;
- d. a potencialidade de se tornar mais forte (assim como as criações de animais e plantações) a partir da sua participação ativa no ritual e pela fé exigida para o bom andamento dos tratamentos;
- e. o aspecto soteriológico e histórico ressaltado na figura de São João Maria (o Monge do Contestado);

⁷³ Robert Crépeau (1994:143) retoma a discussão de Dubuisson sobre os estudos de mitologia no séc.XX, no que tange a um ponto comum entre Durkheim, Lévi-Strauss e Mircea Eliade qual seja: "(...) *présupposent une ordre sous-jacent qui préexiste à activité constructive du chercheur (...)*". Esta idéia de elementos da cultura que subjazem no ritual também está presente nos trabalhos de Turner (1974,1986) e Geertz (1989).

f. a presença das imagens do catolicismo popular e, algumas delas lhe servem de “guias espirituais” para o tratamento das doenças.

A vivência da Casa de Culto, pelos que lá buscavam alívio aos seus males, vai conectar os Kaingáng com os múltiplos elementos acima apontados. No espaço ritual além do "momento formal", do rito em si, está presente um "momento simbólico", que além de conter o primeiro, o transcende em manifestação, uma vez que a partir da experiência do Ritual e de seus elementos simbólicos, é possível presentificar a religiosidade. Nesta religiosidade, *tradição e mudança* convivem e se complementam, dando sentido e significado ao que é vivido e pondo em evidência muito do "*ethos*" Kaingáng .

A curadora como "mestre de cerimônia" além de inserir-se e participar da dor e do sofrimento daqueles que a procuram faz, através do ritual religioso, a intensificação dos laços dos doentes entre si e com a natureza (remédios do mato e o plano espiritual através de seus guias “brancos e índios”), demonstrando nas orações o que se passou com os que foram curados, solidarizando-se com os "*ermãos*", trazendo esperança para a solução de seus problemas diversos, dando sentido aos gestos através do culto.

Como um todo, poderíamos classificar os rituais da Casa de Culto como um exemplo de Religião Popular, sendo que neste contexto específico, o somatório dos aspectos compartilhados descritos acima formam um verdadeiro “Sistema de Cuidado de Saúde” (Kleinman, 1980). Embora haja particularidades evidentes - uma vez que aos elementos do catolicismo popular somam-se outros tantos como os da cosmologia xamânica Kaingáng. Em termos gerais, essa “amalgama” tem uma grande aproximação com o catolicismo rústico do campesinato⁷⁴.

⁷⁴ Para um aprofundamento deste item remeto à obra “Os Deuses do Povo” (1986) de Carlos R. Brandão.

O importante aqui é evidenciar quais os elementos escolhidos no ritual e de que modo eles servem para esta construção particular da cultura, estando ligados, ou melhor, expressando determinados "*modelos de realidade*" (Kleinman, 1978,1980 - anexo 4), ao lidar com as doenças e na recriação específica deste grupo Kaingáng e da curadora em suas práticas para tratá-las.

Com a intenção de estabelecer algumas destas "*relações sistemáticas entre fenômenos diversos*", como postula Geertz (1989) se faz necessário pontuar determinados aspectos da Casa de Culto e dos rituais que aí ocorrem. A começar pelo próprio nome do local, já de antemão evidencia que o que ali ocorre situa-se em um espaço, em uma morada onde a busca da cura (que é o principal elo que une os participantes do culto) está imbricada com a religiosidade, isto é, com uma esfera do "sagrado".

No início do culto - todos estão de pé em frente à mesa principal, Ivanira por último, vestida de branco, tem todos os participantes de costas pra ela, sendo que eles estão posicionados entre a mesa e Ivanira que portando um grande rosário dourado, inicia o culto fazendo o sinal da cruz. Após a oração e benção das pessoas e dos remédios (muitas vezes também de roupas e objetos como chaves daqueles que estão ausentes). No final, após terminar a oração ela entrega as garrafas com os remédios preparados para os doentes, prescreve o modo de tomar e qual a dieta que recomenda.

Cumpramos ressaltar que embora muitas mulheres sejam curandeiras com conhecimento de plantas e parteiras práticas (conhecimento que passa de mãe para filha), os cultos nas muitas igrejas existentes é presidido sempre por homens, ao mesmo tempo Ivanira é jovem, o que também é um dado diferencial quando comparamos com a grande parte dos especialistas indígenas Kaingáng que em sua maioria têm idade superior.





Na casa de culto também há uma inversão, uma vez que nos cultos geralmente o padre ou o pastor, posicionam-se de costas para o altar e próximo a este, estando de frente para os "fiéis". O fato de Ivanira estar de branco, tanto pode aproximar a noção da cura institucional (médicos e enfermeiras usam branco) assim como de outras práticas religiosas de cura (pais de santo da umbanda e "médicos" espíritas kardecistas, geralmente também estão de branco), quanto a noção de "pureza" como formula Mary Douglas (1976).

Selecionamos alguns trechos da fala (oração) de Ivanira durante um culto que consideramos fundamentais para compreender um pouco o amplo universo simbólico ali presente. Este culto foi realizado em abril de 1994, havia sempre certas improvisações por parte da curadora em cada ritual, o elemento novo sempre esteve presente no "dito", embora o conteúdo geral da oração e a seqüência da mesma fossem mantidos.

Agora vou fazer minhas obrigação. Sr. Jesus Cristo ele salva nesta hora os meus ermão. Os guia de luz nesta hora ajudam a minha oração de agora em diante para ser curado esses ermão (...) que tão colocado aí em frente dessa mesa. Nesta hora eu tô pedindo pra padroeira do Brasil (...) pro Jesus Cristo Salvador e a salvação da Santa Menina Milagrosa, com tudo as força das oração deles pra ajudar minhas oração. Porque minhas mão não são pecadora, as minhas mão são direita. Como esse ermão (...) por o nome João Pinheiro, andava caído,(...) eu não sabia mais o que eu ia fazê dele, morrendo sentado, com as força de deus eu curei esse ermão (...). Uma irmã que tem aí também por nome de Etelvina, ela seguiu o caminho meu hoje ela tá em frente dessa mesa poderoso recebendo essa salvação, que seja abençoada nos quatro cantos dessa casa poderoso hoje ela tá contente, tá alegre, deus abençoou ela, andava com dor nas vistas, saiu curada

fora dessa porta. (...) Tem uma ermã também aí recebendo essa benção poderoso pelo filho dela. Tô pedindo pelas força de deus com o nome de Cantalícia seja abençoada. (...) Eu forcejei pra curar ele no hospital, no hospital ele tava com as operação, mas com as forças de deus ele foi curado. (...) A mãe dele chegava nesta mesa quando ele tava no hospital, deus abençoe nossa senhora Aparecida que curou ele, deus dá a benção poderoso por tudo esses ermão que tão em frente dessa mesa que sai salvando.(...) Tanto que eu queria o sangue do meu sr. Jesus salvador, hoje eu tenho o sangue do sr. Jesus, ele me entregou no meu corpo, pra mim tá sofrendo com os ermão, hoje eu tô lidando com esses ermão, hoje eu não tenho dor, hoje eu não tenho fraqueza nenhuma. Tudo os jarrinho que eu coloco em cima dessa nesam sai servido pros ermão, não é devalde que eu tô fazendo minhas oraçõzinha nessa frente. (...) Por tudo as autoridade, os cacique seja abençoado. Tudo os lugar que a gente mora seja abençoado. (...) Hoje eu tô contente, tô alegre, que deus me deu as força, com meus ermão cheio nesta mesa poderoso. (...) Eu fico bem nervosa essa hora, que as criança tão se curando, deus dá a benção poderoso.(...) Boa viagem, boa sorte (...) Em nome do pai, do filho, do espírito santo, amém.

Quanto aos elementos do discurso da curadora, estes, podem nos dar muitas pistas. Começando pelo fato de ser "*obrigação*", um trabalho e, ela incluir-se como mediadora ao "*estar pedindo*" para os guias a colocarem em íntima conexão com eles o que por si já é um fator de legitimação.

O culto também está situado no presente, inclusive Ivanira repete inúmeras vezes durante a oração o termo "*nesta hora*", atualizando no espaço-tempo a experiência dos

participantes. Jesus Cristo é o salvador e São João Maria, conforme vimos, impregna com seu milenarismo as concepções Kaingáng de restauração e cura através do “poder” de conhecer remédios e condutas.

Como contraponto feminino temos as imagens de N. Sra. Aparecida e da Santa Menina Milagrosa; estando a primeira ligada a um plano mais coletivo (padroeira do Brasil) que posteriormente torna-se a padroeira da Igreja da Saúde e a segunda, talvez a um âmbito mais individual, uma vez que a menina cujo nome é Rejane Nunes faleceu aos quinze anos e está enterrada em Chapecó, sendo-lhe atribuídas muitas curas e seu túmulo recebe centenas de pessoas em ocasiões especiais como no Dia de Finados.

Em certo sentido os dois personagens históricos (o Monge e a Menina), canonizados pela população geral e também pelos Kaingáng, talvez faça uma ponte com o lado puramente humano da curadora e sua capacidade de realizar feitos incomuns como eles. Este fato corrobora com nosso argumento que postula o profundo sentido que assume o aspecto da humanização, ou o estabelecimento de laços humanos entre os curadores e suas guias espirituais.

A mesa assume uma importância crucial em todo o culto, sendo figura essencial, é diante dela que os pacientes e mesmo Ivanira se colocam, é nela que os guias espirituais, em suas muitas imagens, se encontram de forma mais marcante com a alteridade, com os remédios previamente preparados para cada indivíduo. Sobre tais preparações dos remédios e do elo entre eles, a dieta e os santos, isto é, a natureza como um todo, elucidaremos no final desta seção.

A noção de "força" (fundamental para a cura como vimos) se constitui fator de prioridade, em uma das entrevistas Ivanira diz que *"as turma tem que ajudar a mesa a ficar*

mais forte" e pede a força do Senhor Deus nas orações e afirma que ela própria *"hoje não tem fraqueza"* e, a medida que Jesus Cristo deu a ela o seu sangue, já não é ela mais que está curando mas o filho de Deus, o que implica uma doação total, uma vez que ela entregou o próprio corpo para estar apta a executar esta tarefa.

Em termos gerais poderemos falar que os elementos dos Rituais de cura da Casa de Culto e, posteriormente os da Igreja da Saúde, nos remetem à noção de sincretismo religioso se pensarmos como José Jorge de Carvalho (sem data, p.67): *"Na história da civilização todas as grandes tradições religiosas formaram-se a partir de processos de incorporação, amálgamas, fusões, aglomerações, tensões internas, incompatibilidades simbólicas. A todos esses processos costuma-se atribuir, difusamente, o nome de sincretismo religioso."*

Em uma outra cerimônia a curadora começa evocando - São Pedro, São José, Santo Antônio e a Santa Menina Milagrosa e num determinado momento pede a São João Maria e Santo Agostinho para curar as crianças e é com este "arsenal" que consegue força pois *"esses ermão que tão com as doença e as enfermidade nesta hora (...) nós derrubemos (...) as doença e os mal dos pé a cabeça que sejam arrancado (...) Não é eu que tô curando, é Deus que tá curando (...) porque meu coração é aberto pros ermão"*.

Fé, coração aberto, esforço pessoal (trabalhar, derrubar as doenças, etc.) são qualidades essenciais para um curador Kaingáng, tornando-se no culto evidentes e, principalmente vivenciadas.

O aprendizado de Ivanira não foi pela transmissão de conhecimento de um curandeiro mais velho e do mesmo sexo como normalmente ocorre, mas foi o São João Maria - que há cerca de quatro anos veio visitá-la em sua casa e lhe disse para começar com esse

"trabalho, (...) eu fui assim fazendo um chazinho pra lá e pra cá, porque eu tinha só desses doente, mas até os mudos, cegos e aleijados se curaram comigo". Como já salientamos, para os curadores Kaingáng estudados e para uma parcela significativa da população, São João Maria - é uma figura muito importante, suas "águas curam qualquer doença" e as diversas "águas santas" existentes no Xapecó (junto aos pousos que ele dormia) são usadas para diversos fins: batismos, para preparação de remédios - como "água ungida" em certas terapias, ou ainda através da preparação de determinados chás de certas plantas que só crescem junto a tais águas e são destinados a curar pessoas que têm determinados males, como por exemplo para tratar "doença mandada", ou seja, "feitiço". Neste caso mesmo não estando no mato virgem (onde estão os remédios mais potentes), a planta perto destas águas também assume estas características. Em um grande número de casas da aldeia há um xerox de uma foto do Monge que foi distribuída pelo CIMI aos Kaingáng católicos.

O personagem histórico e mítico reúne uma série de atributos que estão presentes na Casa de Culto e que são consolidados no espaço da Igreja da Saúde. Nos relatos a seu respeito, ele assume traços peculiares. O Monge antes de ser líder político (como na questão do Contestado explorada anteriormente), é curador e capelão. Andando livremente, pregando o evangelho, fazendo batismos e curas "*ele ainda anda pelo mundo*". Maurício Vinhas de Queiroz, a partir de Cabral, relata que:

(...) Os sertanejos consideravam João Maria , antes de tudo, um grande curador. Pedindo-lhe remédio, moradores das vizinhanças cercavam-lhe o pouso. A sua Medicina era, porém, essencialmente mágica. (...) Atribuía-se também propriedades miraculosas à água da nascente ou do riacho onde o monge bebera. Enchiam-se garrafas e as trasportavam a longas distâncias. (...) João Maria não era apenas mago ou

curador. Preenchia perfeitamente funções de sacerdote: dirigia rezas coletivas e cânticos religiosos.(...) não só batizava: também casava e dava bons conselhos. Benzia a roça e o gado.(...) aparece também como profeta e, sob este aspecto, é que seu papel tem particular importância no que se refere à eclosão do movimento messiânico." (Queiroz, 1977:49-50)

Muitas destas atividades são exercidas por curadores Kaingáng do Xapecó, principalmente por aqueles que têm “a guia de São João Maria”. O Monge como *referendum* ético e soteriológico é indubitável. Tanto para Ivanira quanto para outros especialistas de cura descritos aqui, o Monge tem um papel central em suas carreiras, isto é, nos seus processos de se tornarem curadores.

No que tange a esfera do político, também presente, uma vez que não foi esquecida em sua benção as figuras de autoridades, os caciques, assim como as imagens de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do país, a de São João Maria e a de São Sebastião - este último também central no Contestado. Ele era um dos santos prediletos do Monge e do povo da região, pois: “*fora guerreiro e era seu protetor contra a peste e as doenças*” (Cabral,1979:98). Segundo SJM os mortos em combate voltariam triunfantes, reunidos formando um “*Exército Encantado, o Exército de São Sebastião*”, e para Queiroz (1977:109-110) “*É evidente que diante do Exército Encantado estávamos em face de uma nova manifestação do sebastianismo no Brasil.*” Do mesmo modo, Santo Antônio é um referencial importante, como o santo padroeiro dos Kaingáng segundo Baldus (1937), além disso é também considerado para muitos um santo “protetor” e facilitador das uniões e casamentos. Os “*casamentos corretos*” (casal de metades opostas), isto é, não casar “irmão com irmã” (casal da mesma metade), é fator de fortalecimento da identidade.

Por último será enfocada a questão das terapêuticas utilizadas por Ivanira. De um modo breve, poderíamos citar quatro pontos essenciais para o bom andamento dos tratamentos: a) a "fé" firme por parte dos que buscam se curar daquela forma; b) seguir corretamente a prescrição dos remédios e simultaneamente seguir a "dieta" durante todo o tempo; c) retornar à Casa de Culto para benção; d) não fazer uso concomitante de outros remédios. Qualquer deslize por parte do doente põe em risco o sucesso terapêutico. Pelo fato de vários fatores estarem intimamente envolvidos na questão da cura e, como a responsabilidade do paciente é muito grande, a flexibilidade para explicar o que "não funciona" favorece a curadora, uma vez que sua credibilidade se mantém. O importante é que muitos são "curados" e o fato de Ivanira "conhecer"⁷⁵ o diagnóstico, as causas e o modo de tratar os males, a coloca em um certo privilégio, caso o doente não seguir a risca todas as recomendações.

Quanto à preparação, pela curadora, das garrafadas de chás (ervas, folhas, flores, cascas, raízes, etc. e suas combinações), temos uma dicotomia do preparo do chá ser sempre ensinado à noite, mas colhido durante o dia, seguindo as instruções dos diversos guias. Embora a maioria dos chás tenha especificidade para uma ou outra doença, cada tratamento, devido às múltiplas possibilidades de composição dos remédios, é particular para cada indivíduo, literalmente, os doentes é que são tratados como nos referimos no capítulo III. O tratamento, por sinal, é característico ao modo como a maior parte dos especialistas indígenas trabalham, muitas vezes eles relatam para que serve determinada planta, mas no uso prático

⁷⁵ Pascal Boyer (1992) desenvolve a noção do "conhecimento da verdade" e a legitimidade daqueles que a possuem em teoria e prática, os três curadores estudados possuem um "saber" que é legitimado por suas narrativas e práxis.

sempre há fatores relativos ao "sujeito" e, absolutamente inexistente um consenso generalizado da forma de tratar⁷⁶. Os remédios de Ivanira são usados para tomar, para banhos e para fricções, dependendo do caso. Essas possibilidades têm sempre o uso concomitante da "dieta", sendo que é o "saber" dos curadores que os diferencia e legitima.

Sobre os "benzimentos", ou melhor, a "benção" de roupas e objetos daqueles que estão ausentes, e o "trabalho" de Ivanira em fazê-lo, a presença dos mesmos no culto (embora isto não seja específico a ele) é também fator que auxilia a compreendermos a cosmovisão Kaingáng, a crença em uma outra esfera de cura que o ritual proporciona, transcendendo a necessidade da presença física da pessoa, que está no culto representada por um pertence seu.

A evocação do *nome* daqueles que já foram curados ou dos que estão com os problemas mais graves, isto é, a exposição pública dos mesmos, atualiza, de certa forma, processos individuais de sofrimento, de tratamento e cura, permitindo que os mesmos sejam compartilhados no público, tornando-se mais um elemento comum aos participantes.

A crença compartilhada atribuí ao "povo fiel" a investidura de uma identidade que lhe recobre o nome com *nomes* sagrados de respeito de legalidade, além de um tipo de saber primário que fundamenta toda a lógica e o repertório do uso fácil de símbolos dos mitos de significação popular de "todas as coisas". (Brandão, 1986:141)

⁷⁶ Uma discussão mais profunda a este respeito é feita por Moacir Haverroth (1995,1996), mestrando do PPGAS-UFSC em sua dissertação em fase de escrita sobre Etnobotânica a partir dos dados de sua pesquisa junto aos Kaingáng do PI Xapecó.

Esta idéia de que há uma comunhão dos doentes entre si e com a curadora corrobora com a intencionalidade de ser vivenciada no Culto uma verdadeira “*Communitas*” no sentido formulado por Turner (1974).

Creemos que assim como os aspectos relativos ao uso de plantas medicinais, ao fato da curadora ser “guiada” para os tratamentos dos doentes e, toda a importância e problemática relativas ao nome, como temos visto, são atualizados ao somarem-se aos elementos do catolicismo popular e são tratados de forma particular e criativa na Casa de Culto de Ivanira e na intermediação da curadora com o mundo espiritual, o que nos remete também a questão da cosmologia xamânica.

Como veremos no próximo capítulo, mesmo tendo uma base simbólica muito clara da cultura, a noção de mudança e construção da mesma está implícita de modo marcante nos atores sociais aqui estudados sendo que suas práticas de cura e suas narrativas refletem o próprio estado da sociedade Kaingáng na atualidade.

VI. OS “COSTUMES” KAINGÁNG E AS MUDANÇAS COMPARTILHADAS: a constituição da Igreja da Saúde

Voltando ao discurso de Fokâe, e ao fato de que há algo que é compartilhado - na utilização da expressão “nosso costume”, a natureza e o conhecimento sobre ela assumem um papel central. No decorrer da pesquisa de campo nos foi possível constatar que esse compartilhar é bastante extenso. Há um saber e um uso generalizado tanto na esfera doméstica, quanto naquilo que a população busca ao consultar os especialistas já legitimados ou em fase de legitimação, Souza (1995) também observa a atualidade deste fato entre os Kaingáng do RS. Ao mesmo tempo, a recente prática das "operações espirituais" acaba sendo mais um dos fatores que aglutinam os curadores e aqueles que os procuram, uma vez que todos os que passaram por tal experiência também passam a ter algo a mais que é compartilhado.

Cabe ressaltar que o movimento que temos percebido dos Kaingáng do Xaçepó é justamente o de retomada dos elementos da natureza nos discursos e a recontextualização destes elementos nas práticas, como por exemplo, ao ser criada a "Igreja da Saúde" pelos três curadores acima descritos o que se percebe é um fortalecimento daquilo que é considerado como "propriedade", como conhecimento dos “índios puros”.

As descrições que se seguem são fruto de visitas breves ao Xaçepó, uma vez que, não acompanhamos a estruturação da Igreja da Saúde de forma sistemática. A intenção principal é ilustrar o profundo dinamismo dos Kaingáng estudados, sem entrar num detalhamento sobre os rituais, mas enfocando, principalmente, a questão do “espaço” dos mesmos e das narrativas dos curadores sobre suas práticas atuais.

1. A FASE INICIAL DA IGREJA DA SAÚDE

Em linhas gerais caracterizamos a Igreja como uma "síntese" de diversas práxis, que refletem ou espelham o contexto histórico específico de seus agentes. Tendo se fixado em dois locais diferentes, ela própria tem sofrido mudanças, como veremos, quanto a disposição das imagens. Acreditamos que a confluência dos diversos modos de curar, de certa forma, tendem a consolidar um dos modos de "ser Kaingáng" hoje, ao mesmo tempo que a diversidade de terapêuticas, tem em essência, a tônica da complementaridade de práticas antigas e novas.

A Igreja da Saúde foi instituída formalmente em abril de 1995, sendo que os dois curadores, Fokâe e Karói, são os "presidentes" e Ivanira é a "curandeira "que faz os trabalhos mais fortes" e tem como padroeira **N. Sra. Aparecida**, também padroeira do Brasil. Esse fato talvez reposicione o espaço da cura e da religião dando-lhe uma conexão ampla, como ser Kaingang é ser do Brasil, isto é, o micro que corresponde ao macro. Além dela, temos mais dois padroeiros: o **Divino Mestre** (Divino Espírito Santo) - os Kaingáng católicos são devotos do Divino, sendo esta uma de suas grandes festas: e **Santo Antônio** que também é um santo muito popular⁷⁷ entre eles, Para Fokâe, N. Sra. Aparecida é a **madrinha**, Santo Antônio é o **padrinho** e o Divino é o **protetor**.

⁷⁷ Sem aqui tecer comparações, um dado a ser ressaltado é que para os "italianos" que colonizaram esta região Santo Antônio tem extrema importância. No processo da catequização os Missionários e a Igreja Católica, a seu modo teriam imposto uma certa homogeneização dos índios com os "brancos locais"? Esta é uma questão que deixamos em aberto. Baldus (1937:64) aponta que a maior festa cristã entre os Kaingáng de Palmas "*realiza-se no dia 13 de junho, o dia de Santo Antônio, que antigamente os missionários declaravam padroeiro destes índios.*"

N. Sra. Aparecida nos coloca diante de uma outra alteridade, o fato de ser negra e de ser mulher. Ela como a padroeira principal da Igreja, ao mesmo tempo que remete os Kaingáng a dimensão macro de sua brasilidade e aquela que é micro, qual seja a importância da mulher na sua sociedade e o seu lugar nas questões ligadas a cura.

A descrição inicial que fazemos se refere ao período de junho de 1995. Conhecemos a Igreja da Saúde durante a realização do Ritual de Kiki daquele ano e do mesmo modo como as pessoas se pintam, e também pintam as cruzes dos mortos, a parede frontal externa da IS estava pintada, com desenhos e marcas. No centro, sob a porta, um triângulo, ao lado dele uma faixa de tecido onde está escrito “Igreja Nossa Senhora Aparecida - 12 de outubro de 1994.”, embaixo da faixa uma cruz com marcas redondas e um triângulo com uma haste - uma espécie de cálice.



Da direita para a esquerda: Adão Pinheiro (marido de Ivanira), Ivanira grávida, a pesquisadora e seu filho.

Além das três figuras centrais acima descritas, a Igreja possui na mesa, nesta fase, as imagens de determinados santos que, segundo os curadores, têm certas qualidades específicas. São elas: a) São Sebastião - o **guerreiro** flechado junto à natureza que luta contra as doenças, o mártir heróico de sua própria luta; b) São Francisco de Assis - que **protege** as plantas e animais; c) Santa Menina Milagrosa; d) Jesus carregando a cruz; e) Sagrado Coração de Jesus. As duas últimas imagens intimamente relacionadas com a questão do sofrimento em favor dos homens. Lembremos que a partir do II Dilúvio, descrito no capítulo IV, Jesus assume, para os curadores estudados, a posição de responsável pelo destino da humanidade e, na atualidade, passa seus ensinamentos através de SJM aos Kaingáng. Numa parede lateral à esquerda de quem entra, uma foto de São João Maria, este por sua vez é o **companheiro** e, novamente uma pomba branca símbolo do Divino Mestre.





Esta mudança em relação à Casa de Culto de Ivanira vem acompanhada de transformações que se processaram também com os curadores, por exemplo, a primeira iniciação de Ivanira ocorreu pela visita do Monge, em 13-06-95 ela afirma:

Meu corpo foi preparado pra isso e eu tenho que fazer minhas oração, pra modo de eles vir no meu corpo, porque daí a minha sai fora, porque o meu corpo agora, **o meu feitio por fora é pessoa**, agora **o meu sangue já não é de pessoa (...)** porque agora **eles operaram o meu corpo**, foi entregue o meu corpo pra Deus (...) então tô fazendo cura só com iso aí (...) eles operaram com as oração deles (...) é do católico e as minha oração é das minhas palavra de Deus (...) agora essa mesa foi mudada aqui já é outro nome que nós escolhemo o nome (...) porque é uma igreja pura da parte da saúde (...) todo o mundo tão sabendo já por aí, do divino mestre. Daí ele **mudou até outras coisa** que eu tô fazendo, **outras pregação** (...) porque antes que eu fazia eu era pequena dos trabalho, agora hoje não, hoje é forte que nossa (...) mudou porque era assim muito fraca aquele serviço que eu tava fazendo com aquelas guia que eu tinha [guia de índio, e de São João Maria]. Agora a gente não pode fazer os trabalho antes dos presidente vir, porque eu tenho que precisar eles primeiro. (...) Daí já comecei a entregar meu corpo pra Deus, eu escolhi aqueles que era mais forte, que forcejava mais; **o Divino Mestre, N.Sra. Aparecida e o São Sebastião**, daí eu entreguei meu corpo pra aqueles (...) esses dias eu **entreguei meu corpo de novo pro Santo Antônio (...)**.

Além dessa mudança substancial, na qual novos elementos estão presentes, uma vez que os santos além de guias, passaram a integrar seu próprio corpo e através deles Ivanira

está nesta fase realizando as "operações espirituais", possuindo assim mais força para efetuar as curas, o fato da curadora experimentar diversas vezes uma "transubstanciação" coloca a ritualização e sua vivência simbólica em um plano de suprema importância, pois é a partir disso que ela está apta a realizar as "operações" ou melhor, se torna possível aos seus guias espirituais santos as fazerem através dela, uma vez que, literalmente, houve uma entrega do corpo de Ivanira a eles. Ao mesmo tempo, ela passa a viver, nos momentos das operações, um determinado "trase", um êxtase que ela não controla, demonstrando que há perda da consciência quando isto ocorre. Mais tarde, este fato também se modifica e ela passa a realizar "acordada" as operações. Sobre isto nos relata Ivanira:

(...) **eles operam**, porque eles tiram as doença né, depois daí eles faz a operação por dentro pra poder tirar aquela doença que tem no corpo. Porque antes tempo eu tinha o sangue muito fraquinho, demais, agora hoje eu não tenho mais, hoje meu sangue tá bom agora. (...) eu sei que eu não sei de nada, só Deus pra saber não é, porque já o **meu corpo é preparado** pra eles, então eles se coloquem no meu corpo. A hora que eu tô chamando a eles , eu tô enxergando que eles tão chegando perto de mim, daí **quando eles se colocam no meu corpo daí eu não vejo mais nada**, é a mesma coisa que eu **dormir ou morrer**. Daí eu já sou assim. Mas graças a Deus tá indo bem, porque eles faz a operação sem eu ver, eu não tô vendo naquela hora, depois a pessoa é que vai contar que foi operado na mão do mestre, foi operado né. Daí a pessoa tem que ficar aí esperando pra modo deles contar pra mim. Porque antes era muito fraco mesmo a minha mesa que tinha.

Aconteceu uma outra transformação no que tange ao preparo dos remédios, pois agora a curadora não usa mais os remédios "do limpo" só está "lidando com os do mato virgem" uma vez que estes não estão pegando sol, portanto, não ficam fracos, pois no mato virgem estão sempre na sombra. Também em um plano mais amplo é bem comum haver restrições ao uso de ervas que estejam na beira de caminhos, por exemplo, porque estes remédios "são muito olhados, daí ficam fracos".

Essa idéia daquilo que está na alteridade, no espaço do não visto, do não tocado, pois os remédios não se expõem ao enfraquecimento porque não têm contato com o sol e não estão em um terreno que tenha sofrido qualquer espécie de manipulação (como plantio de roças ou retirada de madeiras), dá ao mato-virgem um caráter de "esfera do sagrado", no sentido que também o curador "encontra" seus remédios num espaço de força e poder, longe do alcance da vida cotidiana. Se, por um lado, o "mato" está distante no espaço, por outro, ele também remete a um afastamento no tempo, uma vez que conhecer os seus componentes é também se referir aos antepassados, ou seja, aos "antigos".

Como já foi apontado anteriormente, essa diferença entre estar no "limpo" ou no mato virgem é ponto importante da tradição, sendo que esse aspecto estava ausente na Casa de Culto. A partir da influência dos dois presidentes, curadores experientes e profundos conhecedores da cultura Kaingáng, esta diferença passou a ter grande relevância para os trabalhos de Ivanira. Novos conhecimentos implicam em novas responsabilidades, porque se o remédio não for usado de forma correta, poderá advir "um castigo".

Daí é tudo novo também. Mudou tudo por modo de... Agora tô lidando com os remédio dos antigo pras turma aí e, antes era remédio do limpo, que nem nas tigüera, nas capoeira. E agora tô lidando com os do mato virgem. Porque sem eles me

dizer que remédio é não posso cozinhar de valde, porque **o mestre tem que consultar primeiro qual é a doença**, pra modo deles ensinar.(...) Como pra gripe tem remédio do mato, mas esses nome eu sei tudo do mato né, daí tem alfavaca, a pariparoba é pra bronquite, daí tem outras madeira também que é a erva de São João Maria aqueles também tem que misturar tudo junto. E a cambará tem que cozinhar tudo junto porque não adianta a gente cozinhar de um-dois ali, porque daí já tem outras doenças também junto porque às vez é bronquite resfriada e a gente vai cozinhar um- dois ali só pra aquela gripe. Tem bastante remédio aí que eu uso pra essas doença agora que eu tô curando, tem muito remédio aí, só que eu já digo, eu sei tudo os remédio não é, mas eles me ensinam qual é o remédio, **qual é a madeira** que é pra fazer, só que eles me ensinam **qual é o nome**, e eu sei tudo qual é essas erva do mato, os remédio. Só que eu não ensino porque alguma vez que eu ensinar daí eles vão querer ir no mato pra modo de tirar, só que as vez eles faz muito forte daí faz mal pra eles,daí já não conto pras turma, pra preparar só eu só, daí eu já ponho a quantia certa, tem remédio de casca, tem remédio que nem flor, tem remédio de folha e a madeira só também.(...) tudo essas raiz que eu uso mas tem que ser no mato virgem também porque **o remédio do limpo não adianta esses remédio de horta**, esses remédio de capoeirinha fina não dá, aquele é muito fraco e as vez **vem um castigo do tempo** daí já vai pegar tudo aquele **ar**, daí pega tudo aquele fica bem fraquinho e agora esses remédio do mato, já não, esses remédio do mato não tá pegando sol, não tá pegando o sol pra não ficar fraco.

Outra inovação é que, na Igreja da Saúde, Ivanira está tratando feitiços (tradicionalmente trabalho feito por Kujà), nesta etapa ela continua sendo denominada “curandeira”. Mais tarde, na segunda etapa da Igreja, quando há maior força devido aos seus guias santos católicos, ela passa a ser denominada “irmã” pelos dois outros curadores. Sobre o modo de tratar os feitiços temos como um dos pontos principais a noção de precisar “ver”, já discutida no capítulo anterior como fundamental para a cura:

(...) O **feitiço** né, daí a gente faz os trabalho daí tem que rebentar tudo aquele pra não ficar no corpo da pessoa, só que ele é muito pesado, porque aquela fé de pesado fica calcando a pessoa, **vai derrubando a pessoa daí tem que dar um jeito de fazer operação pra modo de tirar aquilo.** (...) E pra isso aí nós temos que fazer uns trabalho. Primeiro é **eu que tenho que ver**, agora se vê que no meu não aparece muito, nas minha oração que não aparece bastante, daí eu tenho que deixar aquela pessoa que vá pra casa ainda, pra vir de noite, daí, de segunda à noite, quarta, no sábado à noite também pra vim daí aquela pessoa, vai ser por conta do mestre daí porque daí eu tenho que soltar pra eles, porque eles sabem mais, porque eles consultam e aí **eles vê tudo o que tem no corpo da pessoa**, que tá fazendo a mesma coisa no corpo da pessoa, e de mau atrapalho daí pra eles resolver alguma coisa, daí eles já operam na hora daí porque eu pra dizer que eu opero, não. É por conta do deus mesmo que opera, das oração deles. Eu já tenho pra modo de eles vira aí, eles vir abaixar aí daí eles vem com as minhas oração. Daí eu faço as oração pra modo deles vir, mas eu pra dizer que eu sei oração de fazer as operação, daí eu não sei como é que eles fazem as oração, porque é eles que sabem como é que eles faz as operação.

Além da transformação no modo de tratar e na forma do ritual , também uma outra ocorreu: no interim 1994/5, tanto Ivanira quanto Fokâe e Karói mudaram-se de residência, indo morar bem próximos um do outro, em um local até certo ponto privilegiado, uma vez que os vizinhos encontram-se distantes e eles estavam a curta distância de uma das muitas águas correntes, onde são realizados batismos - mais precisamente, o segundo batismo Kaingáng. Nesta primeira fase, a Igreja da Saúde era uma pequena casa, próxima a da curadora, sem o caráter de contigüidade presente na Casa de Culto anteriormente.

Merece destaque o fato dos dois presidentes terem sido "operados", Fokâe fez duas "operações" através de Ivanira, pois esteve gravemente doente, sendo o seu mal diagnosticado como "feitiço" - que foi feito a ele através do chimarrão. Esse é um dos exemplos que confirmam a questão da "recriação" dos modos de curar este mal, também o tratamento empregado se deu por meio desse novo elemento - a cirurgia espiritual usada conjuntamente com orações e com remédios do mato.

A escolha dos tratamentos nos é descrita pela curadora da seguinte forma: *“Eu tô usando (...), daí conforme é só com as oração do mestre. e conforme também água unvida, e conforme se é bastante é remédio cozido, mas não é muito é só três: O guiné, erva da Nossa Senhora Aparecida e capinzinho que tem sempre na água santa, que é maçaninho de São João Maria.”*

Do mesmo modo como houve duas iniciações de Ivanira, Vicente, a seu modo, ao passar novamente por um doença "grave" atualiza a sua "ressurreição" ocorrida no passado, só que o que antes fora uma ida a um "céu" ou um possível "Fàg Kavà" agora assume o caráter de operações através dos guias da curadora. Karói diz também ter sido curado pelo "Divino Mestre" através de uma cirurgia feita por Ivanira.

Embora Karói tenha se desligado da religião "crente" e tenha voltado a exercer suas atividades como Kujà ainda na fase da Casa de Culto de Ivanira, por sinal pouco tempo após nosso contato onde me tinha sido relatado todo o seu processo do tornar-se curador, segundo ele, neste período ele fora "*procurado pelo bichinho*" que solicitou que ele abandonasse "*aquela religião*", tendo progressivamente se fortalecido ao usar, ele próprio os remédios que sua guia lhe trouxe, é somente quando a Igreja da Saúde já está instaurada que ele passa a exercer plenamente suas funções, pois é no espaço da mesma que ele consegue conciliar os diferentes "*trabalhos*", deixando de lado "*aquelas ilusão deles*". Ao seu modo, Karói ao ser novamente procurado pelo "bichinho" vem resgatar seu processo de ser Kujà. Para este fim é necessário o afastamento da religião "crente" a qual estava ligado naquele tempo.

No período entre fevereiro e abril de 1994, houve uma retomada dos "encontros" de Karói com sua guia:

Agora faz tempo, muitos anos que eu não procurava mais. Mas esses tempos eu fiquei meio doente, daí fui e fiz o banho, tudo daquela flor. Daí já me encontrei mais feliz agora, mais recuperado através dela, desse bichinho do mato. Que se transforma na mesma mulher, ela tá mais idosa também, porque ela já fazia mais de vinte anos que ela já trabalhava comigo. Ela falou: 'porque eu tinha abandonado o trabalho?'. Daí eu respondi: 'que eu parei com o remédio porque eu fiquei crente, não é, quase onze ano, daí que eu deixei, daí que ela me pediu que eu nunca mais ficasse crente, daí que ela ia me trazer remédio pra eu me fortalecer com o remédio.

Simultaneamente, ocorreu um movimento por parte das guias animais que é recíproco à busca de Karói em restituir os laços com o xamanismo, havendo a necessidade de

ambos (curador e guia espiritual animal) para que esta restituição ocorra. De certo modo a experiência inicial do Kujà de ter sido “chamado” pela onça é renovada através desta busca comum de encontro.

(...) Eu antes tinha tempo, depois deixei, eu era muito mais bem, até de vida, em casa tinha tudo assim, mas depois que eu deixei.. Agora depois de velho conseguimos de novo, encontro com esse bichinho, com idade de setenta e poucos anos, então vim a encontrar de novo. Também os bichinho, eles procuraram, porque eles não venciam as doença que tavam chegando, tinham que ter mais, como dizia, irmãos suficiente pra fazer esses remédio, pra fazer esses pedido de remédio, que eles tinham muito remédio, mas não tinham pra quem entregar, não entregavam porque não conheciam ninguém.

As relações dos Kaingáng com sua cosmologia estão, de algum modo, atualizadas através da Igreja da Saúde. Os “remédios do mato” vêm recolocar a natureza tanto como um espaço sagrado - o que está na alteridade, que não se expõe ao enfraquecimento por não ter contato com o sol nem com as pessoas comuns, apenas com os curadores - quanto como espaço genuíno de restauração de forças através de seus remédios. O terreno onde os mesmos estão ao não pegar sol (fogo-calor) os deixa também protegidos do vento (que trás as doenças mais perigosas), ficando sob a influência da umidade (água) e da lua (cerração), estando a madeira e a terra preservadas.

Ao fazermos uma análise como esta, podemos inferir que tanto o Mito de Criação do Sol e da Lua, essencial para a vida e conservação de plantas, homens e animais, se torna presente, quanto a própria relação da necessidade da alteridade do mato virgem ao estar ligado

à cerração, à noite e à umidade e à idéia de proteção estão recontextualizados na Igreja da Saúde.

No que tange aos santos e a sua escolha poderíamos dizer que o catolicismo popular e sua vivência também assumem determinadas particularidades e o próprio culto, por iniciar com a fala dos dois presidentes, acaba assumindo uma semelhança com a missa, já que, principalmente Karói dá uma tonalidade de "sermão" ao seu discurso. Ao mesmo tempo quando os dois estão presentes, é Karói o primeiro que fala e Fokê o segundo, reforçando a noção de que o Kamé - mais forte que o Kairu, vem na frente (como ocorre no Kiki em suas várias etapas).

Embora nesta fase a figura de São João Maria, aparentemente não seja tão central como na Casa de Culto, sua imagem está presente e muitos tratamentos são realizados apenas com a "água ungida", recolhida em uma das águas santas do Xapecó, segundo João Pinheiro (marido de Ivanira), a mesa vai ter uma imagem do Monge que está sendo feita (semelhante a dos outros santos), na atualidade apenas a foto estava na IS, destacando-se ao lado da Bandeira do Divino - neste sentido fazemos um paralelo da relação "mestre e divino-mestre" entre os dois - SJM e o Divino Espírito Santo, além do que, como afirmamos para Fokê o nome Kaingáng do Monge é Topẽ kupřig, que para ele, como vimos, significa espírito santo. Não esqueçamos que o segundo João Maria (Cabral, 1979) também portava uma Bandeira do Divino, sendo a mesma capaz de curar as feridas dos que lutavam ao serem por ela tocados.

(...) só temos informação segura a partir da Revolta Riograndense de 1893, quando surgiu junto aos soldados Maragatos no Vale do Rio do Peixe. Trazia consigo uma bandeira branca com a figura de uma pomba vermelha ao centro, isto é, uma badeira do Divino e pediu licença para

tocá-la nos feridos a fim de salvá-los. (Aliás, era muito espalhada no sul a crença no poder mágico deste símbolo do Espírito Santo) (...). (Queiroz,1977:51)

Quanto ao fato da Igreja ter três curadores, dois homens e uma mulher e paralelamente ter uma padroeira e dois santos, poderíamos ser tentados, inicialmente, a pensar que o referencial da Santíssima Trindade da Igreja Católica (que para os Kaingang é "mais livre") corrobore neste sentido, mas como vimos, a trilogia se inscreve num aspecto cosmológico Kaingáng mais abrangente, presente numa série de manifestações.

Por último, gostaríamos de analisar a questão das "operações" ou tentar fazê-lo. Embora possa ser visto como fator novo, estando inclusive em discussão em um plano mais geral da sociedade, gerando polêmicas sobre sua não cientificidade e eficácia, encarregando-se a mídia de mostrar prós e contras, acreditamos que novamente nos deparamos com um dos elementos da "espiral de recriação" de práticas muito antigas dos Kujà, qual seja retirar do corpo do doente algum objeto ou inseto ali introjetado através de feitiçaria. Embora no "transe" de Ivanira ela restaura o corpo do doente através de uma cirurgia espiritual, retirando a doença de seu corpo, é impossível deixar de lembrar dessa prática xamânica extensamente descrita e que também pertence aos Kaingáng (Becker,1976; Montagner,1976).

Na Igreja da Saúde tal prática assume um novo caráter e expressão, sendo este novo poder da curadora advindo das "operações" que ela própria sofreu, estando desse modo apta a curar, uma vez que os santos e o Divino- Mestre o fazem através dela. Ao mesmo tempo, como temos afirmado, na IS os dois curadores estão mais no papel, de certo modo político, de seres "conselheiros", de orientarem as pessoas. Fokê, por sua parte, é um educador à medida que ensina aspectos da cultura e da tradição simultaneamente Karói

transmite as palavras de São João Maria, instruído por sua vez pelo Menino Jesus, onde a ética está ressaltada. Todos estes fatos consolidam a noção de que o xamanismo hoje reflete o próprio estado da cultura Kaingáng, e está em conformidade com a idéia de sua permanente produção.

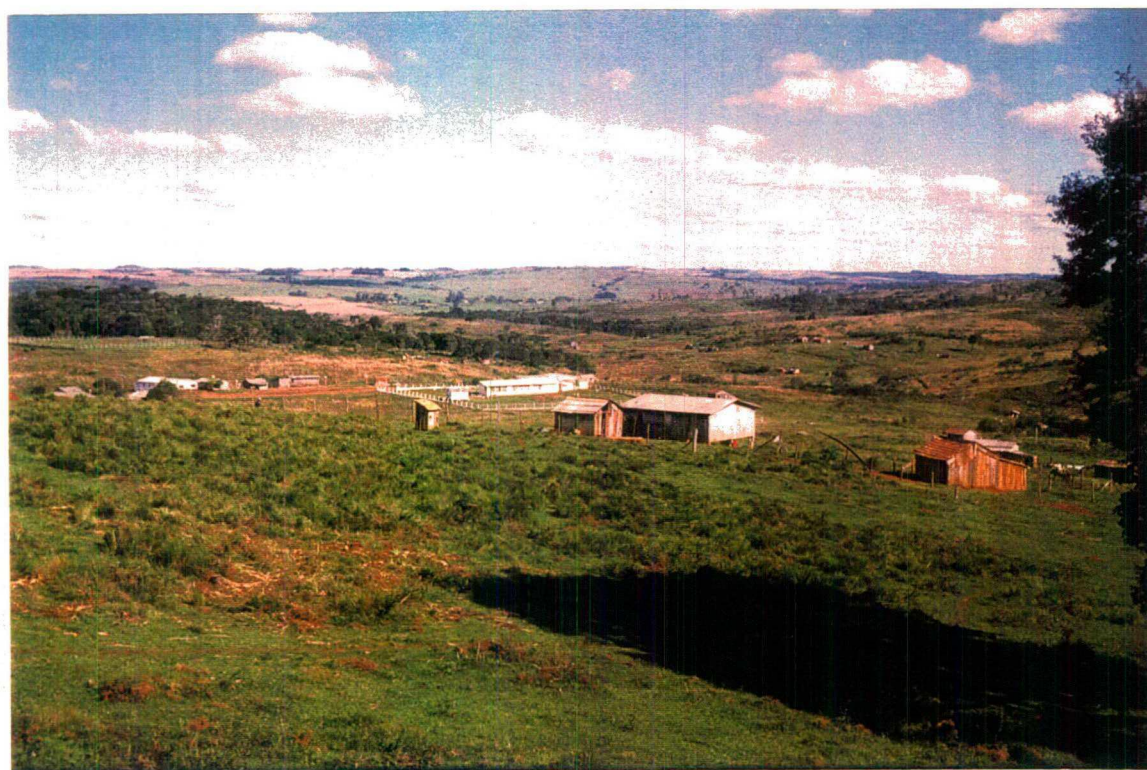
2. SEGUNDA ETAPA DA IGREJA DA SAÚDE

Será realizada nesta seção uma descrição breve sobre um segundo momento da Igreja da Saúde a partir das observações feitas em janeiro e abril de 1996.

Tanto Ivanira quanto à própria Igreja estabeleceram-se em novos lugares. Ivanira voltou ao antigo local onde residia na época da Casa de Culto tendo tornado-se mãe de um menino chamado Vilmar, com quatro meses de idade no mês de janeiro. A Igreja passou a situar-se nos fundos da casa de Fokê, distante da mesma cerca de vinte metros, tendo além da peça principal, um pequeno cômodo que recebe os doentes quando são “operados”. Desse modo, o espaço físico da IS se ampliou um pouco.

Na Igreja da Saúde a bandeira do Divino Espírito Santo permanece à direita de quem entra e uma mesa situada ao fundo está com novas imagens e uma outra disposição das mesmas. Sobre a mesa há um grande número de estátuas de figuras femininas que estão colocadas em evidência (dez ao todo). Há quatro N. Sra. Aparecida (a maior, à direita, fora do oratório e ao lado deste), duas N. Sra. das Graças, duas N. Sra. do Rosário, uma N. Sra. de Fátima, uma Santa Menina Milagrosa. Além das santas há na mesa uma imagem pequena em forma de quadro de São Sebastião, pratos com velas, as garrafas para os remédios e o grande terço dourado já presente na Casa de Culto. Acima da mesa há imagens em forma de retrato; da esquerda para a direita: Sagrado Coração de Jesus, N. Sra. com o menino, São Sebastião, Sagrado Coração de Maria e outro Sagrado Coração de Jesus diferente do primeiro. Entre os dois níveis há um São Francisco de Assis, e acima deste uma lista com o nome das pessoas que já foram operadas. O pequeno oratório agora está à esquerda na mesa, com uma imagem de um “anjo-da-guarda” que protege duas crianças e outra de uma pomba branca.





Acima: Igreja da Saúde em abril de 1996

Abaixo: Da esquerda para a direita: ao fundo enfermaria, escola com terreno cercado, casa de Fokâe com rancho, Igreja da Saúde

A importância da maternidade de Ivanira, enquanto um valor Kaingáng atualizado, está ressaltada na nova escolha da temática feminina e dos corações de “mãe e filho”. São Sebastião, São Francisco de Assis e Santo Antônio são figuras sempre presentes, tendo menor destaque quando comparado às demais figuras.

O modo de efetuar os tratamentos por parte de Ivanira também sofreu algumas alterações e ela própria passou por novas “operações”, tornando-se mais forte do que no passado e tendo inclusive o propósito de construir, mais tarde, uma Igreja maior. Sobre seus trabalhos ela nos fala:

Sobre os meus trabalho eu tô indo bem, porque não é como os outros tempo atrás, porque antes tempo eu era fraca ainda as minhas palavra. agora g.d. eu tô indo mais pra frente, pq. eu tenho agora a oitava corrente, esta oitaava corrente, muitas gente às vez eles querem cortar a minha, mais não porque pra modo da **oitava corrente** eles não conseguem, daí tá bom pra mim, porque muitos remédio eu não faço mais, **muitos remédio de raiz não faço quase mais**, é só pro modo da **água ungida**, ele sai bastante, porque ele tá curando bem. Até gente que sofre de ataque, sofre dos pulmão, coluna, derrame, doença mandado, daí tá tudo bom daí, as turma não quer que eu pare, porque tá indo bem. Com cinco anos que eu tô com esse trabalho, não faltou nehuma das criança e nenhum dos grande ainda, daí isso que eles tão querendo, porque das outras parte, já faltou muito e, tem uma igreja aí que já faltou muitas gente aí, o pessoal tão pedindo a cura, mas daí não tinha cura numa igreja aí, daí eles tão correndo na igreja nossa daí, pra modo de se salvar e salvar as criança daí. Então eu tenho que acudir nem que não seja da religião da gente, mas a gente tem que acudir porque a gente tem dó, tem dó de uma

mãe andar correndo pra lá e pra cá e não tem recurso às vez. Anda caminhando daí no sol, às vez passa fome, pra poder acudir uma criança. (...) como eu tô lidando aí, mas o cacique não quer que eu pare, esses dias quase que eu parei os trabalho, mas assim como os cacique não quis que eu parasse, as autoridade tudo, não queria que eu parasse, então daí eu tô conseguindo, daí mais alguns dias nós temo a nossa igreja mesmo, que deus ajude que eles faz a **igreja nova** pra nós.

Creemos que das várias transformações ocorridas, cumpre ressaltar o fato de Ivanira quase não estar usando mais “remédio do mato” e sim, principalmente, “água ungida”. A explicação dada pela curadora a este fato é a seguinte: *“Porque as oração é muito forte demais, então com a água ungida ele tá salvando muita gente. Então com esta água ungida é só proibida não tomar outra água que não é ungida e também a dieta da água ungida é só bebida de álcool, então o pessoal querem mais aquele do que remédio cozido”*.

Com o nascimento do filho também se tornou difícil para a curadora se deslocar a grandes distâncias, muitas vezes mais de vinte quilômetros, em busca dos remédios. Além disso há uma nova área de interesse, a do plano do crescimento da Igreja, com a possibilidade de ser construída uma segunda IS na aldeia Pinhalzinho, possivelmente num local exclusivo dela e não nos fundos da casa de um ou de outro dos curadores. Por outro lado, o trabalho dela agora faz parte de uma “corrente”, evidenciando-se de forma marcante uma ligação mais estreita entre os guias espirituais santos católicos e uma hierarquia de força entre si e entre eles e os guias do passado, como *“os guia índio”*.

Essa oitava corrente é as oração mais forte que tem. Porque essas oração é só eu e o Senhor Deus pra saber, explicar isso aí. Porque as minha oração é tudo apartado. Porque esses aí

não ensino ninguém, e é só eu e Deus. (...) É o Espírito Santo , eu lido com o Espírito Santo, na oitava corrente e também com Santo Antônio, o Divino Mestre, o Menino Jesus, a N. Sra. Aparecida, a Santa Nossa Menina Milagrosa, por enquanto, mas daqui mais uns dia vai pra frente, de novo, daí quero ver se eu pego mais dois daí, falta São Sebastião e São João Maria. Com aqueles que eu tô trabalhando.

Ivanira, para caracterizar de forma mais acentuada o seu “fortalecimento”, se remete a uma etapa de seu passado, quando só trabalhava com outros tipos de “guias” e, com estas mudanças o âmbito da abrangência das pessoas as quais pode curar aumentou consideravelmente:

(...) É eu tinha guia índio, mas eu tenho a reza dele agora. Porque eu deixei daqueles, e o espírito santo é mais forte do que eles, porque o espírito santo e eles mesmo que atendem. Porque daí eles atendem o meu corpo, eles atendem o corpo das turma também, ficou bom pra mim pra modo que eu atendo até os da casa. Agora com o espírito santo, com guia [índio] eu já não atendo minha turma, minhas família não atendo, daí pra minhas família não tem cura pra eles. Agora com o espírito santo já tem cura pra minha família, pra mãe, pra minhas ermã, como o meu filho também. Por isso que eu quis pegar, se não ia ter só cura pros outros daí, pra mim não tinha, tinha que ir pro hospital ou procurar outro curandor. Daí com o espírito santo, como eu curei tudo os meus parente. Porque minha mãe ficou cega das vistas dela, (...) daí foi feita as promessa, eu fiz as promessa, e a mãe ficou enxergando de novo, porque a mãe tinha perdido as vista, ela andava chorando de nervosa, mas ela tá boa das vista dela.

Sobre a questão dos ensinamentos do uso de remédios pelo guia índio em seu passado e o entendimento sobre a continuidade dos mesmos através do conhecimento adquirido pelas orações no idioma, Ivanira nos diz :

É um índio velho, mas eu sei que o nome dele é Ingu, o guia índio. Porque daí aquele que me ensinou tudo os remédio. Ele sabia de tudo,. aí ele me ensinou de tudo não é? Daí que eu sempre faço. Porque daí eu sei a reza também de índio no idioma, eu sei também. Mas é que eu ainda não consegui fazer isso aí, mas eu ainda tenho isso guardado, então eu quero mais pra frente pra modo de eu trabalhar com isso. (...) Ele era um homem, índio bem velhinho. Trabalhava com eles bastante, mas agora não trabalho mais, mas se for preciso, se precisar, eu chamo ele.

Se, por um lado, Ivanira quase não está mais trabalhando com a guia de índio velho, nem com os remédios do mato, por outro, ela pretende rezar melhor no “idioma”. Isto, de certo modo, é uma forma de re-equilíbrio no sentido de deixar algo dos “índios velhos”, como o modo do preparo dos remédios, mas ao mesmo tempo resgatar desses personagens suas rezas em Kaingáng. Como foi visto no capítulo três, no Ritual do Kiki há rezas especiais para cada etapa e todas elas são feitas no idioma. Por outro lado, todas as demais igrejas presentes no Xapecó, fazem seus cultos em português.

O fato de ter rezas na língua nativa consolida de um outro prisma a legitimação da curadora, uma vez que ela, de modo diverso à Fokê e Karói, não sabe o Kaingáng. Em certos “transes” de Ivanira para realizar as operações, têm surgido falas em Kaingáng, ainda não completamente inteligíveis para os demais. Parece-me deste modo que haveria o desejo de um aprendizado por parte da curadora neste sentido.

Houve uma outra mudança no que tange a formulação do diagnóstico com um novo dado capaz de auxiliar a resolver os problemas daqueles que a procuram para tratamento.

(...) tá indo bom agora, porque eu **tenho que consultar nos braços** da pessoa, pra poder ver que doença que a pessoa tem. Tenho que consultar bem aqui, porque aqui aparece tudo quanto é doença . [mostra o pulso e medidas no braço feitas com sua própria mão - para fazer o diagnóstico]. Daí eu consulto no braço pra ver qual doença, pra eu dar o remédio. Sem consultar eu não dou, porque. às vez a gente dá o remédio que não é pra aquela doença e, muitos pessoal tem às vez uma doença, cada qual tem uma outra doença. eu fazer errado não posso fazer, porque eu sou mandada por Deus, (...). meu corpo é preparado pra Deus, daí eu tenho que ver o que é que eles vão dizer pra mim, como essa noite que foi. De ontem pra cá eu já falei pras turma que foi feito o trabalho. Que eu ia ver se eu falava com o Espírito Santo, com qualquer um deles. Mas (...) tá indo bem pra mim, as minha palavra, daí eu trabalho com ele todas noite, duas horas, três horas eu tenho que trabalhar com eles à noite, pra poder salvar as criança como os grande.

Uma outra inovação de terapêuticas, é que na atualidade Ivanira faz orações nas costas dos doentes, com **três** diferentes rosários, sendo que, utiliza um ou outro dependendo da gravidade do caso do paciente, a partir do diagnóstico feito com as medidas nos braços dos mesmos.

Todas estas transformações, acarretaram um novo “status” para Ivanira, que como já foi frisado, nesta fase é denominada de **irmã**, ao invés de curandora e para as crianças, **tia**, conforme os outros curadores e ela própria atestam.

Daí a pessoa já diz que tão melhorando com aquele água ungida, e depois na consulta eu já vejo né os que tão melhorando ou não, sempre cosulto. Porque aí já o meu jeito que eu tô fazendo, pra minha religião que eu tô fazendo esse aí não é curador não. Esse aí eu não sou curador não. (...) Agora o meu jeito que eu tô fazendo aí, porque eu sou da outra igreja, isso não existe por aí, por daí esse meu jeito que eu tô fazendo, porque eu sou “irmã” uma irmã, porque eu não sou mais curador, antes tempo eu era curador, mas agora eu já sou de outra agora, porque quem me manda, só Deus que me manda, porque sou guiada por Deus, já entreguei pra Deus. É irmã que eles me chamam. porque pelo nome eles não me chamam (...). Criança pra cima eles me chamam de “tia” então por aí eu não sou mais curador pras turma. (...) nós usemo a Igreja pro modo de dar o remédio da parte de saúde ... Daí é muito diferente de como antes.

Estreitam-se desse modo os laços comunais de fraternidade ligando as noções de igreja e saúde a uma certa irmandade e, de certo modo, é o que também está ocorrendo quando os padroeiros da IS passam a ser considerados padrinho, madrinha, protetor, e SJM torna-se o companheiro. Há laços de parentesco que são reafirmados e compartilhados pelos participantes da IS entre si e com os santos, sendo que estes, como afirma Brandão (1994:220) são *“sujeitos individualmente nominados”*; e ainda, *“os santos são humanos que, mortos, foram santificados e hoje em dia são padroeiros, cúmplices dos humanos. (...) familiares, mais do que apenas sociáveis, são benéficos em si mesmos e agem por conta própria a favor dos humanos”*

Além desse novo status adquirido, a medida em que Ivanira, por ser operada, foi sofrendo em seu próprio corpo certas alterações, foi se re-elaborando o modo de tratar e de

diagnosticar os doentes e com isso a hierarquia dos agentes espirituais com os quais “trabalha”, teve uma ascensão progressiva. Há um fortalecimento por parte da curadora, mas isto não está isento de perigos a medida em que ela própria deve estar muito atenta e encarar com firmeza os “detalhes” que tal tarefa lhe impõe em sua vida cotidiana. Sobre esta questão ela confessa:

Porque se eu perder aquele daí eu não sou mais assim de Deus. Porque se eu perder a corrente, daí pronto eu não tenho mais. (...) Eu tenho que caminhar, nem que eu teja fazendo o serviço da casa, eu tô caminhando, eu tenho que tá com eles no meu corpo. Tenho que ter eles na minha **idéia**, tenho que ter eles no meu **coração**. Porque eu sempre caminho com eles. Eu caminho com o Espírito Santo e a corrente, pra ninguém estragar com o nosso trabalho. Porque tem muitos pessoal às vez que querem estragar, tem **inveja**, o que não é preciso eles querem fazer. Então isso aí eu não deixo, eu não deixo eles pra trás. É muito bom pra mim. **Se eu perder aqueles daí eu não sou gente mais**. Daí eu vou sempre pra trás. Daí não faz a cura mais. (..) O guia índio faz parte da corrente. Faz porque só que o dele é pouco é só **três** corrente que ele faz, o dele, mas agora que nem esse o meu, é oitava corrente. Então esse da terceira corrente só usava o remédio do mato.

É interessante o fato da humanidade da curadora estar ligada à questão de possuir as “correntes” dos diversos santos, ressaltando-se esta aliança na questão de corpo e mente (idéia e coração) de Ivanira estarem empenhados cotidianamente nos trabalhos de cura. Ao mesmo tempo volta a idéia de que o número **três** como aquele que é relativo ao índio. Quanto às operações espirituais, em número considerável realizadas por Ivanira nos é relatado:

Das operação é conforme as doença. Se é mais doença é **três dia pra se resguardar**. Pra não fazer peso, não trabalhar e não andar no sol - três dias e, conforme também **se é pouco daí tem que fazer dois dia - repouso**. Daí também tem que fazer oração porque tem os dias que é marcado pra vim rezar na igreja. Porque é **nove vez** pra modo de fazer as oração, os trabalho. (...) Eles tem que vir **nove vez na Igreja**, pra poder ficar bem são. Porque de tudo que eu tirei ali, eu sempre tiro por **nome**, nome que foi operado. Porque setenta e oito operação foi feita e, tem algum que toma remédo cozido e algum que não toma. Sobre algum também, que muita criança, muito os grande, já eles pegam muita inveja, atrapalho às vez, doença que não é pro hospital. Daí que eles tomam **só da água ungida**, eu não dou remédio cozido pra eles. Uma doença que não é pro hospital, vai na Igreja. Sem a Igreja não posso dar remédio também. Aqui na minha casa eu não dou remédio, eu dou só na Igreja e, lá é o melhor que tem lá.

Lembremos que parte do tratamento para feitiço em uso por ela, ainda em junho de 1995 era um composto de **três** plantas, tendo este uso se modificado com a substituição pela água ungida nesta fase. É como se a medida em que as operações ficaram centrais para os casos mais difíceis, houvesse uma diminuição do uso dos remédios do mato, que ela acaba usando *“só nos casos muito graves”*.

Em termos gerais, poderíamos dizer que em todo este processo de mudanças Ivanira - além de fazer “trabalhos mais fortes”, estar começando a ter rezas “no idioma” e ter tido sucesso nos novos tratamentos com os pacientes, inclusive curando aqueles que não são católicos - ao mesmo tempo, está consolidando a Igreja da Saúde e seu próprio espaço como “irmã”, sendo isto, inclusive, um desígnio divino.

Uma parte às vez sai do hospital, vem ali já sara, de outra religião, tem os crente, doente assim, vão se salvar lá. Então a gente tem que fazer os remédios pra eles, fazer as oração porque eles precisam, ficar lá na Igreja, daí a gente recebe. Daí é muito bom pra nós. (...) agora eu não sou mais curador, porque curador como eu sempre digo pras turma: - curador é o Deus só, o Deus que cura. Eu faço as oração, daí eles vem e conversam com as turma, daí Deus vem e eu preciso acertar as palavras de Deus, mais eu não posso contar, menos também não, tenho que falar as palavras bem certinha. (...) as turma assim são bastante, vem bastante, aí que chama irmã, foi o Deus que mandou, o Deus que mandou eles fazer assim de chamar eu de irmã, daí eles não podem me chamar de curador, curandeira não podem me chamar (...) é Deus que cura e Deus que prepara os remédio, é Deus que vai me ensinar no mato pra achar os remédio, quando eu vou no mato buscar os remédio ele vai na minha frente, pra me ensinar, às vez o remédio é escondido, às vez é no meio de muito mato, daí aparece pra mim, bem certinho, daí sou guiada.

A diversificação das terapêuticas utilizadas é também outro dado com o qual nos deparamos a cada nova ida ao Xapecó, além disso, em abril de 1996, durante a realização do Kiki, lá permanecemos alguns dias e presenciamos um Ritual de Cura, onde alguns dos doentes eram não índios que estavam se tratando com Ivanira, sendo que um deles alguns dias mais tarde iria realizar uma operação espiritual na Igreja da Saúde. Nesta ocasião a imagem de Nossa Sra. Aparecida estava em destaque no centro da parte mais alta do altar, foi progressivamente ganhando maior visibilidade, uma vez que, na primeira etapa estava dentro do oratório, em nossa visita em janeiro de 1996 estava na parte inferior do altar com outras

imagens femininas. O oratório nesta etapa está servindo de local para as roupas e outros pertences daqueles que não puderam estar presentes na benção.





Batismo na Igreja da Saúde

Tudo isso vem corroborar com a idéia de que há um permanente fluxo de mudanças, como relata Ivanira nesta ocasião:

(...) agora tô lidando com **outros remédio** que é de **São João Maria**. SJM tá fazendo. Agora já é remédio cru, remédio que é feito na água, **cru**, daí não carece ferver. SJM falou pra mim na casa pra mim, que o dia que eu fizer mais remédio **é pra fazer de vidrinho, não era de litro mais**. Porque daí era ele que tava ensinando, daí ele disse pra mim, que era pra eu fazer, os remédio daquele tipo que era pra fazer, com poucos remédio eles se cura. Agora já é outro remédio (...) que picar tudo miudinho, ponhar no sol, pra modo de ele secar, daí vou moer ele, mói tudo, daí já coloca no vidro (com água fria). Só com um dois vidros, já a pessoa tá bom - negócio de úlcera, negócio de outras doença que é mandada, daí aqueles já é outros remédio. Então eu cozinho pra modo de outras doença, mas eu não cozinho muito, só mesmo a água unvida, aquele sai mais do que remédio cozido. Tem que levar o remédio pra guardar um pouco. Se leva tem que tomar no outro dia de manhã às oito horas, se leva de manhã pelas oito horas, quando é umas quatro hora da tarde é que vai tomar. Tem que levar pra guardar um pouco. Vai com as folhinhas dentro, e o resto que sobrar, não pode tomar tudo, porque tem que deixar um pouco, pra modo de levar na água corrente, no lajeado, daí derrama aquele, daí a doença se vai embora aquele, pra nunca mais voltar.

Esta reaproximação com São João Maria lhe ensinando como deve usar os remédios nesta fase e ainda, o fato do procedimento de não o usar todo e a sobra ser jogada na água corrente, aproxima a terapêutica com a vivência do batismo na água corrente (segundo

batismo). Neste, a vela que é usada durante o batismo é que é jogada na água no final “*para levar as doenças embora*” sendo um procedimento preventivo. No tratamento prescrito por SJM o fato de jogar o resto do remédio é, também, um modo de evitar uma recidiva da doença. Ao mesmo tempo a questão de uma terapêutica em que praticamente é feita uma “tintura mãe” como em homeopatia e, não mais ser efetuado o cozimento das plantas em garrafadas redimensiona o procedimento e o próprio conhecimento de Ivanira junto aos doentes, que passam a cumprir espontaneamente o novo tratamento, isto é, a dinâmica das mudanças é mais uma vez compartilhadas pelos freqüentadores da Igreja da Saúde.

Quanto à Fokâe, este após ter passado por doença grave, tendo sido visto na “mesa” como uma imagem de alguém em um caixão rodeado de velas, foi submetido a duas operações (pelo Divino Mestre), a princípio superou alguns de seus problemas. O que de mais marcante aconteceu foi a “*perda de uma de suas almas*”, devido à doença. Simultaneamente a este episódio ele tem cada vez mais tomado como tarefa sua o registro e o repasse da cultura para os novos, pensando inclusive em organizar uma espécie de “Casa de Cultura”, onde ficassem expostos artesanatos (cestarias), armas, utensílios domésticos (como panelas de barro) e uma literatura sobre os principais aspectos da cultura (Dicionário da língua, Ritual do Kiki, relatos sobre a medicina Kaingáng, etc).

No que tange à Karói temos algumas transformações. A mais importante é que ele passou a trabalhar com “**a guia de São João Maria**”, quase não tendo mais encontro com o “bichinho” do mato, mas continua sendo Kujà, uma vez que para ele deixar de ter o animal como guia - “*o Kujà tem que passar a ser guia de outra pessoa. Mas se eu não conseguir que ele passe pra outra pessoa ele volta. Sempre vem me visitar ainda, (...) só pra ver se tem*



Acima: Benção de Ivanira com rosário e na mesa garrafa com água ungida

Abaixo: Fokê e Karôï

alguma coisa. Continua tendo banho às vezes. Sempre ela vem, indica algum remédio, me alcança.”

Desse modo o xamanismo de Karói que antes estava na esfera de ter apenas a onça como guia espiritual, nesta fase, passou a ter a guia do Monge. Lembremos que o Kujà da iniciação de Fokê no passado também possuía a guia de São João Maria.

Este fato vem fortalecer a idéia de que assim como os doentes percorrem vários caminhos, buscando alívio para os males através de diversos tratamentos em um itinerário terapêutico, também os curadores, aqui estudados, vão fazendo escolhas no seu modo de tratar e acabam tendo cada um, a seu modo, um itinerário próprio como curadores.

Agora eu já não posso quase mais pegar o remédio com o bichinho do mato porque já tava se tornando difícil ir até o mato virgem pra ter encontro com ele. Agora eu tô trabalhando com a guia de São João Maria, pra encontrar com ele não precisa de remédio, só de oração. Então é só pedir, pede com aquelas palavras, que naquele dia quer ter o encontro. Daí vai lá na água, sozinho e ele vem. Ele aparece como velhinho. Ele pergunta o que é que a gente quer - se está faltando alguma coisa, ele ensina aquela palavra pra gente soltar. Mesma coisa a Ivanira ela pede pra ter mais força aquela palavra, sempre ela tem mais força pra conversar, a palavra certa. Na Igreja **a palavra também cura**. SJM ensina a palavra pra curar. A gente só pede que o SJM cure aquela pessoa. O guia de SJM aqui na nossa Igreja da parte da saúde é católico.

Um dado interessante é que nos encontros que Karói mantém com o Monge (sempre em uma de suas águas santas) o diálogo entre ambos é em Kaingáng. Além dos

ensinamentos quanto ao modo de tratar a si e a outros doentes, São João Maria tem feito recomendações quanto ao final do século que já está em certa medida sendo vivido como vimos no Capítulo IV. A nova faceta de Karói ao passar a possuir a guia do Monge, diversificando, desse modo, o seu próprio xamanismo é particularmente interessante, uma vez que veio de encontro com a hipótese que formulamos no decorrer da pesquisa e que diz respeito a interface guia animal e guia santo católico, como no caso de Karói que nesta fase, apresenta uma simultaneidade entre ambas. Ao mesmo tempo corrobora com a noção dessa tendência humanizadora da questão dos guias espirituais.

Deve ser ressaltada a importância da questão da palavra que “cura”. Lembremos que no I Dilúvio de Fokê houve a perda da língua, perderam-se as palavras, que neste contexto se tornam fonte de obtenção de saúde. A dificuldade em encontrar com a guia animal devido à distância do mato virgem é um dos pontos. Podemos inferir que, se em toda esta série de transformações pelas quais tem passado os curadores e a própria Igreja, a noção de uma adaptação ao atual contexto sócio-histórico se faz necessária, indo de encontro a um outro âmbito de conhecimentos, além daqueles advindos tradicionalmente a partir das guias espirituais animais. Desse modo os pressupostos do Monge passam a ser atualizados e redimensionados, como fatores importantes para a saúde e, o próprio xamanismo do grupo vai incorporando estas novas instâncias, que passam a ser intervenientes sobre os atores sociais envolvidos.

CONCLUSÃO

Consideramos que nossa etnografia possibilita a compreensão de aspectos essenciais do patrimônio cultural Kaingáng presentes em seu cotidiano atual e contribui para que um dos elementos formadores da pluriethnicidade de Santa Catarina adquira visibilidade. Ao mesmo tempo, demonstra o permanente processo de construção cultural do grupo estudado. Sendo que os curadores, sua memória, suas narrativas e suas práticas criativas são fundamentais para este processo.

Nossa contribuição, através do trabalho aqui apresentado é a de aprofundarmos o diálogo com aqueles que estão preocupados com o entendimento e a amplificação dos aspectos simbólicos presentes nos sistemas culturais de saúde e de que modo estes são elaborados e ganham expressão particular nos diferentes grupos em distintos contextos sócio-históricos.

As particularidades e os caminhos específicos que são trilhados pela população para curar os seus males, demonstram que apesar de todos os limites a que os Kaingáng estão submetidos, (devido a uma política indigenista que praticamente não os assiste), de modo quase "heróico", eles ainda mantêm as especificidades de seu sistema cultural de saúde no qual os elementos tradicionais simbólicos de sua cosmologia são re-interpretados e integrados às vivências de seus sujeitos históricos.

Este trabalho trouxe a tona a discussão, que deverá ser ampliada, sobre diversos elementos da cosmologia Kaingáng, que são atualizados e re-interpretados nas vivências concretas dos curadores estudados. A relação dialógica dos curadores com a natureza e seus seres, implicando uma ética relacional e, sobretudo o modo através do qual o grupo elabora a

noção de saúde como um manter-se ou tornar-se "forte" foram dois pontos fundamentais para nossa busca de entendimento sobre a cosmovisão dos Kaingáng. A possibilidade de amplificarmos aspectos simbólicos das narrativas, dos conhecimentos dos especialistas de saúde e das diversas experiências dos mesmos, que são contextualizados nos rituais de cura, foi um outro ponto sob o qual apoiamos nossos argumentos. Os resultados apresentados podem servir de base para estudos mais pormenorizados das questões aqui levantadas.

Os três curadores, suas trajetórias, seus pontos comuns e diferenças serviram para ilustrar a diversidade de expressões culturais dos Kaingáng e a noção atual de xamanismo no grupo. Noção esta, que vai além da esfera do Kujà com sua guia espiritual animal, ampliando-se em função das mudanças compartilhadas pelos freqüentadores da Igreja da Saúde e pelos curadores, uma vez que Ivanira ao ser considerada a “mais forte” dentre eles por realizar as “cirurgias invisíveis”, e por possuir guias espirituais santos católicos, mesmo denominada “irmã”, passa a ser considerada também Kujà pelos dois presidentes da Igreja da Saúde. Este fato somado à questão de Karói estar trabalhando com uma guia animal e com São João Maria, é um dos fatores que corroboram com a idéia da permanente produção cultural do grupo.

(...) a heterogeneidade das expressões sociais dos sistemas xamanísticos demonstra que o xamanismo, em muitos casos, abrange mais do que um sistema religioso, no sentido restrito. Falar de xamanismo, em várias sociedades, implica em falar de medicina (como temos visto), de política, de organização social e de estética. Isto depende dos diferentes papéis do xamã, além do seu papel de líder nos ritos sagrados coletivos. (Langdon, 1994:49)

Toda a série de mudanças ocorridas com os curadores e com os espaços rituais de cura refletem as contínuas transformações de todos aqueles que mantêm vínculos com os mesmos. Criativamente, estes atores sociais estão fazendo uma parte da história atual Kaingáng no Xapecó, por um lado. Por outro, são eles os portadores do conhecimento de uma parcela da cultura que, embora não vivenciada na íntegra, acaba servindo de modelo para as suas ações presentes. Ações estas que ao serem re-contextualizadas, de alguma maneira, mantêm-se vivas.

A Igreja da Saúde pode ser vista como uma das possíveis expressões da complexidade cultural dos Kaingáng e alguns elementos deste todo complexo puderam aqui ser relatados, sendo que cremos ter atingido nossa intenção de mostrar como a inserção dos curadores é fundamental para que haja uma continuidade de transmissão dos conhecimentos ancestrais do grupo ao mesmo tempo em que novos elementos (como os do catolicismo popular, da versão atualizada sobre o messianismo de São João Maria e as operações espirituais) ganham espaço e modificam as concepções dos Kaingáng atualmente.

O saber e o uso generalizado das “terapêuticas Kaingáng”, como o remédio do mato e a dieta, tanto na esfera doméstica, quanto nas consultas aos especialistas já legitimados (ou em processo de legitimação), assumem papel fundamental - inicialmente na Casa de Culto de Ivanira e nas práticas de Fokê e Karói e, posteriormente, na Igreja da Saúde.

Diversos elementos do sistema cultural tradicional de saúde Kaingáng são atualizados e consolidam um modo de entendimento e de explicação de doença e cura no qual há um conjunto experienciado onde a importância dos referenciais, tanto míticos, quanto históricos é ressaltada e ainda, as relações estabelecidas com a natureza no que tange aos elementos (terra, fogo, madeira, água e ar), com os astros, com plantas e animais, com os

vivos, com os mortos e com os espíritos. Podemos considerar a Igreja da Saúde como fazendo uma síntese entre todos estes referenciais.

Longe de imaginarmos que há uma mera transposição de valores, por exemplo, entre guias animais e santos católicos, o que acreditamos é que há um continuum, onde a complementaridade entre as diversas experiências é uma explicação mais plausível no contexto atual e a Igreja da Saúde proporciona que sejam vivenciados diferentes aspectos e significados essenciais para seus membros.

Esta amálgama de elementos com os quais nos deparamos também vai além de um sincretismo, ela re-simboliza atributos, prescrições e trocas, tornando verificável o *ethos* e a ética Kaingáng, pressupostos básicos da sua identidade, proporcionando que a tradição seja recriada na mudança, que a criatividade demonstre que o grupo é senhor de suas escolhas e o é no prisma da transformação, bem mais do que no da adaptação, que podemos constatar o dinamismo da cultura em suas múltiplas singularidades.

Para finalizar, gostaríamos de salientar que o fato dos curadores Kaingáng possuírem um conhecimento, ainda bastante intacto, sobre os "remédios do mato" e seus usos, sobre dietas e outros modos de curar; não poderia jamais ser desconsiderado quando são pensadas ações de saúde da medicina institucional. O respeito ao seu conhecimento milenar deveria ser o primeiro preceito a qualquer técnico que se disponha a trabalhar com estas populações.

BIBLIOGRAFIA

- ACKERNECHT, Edwin. 1985. "Diagnóstico e Tratamientos Naturales y Sobrenaturales". In: Medicina Antropológica. Espanha. Akal Editora.
- AMBROSETTI, Juan B. 1894. Los Índios Kainganques de San Pedro (Misiones) - com um Vocabulário. In: Revista del Jardin Zoológico de Buenos Aires. Tomo II, entr. 10,11,12.
- AUGÉ, Marc. 1986. "L'Antropologie de la Maladie". In: L'Homme. Número especial. Antropologie. Etat de Lieus. Paris. Navarim/Livre de Poche.
- _____ 1996. El Sentido de los Otros: Actualidade de la Antropologia. Barcelona. Editora Paidós.
- AURAS, Marli. 1995. Guerra do Contestado: A Organização da Irmandade Cabocla. Santa Catarina. Editora da UFSC.
- BALDUS, Herbert. 1937. "O Culto aos Mortos entre os Kaingang de Palmas". In: Ensaio de Etnologia Brasileira. São Paulo. Companhia Editora Nacional.
- BAMBERGER, Joan. 1974. Naming and Transmission of Status in a Central Brazilian Society. In: Ethnology. Vol. 13.
- BANNER, H. 1978. Uma Cerimônia de Nominção Entre os Kayapó. São Paulo Revista de Antropologia - USP. Volume 21, número 1.
- BARABAS, Alicia M. 1989. Utopias Indias; Movimentos Sociorreligiosos en México. México. Editorial Grijalbo S.A.
- BARBOSA, L. B. Horta. 1947. "A Pacificação dos Índios Caingangue Paulistas: Hábitos, Costumes e Instituições desses Índios". In O Problema Indígena do Brasil, Conferência realizada no Atheneu de Montevideo, a 1º de abril de 1925. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional.
- BECKER, Ítala Irene Basile. 1976. "O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul". Pesquisas. São Leopoldo. Editado pelo Instituto Anchieta de Pesquisa, Unisinos - RS.
- BOYER, Pascal. 1990. Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse. Cambridge. Cambridge University Press.

- BORBA, Telêmaco Morocines. 1908. Actualidade Indígena. Curitiba. Imprensa Paranaense.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1985. Memória do Sagrado: Estudos de Religião e Ritual. São Paulo. Edições Paulinas.
- _____ 1986. Os Deuses do Povo: Um Estudo Sobre Religião Popular. São Paulo. Editora Brasiliense.
- _____ 1994. “A alma do Outro: Identidade, Alteridade e Sincretismo na Ética das Relações de Reciprocidade entre Vivos e Mortos em Religiões do Brasil”. In: Somos as Águas Puras. São Paulo. Ed. Papyrus.
- BRUNELLI, Gilio. 1996. “Do Xamanismo aos Xamãs: Estratégias Tupi-Mondé à Sociedade Envolvente”. In: Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas. (org.) Esther Jean Langdon. Santa Catarina. Editora da UFSC.
- BUCHILLET, Dominique. 1991. “A Antropologia da Doença e os Sistemas Oficiais de Saúde”. In: Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia. Dominique Buchillet (org.). Pará. Ed. CEJUP.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. 1950. “Vocabulário de Consultório Médico”. In Revista da Comissão Catarinense de Folclore. Ano 1, número 4 - junho.
- _____ 1952. “A Medicina Caseira”. In: Monografia Douro-Litoral. Vol. VII e VIII. Porto. Portugal.
- _____ 1958. “A Medicina Teológica e as Benzeduras: Suas Raízes na História e sua Persistência no Folclore”. In: Rev. do Arquivo Municipal. Vol. CLX. São Paulo.
- _____ 1979. A Campanha do Contestado. Santa Catarina. Editora Lunardelli.
- CASSIRER, Ernst. 1985. Linguagem e Mito. São Paulo. Editora Perspectiva
- _____ 1993. El Problema del Conocimiento: en la Filosofía y en la Ciencia Modernas. Vol. I. México. Fondo de Cultura Económica.

- CARVALHO, José Jorge de. Sem data. "Idéias e Imagens na Tradição Afro-Brasileira. para uma Nova Compreensão dos Processos de Sincretismo Religioso". In: Humanidades. Vol.9 - Número 1 - Pág.67-83. Brasília. Editora da UNB.
- CRÉPEAU, Robert . 1994. "Économie et Rituel". In: L'Anthropologie Economique. Número 1. Montréal. Université de Montréal 1995
- _____ 1995. "Mythe et Rituel Chez Les Indiens Kaingang du Brésil Méridional". In: Religiologiques, nº 10, automne 1994: 143-157. Montréal, Canadá.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. 1978. Os Mortos e os Outros: Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Índios Kraho. São Paulo. Editora HUCITEC.
- CROCKER, Christopher. 1981. "Las Reflexiones del Si". In: La Identidad: Seminario Interdisciplinario dirigido por Claude Lévi-Strauss. Espanha. Editions Grasset.
- DA MATTA, Roberto. 1976. Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé. Petrópolis. Editora Vozes.
- D'ANGELIS, Vilmar da Rocha. 1989. "Para uma História dos Índios do Oeste Catarinense". In: Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de S.C. - CEOM. Chapecó. S.C.
- D'ANGELIS, Vilmar da Rocha & FOKÂE, Vicente Fernandes. 1994. "Série Documento: Toldo Imbú". In: Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de S.C. - CEOM. Chapecó. S.C
- DOUGLAS, Mary. 1973. Natural Symbols: Exploration in Cosmology. New York. Pantheon.
- _____ 1976. Pureza e Perigo. São Paulo. Editora Perspectiva.
- DURKHEIM, Émile.1988. Durkheim. Coleção Grandes Cientistas Sociais. (org.) José Albertino Rodrigues. São Paulo. Editora Ática.
- ELIADE, Mircea. 1975. O Sagrado e o Profano: a Essência das Religiões. Lisboa. Portugal. Edição Livros do Brasil.
- _____ 1992. El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis. México.Fondo de Cultura Económica S.A.

- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1978 [1937]. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro. Zahar Editores.
- FISCHER, Michael M.J. 1983. "Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica". In: Anuário Antropológico - 1983. Rio de Janeiro.
- GALVÃO, Eduardo. 1976. Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo. Companhia Editora Nacional / Brasília. Instituto Nacional do Livro. Coleção Brasileira, volume 284.
- GEERTZ, Clifford. 1989. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro. Editora Guanabara Koogan.
- GOOD, Byron J. 1994. Medicine, Rationality and Experience - An Anthropological Perspective. New York. Cambridge University Press.
- HAMAYON, Roberte. 1982. "Des Chammanes au Chamanisme". In: L'Ethnographie, vol. XLVI (1), p.219-245.
- HAVERROTH, Moacir. 1995. Esquema De Classificação Kaingang das Plantas Baseado na Utilização Terapêutica. Mimeo.
- _____ 1996a. Kaingáng, um Estudo Etnobotânico: as Plantas e as Categorias Kamé e Kanhrú. Trabalho apresentado no GT 05 (Estudos Interdisciplinares dos Jê do Sul) na XX Reunião Brasileira de Antropologia, Salvador-BA, 14 a 18 de abril. Mimeo.
- _____ 1996b. Listagem de plantas Kaingáng e classificação etnobotânica aproximada. Mimeo.
- HENRY, Jules. 1964. Jungle People: a Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil. New York. Vintage Books.
- HOBSBAWN, Eric & RANIGER, Terence. 1984. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra - Coleção Pensamento Crítico.
- JACOBI, Jolande. 1990. Complexo, Arquétipo e Símbolo. São Paulo. Ed. Cultrix S.A.
- JAFFÉ, Aniela. 1986. O Mito do Significado. São Paulo. Ed. Cultrix S.A.
- JANZEN, John M. 1982. The Quest of Therapy: Medical Pluralism in Lower Zaire. Berkeley. University of California Press

- JUNG, Carl Gustav. 1980. Psicologia da Religião Ocidental e Oriental. (obras completas vol.XI). Rio de Janeiro. Ed. Vozes.
- _____ 1981. A Prática da Psicoterapia. (ob. completas vol XVI/1. R.J. Ed. Vozes.
- _____ 1983. A Energia Psíquica. R.J. Ed. Vozes.
- _____ 1989. Símbolos de Transformação. (ob. completas vol. V) R.J. Ed. Vozes.
- ILLICH, Ivan. 1975. A Expropriação da Saúde: Nêmesis da Medicina. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira.
- KELLY, John D. & KAPLAN, Martha. 1990. "History, Structure, and Ritual". In: Annual Reviews Anthropological. Vol 19:119-50.
- KLEINMAN, Arthur. 1978. "Culture, Illness and Care: Clinical Lessons from Anthropologic and Cross-Cultural .Research". In: Annals of International Medicine. 88:251-258.
- _____ 1980. Patients and Healers in the Context of Culture. Berkeley. University of California Press.
- LADEIRA, Maria Elisa. 1982. A Troca de Nomes e a Troca de Cônjuges: Uma Contribuição ao Estudo do Parentesco Timbira. Dissertação de Mestrado. USP.
- LANGDON, E. Jean. 1988. "Saúde Indígena: a Lógica do Processo de Tratamento" In: Saúde em Debate. Curitiba. Revista Editada pelo NESCO.
- _____ 1992. "Shamanism and Anthropology" In: Portals of Power: Shamanism in South America. (org.) Esther J. M. Langdon e Gerhard Baer. University of New Mexico Press.
- _____ 1994. A Negociação do Oculto: Xamanismo, Família e Medicina entre os Siona no Contexto Pluri-Étnico. Trabalho apresentado para o Concurso de Professor Titular na Universidade Federal de Santa Catarina. (05 de janeiro de 1994). Mimeo.
- _____ 1995. "A Morte e o Corpo dos Xamãs nas Narrativas Siona (Amazônia Colombiana)" In: Revista de Antropologia. São Paulo. Publicação do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Vol. 38 número 2.

- _____ 1996a. "Introdução: Xamanismo - Velhas e Novas Perspectivas" In: Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas. (org.) Esther Jean Langdon. Santa Catarina. Editora da UFSC.
- _____ 1996b. "A Doença como Experiência: A Construção da Doença e seu Desafio para a Prática Médica". In: Antropologia em Primeira Mão. Florianópolis. Publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Número 12.
- LAPLANTINE, François. 1989. "Medicinas Tradicionais y Medicina Oficial en Brasil". In: América Indígena XLIX, nº4 - out./dez.
- _____ 1991. Antropologia da Doença. São Paulo. Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
- LAVE, Jean Carter. 1976. Social Taxonomy among the Křĩ kati (Gê) of Central Brazil. Tese de Doutorado. Harvard University.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. A Oleira Ciumenta. São Paulo. Editora Brasiliense S.A.
- LOYOLA, Maria Andréa de. 1984. Médicos e Curandeiros: Conflito Social e Saúde. São Paulo. Difusão Editorial S.A.
- LOPES DA SILVA, Aracy. 1984. "A Antropologia e os Estudos de Nomes Pessoais e Sistemas de Nomenclatura: Resenha de Produção Recente." In: Dédalo. São Paulo. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Número 23 : 235 -254.
- MABILDE, Pierre F.A. Booth. 1983. Apontamentos Sobre os Indígenas Selvagens da Nação de Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul - 1836-1866. São Paulo. IBRASA.
- MACEDO, Josiane. 1992. "Os Índios Kaingang do P.I. Xaçupé e a U.H. Xanxerê - S.C.: Uma Análise Situacional". Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais - UFSC - Mimeo.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1967. Akwẽ-shavante Society. Oxford. Clarendon Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo. Abril S.A. Cultural e Industrial.

- MANISER, H. H. 1930 "Les Kaingangs de São Paulo", in: Twenty-Third International Congress of Americanists. (New York 1928). N.Y.
- MARQUESINI, Nacir Rodrigues. 1995. Plantas Usadas como Mediciniais pelos Índios do Paraná e Santa Catarina, Sul do Brasil:: Guarani, Kaingáng, Xoklém, Ava-Guarani, Kraô e Cayuá. (Dissertação de Mestrado). Curitiba. UFPR.
- MAUSS, Marcel. 1974. "Esboço de uma Teoria Geral de Magia". In: Sociologia e Antropologia. Vol.I. São Paulo. EPU/EUSP
- MELATTI, Júlio Cesar. 1970. O Sistema Social Krahó. Tese de Doutorado. USP.
- MÉTRAUX, Alfred. 1946 "The Caingang", in: Steward, Julian H. Handbook of South American Indians. Washington, Smithsonian Institution, Vol.1, parte 3.
- MONTAGNER, Delvair. 1976. Aspectos Sobre a Organização Social dos Kaingang Paulistas. Brasília. Editado pela Divisão de Estudos e Pesquisas da FUNAI.
- MUSSOLINE, Gioconda. 1980. Ensaio de Antropologia Indígena e Caiçara. São Paulo. Editora Paz e Terra S.A.
- NACKE, Aneliese. 1983. O Índio e a Terra - A Luta Pela Sobrevivência no P.I. Xaçecó - S.C. Florianópolis - S.C. UFSC. Dissertação de Mestrado.
- NIMUENDAJÚ, Curt.1993 [1913]. Etnografia e Indigenismo: Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas. Editora da UNICAMP.
- OGDEN, C.K. & RICHARDS,I.A. 1972. O Significado de Significado: Um Estudo da Influência da Linguagem Sobre o Pensamento e Sobre a Ciência do Simbolismo. Rio de Janeiro. Zahar Editores
- OLIVEIRA, Elda Rizzo de. 1985. O que é Medicina Popular. São Paulo. Coleção Primeiros Passos. Abril Cultural - Editora Brasiliense.
- OLIVEIRA, Maria Conceição de. 1994. Etnomedicina e as Práticas de Cura entre os Kaingáng do P.I. Xaçecó (S.C.). Comunicação apresentada na XIX Reunião da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) março -1994,Niterói,RJ. Mimeo.

- _____ 1995. Dinâmica do Sistema Cultural de Saúde Kaingáng - aldeia Xaçecó (oeste de S.C.) Comunicação apresentada no G.T: Estudo Interdisciplinar dos Jê do Sul na V Reunião ABA (Merco) Sul em set. 1995, Tramandaí, RS. Mimeo.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1976. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo. Livraria Pioneira Editora.
- PIAZZA, Walter F. 1983. Santa Catarina: Sua História. Florianópolis -S.C. Ed. da UFSC. Ed. Lunardelli.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. 1977. Messianismo e Conflito Social - A Guerra Sertaneja do Contestado. Coleção Ensaio - 23, Ática. São Paulo.
- RIBEIRO, Darcy. 1979. Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno. Petrópolis. Editora Vozes Ltda.
- RIVERS, W.H.R. 1924. Medicine, Magic and Religion. Londres. Keagan Paul.
- SAHLINS, Marshall. 1990. Ilhas de História. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor Ltda.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. 1969. A Integração do Índio na Sociedade Regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis - UFSC.
- _____ 1981. "Indigenismo e Expansão Capitalista: Faces da Agonia Kaingang" in: Cadernos de Ciências Sociais, vol. II. Florianópolis. UFSC
- _____ 1987. Índios e Brancos no Sul do Brasil: A Dramática Experiência Xokleng. Porto Alegre. Editora Movimento; Brasília . MinC /Pró-Memória.
- SCHADEN, Egon. 1989. A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo.
- SEEGER, Anthony. 1981. Nature and Society in Central Brazil: The Suya Indians of Mato Grosso. Cambridge. Harvard University Press.
- SILVA, Fabíola Andréa & NOELLI, Francisco Silva. 1994. Para uma Síntese dos Jê do Sul: Igualdades, Diferenças e Dúvidas para a Etnografia, Etno-História e Arqueologia. Comunicação apresentada no G.T.: Estudos Interdisciplinares dos Jê do Sul - XIX Reunião da ABA. Niterói, R.J. Mimeo.

- SOUZA, José Otávio Catafesto.1995. "O que é, afinal, o Corpo Índio no Brasil Meridional"
In: Corpo e Significado (org.) Ondina F. Leal. Ed. da UFRGS. RS.
- TOMMASINO, Kimiye.1994. Os Kaingáng Desaldeados e suas Relações Sociais.
Comunicação apresentada no G.T. Estudos Interdisciplinares dos Jê do Sul - XIX Reunião
da ABA. Niterói, R.J. Mimeo.
- _____ 1995a. Os Acampamentos Kaingáng na Cidade de Londrina Comunicação
apresentada no G.T. Estudos Interdisciplinares dos Jê do Sul - V Reunião ABA (Merco) Sul
em set. 1995, Tramandaí, RS. Mimeo.
- _____ 1995b. A História Kaingáng da Bacia do Tibagi: ums Sociedade Jê
Meridional em Movimento. Tese de Doutorado. USP.
- TURNER, Terence S. 1966. Social Structure and Political Organization among the Northern
Kayapo. Dissertação para obtenção de Ph.D., Harvard University.
- TURNER, Victor. 1974. O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura. Rio de Janeiro. Editora
Vozes.
- _____ 1980. "Un Doctor Ndembu en Accion". In: La Selva de los Símbolos. Espanha,
Siglo XXI (399-439).Espanña Editores S.A.
- _____ 1986. Dramas, Fields and Metaphors. Cornell University Press.
- _____ 1992. Blazing the Trail; Way Marks in the Exploration of Symbols. Ed. by
Edith Turner. The University of Arizona Press.
- VAN GENNEP, Arnold.1978 [1909]. Os Ritos de Passagem. Rio de Janeiro. Editora Vozes.
- VEIGA, Juracilda 1994. Organização Social e Cosmvisão Kaingang: uma introdução ao
parentesco casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. (Dissertação de
Mestrado) Campinas UNICAMP.
- _____ 1995. Nome, Pintura e Descendência entre os Kaingáng do Xapecó.
Comunicação apresentada no no G.T: Estudo Interdisciplinar dos Jê do Sul na V Reunião
ABA (Merco) Sul em set. 1995, Tramandaí, RS. Mimeo.

- VERSWIJVER, Gustaaff. 1982. "Les femmes peintes: Une Cérémonie d'imposition de noms chez les Kayapó- Mekrãnotí du Brésil Central". In: Bulletin de la société Suisse des Américanistes. Vol. 46: 41-59.
- VIDAL, Lux. 1977. Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira. São Paulo. Editora HUCITEC/USP.
- VIERTLER, R. B. 1976. "As Aldeias Bororo: Alguns Aspectos da sua Organização Social". In: Coleção Museu Paulista - Série Etnologia. Volume 2.
- WERNER, Dennis. 1990. Uma Introdução às Culturas Humanas. Comida, Sexo, Magia e Outro Assuntos Antropológicos. Petrópolis. Editora Vozes.
- WIESEMANN, Ursula. 1960. "Semantic Categoria of "Good" and "Bad" in Reltaion to Kaingang Society". In: Revista do Museu Paulista. Vol XV. São Paulo.
- _____ 1971. Dicionário Kaingáng - Português / Português- Kaingáng. Rio de Janeiro. Composto e Impresso pelo Summer Institute of Linguistics sob patrocínio do Departamento de Estudos e Pesquisas da FUNAI.
- WRIGHT, Robin M. & HILL, Jonathan D. 1992: "Venancio Kamiko: Wakuénai Shaman" in: Portals of Power: Shamanism in South America. (org.) Esther J. M. Langdon e Gerhard Baer. University of New Mexico Press.

ANEXOS

ANEXO 1: TERMOS KAINGÁNG UTILIZADOS NA DISSERTAÇÃO E SUA TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS

curá-cuxá - manto feito de fibras de urtiga

êmã - morar, alojamento fixo

fåg - pinheiro

fåg-kavá - pinheiro ralo

fe - peito, coração

fe màg - forte

hà - bom, igual a, parecido com

jagrẽ - espírito familiar, guia espiritual animal

jamrè - companheiro, genro, cunhado

kafy - caminho velho; pulso, vida; ainda as “bolinhas” colocadas pela guia espiritual animal sob a axila do Kujà

kaga - doença

kanhkã - família, parente

kãnhmèg - alma, sombra, reflexo

kãnhmèg -sĩ - alma pequena, alma-anã (para Fokâe)

kapir - madeira (árvore) sozinha

kẽn kej - cocho feito do tronco do pinheiro para a fermentação da bebida do Kiki

kiki - koj - comer o Kiki

kròj - fraco, frágil

kòrèg - mau, podre

Kukrũko - comer depois de abstinência cerimonial

kujà - xamã, pajé curador

kuprĩg - espírito

kutu - surdo

Kysã - lua

mĩg - onça, tigre
mĩg-fēr - tigre com asa
mĩg-tãn - dono do jaguar (onça, tigre)
mĩg tỹ kysã mãn - onça pegando a lua, eclipse da lua
mĩg tỹ rã mãn - onça pegando o sol, eclipse do sol
nèn nẽ - coisa supernatural, coisa sobrenatural
nũgme - abismo, inferno, buraco
pěj - pessoa com poucos nomes, com função cerimonial
pishé - comida preparada com milho socado e moído
pỹn - cobra
pỹn -fēr - cobra com asa
rã - sol
rã rir - sol nascente
rã pur - sol poente
règre - dois, segundo
tãn - dono
tar - duro, forte, força
topẽ - deus
topẽ kuprĩg - para Fokâe significa espírito santo e é o nome Kaingáng de São João Maria
urỹ - agora, hoje
Vãkre - dieta
Vãsỹ - faz tempo, passado
vẽnh kagta - remédio, remédio do mato
vẽnh-kuprĩg - espírito do morto
vẽnh-kuprĩg-hà - espírito bom
vẽnh-kuprĩg-kòrèg - espírito ruim
votor - uma das seções Kairu
wãre - acampamento temporário (para pescar/caçar)

ANEXO 2: LISTAGEM ETNOBOTÂNICA APROXIMADA DAS PLANTAS

- classificação elaborada por Moacir Haverhorth (1996b)

araucária ou pinheiro - *Araucaria angustifolia* (Bertol.), *Araucaria brasiliensis*;

arnica-do -mato: *Solidago microglossa*, ou, menos provavelmente, *Arnica montana*;

arruda: *Ruta graveolens* L. (Rutaceae);

erva-mate: *Ilex paraguariensis* Saint-Hilaire (Aquifoliaceae);

erva-de-santa-maria (erva-de-bicho) *Chenopodium ambrosioides* L. (Chenopodiaceae);

feijão-de-são-joão-maria: provavelmente é do gênero *Phaseolus*, (Leguminosae);

feijão-guarambê e feijão-guarani: ambos são provavelmente do gênero *Phaseolus* (Subf. Faboidea, Leguminosae);

feijão-preto: *Phaseolus vulgaris* (subf. Faboidea, Leguminosae);

gerivá - *Arecastrum romanzoffianum*

guaviroveira (*Campomanesia xanthocarpa*) - pẽva

guiné: *Petiveria* sp; *P. tetandra* Gonz. (Phytolaccaceae);

hortelã: *Mentha* sp; *M. piperita*, *M. viridis* (Labiatae);

imbu ou umbu: *Phytolacca dioica* (Phytolaccaceae);

ipê-amarelo/ pa ou pã: *Tabebuia* sp; *T. umbellata* e *T. pulcherrima* (*Tecoma rigida*) (Bignoniaceae);

malva: *Malva* sp. (Malvaceae);

manjerição-da-horta ou alfavaca: pode ser que seja *Origanum* sp ou *Ocimum* sp; *Ocimum basilicum*, *Ocimum brasiliensis*, *Ocimum guianensis*, *Ocimum nudicaule* (alfavaca do campo);

marcela: *Achyrocline* sp (Compositae);

maria-mole ou flor-de-natal: *Senecio* sp; *S. brasiliensis* (Compositae);

milho: *Zea mays* L.; var. *minima* (pipoca), var. *indurata* (milho-duro), var. *caccharata*

moranga: *Cucurbita* sp (Cucurbitaceae);

pariparoba: *Piper* sp - (Piperaceae);

quebranteiro - não identificado por Haverhorth⁷⁸

sabugueiro: *Sambucus* sp; *S. nigra* (Caprifoliaceae);

samambaia-açu: *Cyathea* sp e *Alsophila* sp (Cyatheaceae);

samambaia-do-mato ou xaxim-pequeno: Polypodiaceae, provavelmente *Polypodium* sp ou *Dryopteris* ou *Davalia* (estas últimas menos prováveis).

samambaia-mole ou amarela (pòvèj): *Pteridium* sp (Polypodiaceae);

samambaia-roxa: deve ser uma Polypodiaceae também

sete-sangrias (baixa): *Cuphea ingrata* e *C. organifolia* (Lythraceae);

sete-sangrias (alta): *Symplocos* sp; *S. platyphylla* (Symplocaceae);

unha-de-gato: *Doxantha (Bignonia) unguis-cati* (Bignoniaceae);

urtiga/ pyrê: *Urera* sp; *Urera baccifera* (urtiga-brava);

xaxim: *Dicksonia* sp e/ou *Cibotium* sp (Dicksoniaceae);

⁷⁸ Em Marquesini (1995) temos que o poejo, artemisia também é chamado quebranteiro - *Agertum conyzoides* L. (pág. 53); ainda para o termos quebranteiro a autora aponta *Lantana camara* L. (pág. 121); erva-cidreira-miúda - *Lantana fucata* Lindl. (pág.122) e assa-peixe-roxo - família *Asteraceae* (pág. 222);

MITO DO DILÚVIO

Em tempos idos houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. São o cume da serra Crinjijimb  emergia das agoas.

Os *Cainganges*, *Cayurucrés* e *Camés* nadavam em direc o a ella levando na bocca achas de lenha incendiadas. Os *Cayurucrés* e *Camés* cançados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os *Cainganges* e alguns poucos *Curutons*, alcançaram a custo o cume *Crijijimb *, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exigüidade de local, seguros nos galhos das arvores; e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-o   agoa que se retirava lentamente.

Gritaram elles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-as: em pouco tempo chegaram com terra ao cume, formando um açude, por onde sahiram os *Cainganges* que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores transformaram-se em macacos e os *Curutons* em bugios. As saracuras vieram com seo trabalho, do lando donde o sol nasce; por iso nossas agoas correm todas ao Poente e vão ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os *Cainganges* se estabeleceram nas immediaç es de *Crijijimb *. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram 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 p s pequenos; outro tanto não aconteceu a *Cam *, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os p s que incharam na marcha, conservando por isso grandes p s até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela s de, tiveram de pedil-a a *Cayurucré* que consentio que a bebessem quanto necessitassem.

Quando sahiram da serra mandaram os *Curutons* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, pore, por reguiça de tornar a subir, ficaram alli e nunca mais se reuniram aos *Cainganges*: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior   sahida da serra, atearam fogo e

com a cinza e carvão fizeram tigres, *ming*, e disseram a elles: - vão comer gente e caça -; e os tigres foram-se rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com a cinza fizeram as antas, *oyoro*, e disseram: - vão comer caça -; estas, porém, não tinham sahido com os ouvidos perfectos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; *Cayurucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com mau modo: - vão comer folha e ramos de arvore -; desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de árvores e fructas.

Cayurucré estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz-lhe as pressas uma varinha finha na bocca e disse-lhe: - Você, como não tem dente, viva comendo formiga - ; eis o motivo porque o Tamandoá, *Ioty*, é um animal inacabado e imperfecto.

Na noite seguinte continuou-se e fel-o muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucré* fazia estes animais, *Camé* fazia outros para os combater; fez os leões americanos (*mingcoxon*), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Caingangues*; viram que os tigres eram maos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de tronco de arvore e, depois de todos passarem *Cayurucré* disse a um dos de *Camé*, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que elles cahissem e morressem. Assim o fez o de *Camé*; mas, dos tigres, uns cahiram á água e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quiz atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se demedo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Caingangues* e deliberaram cazar os moços e as moças. -

Cazaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas dos *Camés*, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaran-os com as filhas dos *Caingangues*.

Dahi vem que, *Cayurucrés*, *Camés* e *Caingangues* são parentes e amigos.

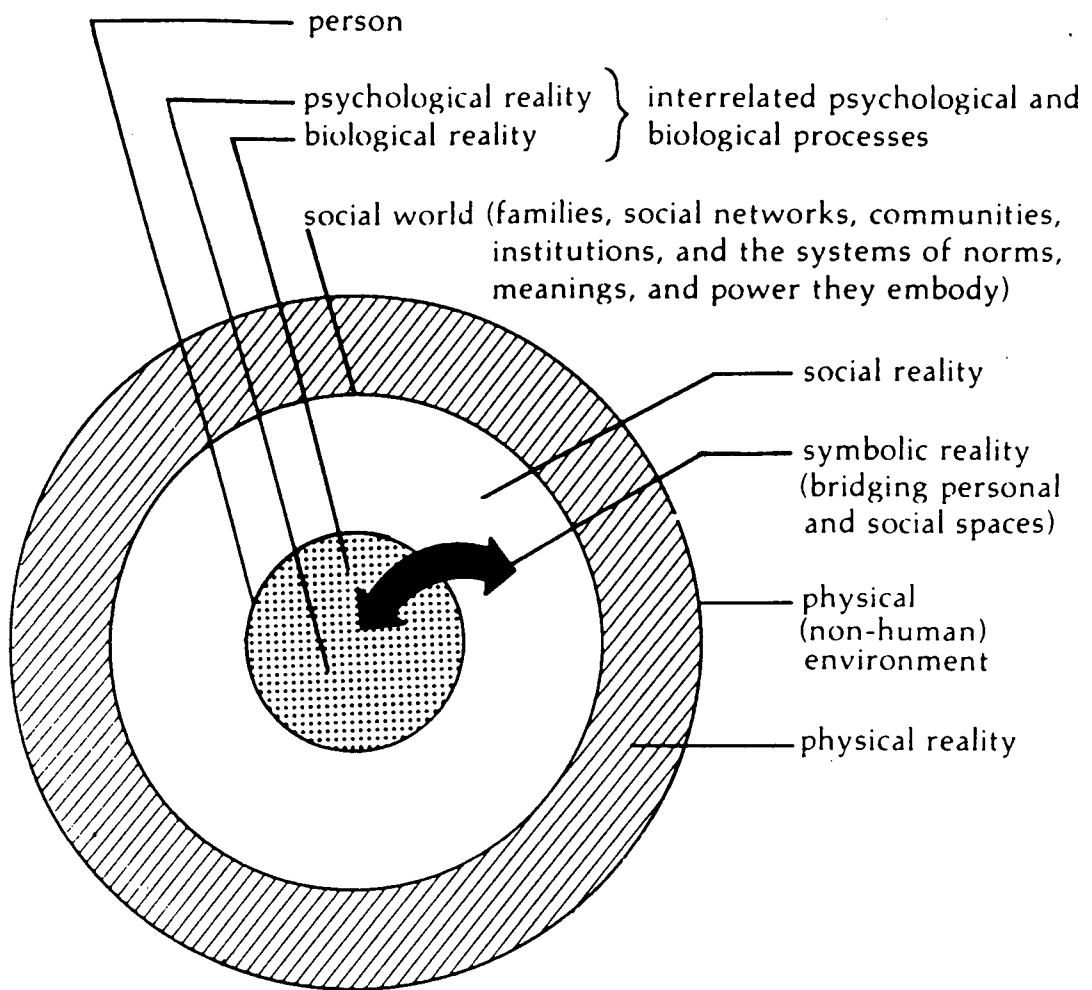
MITO DE NHARA

Meos antepassados alimentavam-se de fructos e mel; quando estes faltavam, soffriam fome. Um velho de cabellos braancos, de nome *Nhara*, ficou com dó delles; um dia disse a seos filhos e genros que, com cacetes, fizessem uma roçada nos traquaraes e a queimassem. Feito isto, disse aos filhos que o conduzissem ao meio da roçada; alli conduzido, sentou-se e disse aos filhos e genros: - Tragam cipós grossos. - E tendo estes lh'o trazido, disse o velho: - Agora vocês amarrem os cipós a meo pescoço, arrastem-me pela roça em todas as direcções; quando eu estiver morto, enterrem-me no centro della e vão para os mattos por espaço de tres luas. Quando vocês voltarem, passado esse tempo, acharão a roça coberta de fructos que, plantados todos os annos, livrarão vocês da fome. - Elles principiaram a chorar, dizendo que tal não fariam; mas, o velho lhes disse: - O que ordeno é para bem de vocês; se não fizerem o que mando, viverão soffrendo e muitos morrerão de fome. "E de mais a mais, eu já estou velho e cansado de viver." Então, com muito choro e grita, fizeram o que o velho mandou e foram para o matto comer fructas. Passadas as tres luas, voltaram e encontraram a roça coberta com espigas, que é o milho, feijão grande e morangos. Quando a roça esteve madura, chamaram todos os parentes e repartiram com elles as tres sementes. É por essa razão que temos o costume de plantar nossas roças e irmos comer fructas e caçar por tres ou quatro luas, O milho é nosso, aqui da nossa terra: não foram os brancos que o trouxeram da terra delles. Demos ao milho o nome de *Nhara* em lembrança do velho que tinha este nome, e que, com o seo sacrificio, o produzio

ANEXO 4: MODELO TEÓRICO DE ARTHUR KLEINMAN - figuras da obra "Patientes and Healers in the Context of Culture" (1980)

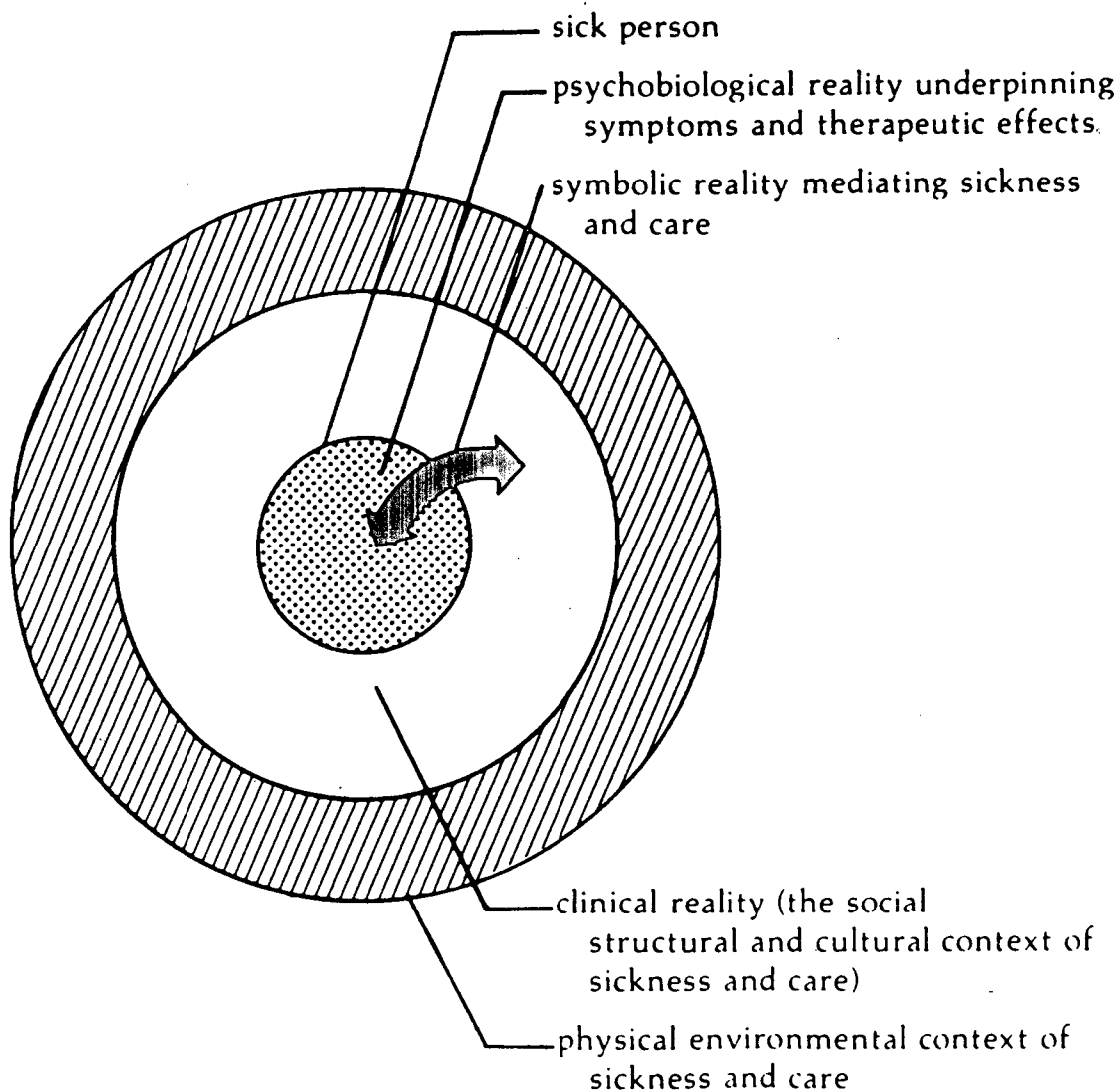
Patients and Healers in the Context of Culture

Figure 1
Types of Reality



Patients and Healers in the Context of Culture

Figure 2
Clinical Reality



"Clinical Reality" = The beliefs, expectations, norms, behaviors, and communicative transactions associated with sickness, health care seeking, practitioner-patient relationships, therapeutic activities, and evaluation of outcomes. The *social reality* that expresses and constitutes clinical phenomena and which itself is clinically constructed.