

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

DINÂMICA RELIGIOSA ENTRE OS KAINGANG DO POSTO INDÍGENA
XAPECÓ - SC

LEDSON KURTZ DE ALMEIDA

LEDSON KURTZ DE ALMEIDA

**DINÂMICA RELIGIOSA ENTRE OS KAINGANG DO POSTO INDÍGENA
XAPECÓ - SC**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social da Universidade Federal de Santa
Catarina, sob orientação da Prof^a Dr^a Esther
Jean Matteson Langdon.

FLORIANÓPOLIS, 1998

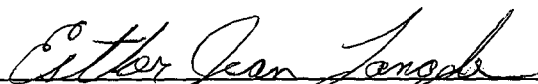
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**DINÂMICA RELIGIOSA ENTRE OS KAINGANG DO
POSTO INDÍGENA XAPECÓ**

LEDSON KURTZ DE ALMEIDA

Orientadora: Dra. Esther Jean Langdon

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em **Antropologia Social** à banca examinadora da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação da Prof^a. Dra. Esther Jean Langdon.



Dra. Esther Jean Langdon (UFSC-Orientadora)



Dr. Robert Crepeau (Univ. Montreal)



Dr. Oscar Calavia Saez (UFSC)

Florianópolis, 20 de abril de 1998.

“Nosso conhecimento acientífico dos diversos fatos da natureza humana é prodigioso e somente quando situarmos este conhecimento em um marco científico poderemos esperar novas idéias e teorias.”
(G. Bateson)

AGRADECIMENTOS

Se todos os nomes das pessoas responsáveis por este trabalho fossem citados aqui, seria um lista imensa e ainda correria o risco de ficar alguém de fora, pois uma pesquisa como esta tem suas origens nos primeiros envolvimento, partindo de uma decisão de participar da realidade em que se encontram os indígenas hoje no Brasil. Por isso, a maior parte do agradecimento é geral aos que sempre me apoiaram, lembrando situações ao invés de nomes.

Em primeiro lugar agradeço à minha família por ter dado a liberdade e o estímulo necessários para eu fazer o que gostava e acreditava. Neusa, a você meu agradecimento por ser mãe, pai e amiga.

Àqueles amigos de Santa Maria, de Porto Alegre e Erechim que confiaram e investiram em meus primeiros passos nos anos 80.

Aos companheiros de discussões, decisões e indecisões da UFRGS do início dos anos 90 que continuam me acompanhando até hoje.

Não poderia deixar de lembrar daqueles que compartilharam comigo do mestrado na UFSC, principalmente a “comunidade do Campeche” que dividiu o espaço e os primeiros anos de Florianópolis em um processo difícil de adaptação; aos alunos de turmas posteriores que vim a conhecer e trocar idéias; e aos que se preocupam com a situação dos Kaingang e dividem comigo este interesse.

Àqueles professores de antropologia da UFSC e de outras Universidades que leram partes deste trabalho, sugeriram formas de abordar o tema e aceitaram discutir minhas idéias.

Aos Kaingang do PI Xapecó pela recepção acolhedora, pelo carinho e amizade que demonstraram quando eu chegava em suas casas, pelo agasalho e comida; pelas informações que nunca se negaram a me fornecer, permitindo a minha presença durante horas, às vezes dias em suas residências; agradeço principalmente a Vicente e Riva por terem me adotado e por se preocuparem comigo no tempo de permanência na aldeia.

Àqueles que estão comigo hoje, acompanhando esta etapa final de dissertação, dividindo o mesmo espaço nesta inspiradora praia de Ponta das Canas. Ângela, Cesar, Valéria, Luis, Sirlene, Giovanni e Bio, obrigado pela solidariedade.

À Cristina que esteve ao meu lado desde o início deste trabalho, dividindo momentos de alegria, tristeza, angústia e prazer. O meu mais profundo agradecimento por você ser o que é, fazer o que acredita e expressar o que sente.

Ao CNPq e CAPES pelo apoio financeiro, sem o qual não teria realizado esta pesquisa.

FICHA CATALOGRÁFICA

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

Orientadora: Esther Jean Matteson Langdon

Defesa: 20/04/1998

Análise antropológica da religiosidade em duas aldeias Kaingang do oeste catarinense. Ressalta a importância do estudo do rito aos espíritos dos mortos relacionado com as Igrejas Cristãs para compreensão da dinâmica religiosa naquele grupo indígena. Estuda relatos orais sobre santos católicos, o catolicismo popular e a Assembléia de Deus, com o objetivo de perceber como ocorre a articulação da religião tradicional com valores e práticas das Igrejas contemporâneas.

RESUMO

Este trabalho demonstra a dinâmica religiosa em duas aldeias Kaingang do oeste catarinense, região sul do Brasil. Aborda aspectos históricos e etnológicos do avanço cristão neste grupo Jê meridional, inicialmente através da prática católica e posteriormente pelo ingresso de Igrejas protestantes nas aldeias. A pesquisa etnográfica envolveu três tipos de expressões religiosas, o ritual do **Kiki**, conhecido também como culto aos mortos; a Assembléia de Deus, principalmente através da observação dos cultos; e a Igreja da Saúde, grupo religioso que reúne praticantes do catolicismo popular e do ritual do **Kiki** em sessões de cura. Estas três formas de manifestação emergiram a partir de meados deste século em um contexto de disputas políticas e rearranjos simbólicos nas aldeias. No caso do **Kiki**, o qual coloca em cena importantes características da estrutura tradicional da sociedade Kaingang, foi abandonado na década de 50 e retomado na década de 70, amalgamando-se com elementos do catolicismo popular.

A pesquisa explicita uma série de oposições por vezes simétricas, por vezes inversas, entre aqueles que se denominam católicos tradicionais e os protestantes, ambos compartilhando o contexto atual de predominância político-econômica sobre a vida-religiosa. Neste sentido, os valores intrínsecos ao universo protestante e aqueles próprios ao ritual do **Kiki**, associados ao universo católico, se opõem e fazem parte de um mesmo todo referencial. Ou seja, os valores estruturais da sociedade tradicional e os valores contemporâneos dividem o espaço em um contexto em que os habitantes das aldeias precisam ser reconhecidos como Kaingang e brasileiros simultaneamente.

ABSTRACT

This study attempts to demonstrate the Kaingang religious dynamics within two villages of western Santa Catarina state south Brazil. The study focuses on the historical and ethnological aspects of the Christian expansion, which initially involved the Catholicism and latterly the Protestant creeds and practices. The ethnographic research was based on observation of three religious expression: the **Kiki**, funeral rite; the "Assembléia de Deus", Protestant cult; and the "Igreja da Saúde", popular Catholicism. These three forms of religions expression emerged by the middle of XX century, backgrounded by a context of political struggle and symbolic rearrangements, within these two Kaingang villages. The **Kiki** ritual, a central feature of traditional Kaingang Society - was abandoned late in the fifty and rearticulated 20 years later, in 1977, this time merged with popular Catholicism.

The study explicit a set of oppositions - symmetries and inversions - among the Catholics and the Protestant, both experiencing the context of diminishing prestige of religious life in face of the strengthening of political and economical features. So, the intrinsic values of the Protestants, the Catholics, and even those belonging to the set of believes, share a common reference this to say that the structural values of Kaingang traditional society, and the contemporary values, share the same space, within a specific context in which the villagers need to be recognized as Kaingang and as Brazilians at the same time.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
1.1. Apresentação	11
1.2. Escolha do tema	12
1.3. PI Xapecó	13
1.4. Aspectos etnológicos gerais	16
1.5. Pressupostos da pesquisa	20
2. CRISTIANISMO ENTRE INDÍGENAS DAS TERRAS BAIXAS: ALGUNS ESTUDOS	25
3. CATEQUESE E OS KAINGANG DO SUL	35
3.1. Contato com a catequização	35
3.2. João Maria: o peregrino do sertão	39
3.3. A catequese no contexto da povoação do oeste	44
4. DUAS FORMAS DE INTERMEDIÇÃO DA NOVA ORDEM SOCIAL	49
4.1. Política	49
4.2. Educação	62
5. AS DIFERENTES EXPRESSÕES DA RELIGIOSIDADE NO PI XAPECÓ	68
5.1. Situação dos “crentes”	71
5.2. Igreja da Saúde	76
5.3. Ritual do Kiki	85
6. CATOLICISMO E CULTURA KAINGANG: APROXIMAÇÕES SIMBÓLICAS	94
6.1. Catolicismo Popular e Ritual do Kiki	94

6.2. Análise dos Relatos de Santos: João, Pedro e Antônio	100
7. BASES DA NOVA ORDEM SOCIAL E RELIGIOSA	118
7.1. Espacialidade na aldeia	118
7.2. Cultos e Trabalhos	124
7.2.1. Trabalho	124
7.2.2. Culto	129
7.2.3. Elementos para uma possível comparação	132
7.3. Comunidade de “irmãos”: “ethos” e pessoa	134
8. CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
9. ANEXOS	152
10. BIBLIOGRAFIA	160

TABELA 1: NÚMERO DE HABITANTES POR ALDEIA..... 15

TABELA 2: LOCALIZAÇÃO DAS IGREJAS POR ALDEIA..... 71

FOTO 1: IRINEU CONTANDO “HISTÓRIAS DOS ANTIGOS” A SEU NETO..... 152

FOTO 2: REZADORES KAMÉ..... 152

FOTO 3: MANHÃ DO “TERCEIRO FOGO” - REZADOR KAMÉ..... 153

FOTO 4: MANHÃ DO “TERCEIRO FOGO” - CASA KAIRU; E FOTO 5: NOITE DO “TERCEIRO FOGO”..... 153

FOTO 6: “TERCEIRO FOGO” - GRUPO KAIRU NO CEMITÉRIO..... 154

FOTO 7: REZADOR KAMÉ NO CEMITÉRIO APÓS REZAR SOBRE A SEPULTURA..... 154

FOTO 8: KAMÉ E KAIRU JUNTOS NA “PRAÇA DA DANÇA” - AO FUNDO CAROLINA OBSERVA..... 155

FOTO 9: OS QUE NÃO PARTICIPAM DA DANÇA OBSERVAM - O KONKÉI AINDA COBERTO..... 155

FOTO 10: A BEBIDA KIKI SERVIDA AOS PARTICIPANTES FOTO 11: FASE FINAL DO RITUAL..... 156

FOTO 12: REZADORES KAIRU - FINAL DO KIKI..... 156

FOTO 13: IGREJA DA SAÚDE..... 156

FOTO 14: “TRABALHO” DA IGREJA DA SAÚDE..... 157

FOTO 15: INTERIOR DA IGREJA DA SAÚDE; E FOTO 16: INTERIOR DA IGREJA DA SAÚDE..... 157

FOTO 17: CULTO DA ASSEMBLÉIA DE DEUS..... 158

FOTO 18: DESPEDIDA DOS FIÉIS DA ASSEMBLÉIA DE DEUS APÓS O CULTO..... 158

FOTO 19: BATIZADO DA ASSEMBLÉIA DE DEUS..... 159

FOTO 20: “CRENTES” OBSERVAM O BATIZADO..... 159

1. INTRODUÇÃO

1.1. Apresentação

Os Kaingang, outrora habitantes da vasta mata de araucária nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, atualmente são considerados minorias étnicas¹ nesta região. Contudo, apesar das condições de pobreza, hoje em dia demonstram um processo de expansão populacional, não apenas devido o crescimento vegetativo, mas também em decorrência do reconhecimento daqueles indígenas residentes nos centros urbanos. Segundo o censo demográfico de 1994 do Instituto Sócio-ambiental, estima-se uma população de aproximadamente 20.000 kaingangues nestes quatro estados, totalizando um dos maiores grupos indígenas do Brasil. Deste total, a Área Indígena (AI) onde foi realizado o estudo em questão concentra cerca de 20% da população.

A pesquisa ora apresentada representa uma tentativa de compreender a dinâmica religiosa entre os Kaingang. Parte de um contexto etnográfico específico, tomando como base o **Kiki**, identificado por diversos antropólogos como o mais importante ritual daquela cultura. A trajetória é percorrida fundamentalmente no Posto Indígena (PI) Xapecó², localizado nos municípios de Ipuçu e Entre-Rios no oeste catarinense, reportando-se a outras etnografias afins. De forma geral, há uma tentativa de contemplar diferentes níveis de expressão da religiosidade, enfatizando aspectos históricos, sociais e cosmológicos.³

¹ Esta caracterização ocorre se forem considerados apenas os indígenas aldeados. Na realidade os estudos de invisibilidade da "indianidade" demonstram a importância de serem considerados não só índios aldeados, mas urbanos. Neste sentido cf. Souza (1996).

² Além de PI utilizo também AI (Área Indígena) e Terra Indígena para referir-me ao território ocupado por este e outros grupos Kaingang. Além disso, quando o assunto for relacionado especificamente com a sede administrativa da FUNAI local utilizarei simplesmente o termo Posto.

³ No decorrer da dissertação, quando houver referência à tradição Kaingang ou cultura tradicional Kaingang, estarei me referindo aos elementos intrínsecos ao ritual do **Kiki**. Ou seja, um tipo de conhecimento considerado pelos próprios organizadores do ritual como tradicional. Neste universo estão as relações entre as metades exogâmicas **kamé** e **kairu**, a língua kaingangue, os referenciais cosmológicos, a relação com os mortos, etc.

1.2. Escolha do tema

Inicialmente minha idéia era pesquisar as relações dos índios com o meio ambiente na AI Nonoai no Rio Grande do Sul, entretanto no meio do percurso fui convidado juntamente com outros pesquisadores para acompanhar a realização do ritual do **Kiki** no PI Xapecó. Isto aconteceu entre abril e maio de 1994, quando o antropólogo canadense Robert Crépeau atuava como professor convidado na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), ministrando uma disciplina sobre os estudos de ritual em Antropologia.

Aquela viagem mudou completamente o rumo do meu projeto para dissertação de mestrado. Acompanhei as primeiras questões levantadas pelo prof. Crépeau acerca do **Kiki** e convivi com outros estudantes, principalmente em torno de reuniões para elaborarmos um vídeo das imagens registradas durante o ritual.

Esta oportunidade somada com as participações subseqüentes em 1995 e 96 propiciou minha aproximação dos católicos realizadores do **Kiki**⁴. Após interessar-me em desenvolver a dissertação junto ao grupo passei a acompanhar alguns momentos da pesquisa do prof. Crépeau acerca da cultura Kaingang. Certo dia pedi sua sugestão sobre a delimitação de uma temática compatível com o que vínhamos fazendo, como se estivesse esperando pela minha indagação, imediatamente propôs a comparação entre uma pequena Igreja - formada por católicos ligados ao **Kiki** reunidos em sessões de cura - e a Igreja Assembléia de Deus. A idéia era comparar a vida ritual de ambas as Igrejas e a história de vida de um especialista de cada uma delas.

⁴ As explicações sobre o ritual do **Kiki** estão dispersas no texto como um todo, porém no capítulo 3 há uma descrição mais pormenorizada. Para um interesse mais específico sobre as relações dessa expressão cultural com aspectos da mitologia e organização social Kaingang cf. Veiga, 1994 e Crépeau, 1994, 1996 e 1997.

Contudo, após chegar à aldeia para a pesquisa de campo percebi as dificuldades decorrentes de minha proximidade mais estreita com os católicos do que com os membros da Assembléia de Deus. Além disso, a incipiente Igreja formada pelos católicos se mostrou como uma dentre várias outras expressões do catolicismo popular no PI. Sendo assim, em campo acabei acompanhando os católicos em diversas atividades e entrevistando mais pessoas ligadas ao catolicismo do que à Assembléia de Deus. Como consequência disso, a dissertação sofreu extrema influência da ótica dos adeptos do catolicismo popular, enfocando mais os reflexos da interação daqueles com os “crentes”.⁵

Não quer dizer que a escolha do objeto tenha sido uma alternativa circunstancial, pois desde 1986 tenho acompanhado as atividades de grupos ligados a Igrejas cristãs como Conselho Indigenista Missionário(CIMI), Conselho de Missão entre Índios (COMIN) , Operação Amazônia Nativa (OPAN)⁶ e Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME). Portanto, tal envolvimento levou-me a reconhecer a necessidade de um tipo de trabalho no sentido de compreender as religiões praticadas em aldeias indígenas.

1.3. PI Xapecó

Somente em 1941 foi criado o PI Selistre de Campos, atual PI Xapecó, porém, a terra negociada em 1902 entre o cacique Vaikrê - responsável pela liderança do grupo naquela época - e o governo paranaense - a quem pertencia a propriedade daquelas terras antes de serem contestadas por SC - foi extremamente reduzida. A delimitação da área totalizava

⁵ Os membros da Assembléia de Deus assim como os de outras Igrejas não-católicas do Posto Indígena se dizem “crentes”, portanto esta identificação é êmica.

⁶ Anteriormente denominada de Operação Anchieta.

aproximadamente 50.000 ha de solo fértil coberto por araucária (*Araucaria angustifolia*) e imbuia (*Ocotea porosa*), sendo reduzida para 15.009,8 ha. (NACKE, 1983, p. 46).

A expedição do título definitivo dos limites da área só ocorreu em 1965, com a exclusão de toda a parte localizada no município de Abelardo Luz, ficando a área do PI Xapecó demarcada em 15.286 ha. Sem levar em consideração a vontade dos indígenas residentes no Toldo do Imbu, a atitude de transferi-los para o PI Xapecó no final da década de 1940 foi extrema e danosa. Muitas daquelas famílias transferidas ainda residem até hoje no PI, algumas em condições precárias. Após a transferência do Imbu, um grupo de Mbyá Guarani migrando da Argentina encontrou refúgio na atual aldeia Linha Limeira, localizada cerca de 12 Km da aldeia da Sede.

Constituído o Posto e colocados ali indígenas procedentes de diferentes localidades, a década de sessenta marcou o processo de derrubada da mata e sua comercialização, bem como o ingresso do invasor branco naquelas Terras Indígenas. O processo de comercialização da mata se deu sob os auspícios do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Em decorrência disso intensificou-se a violência interna, sendo os opositores reprimidos e/ou transferidos para outras Áreas Indígenas. “O índio que se opunha, o índio que levantasse dúvidas sobre a oportunidade ou vantagem de se vender madeiras, era considerado ‘rebelde’ ou ‘vadio’, e transferido a outros pastos, quando não era preso e espancado por ordem do Chefe do Posto”. (D’ANGELIS, 1989, p.71).

No que concerne aos intrusos, grande parte deles era de descendência italiana de grupos migrantes do Rio Grande do Sul (RS). A chefia do PI usava a mão de obra indígena para trabalhar nas lavouras e no corte de madeira dentro das Terras Indígenas e viabilizava o trabalho indígena também fora. Até hoje a oferta de trabalho para agricultores da região,

alguns dos quais viviam dentro da AI, é um dos principais meios de sobrevivência de parcela significativa dos habitantes do PI Xaçecó, pois sempre representou um baixo custo a quem desfrutou deste tipo de prestação de serviço.

Somente em 1978 foram tomadas as providências de retirada dos invasores, ficando para trás um rasto de compadrio, aliança e casamento entre colonos e índios cujas marcas estão visíveis nas faces de quem permaneceu no local. Atualmente, a realidade do PI Xaçecó é extremamente complexa e as desigualdades internas são gritantes em nível econômico e social. A população está distribuída em onze (11) aldeias de diferentes características. Neste sentido, como conseqüência do número proporcional de habitantes do PI em relação aos municípios dos quais faz parte, o local passou a constituir uma significativa parcela dos eleitores, aumentando um pouco o poder de barganha dos Kaingang frente às administrações municipais.

Tabela 1: número de habitantes por aldeia

ALDEIA	POPULAÇÃO
Sede	694
Olaria	244
Água Branca	324
Baixo Samburá	266
Fazenda S. José	275
Serro Doce	94
Serrano	91
Pinhalzinho	600
Paiol de Barro	247
Linha Limeira (Guarani)	207
Linha Matão	172
TOTAL	3.214

Dados fornecidos pela Fundação Nacional de Saúde (FNS), a partir de levantamento realizado em 1996.

As aldeias da Sede e da Olaria formam praticamente um semicírculo com relação às nove (9) restantes, sendo que ambas representam um dos principais pontos de onde emanam as informações para as outras aldeias. Cada aldeia tem uma liderança local subordinada à autoridade do Cacique e do Conselho Indígena, os quais permanecem em contato direto com

a sede administrativa da FUNAI no município de Chapecó. A assistência de linha de ônibus facilita o trânsito constante pelos municípios vizinhos no intuito de trabalhar, estudar, se divertir, fazer compras e visitar Igrejas da cidade.

Na aldeia da Sede há uma enfermaria para primeiros socorros e tratamento das doenças mais comuns como resfriados, diarreias e dores de dentes, contando com a assistência esporádica de um odontólogo. Além disso, existem várias escolas no interior do PI, sendo a Escola de 1º Grau Vitorino Kondá, localizada na aldeia da Sede, a mais importante por contar com melhor infra-estrutura e receber o maior número de alunos. A enfermaria, a escola e a sede administrativa envolvem tanto indígenas quanto brancos trabalhando.

O cotidiano gira em função de várias atividades, além dos dois espaços apontados acima, existem os destinados à subsistência como plantio e colheita das pequenas roças; os serviços nas roças de arrendamento ou então em plantações de agricultores da região⁷; a olaria; as casas, nas quais geralmente as mulheres permanecem lavando roupa e cozinhando, quando não estão na roça com os homens o que não é fora do comum; e as atividades religiosas, as festas e os jogos - de futebol ou de baralho - movimentam o ambiente noturno.

1.4. Aspectos etnológicos gerais

Os Kaingang estão classificados na família lingüística dos Jê meridionais, assim como os Xokleng. Aproximados culturalmente a estes dois grupos estão identificados como Jê setentrionais os Kaiapó, Timbira, Suyá, Kren-akarore e como centrais os Akwen (Xavante, Xerente e Xakriabá). Os Bororo, independente de pertencerem a uma família lingüística

⁷ Neste caso um caminhão busca os indígenas por volta das 7:30 hs da manhã e retorna por volta das 17:30 hs

distinta, estão também associados aos Jê, fazendo parte do tronco lingüístico Macro-Jê e compartilhando com aqueles grupos uma série de aspectos culturais (CUNHA, 1994).

Os estudos sobre Jê/Bororo iniciados na década de 1930 com Nimuendaju, Lowie e Lévi-Strauss demonstraram o que mais tarde se denominou o *caráter anômalo* da sociedade Jê, qual seja, uma simplicidade tecnológica ao lado de uma complexidade da organização social. Neste sentido, a analogia mais marcante entre os povos Jê/Bororo é a existência de uma mentalidade dualista associada à coerência da separação em metades.

Os Kaingang, teoricamente, possuem duas metades exogâmicas patrilineares, com regra de residência uxorilocal. O casamento se dava entre primos cruzados, podendo em alguns casos haver casamentos com o tio materno ou com a tia paterna. As metades **Kamé** e **Kairu** são divididas respectivamente em duas subseções: **Kamé/Iantky-by** e **Kairu/Votor**. Sendo que, **Iantky-by** e **Votor** possuem igualmente funções cerimoniais assim como os **Péin**, reservados exclusivamente para funções cerimoniais. Além disso, as metades estão associadas ao mundo mítico e aos heróis míticos, **Kamé** e **Kairu**. (VEIGA, 1994; CRÉPEAU, 1994)

Como as pesquisas dos Jê-centrais a partir do grupo Harvard-Brasil central, coordenado por David Maybury-Lewis, passaram a tomar como paradigma da sociedade a organização das aldeias, a distinção feita entre centro e periferia correlativa a outras dualidades foi tomada como eixo das observações. Assim, em vários grupos Jê constatou-se a expressão das relações interno/externo, eu/outro, centro/periferia, homem/mulher, natureza/cultura com base em uma “estrutura concêntrica”.⁸

⁸ Lévi-Strauss (1991, p. 155 [1958]) analisa a relação entre estrutura diametral e concêntrica, partindo das disposições reais da aldeia relatadas pelos Winnebago a Paul Radin. A prima forma é descrita como “uma aldeia de plano circular, onde [sic] as duas metades estão separadas por um diâmetro teórico N-O e S-E.” A forma concêntrica, por sua vez, é descrita pelos informantes com as choças dos chefes das metades no centro da aldeia, sendo a determinação dos “dois semi-círculos” não mais por um diâmetro, mas por um círculo menor inscrito no maior.

Maybury-Lewis (1989) ao distinguir sistemas binários de metades exogâmicas⁹, propõe que se comece levando em consideração a aldeia, porque os indígenas do Brasil Central percebem a organização da aldeia como uma representação paradigmática de sua sociedade. Para defender sua tese toma como exemplo as aldeias circulares dos Jê do norte e dos Bororo e as aldeias semicirculares dos Jê Central.¹⁰

Nesta ótica, a distinção entre centro e periferia é correlativa à distinção feita entre os sexos; as funções simbólicas e sociais do homem são claramente distintas como sendo antitéticas com relação às das mulheres; as distinções são refletidas no fato de que o centro da aldeia é percebido como a esfera masculina se opondo à periferia, a qual é entendida como uma esfera feminina. No centro das aldeias Bororo e Kaiapó, por exemplo, existem tradicionalmente a casa dos homens. Estas são contrastadas com as cabanas da periferia, as quais são consideradas preeminentemente uma esfera feminina. Isto reflete também a dualidade público/privado marcante na sociedade Xavante que, segundo Maybury-Lewis, representa o espaço público no centro e o espaço privado na periferia, concernente ao espaço doméstico, apesar de admitir que a exclusão da mulher do centro não é absoluta.

De acordo com Maybury-Lewis (1989:98) a performance da comunidade ritual enfatiza a complementaridade, o equilíbrio e a harmonia. O conflito e a desarmonia, entretanto, são associados com os grupos de parentesco e as relações de parentesco. Sendo

⁹ Tanto Lévi-Strauss, quanto Maybury-Lewis, através de caminhos diferentes, concordam que as sociedades dualistas não são redutíveis aos sistemas de metades, mas constituem "teorias sociais globais" que unem o cosmos e a sociedade. Para ter acesso ao debate entre estes dois autores cf. LÉVI-STRAUSS, C. (1993 [1991]:212).

¹⁰ "I suggest that we can understand these binary systems better if we do not start the analysis by focusing on moities [...]. I propose instead that we begin with a consideration of the village. The Indians themselves regarded the arrangement of the village as a paradigmatic representation of their society. [...] I want to emphasize that all of these societies, irrespective of the paradigmatic shape of their villages, make a distinction between the center of the village and the periphery, which is correlated with the distinction they make between the sexes." (Maybury-Lewis, 1989:98).

assim, a atenção desta sociedade está focada sobre a harmonia e o centro, para controlar a desarmonia da periferia que é ideologicamente menos importante. (Idem)

Veiga (1994, p. 15), baseando-se em Lea (1986), questiona o modelo de oposição entre centro e periferia para os Kaingang, apontando “a casa como unidade fundamental da organização social”. Levando isto em consideração surge um questionamento: como utilizar aquela idealização apontada por Maybury-Lewis, pois desde que se tem conhecimento entre os Kaingang as malocas sempre foram dispersas nas aldeias. (KELLER, 1867; MABILDE, 1897; MANISER, 1930; VIEIRA DOS SANTOS, 1949)

Tanto na relação com a natureza quanto na relação com a aldeia o dualismo está situado no nível espacial marcado pela posição Leste/Oeste predominante no ritual do **Kiki** e menos através da relação centro/periferia. A mentalidade dualista, então, aproxima os Kaingang ao restante dos grupos Jê, mas os limites de certos modelos teóricos para analisar estas sociedades os afastam.

Apesar dos Kaingang estarem situados entre os grupos Jê, se tomados os modelos de oposição centro/periferia, possuem especificidades que os diferenciam. Segundo informantes, o local ideal do **Kiki** é no “mato” (não em local característico como central). Outro exemplo, se a relação centro periferia é correlata à relação que os grupos do Brasil Central fazem entre os sexos, excluindo as mulheres do centro, a performance ritual entre os Kaingang demonstra uma nítida complementaridade entre os sexos no **Kiki**, pois as mulheres possuem funções cerimoniais fundamentais.

Por fim, até que ponto pode-se distinguir sagrado e profano através de dados empíricos, se do que se fala prima a conjunção entre o domínio da casa e o domínio ritual. Um dado contraditório dessa oposição entre sagrado (centro)/profano (periferia) aparece na

própria fabricação dos instrumentos e objetos manipulados no ritual do **Kiki**, os quais são produzidos no âmbito doméstico. Em suma, entre os Kaingang, o **Kiki** sendo tomado como eixo totalizador permite o estabelecimento de importantes comparações no nível da cosmologia e da vida social, as quais podem servir para rever certos conceitos dados para as organizações dualistas de forma geral.

No sentido de ampliar a análise para além das fronteiras marcadas pelas oposições diádicas apontadas para os Jê centrais, Crépeau (1994, 1995, 1996, 1997) em seus estudos sobre os Kaingang tem desenvolvido uma importante contribuição para a análise comparativa deste grupo com os Bororo, localizando outros elementos etnológicos significativos da mentalidade dualista¹¹, conduzindo a uma compreensão sobre como tal dualismo se expressa em diferentes níveis da cultura Kaingang e traçando linhas fundamentais para inserir este grupo nas discussões etnológicas sobre os estudos Jê.

1.5. Pressupostos da pesquisa

Apenas o reconhecimento da importância de estudar a prática de religiões cristãs entre os Kaingang já justificaria o intento desse trabalho. A isso acrescenta-se o fato de ser o PI Xaçepó o único local a realizar o ritual do **Kiki**, além de possuir a característica comum a outras Terras Indígenas de ser o palco de disputas entre religiões evangélicas e católicas em diferentes níveis. Neste sentido, as aldeias estudadas explicitam oposições religiosas e colocam em cena no mesmo contexto um fenômeno de resistência de kaingangues tradicionais.

¹¹ Crépeau (1997) sugere uma aproximação possível entre as formas concêntricas e diamétrais, ilustrando isto a partir da comparação entre xamanismo Bororo e Kaingang.

Considerando estes aspectos, o estudo apresentado a seguir possui quatro objetivos fundamentais:

- 1) demonstrar elementos históricos de consolidação do cristianismo entre os Kaingang, principalmente no que se refere aos que habitam no oeste catarinense;
- 2) compreender as transformações na sociedade Kaingang relacionadas com o universo religioso;
- 3) analisar aspectos simbólicos que contribuíram para o estabelecimento da prática católica entre os Kaingang;
- 4) e explicitar aspectos da relação entre “crentes” e católicos atualmente no PI Xapecó.

Existem três axiomas centrais presentes no âmago desta temática: 1) a sociedade Kaingang foi profundamente alterada devido o processo de dominação colonial, sendo o catolicismo, enquanto um dos braços desse processo, em parte amalgamado com a cultura autóctone; 2) a prática católica se inseriu em uma realidade sócio-cultural complexa e as formas dadas a ela pelos Kaingang estão de acordo com o contexto das relações internas e externas ao grupo; 3) e, a heterogeneidade religiosa atual explicita um sistema de simetrias, distinções e oposições entre diferentes grupos locais.

À medida em que se desenvolveu uma religiosidade com características da cultura Kaingang - principalmente relacionadas com o **Kiki** - e do catolicismo popular, o grupo ligado a ela elaborou um discurso sobre a tradição identificando o católico com o tradicional.

Esta hipótese está articulada a outra: em oposição à constituição do grupo católico através de uma série de práticas religiosas específicas como a realização do ritual do **Kiki**, de rezas de terço, batismo em casa, procissões, ofertas de festas aos santos - São Sebastião,

Santo Antônio e Divino Espírito Santo, por exemplo - e prática de cura por diferentes tipos de curadores - com ervas do mato e bênção de proteção - passou a se erigir um grupo de não-católicos, o qual foi tomando forma com vários elementos de distinção a partir de idéias de prosperidade, trabalho, pureza (limpeza), austeridade e ajuda mútua. Assim, à medida em que aumenta a posição de dominância deste último grupo no PI, diversificam-se as formas de resistência do grupo vinculado ao catolicismo popular e ao **Kiki**.

As hipóteses e evidências apontadas acima podem iluminar o conjunto de questões apresentadas pela abordagem antropológica em relação aos estudos da adoção de religiões cristãs pelos Kaingang. A Igreja Católica, enquanto religião primeva - religião oficial do colonizador -, se sustentou como dominante durante muito tempo porque a prática de um tipo de catolicismo associado a ela permitiu simultaneamente a prática da vida ritual Kaingang.

Dessa forma, uma primeira questão a ser esclarecida é como estão articulados certos símbolos do catolicismo com aspectos mitológicos e rituais dos Kaingang. E, em segundo lugar, até que ponto as Igrejas de “crentes” surgem no panorama interno como apenas um dos elementos de subversão da ordem social até então estabelecida.

Com relação aos aspectos metodológicos trabalhei com duas fontes de dados: a partir dos relatos de membros das duas correntes religiosas e a partir de observações oriundas das visitas às casas dos fiéis. Em consequência do grande número populacional, e da localização dispersa das aldeias, surgiram dificuldades no sentido de abranger a totalidade territorial e humana do PI. Sendo assim, a “observação participante” foi concentrado em duas aldeias de significativa expressão religiosa, onde a circulação de habitantes das outras aldeias é constante.

Teoricamente para a questão de método, a abordagem da escola interpretativista norte-americana teve um papel importante. Isto ocorre principalmente com respeito à característica do que vem a ser antropologia interpretativa oferecida por Marcus & Fischer (1986, p. 17-44). Segundo eles há um tipo de operação simultânea sobre os níveis dos relatos de dentro do universo estudado e das bases epistemológicas de tais relatos. Não se trata aqui da abordagem da cultura como um todo sistêmico de significados inter-relacionados, pois a observação de campo explicitou um fenômeno e a etnografia se apresentou como o processo de conhecimento de tal fenômeno. Sendo assim, com base em conceitos antropológicos procuro dialogar com os dados de campo assumindo total responsabilidade pelas interpretações dos mesmos.

Por outro lado, apoiei-me no método comparativo para explicar as relações internas levando em consideração o sistema dualismo que caracteriza a sociedade Kaingang. Aparentemente paradoxal, de forma geral a orientação metodológica procura tratar explicação e compreensão como complementares nos termos utilizados por Azzan Jr. (1993).

O texto em si reflete a interseção de diferentes tipos de influência teórica e pessoal. Acredito que todos aqueles que passam pela experiência de escrever um trabalho antropológico enfrentam o dilema de construir um texto acessível ao público mais amplo e ao mesmo tempo com bases teóricas definidas. Minha idéia nunca foi tomar uma teoria como modelo antes de observar o campo e de dialogar com os sujeitos envolvidos direta ou indiretamente com o tema. Além disso, a dissertação como um todo não possui uma homogeneidade rígida, pois a construção de cada capítulo expressa um momento único de inspiração e de influências externas, contudo procurei dar coerência teórica e etnográfica entre os capítulos.

A metáfora do parto para caracterizar o processo de escrita de uma dissertação de mestrado ou tese de doutorado não é vã, não apenas devido o desgaste doloroso, mas também porque o feto, enquanto metáfora da dissertação, recebe influências da vida emocional/psíquica do genitor e do meio ambiente. No meu caso, procurei dar prioridade para informações de campo e leituras específicas sobre os Kaingang, mas sempre estive disposto a escutar opiniões independente da corrente teórica ou do nível de domínio sobre o conhecimento da realidade estudada.

2. CRISTIANISMO ENTRE INDÍGENAS DAS TERRAS BAIXAS: ALGUNS ESTUDOS

Os estudos das atividades religiosas entre os povos indígenas foram direcionados, até pouco tempo, para compreender os impactos degradadores causados em consequência da atuação das Igrejas cristãs¹². Esta linha de pesquisa geralmente tratou a religião de forma adjacente às questões políticas e econômicas, dando prioridade ao aspecto do contato entre sociedades indígenas e a “sociedade nacional”. Muitas vezes a religião foi tratada como uma entre outras formas de dominação associadas à destruição da cultura autóctone.

Certamente as mudanças decorrentes da aproximação de concepções ontológicas e realidades sociais diversas são significativas, entretanto o contato engendra o reordenamento de estruturas básicas das culturas de ambos os povos envolvidos. Neste sentido, a adoção do cristianismo por grupos indígenas pode expressar a ocupação de espaço na cosmologia e vida ritual destes povos por símbolos cristãos, não significando necessariamente a destruição de categorias significativas do sistema indígena.

A aceitação dessa perspectiva implica priorizar a realidade interna à sociedade em estudo. Dessa forma não há, *a priori*, a imposição de novas práticas/crenças e conseqüente descaracterização cultural dos grupos indígenas envolvidos em tal situação. Antes da imposição da religião dominante ser atestada devem ser consideradas, pelo menos, três possibilidades: as estratégias de imposição de crenças e práticas cristãs podem enfrentar formas de resistência pelos grupos afetados; as Igrejas cristãs podem ser aceitas por

¹² Para compreender os estudos dos processos de mudança cultural, melhor dizendo de “deculturação”, a partir de influências impostas sobre as culturas indígenas por agentes colonizadores externos, conferir os estudos de “aculturação” que inclui autores de destaque como Darcy Ribeiro e Herbert Baldus.

representarem um papel importante nas relações sociais internas ao grupo; ou podem ser aceitas devido a aproximação do discurso cristão a certos aspectos da filosofia indígena. Tentarei esclarecer estas características com base nos trabalhos etnográficos a seguir.¹³

Desde a chegada dos colonizadores ao Brasil há a relação imposição/resistência. Os missionários católicos, após se estabelecerem no litoral brasileiro juntamente com as frotas colonialistas, ao perceberem o acompanhamento das missas pelos índios se convenceram da possibilidade de torná-los cristãos. Com o passar dos anos a conversão mostrou-se uma jornada penosa para quem pretendia salvar os “selvagens desalmados”. Tentava-se de tudo, desde levar crianças para os colégios na Europa até perseguir os xamãs nos aldeamentos.

Castro (1992) demonstrou perfeitamente o caráter ambíguo da apresentação do cristianismo aos Tupinambá. Estes ora evidenciavam aceitação ora confronto com as idéias dos padres jesuítas. Os próprios missionários ficavam perplexos acerca da “inconstância da alma selvagem”. Os indígenas por sua vez participavam das missas, faziam o sinal da cruz, cantavam e ensaiavam orações, mas diante da tentativa de supressão dos hábitos mais importantes como a nudez, a poligamia e a prática do canibalismo, mudavam o tom da conversa.

O aspecto importante do processo de conversão dos Tupinambá foi a coincidência de elementos da sua cosmologia com o cristianismo. Este ponto é ressaltado por Vilaça (no prelo)¹⁴ ao tratar da conversão dos Wari pelas Missões Novas Tribos do Brasil (MNTB). Segundo a autora, diferente dos Tupinambá, com os quais ocorreu a conversão através do

¹³ De acordo com SÁEZ (1997), somente nos últimos dez anos é que os fenômenos como missões, conversões e conflitos religiosos começaram a ser entendidos em função também de razões internas, como parte das culturas indígenas.

¹⁴ Cf. VILAÇA, Aparecida. “Alguns Aspectos da Conversão dos Wari’ (Pakaa Nova).” *Mana: estudos de Antropologia Social*, vol. 2, nº 1. Rio de Janeiro: PPGAS - Museu Nacional, 1996:109-138.

encontro de teorias do universo, entre os Wari a conversão se deu devido à compatibilidade de teoria social. Entretanto, assim como não é possível afirmar a eficácia da conversão dos Tupinambá, também não o é a dos Wari.

Grupo pertencente à família lingüística Txapakura, localizado no oeste do estado de Rondônia, os Wari consideravam-se “crentes” da década de setenta até a de oitenta quando abandonaram o cristianismo. Várias práticas do grupo foram suspensas durante aquele período como a poligamia, os relacionamentos extraconjugais, as brigas de bordunas entre cunhados, as festas com bebedeiras e a prática do canibalismo - funerário e guerreiro. A recompensa frente a este tributo seria realizar na terra o ideologicamente reservado ao mundo póstumo: viver em uma sociedade de consangüíneos. Ou seja, a proposta do cristianismo da MNTB, do estabelecimento de uma comunidade de irmãos, resolveu o importante dilema da afinidade, situação de conflito vivido naquela sociedade.

Vilaça percebe a contradição entre a prática da conversão e a doutrina cristã em um ponto chave: quando se tratava da vivência em um mundo sem afins esta prática referia-se a um “fenômeno coletivo, partilhado por todos, ou pelo menos pela maioria. Justamente o oposto de um dos fundamentos do credo protestante: a relação individual e direta com Deus.”

Além disso, Vilaça observou a inexistência entre os Wari da idéia de crença na relação com o “sobrenatural”. Isto distancia o pastor do xamã por ser este o mediador para “ver” aquele nível da realidade enquanto o primeiro está associado com o “crer”, distanciado de uma objetividade. No nível da escatologia tradicional existe uma série de inversões fundamentais frente as quais a conversão só poderia fracassar. Onde os cristãos situam o inferno, os Wari localizam algo passível de ser considerado o céu, ao chegar neste local a alma ingere chicha em excesso e dança em decorrência da bebedeira.

O processo de abandono do canibalismo aconteceu através da intensificação do contato com os brancos¹⁵. O contágio de doenças decorrentes desse processo afetou uma parcela significativa do grupo e a elevação do número de doentes deixou poucas condições do rito ser elaborado. Neste contexto, Vilaça sugere que a conversão permitiu, não apenas viver o ideal Wari da comunidade de consangüíneos, mas também conviver com os brancos em aparente pé de igualdade, possibilitando assim a saída para os Wari, até o momento em que retomaram suas festas como expressão simbólica do canibalismo e abandonaram a vida de “crente”.

Outro tipo de ineficácia da conversão é apresentado no estudo de Pollock (1993). Este autor comparou dois tipos de atividades missionárias entre os Kulina, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e do Summer Institute of Linguistics (SIL), explicando porque estes grupos não lograram sucesso em seus projetos. Inicialmente, com relação aos católicos (CIMI) foram tomadas como referencial duas atividades importantes: a cooperativa de extração de seringa e o ensino de leitura e escrita (alfabetização). A conversão, neste caso, não está associada à transformação de concepções básicas da cultura tradicional. Pelo contrário, o CIMI reivindica espaço para autodeterminação cultural dos povos com os quais desenvolve trabalho, através da busca de estabilidade econômica e política dentro das aldeias. A conversão, então, é para tomada de posição política dos Kulina diante da realidade mais abrangente, com o intuito de desenvolver uma identidade pan-indígena através do conceito de *comunidade*.

Pollock explora a idéia de atribuição da noção de construção de pessoa aos Kulina pelos missionários sobre as bases da articulação ocidental de pessoa e identidade,

¹⁵ Os termos *branco* e *indígena* são utilizados enquanto categoria contrastiva.

individualismo versus comunalismo e cooperação versus conflito. Segundo Pollock, os missionários estão se debatendo com desafios de sua própria ideologia de construção de pessoa, reflexo da tensão entre individualismo/coletivismo e a ordem social repressiva. Isto resulta na idéia de constituição de uma espécie de “comunalismo utópico” e o sentido de *pessoa* advindo dele, de acordo com Pollock, não tem ressonância para os Kulina.

A tentativa do CIMI para implantar um sistema coletivo de borracha entrou em choque com a visão Kulina de sociabilidade. As relações sociais passaram a ser mediadas pelas mercadorias e emergência do indivíduo, moldadas no que Pollock chama de uma “profunda racionalidade burocrática”. Segundo o autor, esta ideologia ficou expressa implicitamente na alocação das mercadorias, trocadas pela borracha, considerando a contribuição de cada participante e distribuindo apenas para quem precisasse. Os Kulina por sua vez consideravam o estoque de mercadorias como um poderoso símbolo de socialização da aldeia e de distinção com relação a outras aldeias. Todos os membros teriam acesso aos produtos e a partir dessa estrutura tradicional não haveria espaço para emergir “indivíduos”.

Com respeito à educação, Pollock afirma ter acontecido o contrário, pois a comunicação oral, especialmente as formas oratórias de falar, realiza a distinção entre os indivíduos, sendo insubstituível pela comunicação escrita. Além disso, o objetivo da alfabetização proporcionar uma espécie de rede de correspondência como cartas, jornais na linguagem Kulina e outros instrumentos importantes no estabelecimento da “participação coletiva e identidade pan-Kulina”, foi completamente prejudicado pelas tensões potenciais que caracterizam as relações inter-aldeias.

Por outro lado o SIL, atuante desde a década de 1940 entre os Kulina, desenvolveu atividades de ensino de leitura e escrita para as crianças juntamente com o aprendizado dos

princípios básicos do protestantismo fundamentalista. A estratégia do SIL entre os Kulina, como entre outros povos, consistiu na remoção de jovens alfabetizados a sua sede em Yarinacocha, no Peru, onde receberam treinamento bilíngüe para retornarem à aldeia na posição de professores. Juntamente com o ensino, os professores bilíngües eram incentivados a transmitir a mensagem do cristianismo, inclusive alguns deles assessoraram os missionários nas traduções de textos e do novo testamento para língua Kulina.

O suposto sucesso do SIL, segundo Pollock, foi fruto da implantação de atividades moldadas pela ideologia do sistema capitalista de mercado e emergência da identidade individual de produção econômica. Isto representa um paradoxo levando em consideração os aspectos culturais do grupo apontados acima. De acordo com Pollock, esta imposição da economia de mercado obteve mais êxito do que a tentativa do CIMI, em consequência da infra-estrutura econômica mantida pelos missionários e por ser suficientemente flexível no sentido de permitir a divisão comunal dos recursos e da renda. Enquanto o CIMI tropeçou em questões morais, o SIL, nas palavras de Pollock, criou oportunidades para a acumulação de excedente de riqueza e acesso ao mercado para trocá-lo por mercadorias manufaturadas. Entretanto, os indígenas envolvidos com o SIL reconheceram uma nova moral - acumulação, competição de mercado, etc - intrínseca àquele sistema, ameaçadora da identidade Kulina. Desta forma, durante a pesquisa de Pollock, o SIL retornou ao Peru, desaparecendo as mudanças produzidas pelos missionários após partirem.

Há situações de certas práticas associadas ao cristianismo tomarem novas formas ao serem adotadas por grupos indígenas e serem associadas a movimentos milenaristas ou ao xamanismo. É o caso dos processos estudados por P. Wright (1992) e R. Wright (1989, 1996) entre os Toba e os Baniwa, respectivamente.

Os Baniwa localizam-se no Noroeste Amazônico, R. Wright estudou a história de uma fratria desse grupo localizada no Alto Rio Negro conhecida como Hohodene. A pesquisa foi analisar histórias orais do contato e estratégias utilizadas pelos indígenas para enfrentar a dominação política e econômica do Estado. Divide seu trabalho em duas partes: interpretação da história dos Hohodene e interpretação da vida do messias Baniwa denominado Venâncio Christu, juntamente com a análise dos movimentos milenários iniciados por ele.

O autor demonstra a apropriação de símbolos cristãos por Venâncio e seus seguidores. Tais símbolos e atividades do cristianismo possuíam algum sentido na cultura Baniwa e na experiência histórica do grupo. Para demonstrar como isto pode ter ocorrido, R. Wright realiza a comparação entre a lenda de Keroaminali e o mito de Yaperikuli, herói-criador Hohodene. Wright constatou a aproximação da lenda e do mito com o processo de reordenamento no mundo após um período caótico.

O elemento básico de ligação entre Keroaminali e Yaperikuli é o conceito de *paitátsa* atribuído a ambos. Dependendo do contexto, este conceito está associado à unicidade, ou seja, os dois heróis são os únicos sobreviventes em tempos distintos, frente a perseguição de outra tribo antropófaga. Por isso representam a “unidade ancestral que gerou a multiplicidade atual dos grupos de descendência.” (WRIGHT, R., 1996, p.366).

Um importante aspecto da lenda enfatizado por R. Wright é a recusa dos Hohodene seguirem o branco ao Rio Negro. Tanto a unicidade característica do herói restaurador da ordem social, quanto a negação de seguir o branco são básicos para o movimento milenarista de Venâncio Christu. Ele e outros messias de meados do século dezenove, segundo R. Wright, possuíam a preocupação de conquistar a autonomia econômica e política frente a opressão e exploração dos comerciantes não-indígenas da região.

R. Wright demonstra que apesar do movimento de Venâncio ter incorporado símbolos do catolicismo popular - o uso de cruzeiros nas danças, a data do Juízo Final no dia de São João - utilizou sobretudo conceitos míticos e atividades rituais da cultura Aruak - as transformações do mundo, contadas na mitologia; o calendário ritual; as crenças a respeito das almas humanas; as crenças nos poderes dos pajés, etc. Este movimento, conclui o autor, reorientou as relações sociais, políticas e econômicas entre os Baniwa e os brancos, elevando a recusa de cooperar com estes últimos a um grau sagrado.

Ao relacionar pentecostalismo e xamanismo entre os Toba, pertencentes à família lingüística Guaycurú e habitantes do Chaco argentino, P. Wright (1992), utilizando narrativas sobre sonhos, compara conteúdos simbólicos e usos dos sonhos de tobas tradicionais e de pentecostais convertidos. O autor demonstra não haver uma diferença significativa quando se trata da interpretação dos sonhos e que os rituais pentecostais possuem características do xamanismo.

Para os Toba o sonho, assim como as visões e as aparições, têm o poder de conectá-los com os níveis da realidade não humana. Além disso, permitem a interpretação de eventos da vida diária e possuem uma importante função de cura. (WRIGHT, P., 1992, p.151).

Os pentecostais, entre os Toba desde a década de 1940, exerceram diversas influências sobre a cultura tradicional, atingindo o grupo em sua mais ampla extensão somente em fins de 1950. Apesar disso, de acordo com P. Wright, a cosmovisão e as bases cognitivas da cultura Toba não foram substancialmente modificadas. O espaço ocupado pela Igreja foi tão ampliado que a liderança, no passado ocupada por um líder religioso, passou a ser assumida por um pastor indígena. Paralelamente à atuação daquela Igreja, os xamãs permaneceram realizando seus ritos de cura e continuaram sendo procurados até mesmo pelos índios

pentecostais. Por outro lado, os rituais Toba tradicionais passaram a ser sintetizados nos cultos pentecostais: cura, dança, êxtase. Os cultos deram espaço também para continuidade de expressões da vida social Toba como as falas do chefe, a interpretação comunal dos dramas, as explicações de casos de feitiçaria e as soluções dos problemas de subsistência. (idem).

Diferente das pessoas comuns, os xamãs têm o poder de manipular as visões e os sonhos, entrando em êxtase através da música ou em raros casos da dança. A valorização do papel dos sonhos permaneceu mesmo após a conversão ao pentecostalismo e a interpretação na maior parte das vezes continuou a ser feita da forma tradicional, apesar de refletir a simbologia cristã. (Idem).

Assim como o sonho revela o contato do xamã com o mundo espiritual, indicando sua visita, para os Toba cristãos a revelação é tida como vinda de Deus. Os sonhos considerados importantes são contados durante os cultos e interpretados pelo fiel de acordo com a leitura pessoal da Bíblia, adaptada ao discurso onírico. Através da tradução de alguns elementos da bíblia, diferentes manifestações diabólicas foram interpretadas como *No'wet*, termo ligado diretamente a atividades xamânicas. Em consequência disso, muitas vezes a pregação do culto visou a destituir a autoridade do xamã. (Idem).

O ponto comum destas pesquisas é a forma de abordar o processo de adoção do cristianismo por povos indígenas. Não se trata de optar pelos extremos: a permanência de estruturas inconscientes na atualização de práticas externas à cultura indígena; ou a imposição da cultura ocidental e a destruição da cultura nativa. O que estes trabalhos demonstram é o reordenamento de certas estruturas internas em decorrência do contato e da cristianização. Além disso, evidenciam a diversidade das relações estabelecidas entre as religiões indígenas e



os missionários cristãos, tratando da aceitação ou resistência do cristianismo em suas diferentes concepções.

Esta abordagem ajuda a pensar a dinâmica da religiosidade em culturas distintas. A religião neste sentido é tomada como ponto focal em torno do qual se ordenam as transformações sócio-culturais. Entre os Kaingang, além disso, a base teórica não pode negligenciar o processo intenso de contato com os colonizadores. Neste sentido, apesar deste trabalho não estar apoiado na abordagem de fricção interétnica utiliza-se de fontes sobre o processo histórico de contato. Sendo assim, teoricamente esta pesquisa busca um ponto de integração entre as abordagens da história do contato e dos conteúdos culturais internos à cultura indígena, no intuito de colaborar para compreensão da atuação de Igrejas cristãs na sociedade Kaingang contemporânea.

3. CATEQUESE E OS KAINGANG DO SUL

3.1. *Contato com a catequização*

O avanço do cristianismo em direção ao povoamento dos Kaingang pode ter ocorrido em princípios do século XVII, através das atividades missionárias dos jesuítas próximo ao seu território. Conforme Monteiro (1989, p. 152) no início do século XVII os paulistas concentraram sua ação na região sul, sendo o local conhecido como Sertão dos Pato, interior de Santa Catarina (SC), polo de atração de jesuítas e colonos desde meados do século XVI. Embora fosse uma região exclusivamente de grupos Guarani, localizava-se próximo aos limites da área de perambulação dos Kaingang situados ao norte do Rio Grande do Sul (RS) e oeste catarinense. Por sinal esta última região foi primeiro contatada pelos bandeirantes a caminho do RS em 1641. (ROSSETO, 1989, p. 9).

Com relação aos outros estados do sul e sudeste, de acordo com D'angelis (1989, p. 11), enquanto os jesuítas atuavam no Guairá paralelamente mantiveram missão entre os Gualacho, os quais pertenciam ao grupo Jê e à família Kaingang. Segundo o autor, além do trabalho dos jesuítas com os Kaingang ocorrer na Redução de Conceição de Nossa Senhora dos Gualachos se confirma também na de Encarnação, com os Kaingang do Tibagi, no estado do Paraná (PR).¹⁶

A partir de Monteiro (1989) pode-se entender com maior clareza as informações confusas sobre a utilização de kaingangues pelos bandeirantes durante os ataques da missão do Guairá e de outros agrupamentos missionários.

¹⁶ Para aprofundar os aspectos referentes à resistência dos Kaingang do Paraná frente as investidas coloniais cf. Mota (1994). Com relação ao processo de contato interétnico dos Kaingang do Paraná com as frentes pioneiras e as conseqüências do mesmo para o momento contemporâneo, cf. Helm (1974).

Montoya (1985[1892]) cita a associação dos Tupi a estas investidas, mas oferece poucos dados a respeito. Por outro lado, Moreira Neto (1972, p. 381) identificando os Kaingang com os Guaianá abre espaço para aceitar a possibilidade de apoio dos últimos aos bandeirantes, pois viviam nas proximidades de São Paulo. Da mesma forma, Keller ([1867] 1974, p. 19) atribui aos Kaingang, denominados por ele de Coroados, os ataques das missões jesuíticas das margens do Paranapanema em 1632, aliados aos bandeirantes.

Entretanto, com base nos estudos de Monteiro (1989) sobre os indígenas de São Paulo é possível associar aqueles ataques aos Tememinó, pertencentes a grande família Tupi e inimigos dos Guarani, os quais se destacam como personagens das crônicas do século XVI. Os Tememinó viviam entre São Paulo e Paraguai, podendo ser os ajudantes dos paulistas nos assaltos às missões, incluindo o ataque de Guairá. Existem dois argumentos apoiando esta hipótese: em primeiro lugar a resistência dos Jê frente as tentativas de apresamento e de imposição do regime de trabalho colonial reduziu os investimentos em sua captura; em segundo lugar, como consequência do aspecto anterior, o idioma melhor dominado pelos colonizadores era o tupi, facilitando a aproximação com indígenas falantes dessa língua. Inclusive os Guaianá só passaram a ser utilizados como mão de obra escrava após o encarecimento da captura de tupis.

Portanto, é fundamental ao estudar as relações estabelecidas entre os Kaingang e os colonizadores, ter consciência do quanto este povo, enquanto grupo Jê do interior do sudeste e sul, resistiu diante dos avanços colonialistas, tanto frente aos bandeirantes quanto frente a

Igreja. Isto ocorreu não apenas através do confronto, mas pela característica peculiar de absorver o *outro*.¹⁷

O contexto da época demonstra terem sido tênues as fronteiras entre as missões jesuíticas brasileiras habitadas por uma soma de cerca de noventa e cinco mil índios no final de suas atividades e os outros povos habitantes próximo a elas. Apesar da oposição entre os Guarani e Kaingang, certamente estes últimos vinham acompanhando a cristianização dos primeiros. Com relação a isto, a partir da literatura especializada sabe-se da ocorrência de conflitos e de capturas de indígenas “civilizados” por indígenas do “mato” e vice-versa.

A história contada pelo velho Kaingang Konkó em 1930, transformada em lenda no RS, sobre o irmão leigo da Companhia de Jesus capturado pelo grupo Kaingang aldeado no toldo de Guarita, por exemplo, demonstra a relação de incorporação do *outro* por este povo e dá pistas para pensar sobre seu contato com o cristianismo.

O ocorrido se deu por volta de 1752, pouco antes da expulsão dos jesuítas do país em 1768. Designado a viajar em expedição no sentido norte daquele estado, partindo das missões dos Sete Povos, D. Miguel seguiu com sua caravana em busca de novas terras, as quais calculava-se serem abundantes em erva-mate. (MENDES, 1954).

A região onde chegaram nas proximidades do rio Guarita era desabitada de brancos sendo conhecida como local originário dos Kaingang. Após atacarem a expedição os indígenas capturaram D. Miguel, único sobrevivente, e o adotaram com o nome de Fondengue. Este viveu durante cerca de vinte anos no aldeamento de Guarita e transmitiu o conhecimento de sua cultura aos indígenas, os quais observavam “cheios de interesse e

¹⁷ Esta característica é apontada por T. Turner (1993:62) ao abordar a capacidade dos Kayapo em integrar os elementos do branco em sua cultura: "...as mercadorias brasileiras desempenham um papel semelhante ao dos bens rituais tradicionais, os *nekretch*, também eles dotados e um poder social. Recorde-se que estes *nekretch* são normalmente itens (objetos, canções, nomes) tomados de povos estrangeiros, ou (supostamente) de seres naturais como peixes e pássaros..."

curiosidade”. A proximidade do branco com as lideranças lhe resultou prestígio respaldando-o como sucessor do Cacique do grupo após sua morte. (idem).

Segundo a narrativa, Fondengue organizou no RS o “Império dos Coroados” baseado no modelo das reduções jesuíticas. Estabeleceu aliança com o grupo Kaingang aldeado em Inhacorá; transferiu-se com quatrocentos guerreiros para Fortaleza, próximo do rio da Várzea, localizada como a sede do Império; e distribuiu outros aldeamentos através da divisão do toldo de Guarita. Ao todo eram seis aldeamentos constituindo uma organização comandada por Fondengue: Inhacorá, Campo Novo, Guarita, Fortaleza, Serrinha e Nonoai. Aos poucos estes agrupamentos foram adquirindo maior autonomia e se desvinculando da centralização. Esta história é contada no intuito de descrever o surgimento dos aldeamentos naquele estado, sendo Fondengue o agente responsável pela transição da situação de “selvageria” vivida pelos Kaingang dispersos no território gaúcho para uma situação de aliança com o homem branco.

Independente desta história ter ocorrido no processo da constituição dos aldeamentos ou ser ficcional, em seu todo é impossível ter sido criada do nada pela fértil imaginação de Konkó. Certamente, no momento do contato com os brancos os Kaingang já possuíam a intermediação de outros elementos ligados ao universo colonial. Não se mantiveram passivos diante do processo de dominação, mas paralelamente aos confrontos, estabeleceram alianças e adotaram práticas religiosas em uma dinâmica com suas próprias práticas.¹⁸

Pelo menos é certo o contato entre os Kaingang aldeados em Palmas no atual estado do Paraná em meados do século XIX e os do interior da mata. Isto é comprovado através do relato de Keller ([1867] 1974, p. 20) sobre o comércio existente entre ambos. Keller chegou a esta conclusão ao perceber o reduzido número de contas penduradas no pescoço dos aldeados

¹⁸ Para compreender melhor o aspecto da resistência Kaingang ao processo de conquista de seus territórios, cf. Mota (1994).

após a distribuição de grande quantidade desse material para confecção de artesanato. Por outro lado, observou a comercialização de curus (mantos feitos de urtiga grande) no aldeamento, apesar de não serem fabricados ali. Assim, percebeu a existência de um sistema de troca das contas pelos curus os quais eram negociados com maior valor no “mercado” do aldeamento, possibilitando o acesso destes índios a objetos do branco como facas por exemplo. Sendo assim, juntamente com este sistema de troca material é confirmada a expansão da catequese dos aldeamentos para o sertão, e observada uma mudança no “espírito” de ambos os grupos.

3.2. *João Maria: o peregrino do sertão*

Paralelamente às tentativas de catequização por parte dos governos provinciais havia a prática de um catolicismo de monges peregrinos que pregavam no sertão. Na região em foco destacou-se São João Maria D’Agostini¹⁹. Tal personagem é figura marcante nos relatos Kaingang até hoje, conta-se ter andado pelo sertão com sua “chaleirinha” e “panelinha” fazendo remédios e curando os enfermos.

Este monge, natural de Piemonte, Itália, à época de seu registro na Corte do Império, estado do Rio de Janeiro, onde chegou procedente do Pará no dia 19 de agosto de 1844, estava com 43 anos e foi registrado com o nome de Giovani Maria d’Agostini. No documento constava seus sinais antropométricos indicando estatura baixa, cor clara, cabelos grisalhos, olhos pardos e o rosto comprido. Além disso, revelava ser ele aleijado de três dedos na mão esquerda.

¹⁹ Após este Monge surgiram outros dois que também se denominaram João Maria por influência do primeiro, de acordo com Oliveira (1996) “Quando os Kaingang referem-se a São João Maria não fazem qualquer distinção entre esses, sendo que a ênfase recai sobre as qualidades gerais do Monge - tais como: curar, fazer batismos, dar bons conselhos, etc. Para os curadores estudados São João Maria é um personagem único que sempre existiu e que permanece entre eles, sendo porta-voz da escatologia atual do grupo”.

Após registrado como solitário eremita, em dezembro daquele mesmo ano, rumou para Sorocaba, estado de São Paulo, estabelecendo-se em uma gruta no morro de Araçoiaba. (CABRAL, 1979, p. 108). De acordo com relatos coletados por Cabral (1979) o local desabitado onde residia João Maria, assim como os outros onde permaneceu posteriormente, possuía uma espécie de mesa no interior, uma fonte de água nas proximidades e um cruzeiro composto de 14 cruzes de cedro (*Cedrela fissilis*) no caminho.²⁰

Durante sua permanência naquela região, que durou pouco mais de um ano, atraiu a atenção de várias pessoas, não apenas dos arredores, mas também daqueles indivíduos procedentes do sul do país que circulavam por ali em decorrência das importantes feiras de muares de Sorocaba. Dele se aproximavam principalmente os peões e matutos, pessoas simples que recorriam ao monge em busca de conselhos e curas. Segundo depoimentos João Maria era “piedoso, de costumes simples e austeros, de vida rigorosamente sóbria e severa”. “Dormia sobre uma tábua e alimentava-se de frutas do mato ou dos presentes que lhe levavam os visitantes” (CABRAL, 1979, p. 111; ALMEIDA apud GASPAR apud FACHEL, 1995, p. 18).

Durante o tempo de permanência em Araçoiaba sua fé era “pura, ortodoxa, sem desvios que o tornassem alvo das censuras e sanções eclesiásticas. [...] não ficou lembrança de que tivesse alguma vez tentado aliciar prosélitos para uma nova seita ou confissão [...]. Nenhuma inovação tentou introduzir no culto ou na exegese e se se dava a práticas de ascetismo, não as impunha a quem quer que fôsse [sic]”. (CABRAL, 1979, p. 112).

²⁰ As cruzes em número de 14 estão associadas por autores que escreveram a respeito do monge com a via sacra de Jesus Cristo, entretanto algumas vezes aparece relatos de 17 e até de 19 cruzes no trajeto até a gruta do eremita.

Existem poucos dados na bibliografia sobre o trajeto percorrido pelo monge durante o momento de sua saída de Sorocaba e chegada no sul do Brasil. Certamente houve uma grande peregrinação pelos sertões até fixar-se em Santa Maria, estado do Rio Grande do Sul (RS), próxima referência depois de SP. Não há um acompanhamento da forma como se deu o deslocamento do peregrino e nem informações sobre os habitantes das regiões por onde passou que por acaso pudessem ter feito contato com ele.

Contudo, Cabral (1979, p. 119) acredita que esta peregrinação não ocorreu através dos territórios do Paraná e de Santa Catarina, mas pelo norte do primeiro estado, na época pertencente à província de SP, passando pelas matas do Paraguai e retornando às matas do Brasil ao sul. Se esta hipótese se confirma, somente mais tarde o peregrino iria retornar ao Paraná e à Santa Catarina, depois de 1850.

O historiador João Belém, ao escrever a história de Santa Maria aponta a data de chegada do monge ao morro do Campestre, situado naquele município, no dia 4 de maio de 1846 (Apud CABRAL 1979, p. 115). É deste local que se pode ter acesso a informações enfatizando a associação do monge com a cura de fiéis, relatos que cresceram vertiginosamente naquela região. Uma das descrições apresentada por Cabral declara:

Descobrimo uma vertente abundante dentro do mato, na fralda do monte, fez [o monge] dela a base do seu poder misterioso, de seus milagres. Fez abrir uma picada do lado oposto ao em que estava a vertente, pelo morro acima, fazendo desta via dolorosa o seu calvário, colocando em pequenas distâncias grandes cruces de madeira toscamente trabalhadas, em número de 17. [...] O paciente, ao transpor a entrada da picada, tirava o calçado e com os pés nus e a cabeça descoberta encetava a marcha [...] Ao pé de cada cruz parava o doente, devendo ajoelhar-se para fazer oração. Para se vencer as 17 cruces e ainda as orações rezadas em cada uma, gastava-se mais ou menos uma hora; chegando ao alto, onde se achava o Santo [Antão]²¹ em sua capelinha [...] era estilo tomar assento em um banco tosco [...] daí descia-se precipitadamente para o lugar onde aparecia a vertente que saía da rocha a um metro de altura. Junto à bica havia um cepo, onde o doente se ajoelhava para receber a água [...]. Por sobre a cabeça do paciente ajoelhado, despejava-se [qualquer pessoa] água com vagar, na porção que cada um queria, mas sempre em números ímpares. [...] A roupa só era mudada depois de enxuta naturalmente. (CABRAL, 1979, p. 121).

²¹ De acordo com Baldus (1937:63) paralelamente ao "culto aos mortos", os Kaingang de Palmas praticavam festas cristãs, sendo a mais significativa a do dia 13 de junho "o dia de Santo Antonio, que antigamente os missionários declaravam padroeiro desses índios" [sic].

Naquelas circunstâncias havia um aglomeramento de fiéis que perturbava os poderes constituídos da então província de São Pedro do Rio Grande do Sul, atual estado do Rio Grande do Sul . Tal era a organização dos fiéis que a capela construída no morro do Campestre possuía um cofre no qual eram depositadas contribuições para ajudar nos gastos com os cultos - quando havia uma certa quantia de sobra esta era distribuída aos pobres.

Em acréscimo, Fachel (1995, p. 31) sugere a existência de uma incipiente confraria ou irmandade conduzida pelo Monge no Campestre. O autor justifica esta evidência com base em uma correspondência de 26/11/1848, com a assinatura de João Maria e destinada aos seus seguidores que permaneceram no Campestre após sua expulsão. Na carta o eremita nomea um Procurador de Santo Antão, confirma doze zeladores indicados anteriormente e orienta a forma de construção da Capela, dando instruções sobre os cultos e as festas de Santo Antão.

Em função da notoriedade do Monge que atingia o âmbito nacional, no ano de 1848, o general Andréa, então Presidente da província de São Pedro do Rio Grande do Sul, atual estado do RS, sancionou a Lei 141, de 18 de julho de 1848, decretada pela Assembléia Legislativa Provincial. Esta lei autorizava o Presidente Andréa a enviar um médico “de sua confiança” no intuito de “examinar os efeitos terapêuticos das águas denominadas - Santas [...]”. (FACHEL, 1995, p. 27).

Fachel obteve o relatório, apresentado em 25/05/1849 pelo médico Thomaz Antunes de Abreu, incumbido por Andréa de realizar o levantamento da situação do “Campestre de Santo Antão”. Este médico permaneceu em Santa Maria durante 4 meses, de janeiro a maio de 1849, encontrando oitocentos a mil doentes. Abreu tomou uma amostra de cerca de 25% daquele total, sugerindo que no verão do ano anterior à sua visita havia oito a nove mil enfermos. (ABREU, 1849 apud FACHEL, 1995, p. 28).

Baseando-se na documentação levantada por Fachel pode-se perceber que antes mesmo de finalizado o relatório o monge foi expulso da província de São Pedro do Rio Grande do Sul por Andréa em novembro de 1848. Com relação ao destino do Monge há discordância entre Cabral (1979) e Fachel (1995). De acordo com o primeiro o eremita teria sido conduzido ao Rio de Janeiro, porém o segundo consegue comprovar a transferência para Santa Catarina com base nas correspondências travadas entre Andréa e Marechal Antero José Ferreira de Britto, então Presidente daquela Província.

Fachel (1995, p. 29) demonstra que esta posição de Cabral sobre o trajeto do Monge após o Campestre, localizando-se no RJ, é fruto de uma confusão feita por Felicíssimo de Azevedo, primeiro Intendente de Porto Alegre no regime republicano, que contradiz as correspondência do acerto entre as províncias do Rio Grande e de Santa Catarina. Sendo assim, o mais adequado seria concordar com Fachel (*idem*, p. 32) que depois do Campestre João Maria estabeleceu-se na Ilha do Arvoredo em SC, cerca de 15 Km do município litorâneo de Porto Belo.

Porém, há poucas informações sistematizadas sobre o tempo de permanência do Monge em SC. Tudo indica ter ficado durante um pequeno período naquele estado e logo retornado para Sorocaba, no seu retiro da Pedra Santa. Posteriormente, apesar de também não haver informações sobre o tempo de sua permanência no estado de SP, Cabral (1979, p. 130) afirma ter sido identificado seu estabelecimento em Lapa, no estado do Paraná, no ano de 1851.

Segundo Cabral naquele ano o Monge chegou ao Registro do Rio Negro. Para o autor era um retorno à Lapa, visto que um entrevistado seu afirmou saber da passagem do Monge naquele lugar no ano de 1845 em uma peregrinação a pé desde SP. O local próximo ao Rio

Negro era onde atualmente se defrontam Lapa e o município catarinense denominado Mafra. “Atravessando o rio, provavelmente em busca de um refúgio menos exposto à curiosidade e às visitas, que seriam freqüentes à margem direita, já regularmente povoada, fixou-se na margem catarinense. Recusando, como era de seu costume e feitio, a hospedagem oferecida pelos moradores ribeirinhos, preferiu, à falta de gruta, o abrigo sob a copa das árvores. Aí mesmo procurado, aconselhou e praticou.” (idem, p. 136).

Mafra é a última referência concreta do itinerário do Monge, Cabral não indica o tempo que o Monge permaneceu neste local e nem o curso que tenha tomado posteriormente. Contudo, existe um registro de Otacílio Costa (apud CABRAL 1979, p. 138) sobre a presença do Monge em Lages no ano de 1862, onde o peregrino teria erguido seu cruzeiro naquele mesmo ano e depois retornado ao seu primeiro ponto de referência, em Sorocaba, onde permaneceu até 1865 ou 1870 e desapareceu. Existem algumas versões sobre a morte do Monge, até mesmo indicações de que ele teria vivido mais de cem anos morrendo no Paraguai. (Idem, p. 141).

3.3. A catequese no contexto da povoação do oeste

De acordo com os escritos sobre o processo histórico de contato, os Kaingang foram atingidos mais violentamente pelos colonizadores em meados do século XVIII e durante o século XIX. Para fins de entender esta aproximação o PI Xapecó não pode ser tomado isoladamente, pois sua constituição foi consequência de diversas tentativas do governo imperial para reduzir os Kaingang em aldeamentos. Associada a tal finalidade a Igreja tentou cumprir seu papel de “civilizar” os indígenas através da catequese.

Após a expulsão dos jesuítas e o ataque de milícias do governo às missões, a assistência da Igreja Católica se obscureceu por quase cinquenta anos. Somente em 1843 “o

governo imperial resolveu confiar a missionários capuchinhos de origem italiana a organização e execução da catequese religiosa da população indígena aldeada em todo o país”. (MOREIRA NETO, 1972, p. 385).

Provavelmente os missionários tenham acompanhado à distância os primeiros contatos travados com índios Kaingang considerados arredios na região de Guarapuava em 1810, visto que nesta época houve uma guerra sangrenta contra os indígenas incentivada pelo governo imperial. Não há indícios da interferência direta da Igreja no genocídio causado pela ação dos bugreiros na denominada “guerra ofensiva”. A esperança do império, após a ofensiva dos bugreiros, era conseguir atrair os remanescentes e imediatamente submetê-los ao sistema de aldeamento e catequese, contudo tal intento foi cumprido apenas parcialmente. Por isto, em meados do século XIX surgem manifestos de líderes das províncias do PR e SC sobre o insucesso da catequese entre os Kaingang.

Mesmo assim, o primeiro presidente do Paraná, Zacarias de Góes e Vasconcelos, elaborou um relatório favorável à continuidade dos trabalhos religiosos, com base nas instruções estabelecidas pelo Ministério da Justiça que definiam como prioridade a atração das “hordas selvagens” do Paraná, Mato Grosso e Espírito Santo. De acordo com as decisões do governo central deveria ser investido tudo na religião. Inclusive o próprio governo se comprometeu de arcar com as despesas de transporte e manutenção dos missionários nestas províncias, pois a situação foi considerada crítica. Em contrapartida os missionários seriam os únicos responsáveis pelos aldeamentos. (Idem, p. 389).

No estado de SC, nesta mesma, época existiam denúncias de ataques de indígenas em várias localidades, conseqüentemente o presidente provincial acreditava na distribuição da catequese por todo o território regional como a única forma de torná-la eficaz. Mesmo assim

não acreditava na conversão de todos os grupos, alegando existirem tribos originárias do Paraná “incatequizáveis”. (Ibdem, p. 394).

Antes disso, os ataques às estradas rumo ao sul vinham sendo reduzidos em decorrência da aliança de líderes importantes como Viri e Vitorino Condá com os colonizadores, ainda no século XVIII. Estes levaram seus grupos a se aldearem e serviram como ameaça àqueles insistentes em permanecer na mata. Estas duas lideranças foram munidas de armas de fogo e munições para manter uma espécie de milícia armada em prol da proteção dos colonos da região. Assim, colaboraram para o governo oferecer as condições necessárias na implantação dos primeiros vilarejos.

Um dos pontos recorrentes da recusa dos Kaingang à catequese durante muito tempo, está associado com sua organização dispersa e os constantes deslocamentos dos grupos durante as épocas de pinhão e milho. Por isso, a eficácia da catequese pode ter se efetivado no momento de aproximação dos índios aldeados com os arredios, um processo lento que não alcançava completamente o intento de apaziguar os indígenas frente ao avanço dos colonos, objetivo este mascarado sob o rótulo de “salvação das almas dos índios pagãos”. Assim, a solução encontrada pelos líderes provinciais foi promover a povoação com grande investimento na proteção das estradas. (SANTOS 1987).

Com base neste raciocínio ergueram-se povoados apoiados na economia pastoril e colheita de erva-mate no oeste catarinense. A partir da metade do século XIX, com a oficialização dos capuchinhos como provedores da catequização, a liderança provincial passou a discutir atitudes a serem tomadas frente aos indígenas insubmissos. Assim, em 1868 os padres capuchinhos Virgílio Amplar e Estavam de Vicenza foram encarregados de principiar a catequese em Lages e Itajaí, respectivamente. O insucesso dessa investida veio

por eles “jamais se embrenharem nos sertões, para entabular relações com os índios”. (PAULA, 1922, p. 118; apud SANTOS, 1987, p. 67).

Dezessete anos após a tentativa frustrada com os dois padres o papel da catequese tornou-se incumbência de Frei Luiz de Cimitile. Com alguma experiência de trabalho missionário nos aldeamentos do PR, representava a esperança para o estabelecimento de reduções indígenas em SC. Apesar de todos os esforços do missionário aliados ao apoio do poder provincial a catequese religiosa acabou não dando resultado prático algum, pois o Frei Luiz de Cimitile “não chegou a converter nenhum índio”. (SANTOS, 1987, p. 68).

Com o desenvolvimento das atividades da Colônia Militar de Chapecó implantada em 1882, onde situa-se atualmente o município de Xanxerê,²² houve uma possibilidade mais concreta de constituição de uma frente de atração dos “selvagens”. Através de Nacke (1983, p. 20) podemos saber que as Colônias Militares de Chapecó e Chopim criadas em 1859, tinham entre seus objetivos a defesa da fronteira; proteção dos habitantes contra a incursão dos índios; civilização dos indígenas através da catequese; e povoamento da área por colonos [grifo meu]. A instalação de cerca de duas centenas de propriedades tituladas ao grupo de brasileiros pertencentes a Colônia Militar de Chapecó certamente colaborou para atrair grupos Kaingang dispersos nos toldos da região do oeste até os seus arredores.²³

Posteriormente, o acelerado povoamento no início do Séc. XX marcou a região com a guerra do Contestado. Segundo Santos (1995) a crença em São João Maria foi um dos elementos aglutinadores dos grupos expropriados das terras do oeste por empresas de

²² Inclusive, próximo dali estava aldeado o grupo de Vitorino Condá, liderança esta que já havia falecido. A localização mais precisa daqueles kaingangues, na época com cerca de cem anos de contato com os colonizadores, era à margem esquerda do rio Chapecó, próximo ao atual município de Abelardo Luz - parte das terras do Toldo Imbu espoliadas posteriormente por fazendeiros da região.

²³ Especificamente sobre o papel dos Kaingang para o estabelecimento do sistema de postos de atração pelo SPI, cf. Souza Lima (1997).

colonização, os quais de 1912 até 1915 resistiram às investidas do poder da República. Logo após tomar posse das terras contestadas o governo catarinense em 1917 criou os municípios de Mafra, Porto União, Joaçaba e Chapecó. Assim, “a instalação destas sedes municipais, com as conseqüentes presenças das comarcas judiciárias, paróquias, unidades escolares, foi a base que passou a fundamentar a conquista do Oeste”. (SANTOS, 1995, p. 103).

Provavelmente a partir desta situação passaram a atuar mais efetivamente na região duas formas de catolicismo, aquele herdado pelos monges e populares e aquele vinculado às paróquias municipais. Os Kaingang, até então familiarizados com o catolicismo popular passaram a receber visitas dos padres. Não pode haver incoerência nesta afirmação, pois vários kainganges da região já prestavam trabalho na coleta de erva mate - principal atividade econômica até então - e no manuseio do gado, estabelecendo um convívio com os sertanejos e ocupando a função de peões nas fazendas dos coronéis.

4. DUAS FORMAS DE INTERMEDIÇÃO DA NOVA ORDEM SOCIAL

4.1. Política

Com a aproximação dos Kaingang dos regionais e a participação nos processos políticos da nação brasileira, a liderança, antes marcadamente associada ao campo religioso, passou a ser vinculada a outros níveis da realidade social e a intensificar o caráter centralizador, iniciado a partir da colonização. O estabelecimento de alianças entre chefes indígenas e colonizadores forneceu as condições necessárias para o domínio político/econômico, transferindo o aspecto religioso, e por extensão ritual, a um caráter residual complementar.

Através de levantamento bibliográfico foi possível identificar a recorrência da vinculação do cargo de liderança a uma categoria ritual na sociedade tradicional Kaingang. Isto é evidenciado, principalmente, na bibliografia referente aos séculos XVII e XVIII, pois a partir do processo de redução dos indígenas a aldeamentos pelo governo colonial, no século XIX, o traço mais marcante das lideranças passou a ser o auxílio à “civilização” e à catequese dos kaingangues “selvagens”.

A categoria a qual estou me referindo denomina-se **paí**. Sua associação com a vida religiosa por outro lado exclui toda indagação de ter havido o exercício da prática política pelo **kuiã** (xamã). Serrano, por exemplo, referindo-se aos Guaianá afirma que “possuíam poderosos feiticeiros nos quais parece muitas vezes resumir-se um cacicado de muitas tribos.” (Apud BECKER, 1976, p. 112).

Neste caso, ou a identificação dos Guaianá como ancestrais dos Kaingang deve ser feita com certas reservas, ou o autor deu o atributo de feiticeiro a outra categoria religiosa, pois entre os Kaingang há uma distinção clara entre o papel do **kuiã** e do **paí**, ou entre **kuiã** e líder político formal.²⁴ Segue nesta mesma direção o relato a seguir: “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: estes, geralmente, são os velhos caciques que se servem deste meio para não serem abandonados por seus companheiros.” (BORBA, 1908, p. 8)

Vieira dos Santos ao trabalhar com a AI de Nonoai na década de 40, observa a existência da complementaridade entre a prática xamanística e a prática política, apesar de chegar ao extremo de identificar “vestígios teocráticos” sobre o governo Kaingang. Segundo ele, “o **kuiã** prediz o futuro e orienta o chefe do executivo nos fatos de maior importância, para a cidade nação, em nome de poderes sobrenaturais.” (VIEIRA DOS SANTOS, 1949, p. 8)

Portanto, **kuiã** não está na mesma categoria de **paí**, mas em uma categoria responsável pelo reconhecimento de doenças e por dominar as forças desconhecidas, podendo ser complementar á liderança. Como o interesse aqui é verificar a pertinência de ter havido uma categoria análoga para chefia política e ritual cabe tentar buscá-la em outra esfera da religiosidade que não o universo xamanístico.

Devemos a Nimuendaju (1993 [1913]) uma das primeiras associações de **paí** a uma classe cerimonial, juntamente com outras duas classes. Este autor ao descrever o ritual do **Kiki** entre os Kaingang do Ivaí indica que os indivíduos pertencentes àquela classe “são tidos

²⁴ Para saber especificidades do xamanismo Kaingang cf. Crépeau (1997).

como muito delicados e sensíveis para as más influências de pessoas imundas e de feitiço. Se conhece eles pelas suas pintas miúdas e espessas. Deles resultam os rezadores e os organizadores das festas.”(idem, p. 62).

No ritual do **Kiki**, portanto, os **paí** possuem a função de distribuir tarefas equivalentes para membros das duas metades, **Kamé** e **Kairu**, como a aquisição de mantimentos e a preparação do local. Além disso, se responsabilizam pelo andamento do ritual, evitando brigas entre participantes, cuidando dos que “caíram” antes do final, providenciando os elementos necessários para os rezadores como: roupas, local para dormir quando não estão nos fogos, comida. (VEIGA, 1994; NIMUENDAJU, 1993[1913]).²⁵

Reforçando a suposição da categoria **paí** estar vinculada tanto a uma categoria religiosa quanto política, ao descrever os acontecimentos históricos sobre a conquista de Guarapuava, D’Angelis refere-se a uma citação que associa o “cacique” com o **paí**, é a seguinte: “No dia 16 de Julho um grupo de índios com seu cacique ‘Pahy’ (segundo o Pe. Chagas Lima) buscam contato com a Expedição e a partir daí mantêm relações amistosas com ela [...] [Após uma revolta deste grupo e um grande período sem contato com a fortificação] o Comandante Diogo Portugal envia uma escolta aos alojamentos indígenas, e esta traz capturado ‘o índio de nome Pahy’”. (apud MACEDO, 1951, p. 125 apud D’ANGELIS, 1989, p. 20).

A associação da chefia com o ritual pode ser indicada, ainda, no sentido que o chefe é considerado em Koenigswald (1908b, p. 47 apud MÉTRAUX 1946, p. 463) um indivíduo

²⁵ Apesar de Nimuendaju (1993 [1913]) indicar a sobreposição da classe cerimonial ao dualismo, não indicando se predomina o pertencimento a uma determinada metade, Montagner (1972), ao apresentar uma aproximação da chefia com o **Kiki**, permite supor a identificação da classe cerimonial dos **paí** e da chefia à metade **Kairu**. Mesmo não se referindo explicitamente à categoria **paí**, Montagner aponta algumas tarefas classificadas como funções dela. Segundo a autora: “A disposição do cocho era indicada pelo capitão **Kendrá** e seu irmão **Recafire** [ambos pertencentes à metade **Kairu**]. [...] orientavam as mulheres na elaboração do **kiki**. [...] O primeiro que bebia era o “capitão”. (MONTAGNER, 1972:117). No PI Xapecó, o cargo de organizador do **Kiki** foi transmitido a Vicente Fókãe, pertencente à metade **Kairu** por Gaspar, também pertencente à metade **Kairu**.

como outro qualquer na vida cotidiana, assumindo uma posição eminente apenas durante uma “big feast” organizada pela comunidade em nome do chefe. Este mesmo foco de observação é seguido por Nimuendaju, entretanto ao invés de cerimônia ao chefe ele identifica uma cerimônia no transcurso do ritual oferecida ao **paí** (NIMUENDAJU, [1913] 1993, p. 68).

A partir da constatação de que a categoria **paí** poderia equivaler tanto para “organizador do **Kiki**” - ou então a uma função cerimonial associada com o cuidado do andamento do ritual - quanto para líder político, pode-se inferir uma questão: esta equivalência conduz á relação de causalidade segundo a qual o chefe formal é chefe porque é uma categoria ritual, ou o organizador do **Kiki** tem essa função cerimonial por ser chefe formal? Os dados permitem rejeitar a constatação de qualquer um destes dois tipos de causalidade.

A escolha do chefe pelo desempenho em combates com outros grupos e a qualidade de bom caçador é apontada rapidamente na bibliografia, sendo contraditória com o não envolvimento do “cacique geral” em combates. Com exceção de situações especiais, grande parte dos embates ficavam ao encargo de líderes locais, os quais eram escolhidos, não por hereditariedade, mas pelas suas qualidades individuais. Neste sentido “Se o cacicado subordinado não é hereditário, o cacicado geral tende a uma continuidade dentro da mesma família.” (MABILDE, 1897, p. 162-165 apud BECKER, 1976, p. 113).

Desta forma, a equivalência de uma categoria ritual e política poderia ser mais provável através da vinculação de ambos os campos em torno do domínio do conhecimento sobre o universo cultural, tanto no que se refere à vida política quanto à religiosa. Em acréscimo, concordando com a hereditariedade do cargo de chefia indicada por alguns autores, não há condições de afirmar que o chefe era escolhido entre outros por seu

desempenho individual, mesmo que fosse referente ao conhecimento da cultura. Não obstante, o **paí** é a função cerimonial do **Kiki** que demanda um grande conhecimento sobre o ritual e conseqüentemente sobre a cultura Kaingang. Portanto, aquelas duas características, hereditariedade e conhecimento, estavam imbricadas na construção do líder, sendo o aspecto religioso predominante.

O argumento da existência de um “cacicado” centralizador entre os Kaingang de outrora baseia-se na idealização de “chefe” desenvolvida nas abordagens dos textos do início deste século, aparentemente calcada no imaginário colonial. Assim, são construídos certos esteriótipos de valentia, bravura, liderança que cabem muito mais no tipo de índio utilizado pela catequese e pelo poder “civilizador”. O “Império dos Coroados”, escrito por Mendes (1954), confirma os resquícios da visão de intelectuais dispostos a demonstrar a possibilidade de criação da aliança entre várias facções divergentes unidas pelo poder de um único “cacique”, se aproximando pacificamente do branco.

Apesar de tal texto tratar da emergência de um missionário à chefia formal após ter sido adotado em um aldeamento Kaingang, dá à esfera política o poder de unificar diferentes facções. O interessante é que a consolidação da unidade, no texto, não ocorreu para resistir contra a dominação colonial, mas para estabelecer ao final a aliança com o branco. Um exemplo concreto dos efeitos desse ideal pode ser encontrado na apresentação de Condá com um grupo de indígenas no aldeamento de Nonoai, organizado a partir de 1846, prometendo reunir “todos os de sua nação nos ‘campos de Nonohay.’” (SIMONIAN, 1981, p. 50).

Ao se referir à sinopse sobre os Kaingang Paulistas, Baldus afirma que “eram divididos em grupos locais e não ligados por chefe supremo, assumindo cada grupo sua

atitude própria em frente dos brancos”. O próprio Baldus, mais adiante, demonstra sua compreensão sobre o processo de centralização de poder entre certos chefes, afirmando: “dilacerados por contínuas brigas dos bandos entre si, o entendimento de alguns de seus patrícios com os homens do Serviço de Proteção aos Índios podia ser um conluio para, em aliança com os donos das armas de fogo, destruir o inimigo interno.” (LAYTANO 1957, p. 87-88)

De acordo com Telêmaco Borba a autoridade dos chefes era quase nula e “só por meios persuasivos, brandos e dádivas é que podiam conservar alguma ascendência sobre os companheiros pois d’outro modo os abandonam e procuram outro chefe mais liberal e menos despótico” (Apud FERNANDES, 1941, p. 194).²⁶

Esta posição é reiterada por Montagner (1972, p. 86), que apesar de reconhecer a escassez e a contradição das informações sobre chefia entre os Kaingang admite não ter havido um líder único para a “tribo”, mas líderes em cada subgrupo.

Keller ([1867]1974, p. 22) por exemplo, ao propor uma solução para a administração eficaz dos aldeamentos no século XIX, sugere: “[...] Até hoje em nenhum dos aldeamentos os índios moram no centro dele e perto da casa do diretor; [...] preferem morar a uma distância de ¼ a ½ légua no mato [...] agora, porém, é de rigorosa necessidade para dar um passo mais para diante, que o director [sic] estabeleça a sua morada no meio deles.” Neste sentido, a organização espacial dispersa das residências ajuda a sustentar o argumento da falta de centralização da chefia.

²⁶ Segundo Horta Barboza (1913:25, apud Métraux 1946:463) “A chief who is overbearing or miserly is abandoned by his followers...”

Portanto, se antes do contato o **paí** exercia o papel de articulador de diferentes grupos locais por ser uma categoria associada ao universo ritual e, conseqüentemente, aceitando-se o argumento sobre a inexistência de chefia centralizada entre os Kaingang, pode-se acreditar que com o processo do contato houve um deslocamento da construção social do líder para a emergência de chefes através de desempenho individual, predominantemente na esfera política.

Evidentemente esta transição ocorreu em função da capacidade de certos líderes em dialogar e negociar com os brancos e através da habilidade de estabelecer alianças com eles. Subseqüentemente, a centralização e individualização da liderança aconteceram paralelas à construção de uma imagem de “cacique” inspirada tanto na expectativa regional quanto, nos dias de hoje, em líderes de outros grupos indígenas de expressão nacional.

O aspecto da liderança vinculado a alianças políticas é várias vezes salientado quando se enfatiza a importância da ajuda de “caciques”, como Condá e Viri, à catequese e à “civilização” dos kaingangues do sertão. Tais serviços estabeleceram trocas de favores, ficando os povoados “endividados” com a “generosidade” daquelas lideranças.

O papel político dessas alianças pode ser exemplificado pelo poder de barganha de Viri expresso no relatório do 1850 de Beaurepaire Rohan, segundo o qual o cacique teria declarado que “se não fosse atendido [em suas reivindicações], teria de se retirar de Palmas.” Com receio disto vir a ocorrer, “o que seria uma verdadeira calamidade para todo àquele distrito de que é a única defesa”, o líder indígena foi atendido. (Apud FERNANDES, 1941, p. 165).

Em conseqüência da “catequese e civilização dos selvagens”, houve uma redefinição do caráter da liderança, pois aqueles líderes de destaque na conquista do sertão estabeleceram

regiões de domínio. Além dos já citados Condá e Viri, a dominância de certos líderes ocorreu também na região do atual estado do RS com Doble e Fongue, entre outros.

Sendo assim, pode-se constatar um processo de secularização da categoria de líder intensificado com a atuação do SPI na segunda década deste século. Este órgão se valeu de fatores culturais Kaingang, como a característica da propriedade individualizada e a tendência ao faccionalismo, para estimular disputas internas e estabelecer a liderança como agente de controle social.

Vale esclarecer que propriedade individualizada não significava posse privada, pelo contrário, a idéia de associação de objetos aos indivíduos tem uma aproximação muito grande da noção de pessoa entre os Kaingang. Isto ocorre no abandono da casa pelos parentes do morto que ali residia, no funeral acompanhado com os utensílios pessoais do morto, incluindo as sementes de milho que faziam parte de sua posse.²⁷

No sentido da inversão deste aspecto ritual, para Simonian (1981) certas práticas do SPI estimularam o desenvolvimento de uma mentalidade competitiva. Isto fica claro através de sua descrição sobre a atuação do SPI em Nonoai:

Na atuação de Vieira, que efetivamente representa a solidificação do SPI não só em Nonoai mas em todo o Rio Grande do Sul, tem início a prática da premiação de alunos e de indígenas que dessem prova pública de sua lealdade ao SPI. Após o movimento de reação ao SPI, em 1942/1943, o coronel indígena Condá foi premiado com uma potranca por Vieira, em recompensa pelo apoio [...] Como se observa, a competição individual passa a ser incentivada desde a infância [...]. (SIMONIAN, 1981, p. 96)

Em acréscimo, a influência do SPI no processo de dissidência de lideranças pode ser percebida através do seguinte relato:

O segundo toldo onde estive foi o do 'Fachinal' [...]. É o cacique o general Faustino, velho índio de mais de 70 anos, de fisionomia simpática e enérgica. É neste toldo que acha o cidadão Ricardo Zeni, como encarregado da proteção aos índios. [...] cerca de uma quinta parte da população do toldo, sob a direção de um dos ajudantes do cacique Faustino, o índio de nome Fortunato, atendendo ao convite feito [por Zeni], efetuou a sua transferência [...] no que concerne o respeito do regime sob o qual vivem, não tem sido

²⁷ Os Kaingang cultivavam e muitos ainda cultivam, uma variedade de milho vermelho escuro e violeta claro. A observação etnográfica de Maniser (1930:774) demonstra que "le laboureur est considéré comme propriétaire du champ et ses droits sont strictement sauvegardés; les semis sont assimilés aux autres biens, et, comme eux, sont détruits à la mort de la semeuse." Percebe-se, então, que a propriedade pode ser considerada menos um caráter redutível do bem individual e mais uma assimilação do bem à pessoa. Os bens neste sentido são uma extensão da pessoa e o espírito se estende às propriedades. Portanto, os bens são englobados pelo aspecto religioso, caso contrário permaneceriam sendo utilizados por outros indivíduos.

menos errado o procedimento do cid. R. Zeni. Duas preocupações parecem dominá-lo. Ensinar a ler e fazer os índios trabalharem. [...] Com relação ao ensino de leitura [...] disse-me [o cacique Faustino] que o cid. Zeni ensinava, era a rezar. (Relatório de C. Torres Gonçalves, 1910 apud LAYTANO, 1957, p. 64).

Contrário à autoridade do representante do governo, Torres Gonçalves em seu relatório sugere uma alternativa na mesma linha, porém, transferindo a centralização de um agente externo para um interno. Diz ele:

Jogando com a situação cerebral deles [dos índios] e o respeito que lhes inspiram os uniformes militares, será também útil fornecer-se aos caciques e ajudantes fardamentos das suas patentes, que podem ser conseguidos na Brigada Militar. Isto não será sem efeito sobre o acrescimento [sic] de convergência entre eles, desenvolvendo a subordinação dos inferiores. Nesse mesmo intuito, devem todas as autoridades ocidentais prestigiar os chefes indígenas, ao invés de promover a revolta, como está fazendo o cidadão R. Zeni. (Relatório de C. Torres Gonçalves, 1910 apud LAYTANO, 1957, p. 76).

A “polícia indígena”, por exemplo, pode ter sido constituída desde o princípio da formação dos aldeamentos, antes da implantação do SPI, certamente como um recurso repressivo contra possíveis sublevações. Simonian (1981) mesmo não conseguindo encontrar dados precisos a este respeito admite que esta instituição é “antiga e remonta inclusive, ao século passado, quando os caciques recebiam “soldos”, pagamento.” (SIMONIAN, 1981, p. 158, nota10).

A estrutura de chefia idealizada pelo SPI sempre teve o papel de proteger interesses excusos à proteção da terra e da vida social da comunidade, isto fica evidente no relato abaixo:

[...] com a valorização da madeira e a riqueza dela nas áreas do Sul, o SPI lança-se à volúpia de vender madeira das terras indígenas, sobretudo os grandes pinheirais. [...] O índio que se opunha, o índio que levantasse dúvidas sobre a oportunidade ou vantagem de se vender madeiras, era considerado “rebelde” ou “vadio”, e transferido a outros pastos, quando não era preso e espancado por ordem do Chefe do Posto. Para isso, os chefes do SPI criavam Guardas Indígenas, com hierarquia militar e, às vezes, até uniformes. Esses “soldados”, “cabos”, “sargentos” e “capitães” comporiam o sistema repressivo que garantia a obediência dos demais índios [...]. (D’ANGELIS 1989, p. 71).

Além disso, outra característica da política do SPI é ilustrada por Santos (1970) para os Kaingang do PI Xapecó, através de sua análise histórica do papel dos Postos Indígenas em SC demonstra que alguns anos depois da constituição do Posto, este “caminhava para uma organização de empresa, explorando os ervais da reserva e realizando anualmente uma roça.

Entretanto, o encarregado costumava remunerar os índios pelo seu engajamento nos trabalhos realizados.” (idem, p. 63).

O cargo político e os interesses econômicos tornaram-se efetivamente prioritários. Assim, em tal processo a categoria de **paí**, nos locais em que persistiu, passou a ser complementar à chefia formal, sendo que em alguns casos, como no PI Xaçecó, passou a representar uma liderança informal.²⁸

Esta constatação pode ser confirmada por Vieira dos Santos, que na década de 40, ao observar os Kaingang de Nonoai, indicou para aquele grupo “a preponderância de um governo que se poderia chamar de militar [...] sobre o sacerdote e ausência de hereditariedade teocrática, assinalando-se um sistema de escolha do comandante - Chefe do executivo - pelos comandados. (VIEIRA DOS SANTOS, 1949, p. 8).

Sendo assim, a prática do “cacique” transferiu-se definitivamente para o mundo das relações político-econômicas. Um dos reflexos dessa transferência foi o poder deliberado às chefias para interferir nas atitudes cotidianas do restante da população aldeada. Como prova desse poder, dois meios disciplinares são marcantes para caracterizar as práticas punitivas dos “caciques” após o contato, inicialmente o tronco e atualmente a cadeia. Ambos não possuem uma natureza diferenciada, representam técnicas distintas com o mesmo fim de controlar as manifestações que transgridem a ordem vigente.²⁹

²⁸ O termo liderança aqui não está reduzido à atuação direta nos cargos de chefia local, mas envolve a participação nos processos decisórios da política local e nacional, independente da vinculação institucional.

²⁹ O “tronco” era constituído de duas madeiras fincadas no solo, verticalmente e a par uma da outra e, a altura de 50 cm, mais ou menos, era feita uma cava na face interna de ambas, onde entrava a perna do preso; aí o supliciado era deitado de costas, as suas pernas colocadas nas cavas e as duas madeiras eram amarradas na parte de cima. “É tão tirano esse castigo, que um homem ali durante 5 horas necessita de um mês de repouso; tem havido casos até de fender a tibia” (VIEIRA DOS SANTOS, 1949:8). A cadeia, como pude observar, é uma peça minúscula de um pouco mais de dois metros quadrados, de alvenaria e com uma pequena entrada de ar na parte superior da parede lateral. O banheiro fica do lado de fora, ocorrendo em alguns casos a defecação dentro do recinto, principalmente durante a noite.

Outra forma do âmbito religioso estar envolvido pelo plano político hoje, muito distinta da apontada acima, é na atuação em movimentos reivindicatórios, com conseqüências positivas em termos de autonomia e preservação da terra. Este tipo de atividade reflete a tentativa de constituição de uma organização além das fronteiras das Terras Indígenas, estabelecendo uma visão mais ampla das relações políticas existentes nos grupos.

Com as lutas pela retomada de seus territórios entre 1975 e 1978 lideranças Kaingang, juntamente com outros povos de diferentes regiões do Brasil, passaram a organizar melhor seus encontros em torno de discussões ligadas à temática da terra e da cultura. Neste tipo de atuação, grande parte das lideranças informais encontraram espaço para se manifestar e buscar argumentos para a aproximação da vida política e religiosa.

Mesmo assim, com o deslocamento da religião ao plano complementar, a falta de compreensão das relações entre diferentes correntes religiosas no interior das aldeias dificultou a sustentação de lideranças vinculadas àquelas reivindicações no poder.

Por exemplo, na Área Indígena de Nonoai após Xangrê assumir o cargo de “cacique”, eleito em 1978, depois de atuar na expulsão dos posseiros residentes no local, teve seu cargo questionado. Por um lado o líder foi acusado pelos kaingangues católicos tradicionais de ter se aliado aos “crentes” da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) e de não valorizar o “sistema índio”. Por outro lado, foi acusado pelos missionários da MNTB de ser controlado pelos “vermelhos de Xanxerê”, vinculados ao CIMI (SIMONIAN, 1981, p. 176). Por fim, teve de abandonar o cargo, pois não conseguiu aliados católicos nem “crentes”, apesar de ter tido o apoio da ala progressista da Igreja católica e de ter investido um “crente” como capitão de aldeia.

Portanto, a sustentação de uma liderança formal no poder, hoje, depende das relações políticas estabelecidas internamente com as diferentes correntes religiosas, explicitando o caráter complementar destas últimas.

No PI Xapecó está no cargo o “cacique” reeleito desde finais da década de 80, teoricamente através de votação democrática. Cada aldeia é chefiada por um capitão indicado por ele, escolhe também um conselho indígena para auxiliá-lo em alguns processos judiciais. A liderança ainda está associada ao controle dos conflitos locais, tendo autonomia para punir de acordo com sua avaliação moral, ou sua posição pessoal frente aos indivíduos “desviados” da norma.

O “cacique” é ambíguo em todos os seus tratos e em suas atitudes. No nível religioso se considera católico, ligado ao catolicismo oficial, mas às vezes visita Igrejas de “crentes” comprometendo-se de um dia vir a se converter. No nível político, realiza acordos com agricultores e comerciantes da região transferindo famílias de índios em prol do arrendamento de terras, ao mesmo tempo em que discursa magnificamente condenando o processo de dominação sofrido pelo seu povo.

Os membros mais influentes e suas respectivas religiões são: o “cacique”, católico (ligado ao catolicismo oficial); o vice-cacique, “crente”; e o presidente do conselho indígena, “crente”. Em caso de decisão judicial ou política o “cacique” deve ser a primeira pessoa consultada. Ele tem o poder máximo e a princípio sua autoridade é inquestionável dentro das aldeias. Apesar da falta de um representante formal do catolicismo popular na cúpula do poder, há uma importante liderança informal, atual organizador do ritual do **Kiki**, líder da

Igreja da Saúde e rezador de terço nas festas aos santos que não se opõe publicamente à liderança atual, colaborando desta forma para a continuidade da chefia local.

Com respeito à escolha do líder, a descendência de um pai considerado Kaingang, o domínio do idioma e do conhecimento dos antigos que eram os principais fatores para o exercício da liderança entre o grupo atualmente não determinam a escolha do chefe.³⁰ Hoje em dia, nem cacique nem chefe de posto precisam saber o idioma ou conhecer a cultura tradicional.

Um dos elementos mais importantes para o exercício da chefia é saber negociar com o branco seguido pela capacidade de manter a ordem na reserva, controlando os conflitos internos. Contudo, a garantia da permanência de um cacique no posto de liderança recebe um forte peso do seu bom relacionamento com as Igrejas, para isto ele deve conviver bem tanto com os “crentes”, quanto com os católicos.³¹ A importância deste tipo de relacionamento repercute, por exemplo, no caso das grandes famílias que disputam a liderança, dentre as quais as mais importantes são: os Gonçalves, os Belino, os Neri, os Alípio e os Barbosa. O bom relacionamento com elas é intermediado pelas Igrejas.

³⁰ A diversificação populacional interna ao Posto Indígena produziu certas diferenciações no relacionamento entre a liderança e os índios considerados puros e mestiços. Dessa forma, independente do genótipo ou fenótipo, a relação de adultos que foram adotados pela unidade doméstica demonstra que a genealogia não é completamente determinante para a auto-classificação étnica. Mesmo que este critério fosse importante para delimitar a identidade, socializar-se em torno dos elementos considerados como tradicionais é fundamental. Faz-se a distinção entre mestiço e índio puro com base, principalmente, em tais critérios.

³¹ Com relação à terra, por exemplo, é tratada pelo cacique como qualquer bem material, objeto de comercialização. Apenas para citar um caso, quando eu estava em campo houve uma negociação com a firma Agroeste, do município de Xanxerê, estabelecendo o arrendamento de cerca de trezentos hectares de terras contínuas da AI durante cinco anos, de 1995 até o ano 2000. A Agroeste comprou uma máquina nova para olaria existente na aldeia da Olaria em troca de explorar as terras, entretanto as únicas pessoas que se beneficiam com a venda de tijolos são os administradores e funcionários, na maioria ligados ao cacique. No início do contrato, para motivar os índios com seus lotes de terra envolvidos no arrendamento, a proposta era de retornar 25% para quem havia assinado o contrato e 10% para a olaria. Depois do negócio fechado foi anunciado que todos os 35% seriam destinados à olaria, através da justificativa de que era uma forma de dar um retorno à comunidade. Enquanto os proprietários dos lotes pretendiam lucrar com o arrendamento, a massa menos favorecida, composta principalmente por adolescentes e mulheres vislumbrava a oportunidade de trabalhar na colheita para ganhar algum dinheiro. Os empreendimentos, então, por mais que sejam questionados por uma parcela significativa dos Kaingang, são alimentados por quem depende deles para conseguir um ganho eventual além do parco capital da lavoura de subsistência ou da aposentadoria - muitos velhos são aposentados como trabalhadores rurais.

Sendo assim, vimos a subordinação da categoria religiosa à categoria política como resultante da inversão de valores importantes da cultura tradicional Kaingang no contexto de reprodução interna de formas características da sociedade brasileira. Entretanto, devido o processo de interação entre os elementos das duas culturas o que se reproduziu nas aldeias foi uma nova forma que não a simples reprodução das relações políticas e econômicas da sociedade brasileira como um todo. Este regime aproxima-se muito de um totalitarismo a partir da ênfase nos aspectos centralizadores do sistema global - a última parte deste item sobre o PI Xapecó ilustrou isto. Neste sentido, as Igrejas estão subordinadas ao poder local e são complementares a ele, visto que apesar dos aspectos político-econômicos tornarem-se predominantes, o poder local depende das denominações religiosas para articular as forças divergentes internas.

4.2. Educação

À primeira vista, a educação bilíngüe praticada hoje nas escolas tem um caráter político. É uma forma do grupo resgatar um traço diacrítico marcante da identidade indígena e com isso garantir seus direitos perante o Estado brasileiro. Entretanto, a educação bilíngüe está subjacente a um agenciamento do sistema oficial de educação e da política interna, conselho de lideranças, justiça, cadeia. Dessa forma, um dos principais canais de reprodução das relações específicas da sociedade capitalista no interior da aldeia se deve ao *continuum* entre a escola/política e as Igrejas no contexto das aldeias.

Atualmente existem nove escolas no PI Xapecó distribuídas entre as aldeias da Sede, Serro Doce, Linha Matão, Paiol de Barro, Samburá, Água Branca, Pinhalzinho, Guarani e Fazenda. É um número razoável considerando a existência de quase uma escola por aldeia. Porém, em algumas aldeias as escolas não possuem o número suficiente de professores e os

prédios estão em condições precárias. Por isto, geralmente os alunos residentes nas aldeias próximas à Sede freqüentam o estabelecimento de ensino desta aldeia.

A escola estadual em funcionamento na aldeia da Sede, chamada Escola Básica Vitorino Kondá, atualmente com duzentos e trinta alunos, foi ampliada por iniciativa do governo estadual, adquirindo uma antena parabólica, um vídeo cassete e um televisor à cores. Os professores, que totalizam nove, têm a expectativa de ampliação do número de alunos para trezentos no próximo ano. Para o professor de ensino religioso, uma das atrações dos alunos é a merenda escolar, quando há merenda os alunos não faltam à aula. Atualmente o responsável por fornecer os produtos alimentícios para elaboração da merenda é o município de Ipuacu, “se este manter sua obrigação pode ser que os professores consigam segurar as crianças durante o ano todo”, conclui o professor. Esta instituição educacional tem classes da primeira à oitava série, com educação bilíngüe, sendo que depois de concluído o primeiro grau os alunos devem se deslocar para Ipuacu, caso queiram concluir o segundo grau.

O início do tipo de educação via escola se deu por meados do século XX, mais precisamente a partir da década de 1940. muitas mudanças ocorreram nesses mais de cinquenta anos de prática educacional. Para entender como a educação bilíngüe passou a ser um apêndice do sistema educacional é preciso traçar uma retrospectiva do seu processo de implantação.

A partir de 1958 o Summer Institute of Linguistics (SIL) desenvolveu o sub-programa junto aos Kaingang, com duração de dezenove anos, encerrando em 1977. A missionária Glória Kindell, após um ano e três meses de permanência efetiva em área, elaborou e publicou nove cartilhas, trabalhou como alfabetizadora dos índios e realizou atividades na área de lingüística descritiva; Paul e Mary Mullen permaneceram o mesmo tempo que

Kindell; Ursula Wieseemann, missionária de maior tempo de atuação entre os Kaingang, permaneceu durante quatro anos e oito meses em área, atuando dez anos e nove meses no sub-programa. Esta missionária dedicou-se durante cerca de três anos ao programa de educação bilíngüe iniciado em 1970, os resultados de sua pesquisa foram: trabalhos em lingüística comparada, reconstrução histórica, um dicionário de língua kaingangue, a tradução do novo testamento, textos pedagógicos e a programação de um Curso de Metodologia Lingüística Kaingang.

Em 1977 um levantamento da FUNAI³² demonstrou que o SIL possuía trinta e seis sub-programas de atuação em áreas indígenas. A importância desta instituição missionária nesse espaço referente à educação Kaingang deve-se ao fato das atividades do SIL serem consideradas essencialmente pedagógicas, sendo que os participantes das equipes se concentram em programas educacionais somente após a sua dedicação à produção de trabalhos lingüísticos mais elaborados. Para os programas de educação bilíngüe iniciarem é necessário, além do estudo aprofundado da língua materna, a elaboração de cartilhas e outros materiais de alfabetização e o treinamento de monitores indígenas.

Na década de setenta despontavam as primeiras experiências do ensino bilíngüe entre os Kaingang, com o objetivo de integrar os alunos nas escolas. Em 1970 o SIL, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e a FUNAI iniciaram um trabalho de formação de monitores. Tal trabalho teve sua origem num convênio entre a FUNAI e a IECLB, com a participação da Prefeitura de Tenente Portela-RS.

A princípio, o objetivo era de instalar na AI de Guarita-RS um Centro de Capacitação e Liderança integrado de Escola Normal Indígena, Escola de Aplicação e Posto de Saúde. Foi

³² Programa para execução do aviso ministerial n° 0 0002, de 04/01/77.

a partir desta iniciativa que funcionaram o primeiro e o segundo Curso de Formação de Monitores na localidade denominada Núcleo São João. O primeiro curso, com duração de vinte e dois meses, contou com a cooperação do Summer. Daí saíram dezenove monitores formados em dezembro de 1971. Esta experiência subsidiou o segundo Curso, de outubro de 1972 a dezembro de 1975, formando mais treze alunos. Estes passaram a atuar nos diferentes postos da quarta delegacia regional da FUNAI, que engloba os estados de PR, SC e RS.

O impacto de ter conseguido sucesso nos dois cursos propiciou uma ampliação do projeto com a criação de um Curso de Formação de Monitores Bilíngües Agrícolas. Sendo assim, em abril de 1977 foram inauguradas as instalações do Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão (CTPCC).

O CTPCC formava monitores a partir de um método incluindo os diferentes dialetos e realizando uma espécie de síntese deles. Wiesemann antes de assessorar a elaboração do programa já conhecia a diferença dialetal entre os Kaingang, inclusive realizou uma classificação da língua kaingangue em cinco dialetos classificados por região: São Paulo, ao norte do Paranapanema; Paraná, entre Paranapanema e Iguaçu; Central, entre Iguaçu e Uruguai; Sudoeste, ao sul do Rio Uruguai e oeste do Rio Passo Fundo; Sudeste, ao sul do Rio Uruguai e leste do Passo Fundo (WIESEMANN 1971, p. 259-60 apud VEIGA, 1994, p. 38). Apesar disso, inicialmente não houve uma atenção diferenciada, pois ensinar nos diferentes dialetos seria extremamente complexo.

Santos (1970), primeiro antropólogo a falar sobre educação entre os Kaingang, chamou atenção para o fato de que os professores das primeiras escolas implantadas nas aldeias não tinham formação especializada, ou tinham apenas estudos básicos como o curso normal ginásial. Não possuíam conhecimento da cultura indígena, nem da língua e

estimulavam apenas os alunos não-índios a estudarem além da primeira série. As crianças Kaingang sem contato com a língua portuguesa ou a escrita conseguiam pouco espaço nas escolas, pois não possuíam motivação para estudar nos padrões apresentados pelo estado.

Hoje em dia não prevalece mais a idéia inicial, segundo a qual o ensino bilíngüe serviria para a integração na escola de crianças Kaingang que não dominavam o português. O número de alunos não falantes do idioma indígena é significativo, em compensação é raro o caso de chegarem alunos sem saber falar o português. Atualmente os professores bilíngües estão preocupados é com o processo de reaprendizagem do idioma nativo.

O ensino bilíngüe, além da dificuldade da diversidade dialetal, enfrenta o desafio de superar a crítica levantada pelos próprios indígenas tradicionais de que a “escola ensina mais a ser branco do que a ser índio”. Alguns kaingangues argumentam que o pouco tempo de aprendizado do idioma na escola não serve para ensinar àquelas crianças que não aprenderam em casa. E, aquelas que chegam dominando o idioma na escola estranham por ser “uma língua misturada”.

Problemas como a falta de especificidade do ensino para a situação de uma aldeia indígena, o modesto apoio ao idioma, a precariedade da maior parte dos prédios, a falta de condições dos estudantes para se dedicarem exclusivamente aos estudos, refletem apenas alguns dos obstáculos enfrentados pela consolidação de um sistema educacional em áreas indígenas.

No que concerne às diferenças religiosas relacionadas com a escola, apesar de os fiéis das Igrejas de “crentes” não serem estimulados a falarem na língua kaingangue, não há

intervenção para seus filhos serem liberados nos horários referentes a esta disciplina.³³ Mas, como a criança não exercita em casa, convivendo com o idioma português, enfrenta muitas dificuldades no aprendizado do kaingangue da escola.

Nas famílias de “crentes” pode-se perceber casos de jovens permanecerem em recuperação na disciplina de idioma indígena, tendo dificuldade para aprendê-lo. Por sua vez, as crianças que convivem com católicos tradicionais têm facilidade, pois em casa a conversa dos mais velhos geralmente se desenvolve na língua nativa. Raramente um jovem se comunica com outro em kaingangue, conversam em português, por isto a casa cumpre um papel fundamental no embasamento ao aprendizado do idioma na escola.

Desta forma, vale destacar o papel desempenhado pela escola no PI Xapecó enquanto elemento mediador do relacionamento entre católicos e “crentes”, enquanto meio unificador dos diferentes universos religiosos em torno dos valores da sociedade contemporânea. Portanto, com relação às duas correntes religiosas, a escola realiza uma conjunção, a qual não está isenta de conflitos e de disputas, nem representa o consenso ou o equilíbrio, demonstrando que é em espaços de aparente equilíbrio de forças que se pode trabalhar mais eficazmente as diferenças, as desigualdades e os desequilíbrios.

³³ Com relação à motivação para falar ou não a língua indígena, ROSA (informação verbal) observou entre os Kaingang da AI de Irai, no Rio Grande do Sul, que os “crentes” valorizam o idioma tradicional.

5. AS DIFERENTES EXPRESSÕES DA RELIGIOSIDADE NO PI XAPECÓ

Existem formas distintas de expressão religiosa no PI Xapecó. Inicialmente tem-se uma prática Católica associada à atuação dos monges no oeste catarinense, os quais deixaram como herança um tipo de religiosidade um tanto autônoma com relação à ortodoxia, caracterizada por atividades como rezas nas casas das famílias, festas de santos e batizado em casa. Com o estabelecimento de paróquias nos municípios limítrofes ao PI, este passou a ser assistido por sacerdotes designados para atender a região e até hoje as missas são celebradas uma vez por mês por padres de Xanxerê.

Deve ser destacada igualmente a atividade do CIMI-Sul, apontado anteriormente, desde a década de 70 ocupando um importante papel político na luta pela garantia dos direitos à terra e do respeito à cultura Kaingang local. Certamente, aquela época foi o período de maior atuação do CIMI no PI Xapecó, quando desenvolveu seu projeto de lavouras comunitárias em 1975 na aldeia do Pinhalzinho, implantado por Wilmar D'Angeles, Juracilda Veiga, Astor Heck e assessorado pelo padre Egon Heck, tendo como o principal objetivo de “resolver o problema da reprodução da unidade familiar através da construção de roças comunitárias”. (NACKE, 1983, p. 125)

Apesar da interrupção das atividades a partir de 1980, representando uma certa frustração devido o fim das roças comunitárias, a atuação dos missionários do CIMI deixou suas marcas por ter conquistado a confiança de indígenas que os apóiam até os dias de hoje. Atualmente a ação do CIMI no PI Xapecó está reduzida à presença indireta através das *irmãs*

da paróquia de Xanxerê, sendo o forte das atividades um trabalho de multimistura, importante no combate contra a mortalidade infantil causada pela desnutrição.³⁴

Das duas primeiras décadas do Séc. XX até os anos 50 existe um vazio sobre a preocupação do governo em catequizar os Kaingang, isto pode ser consequência de que a catequização se deu simultaneamente à acomodação dos colonos, do estabelecimento das sedes municipais e do aldeamento dos indígenas. Sendo assim, durante um longo período, após os Postos Indígenas já organizados, a expressão religiosa entre os Kaingang foi alternada entre a prática de catolicismo popular e visitas esporádicas dos padres.

Contudo, coincidindo com a situação de exploração que teve seu auge na década de sessenta, por volta de 1950 a Igreja Batista construiu seu templo e uma escola próximo à aldeia da Sede, passando a realizar cultos e atividades educativas. Foi a primeira Igreja Cristã a realizar este feito, pois até então apenas ocorriam rezas católicas nas casas de famílias e festas aos santos sem a construção de templo católico.³⁵

A Igreja Batista no final da década de quarenta início da de cinquenta enviou um pastor, o qual não realizou muitas obras missionárias porque logo após ter dado início à sua missão envolveu-se com problemas pessoais passando a desenvolver atividades nas cidades limítrofes ao PI. Em seguida, a Igreja enviou outro pastor chamado Arno, responsável pelo estabelecimento do orfanato de meninas na aldeia do Samburá, a mais ou menos sete quilômetros da Sede. Neste local, as meninas ficavam separadas do grupo enquanto aprendiam lidas domésticas, como bordado por exemplo, e eram alfabetizadas. Atualmente,

³⁴ O envolvimento com o aprendizado da confecção da multimistura pelos habitantes do PI ocorre indistintamente com relação ao pertencimento à instituição religiosa, mães crentes e católicas estão engajadas no projeto.

³⁵ Catolicismo Popular é visto aqui como um tipo de religiosidade com autonomia frente ao Catolicismo Oficial. Importantes agentes ligados a esta prática são os rezadores de terço, as benzedeiras e curandeiras. É uma religiosidade marcada por festas e procissões a Santos como São Sebastião, Santo Antônio, Divino Espírito Santo, Nossa Senhora Aparecida, São João e São Pedro.

no terreno do orfanato mora uma família de índios e as salas de aula estão abandonadas. Da atuação da Igreja Batista restou um pequeno templo na aldeia Água Branca e outro na Aldeia Guarani, cerca de quatro e doze quilômetros da Sede respectivamente.

A Igreja Católica só veio construir sua Capela no PI Xapecó cerca de vinte anos após a edificação do templo Batista. Assim, as celebrações católicas passaram a ocorrer na aldeia da Sede, onde encontra-se a igreja que tem São Sebastião como seu padroeiro e até hoje a única do local vinculada ao catolicismo oficial.³⁶

Depois de um período de crescimento considerável da Igreja Batista nas décadas de cinquenta, sessenta e setenta, ela reduziu consideravelmente a intensidade de suas atividades. Assim aconteceu também com a Igreja Católica, pois a prática dos indígenas católicos é dividida entre as festas e procissões e a atuação em missas na capela. Neste contexto, há aproximadamente 13 anos a Assembléia de Deus ingressou na aldeia da Sede, onde iniciou sua missão, expandindo-se rapidamente e em vários locais construindo seus templos de frente para os da Católica e Batista, como uma demonstração de sua oposição a estas duas Igrejas. (Fotos 17 e 18).

Nos últimos dez anos a quantidade e a diversidade de Igrejas ingressas no PI Xapecó é impressionante, a tabela a seguir focaliza as aldeias e as organizações religiosas em atividade, demonstrando uma expressiva heterogeneidade:

³⁶ No final do meu trabalho de campo fiquei sabendo do início da construção de outra capela Católica na aldeia do Pinhalzinho.

Tabela 2: Localização das Igrejas por aldeia

ALDEIAS	IGREJAS							
	Batista	Assembléia de Deus da Missão	Assembléia de Deus Pentecostal	Quadrangular	Só o Senhor é Deus	Deus é Amor	Católica Oficial	Igreja da Saúde
Sede (Jacu)		X	X				X	X
Olaria					X			
Pinhazinho		X			X	X	X	X
Serro Doce								
Serrano								
Baixo Samburá		X						
Água Branca	X	X	X					
Guarani/Limeira	X		X		X			
Paol de Barro		X		X				X
Fazenda					X			X
Linha Matão		X						X

Apesar desse quadro demonstrativo configurar a atividade religiosa atual no PI Xaçecó, as pesquisas não dão conta de acompanhar as transformações no mapa das Igrejas no local. Além de haver acréscimos de instituições diferentes, as já instaladas passam por mudanças constantes de fiéis e de localização. Portanto, para compreender melhor o fenômeno das religiões cristãs no PI Xaçecó hoje, deveria se investir em um trabalho de pesquisa integrado tentando comparar o que acontece em outras Terras Indígenas Kaingang para saber os eixos de referência aos quais estão apoiadas as escolhas religiosas.

5.1. Situação dos “crentes”

Entre as Igrejas classificadas como “crentes” as mais expressivas são: Assembléia de Deus da Missão, Assembléia de Deus Pentecostal do Brasil, Só o Senhor é Deus e Deus é Amor. A Assembléia de Deus Pentecostal do Brasil é uma dissidência da Assembléia de Deus da Missão. Cada Igreja dessas tem uma sede, uma central, fora do PI Xaçecó. Por exemplo, a Assembléia de Deus Pentecostal do Brasil tem sua sede em Curitiba, onde fica o Pastor Presidente. Os pastores que comandam as Igrejas Só o Senhor é Deus e Assembléia de Deus

da Missão moram em Xanxerê. A atuação local na congregação geralmente fica ao encargo dos obreiros, evangelistas e presbíteros, em sua maioria residentes no PI Xapecó.

A Assembléia de Deus da Missão, de forma particular, vem se expandindo rapidamente, sendo que sua ascendência se dá na mesma proporção que a Batista e a Católica reduzem seus adeptos. O confronto com estas duas se evidencia desde o local para construção dos templos, o qual é escolhido próximo, de preferência em frente, de templos daquelas duas Igrejas. Em um período de mais ou menos treze anos de atuação a Assembléia de Deus já conseguiu estabelecer frentes de missão na maioria das aldeias.

Em todo o PI existem seis igrejas pertencentes a esta denominação religiosa totalizando cerca de oitocentos (800) participantes. Além das igrejas há “pontos de culto” situados em casas de fiéis. Assim, nas aldeias Baixo Samburá, Água Branca, Matão, Paiol de Barro, Sede e Pinhalzinho foram construídos templos, nas restantes existem apenas “ponto de culto”. Com relação às aldeias em foco neste estudo, de um total de aproximadamente novecentos (900) moradores nas duas aldeias estudadas a Assembléia possui em torno de quatrocentos fiéis.³⁷

Há locais determinados para a atuação de dirigentes de cada igreja localizada nas aldeias. Esta divisão é decorrente da forma organizacional ligada aos municípios limítrofes ao PI. Por exemplo, a aldeia da Sede pertence ao “campo” incluído em Ipuçu e Samburá coordenado por um único dirigente. Esta organização permite aos “crentes” indígenas se articularem com os religiosos da cidade, através de eventos de abrangência de todo o “campo”.

³⁷ Dados fornecidos pelo presbítero Machado em entrevista concedida no mês de abril de 1997.

A configuração das Igrejas não-católicas de forma geral no PI não se dá em um grupo homogêneo. Em muitos casos a Batista e a Quadrangular, por exemplo, não estão incluídas entre as Igrejas “crentes” por não se identificarem completamente com elas. Portanto, a delimitação dos grupos de “crentes” e católicos não acontece em dois extremos fixos, pois a presença de várias Igrejas diferentes permite perceber uma multiplicidade de escolhas, havendo uma variação constante dos participantes nas diferentes denominações.

Existem Igrejas próximas da doutrina dos “crentes” e outras da doutrina dos católicos. Como exemplo um participante da Assembléia de Deus caracterizou a Igreja Batista como sendo praticamente a mesma coisa que a católica. Isto acontece porque a Batista não cobra um grande rigor da *disciplina*, não há tanto controle quanto nas outras Igrejas protestantes. Assim, de acordo com o discurso de membros da Assembléia de Deus e observando a prática de tal Igreja, a Batista não pode ser enquadrada como idêntica a ela.

A Igreja Cadeia da Prece, conhecida como Igreja Quadrangular, se encontra em uma situação semelhante à Batista. Contudo, o fato de serem igualadas à católica em algumas circunstâncias, não significa que sejam concebidas como a mesma coisa. O ponto de equiparação é o argumento da falta de doutrina. É como se a prática de seus fiéis fosse intermediária entre a prática das outras Igrejas protestantes e a dos católicos, podendo ser identificada tanto de um lado quanto de outro como “outra Igreja”.

Basicamente a diferença ocorre devido o fato de uma denominação ser doutrinada e executar ou não a doutrina. Cada uma tem sua *ordem*, seu estatuto, o qual deve ser obedecido, teoricamente, tanto pelos obreiros quanto pelo restante dos fiéis. Com relação a isto, existe a alegação que os membros da Batista e da Quadrangular não seguem à risca a doutrina. Contudo, é perceptível a maior aproximação deles com o universo daquelas mais doutrinadas

do que com a católica, seja através de encontros inter-institucionais, seja através das visitas de fiéis de uma a fiéis de outra.

Apesar do maior tempo de atuação da Batista com relação a outras Igrejas ela não possui maior número de fiéis. Não houve o estabelecimento de uma congregação permanente. A maioria de seus adeptos, com o passar dos anos, foram convertidos àquelas com *doutrina mais rígida*, ou retornaram ao catolicismo.

Com relação à Igreja Quadrangular, até o momento foi edificado um único templo na aldeia Paiol de Barro. Apesar de ser relacionada com a Batista, sua trajetória é recente, tem menos de dez anos de permanência na área, não fornecendo um panorama suficiente para analisar o processo de aceitação/abandono. Considerada mais livre por não pregar a doutrina, as principais distinções com relação aos católicos referem-se à proibições de consumo de bebida alcoólica, de fumo e de participação em bailes. Apesar do estabelecimento dessas regras, o cumprimento das mesmas não é tão evidente e vigiado quanto entre às Igrejas de doutrina mais rígida.

Mesmo que a disputa mais acirrada seja com a Batista e a Católica, entre as próprias “doutrinadas” ocorre competição por fiéis. Apesar dos adeptos delas se autodenominarem “crentes”, o fato de não constituírem um grupo homogêneo ocasiona um complexo de pequenas distinções, as quais buscam atrair a atenção dos habitantes das aldeias. A disputa entre elas fica evidente em certos casos. Por exemplo, quando a Assembléia de Deus da Missão resolveu construir um templo na aldeia do Pinhalzinho passou a fazer frente às Igrejas Deus é Amor e Só o Senhor é Deus.

Este panorama fornece pistas para o entendimento de três características importantes das Igrejas de “crentes” hoje no PI Xaçecó: a localização referencial, a circulação e a descontinuidade.

Com relação à primeira característica, de forma geral pode-se perceber uma valorização do local de referência. Ou seja, apesar de ocuparem vários lugares no PI Xaçecó, se espalhando cada vez mais por suas aldeias, localizam precisamente seus templos, tendo eles como a principal referência da *congregação*. A configuração do trabalho missionário é uma multiplicidade de pontos e suas festas, diferente das festas anuais para os santos entre os católicos, são oferecidas por certas congregações. Através destas festas percebe-se a mobilidade dos pontos, que apesar disso, permanecem referenciados.

Os templos portanto são pontos de referência. Eles não refletem a fixidez da congregação, pois esta, assim como na prática do catolicismo popular, tem sua mobilidade através dos deslocamentos dos fiéis por diferentes aldeias. Este processo semelhante a um sistema de migração pendular, estabelece a dinâmica entre as Igrejas de “crentes”.

Aparentemente, ter um ponto de referência é paradoxal com a idéia de circulação se a referência for pensada no sentido de fixidez. Entretanto, é como uma residência com endereço fixo, mas variação dos habitantes. Mesmo que durante um determinado período uma família esteja freqüentando assiduamente certa Igreja, repentinamente, por um motivo qualquer, se transfere para outra. Também ocorrem casos de participação simultânea em várias Igrejas. Isto é possível porque muitas vezes os horários ou dias dos cultos não coincidem. Tanto a transferência de uma Igreja para outra quanto a simultaneidade da prática

religiosa em duas ou três Igrejas, demarcam esta segunda característica da prática religiosa entre os “crentes”.³⁸

A idéia de circularidade conduz à terceira característica que é a descontinuidade do processo de tornar-se “crente” *convertido*. Não se poderia traçar uma linha contínua com origem nas Igrejas pouco doutrinadas e fim naquelas consideradas de doutrina rígida. Sendo assim, não é possível acreditar na possibilidade do indígena partir do catolicismo, passar pela Batista, pela Quadrangular até chegar na Assembléia de Deus enquanto um processo disciplinar linear.

Apesar destas características diferenciadoras entre as igrejas de “crentes”, o aspecto mais importante de unificação das mesmas é a existência de um bloco identitário delas através da oposição ao catolicismo e conseqüentemente ao ritual do **Kiki**, principalmente no que se relaciona a determinados valores e práticas - índio do mato/índio civilizado, sujo/limpo, consumo de bebida alcoólica/interdição de consumo de bebida alcoólica, vagabundo/trabalhador.

5.2. Igreja da Saúde

Apesar do estado de abandono da igreja São Sebastião, os dois rezadores de terço da aldeia, chamados também de *capelães*, sempre demonstraram extrema preocupação com o destino da mesma, procurando formas de reformá-la. No mesmo ritmo de abandono, a prática da catequese também reduziu-se a um pequeno grupo. Por outro lado, como em uma tentativa de reação dos católicos frente à expansão das outras Igrejas, emergiu, hoje em estado

³⁸ Obviamente existe o deslocamento de católicos para religiões “crentes” e vice-versa, assim como alguns “crentes” assistem atividades dos católicos e vice-versa. Contudo, há características marcantes de pertencimento de grupo tanto em uma corrente religiosa quanto na outra, como ocorre por exemplo na relação entre “convencido” e “convertido” para os crentes, a ser abordada posteriormente, que serve para distinguir aqueles incorporados ao grupo, daqueles indecisos.

incipiente e pouco expressivo em termos numéricos, uma Igreja com características do catolicismo popular articuladas a elementos da cultura tradicional Kaingang. Tem como padroeira Nossa Senhora Aparecida e se destina a reunir os católicos em sessões de cura, por este motivo é conhecida como Igreja da Saúde.³⁹

Da aldeia da Sede (Jacu), a *igrejinha*, como é também denominada pelos fiéis, está se expandindo para outras aldeias através de reuniões em casas de famílias e por meio de visitas realizadas pela dirigente principal - responsável pelas sessões de cura (*trabalhos*) e pela confecção dos remédios elaborados com plantas medicinais (*garrafadas*). Atualmente, existem quatro grupos formados nas aldeias da Sede, do Paiol de Barro, da Linha Matão e da Fazenda São José. Além destes, há um grupo em processo de formação na aldeia do Pinhalzinho. A dirigente realiza visitas nestes locais a cada quinze dias, pretendendo estender seu atendimento para fora do PI Xapecó.

Este crescimento ocorre graças ao período de mais ou menos cinco anos de atividades no local, iniciadas no terreno onde residia a dirigente, na aldeia da Sede. Naquela situação, como estava próximo a uma igreja de “crentes”, ocorriam confrontos, por isto foi transferida para a aldeia do Serrano, distante aproximadamente oito quilômetros do local onde se encontrava. Depois de permanecer lá por um breve período de tempo retornou à Sede, onde ocorreram várias mudanças de local e de estilo de capela até o momento atual.

Apesar da mudança constante de local, o estilo de construção da capela se assemelha a casas de kaingangues tradicionais, possuindo duas janelas uma para o nascente outra para o poente e uma porta voltada para o sul. (Foto 13). No interior contém símbolos do catolicismo

³⁹ Para detalhes específicos sobre os especialistas de cura e os processos terapêuticos associados com a Igreja da Saúde cf. OLIVEIRA (1996).

popular, como por exemplo, uma mesa grande com duas bandeiras vermelhas do Divino Espírito Santo, uma de cada lado, e sobre ela, na parede oposta à porta, imagens e fotografias de diferentes santos. (Fotos 15 e 16).

Assim como a mudança de local, a estrutura desta Igreja é extremamente dinâmica, está em constante transformação. As pessoas envolvidas na organização dos *trabalhos* são a dirigente, o presidente e o vice-presidente. Além destes, a dirigente conta com a ajuda voluntária dos guardiões - marido e um dos irmãos dela - e de duas zeladoras para limpar a capela e preparar a mesa antes dos *trabalhos*.

Inicialmente construída junto à residência da dirigente, próximo à habitação de um velho conhecedor da tradição Kaingang que domina a língua nativa e participa do ritual do **Kiki**, a capela da Igreja da Saúde foi deslocada para junto à casa do vice-presidente, também voltado ao **Kiki** e a outras práticas associadas à tradição Kaingang. As mudanças ocorridas na forma de confecção dos remédios, na organização interna ou no deslocamento de local são atribuídas à vontade dos guias espirituais.

Devido o destacado papel ocupado pelos três líderes, a dirigente e os dois presidentes, cabe identificá-los um pouco melhor. Sobre a vida pessoal da dirigente, sua mãe era originária da aldeia do Pinhalzinho e pertencente à grande família dos Alípio, destacada no campo político e religioso no PI Xaçupé. O pai, já falecido, nasceu na AI de Nonoai, no estado do RS, e pertencia à família dos Rodrigues.

A *irmã*, como gosta de ser reconhecida a dirigente,⁴⁰ passou a maior parte de sua infância e adolescência nos centros urbanos da região oeste do estado, pois antes de nascer

⁴⁰ Afirma isto por considerar que não é curandeira porque realiza *trabalho forte*. De acordo com o vice-presidente, entre os Kaingang existe o **kuiã**, o benzedor e o feiticeiros. Os dois primeiros têm o papel de quebrar o feitiço deste último. Neste sentido, os líderes da Igreja da Saúde procuram unificar as atribuições dos **kuiã** e dos benzedores.

seus pais mudaram-se para uma pequena cidade próxima ao PI. Em consequência disto, a voltou a residir definitivamente no PI Xapecó somente depois de casada, após trabalhar com os pais em colônias de agricultores da região e com o marido em uma firma de papelão em uma cidade das redondezas.

Quando iniciou o atendimento de doentes tinha dezenove anos. Segundo ela, recebeu instruções (espirituais) de São João Maria e de Deus, passando por um processo de aquisição de guias espirituais até completar o número de oito guias. Além dos guias, o poder da *irmã* é atribuído ao fato dela ir ao mato virgem (mata nativa) colher remédios, sendo ressaltada a importância de apenas ela conhecer os remédios a serem aplicados para as respectivas doenças.

Ainda com relação à *irmã*, grande parte de seu sustento material atualmente advém de relações de reciprocidade estabelecidas com os fiéis. Na capela anterior à atual existia uma caixa vermelha sobre a mesa na qual as pessoas colaboravam financeiramente, colocando de forma espontânea moedas nela, hoje em dia as colaborações se dão através de produtos alimentícios ou roupas. Esta necessidade, até certo ponto, se deve à sua dedicação exclusiva às atividades de cura. Assim, eventualmente os fiéis se mobilizam e ajudam com gêneros alimentícios e outros bens materiais como forma de reconhecimento de tal dedicação.

Com respeito ao presidente, este foi **kuiã** (xamã) depois participou de uma Igreja Evangélica durante cerca de oito meses. Ele conhece a dirigente desde criança, pois o pai da mãe dela era primo irmão do pai dele. O vice-presidente, por sua vez, é uma importante figura política do local, exerceu cargo de presidente do Conselho Indígena durante muito tempo. Além disso, é o principal organizador do ritual do **Kiki**. Vale destacar que o

presidente e seu vice valorizam o pertencimento às metades, identificando-se respectivamente como **Kamé** e **Kairu**, formando, desta maneira, uma dupla complementar.⁴¹

A escolha dos indivíduos que compõem estes dois últimos cargos ocorre através de critérios estabelecidos pela própria dirigente. Segundo o vice-presidente, os escolhidos são pessoas consideradas sem pecados por possuírem fé no trabalho da *irmã*, por não maltratarem ninguém, por serem simples (humilde) e por participarem ativamente na vida da comunidade. De acordo com o presidente, a escolha é orientada pelos guias espirituais, os quais apontam à *irmã* a pessoa mais adequada ao exercício dos cargos.

É importante salientar a extrema dedicação destas duas lideranças a serviço da Igreja, somada à preocupação de garantir seu funcionamento e de resgatar a prática católica no local. A presença deles nas sessões de cura é essencial, geralmente quando falta o presidente o vice o substitui, mas há ocasiões de ambos se afastarem, impedindo, desta forma, que os *trabalhos* se realizem. Quando isto acontece, a *protetora*, como também é chamada a dirigente, receita remédios e realiza benzeduras até o retorno de um deles, podendo dar continuidade às sessões de cura.

Certamente, o maior incentivo para a continuidade desta organização religiosa provém da confiança nas curas realizadas através dos *trabalhos*, já que a maioria dos fiéis ingressa a partir de uma operação invisível ou bênção espiritual. Este aspecto justifica a ênfase dos líderes no problema econômico como um dos elementos motivadores da permanência da Igreja, pois o preço de atendimento médico e as dificuldades dos índios serem tratados no hospital público da cidade contribuem para o aumento de doenças e mortes no interior do PI.

⁴¹ São considerados companheiros, formam uma dupla de tiradores de terço, rezadores ligados ao catolicismo popular e ativistas políticos em momentos de reivindicações. (OLIVEIRA, 1996).

Mas, além do papel de combater determinadas doenças, a Igreja da Saúde serve como canal de comunicação com a comunidade reunida em torno dela, veículo através do qual os presidentes encontram espaço para falar o que acreditam. Em várias situações a dirigente demonstra a intenção de associar a prática da Igreja da Saúde a aspectos considerados por ela como pertencentes ao universo da cultura tradicional Kaingang. Existem rezas, por exemplo, durante certas sessões de cura definidas como “reza no idioma”.⁴²

Simultâneo ao encontro com elementos do universo da cultura tradicional Kaingang, há uma iniciativa de aproximação com o catolicismo oficial representada pelas atividades junto à capela São Sebastião. Neste sentido, as lideranças da Igreja da Saúde passaram a organizar cerimônias naquela capela com a intenção de identificar o catolicismo praticado nas missas com aquele das sessões de cura. Por exemplo, no domingo, dez de dezembro de 95, a *protetora* organizou uma reunião na “igreja grande” para rezarem o terço da novena. Após esta cerimônia ficou acertado que todos os sábados seriam dedicados a “tirar o terço” naquele local antes de se deslocarem para a *igrejinha*.

De acordo com a frequência das sessões a *igrejinha* marca uma periodicidade maior do que as outras atividades do catolicismo popular. Portanto, apesar de ter em média a participação de aproximadamente quarenta pessoas nos *trabalhos*, pouco significativa frente à expansão das Igrejas Evangélicas, é um espaço destinado para reorientar a prática dos católicos, fazendo frente ao crescimento das atividades dos “crentes” no PI.

Por exemplo, durante um determinado *trabalho* a dirigente ressaltou que a *igrejinha* não era só para saúde, mas era a Igreja de todos que quisessem ser abençoados. Acrescentou

⁴² Apesar da *irmã* falar poucas palavras na língua kaingangue, a dificuldade de entendimento de sua fala é associada com palavras desconhecidas, pois de acordo com os fiéis, a responsabilidade da fala não é dela, mas de um espírito índio que incorpora nela.

dizendo que “o pessoal da outra Igreja não tem remédio para curar os doentes”. Neste mesmo dia, o vice-presidente ressaltou a realização de várias atividades da *igrejinha*, paralelas aos *trabalhos*.

Em prol de fortalecer o grupo, um dos passos importantes foi a iniciativa de pensar sobre formas de educar as crianças nas atividades do catolicismo popular como, tirar o terço, rezar, etc. O plano da educação era reunir as crianças durante as tardes, três vezes por semana, e levá-las para rezar na igreja. Este projeto de ensino previa a seleção de crianças que pudessem aprofundar o conhecimento de curador e benzedor e a escolha de uma, com cerca de quinze anos, para acompanhar a *irmã* no intuito de posteriormente dirigir as rezas nas sessões de cura.

Outro aspecto do aprendizado está relacionado com o conhecimento sobre a cultura tradicional. Os três líderes da Igreja da Saúde manifestaram um interesse em compreender a relação entre o ritual do **Kiki** e a religião *portuguesa*. Para o presidente, esta última e o **Kiki** são a mesma religião, o que muda é a forma como se expressam - é outra *colocação*. A base da diferenciação, segundo ele, é o idioma. Portanto, o fato de nenhum destes líderes saber fazer as rezas do **Kiki**, estimulou o interesse pela descoberta da conexão da reza indígena com a portuguesa, motivando também a curiosidade deles pelos aspectos históricos do rito, como foi iniciado e o que significa em termos culturais.

Por outro lado, com o nascimento do filho da dirigente, um pouco antes do início desta pesquisa, se difundiu uma crença de que, ao completar dezoito anos, ele assumirá as atividades da Igreja juntamente com sua mãe. Segundo esta crença, o menino deverá passar por sofrimentos como a mãe passou e durante seu crescimento vai ser perseguido por doenças até receber os guias espirituais, podendo, daí, assumir os *trabalhos*.

Sempre antes de iniciarem os *trabalhos*, fiéis mais engajados realizam comentários sobre a criança e fazem algum gesto carinhoso direcionado a ela. Durante o discurso, antes da bênção, a *protetora* pede proteção ao filho. Um dia em especial foi marcante, centrou sua fala basicamente no menino, pois no dia anterior ele quase havia morrido. Neste dia, ela chegou na *igrejinha* com a criança nos braços, a boca do nenê estava cerrada, os olhos fundos e o corpo petrificado como se ele estivesse morto. A *irmã* o enrolou na bandeira do Divino Espírito Santo, em frente à *mesa de trabalho* e, contando com a presença de outros fiéis, começou a rezar, até que seu filho lentamente foi abrindo os olhos.

Na expectativa de solidificar as bases da Igreja da Saúde, a ênfase no filho da *irmã* como esperança de formar um futuro curandeiro, é complementada pela busca de auxiliares para as atividades atuais da Igreja. A presença de outra pessoa que dirija os *trabalhos* facilitaria a expansão para outras aldeias e, inclusive, propiciaria a oferta de consultas fora do PI, intenção esta manifestada pela *irmã*.

Neste sentido, estava em processo de preparação a filha de um dos presidentes, com cerca de um ano e meio de acompanhamento dos *trabalhos* e dez anos de prática de auxiliar de enfermagem.⁴³ Com 43 anos de idade, sua primeira participação na Igreja da Saúde ocorreu quando seu filho adoeceu.

Segundo a neófita os guias vêm durante a noite através de sonhos e ensinam a fazer os remédios e os *trabalhos*. Os guias dela são: São Jorge, São João Maria, Nossa Senhora Aparecida e Santa Catarina. Durante várias vezes esteve para tomar o banho de purificação⁴⁴,

⁴³ Apesar de ter visto apenas esta tentativa de iniciação aos *trabalhos*, soube que Ivanira estava com projeto de preparar alguém na aldeia do Pinhalzinho.

⁴⁴ Este banho é feito com um preparado de ervas de cinquenta tipos diferentes, depois do qual a pessoa deve permanecer três dias sem sair de casa.

mas nunca houve situação familiar propícia.⁴⁵ Antes do convite para dirigir *trabalhos*, já sabia sobre sua propensão a este tipo de atividade, pois há alguns anos recebia guias santos e antes se comunicava com um guia animal, semelhante aos guias dos **kuiã**. Segundo ela, recebia o sinal do passarinho do “mato virgem” e em seguida acontecia alguma coisa de ruim.

Os dois casos citados acima, do filho da dirigente e da neófito, juntamente com a iniciativa de educar as crianças nas rezas, de conectar a reza do **Kiki** com a reza *portuguesa* e de vincular a Igreja da Saúde ao catolicismo ortodoxo, expressam a motivação em torno da *igrejinha* no sentido de dar continuidade à prática religiosa desse grupo ligado ao catolicismo em um contexto que destaca a significativa expansão dos evangélicos.

Portanto, a Igreja da Saúde emerge enquanto um foco de resistência da comunidade reunida em torno do catolicismo popular e do ritual do **Kiki**, utilizando-se de elementos da cultura tradicional - enfatizados no **Kiki**, no **in-xim** (casa tradicional), nas narrativas de santos e no xamanismo - e colocando em cena mais uma vez o dualismo, pois o poder da irmã associado à coleta de ervas do mato nativo expressa a relação mato:limpo, a presença dos dois presidentes estabelece a relação complementar entre as metades **kamé** e **kairu**, bem como, as sessões de cura, necessariamente através dos *trabalhos* na capela, demonstram a relação interno:externo. Mas, além deste dualismo marcante de sua estrutura, a Igreja da Saúde permite a percepção de um outro que inclui aquele, ou seja a oposição entre “crentes” e católicos.

⁴⁵ Os fatores para sua não-iniciação podem estar associados à vida atribulada e ao casamento com um homem mais novo, aparentemente despreocupado com o aspecto religioso da esposa.

5.3. *Ritual do Kiki*

O **Kiki** é um dos rituais mais importantes da cultura Kaingang, tendo deixado de ser realizado nos anos 50 foi retomado em meados de 1970 no PI Xaçecó. Em 1977 a Revista de Atualidade Indígena, produzida pela FUNAI, publicou um artigo intitulado “Kiki-Ritual sem hora para acabar” baseado na entrevista com a índia Terena Esther da Silva Sobrinho, auxiliar de ensino da FUNAI no local.

No contexto da época os rituais eram apontados como um dos instrumentos mais eficazes para sobrevivência e reconhecimento dos diferentes povos indígenas do Brasil, tanto pelo órgão tutor, quanto pelas organizações de apoio à causa indígena. Neste sentido, o intenso movimento pela autodeterminação e demarcação de terras indígenas encabeçado pelo CIMI, motivou a criação ou retomada de mecanismos de articulação política. Com relação a isto, dentre outras alternativas para os Kaingang do PI Xaçecó, o ritual do Kiki representou uma das mais legítimas. Além disso, como o local estava invadido pelos agricultores que foram transferidos dali em 1978, o ritual foi uma das formas de distinção entre ambos os grupos e uma marca para salientar a identidade indígena.

A partir de então, sempre que o grupo pôde contar com alguma ajuda externa, da FUNAI, do CIMI (ou outra instituição de apoio) ou de Universidades, passou a realizar o **Kiki**. O auxílio se dá basicamente em termos de financiamento de produtos utilizados no evento (bebida, comida, mel, etc) e em relação ao transporte de participantes. Geralmente a condução é de pequeno porte e serve para carregar apenas os rezadores, pois estão dispersos no Posto e alguns residem no PI de Palmas, estado do Paraná, sendo a maioria de idade avançada.

Deste modo, aquela década propiciou a emergência do ritual em um meio eminentemente político, carregando consigo um discurso fortemente calcado na valorização da tradição, embora tivessem sido integrados ao rito vários símbolos do cristianismo e do catolicismo popular. Não é por acaso que esta expressão cultural foi tomada como objeto de traços diacríticos da identidade Kaingang, pois põe em cena importantes aspectos etnológicos desta sociedade, principalmente no que se refere ao sistema dualista.

A seguir será feita uma breve descrição do **Kiki**, com base na observação do ritual de 1996, durante os meses de janeiro, fevereiro e abril, época da realização da segunda etapa do trabalho de campo desta dissertação.

O número de participantes oscila consideravelmente nas etapas do processo ritual, podendo variar de um **Kiki** a outro devido à dificuldade de se conseguir caminhão ou ônibus para o transporte de moradores de outras Áreas Indígenas ou mesmo de outras aldeias do PI Xapecó. Contudo, os que ocupam funções determinadas - rezar, tocar instrumentos, realizar as pinturas faciais dos participantes, cozinhar - e considerando aqueles que participam da dança, o número deve ficar entre sessenta a cem indivíduos.

O ritual pode ser realizado entre os meses de janeiro a junho, mas os organizadores afirmam que sua etapa mais intensa deve culminar de preferência entre abril e maio, ocorrendo anualmente ou não. A realização depende da solicitação dos parentes de alguém que veio a falecer no ano anterior ou nos anos anteriores, devendo haver mortos das duas metades exogâmicas, **Kamé** e **Kairu**. Este é o primeiro ato envolvido no **Kiki**, podendo se originar da relação individual com o falecido através de um sonho de algum parente próximo, como um filho ou o cônjuge.

Tomada a decisão os indivíduos das duas famílias, conhecidos como “**cabeças do Kiki**”, responsáveis pela obtenção material para o evento, recorrem ao organizador, denominado de **paí**, solicitando a ele que se realize o **Kiki** no próximo ano. Após este primeiro contato o organizador se reúne com os rezadores para tratar das datas e de aspectos necessário ao bom êxito do ritual.

O processo do ritual é marcado pela reunião dos rezadores em três fogos acesos em três diferentes dias. A data do primeiro fogo geralmente ocorre uns dois meses antes do terceiro e último fogo. Inicialmente existe um fogo antes e um após o corte do pinheiro (*Araucaria augustifolia*) que servirá de **konkéi**, vasilha na qual é colocada a bebida **kiki** para fermentar. Os fogos são feitos no terreno do organizador, local conhecido também como praça da dança ou praça dos fogos.

Para o primeiro fogo, os dois representantes das famílias, um **Kamé** e um **Kairu**, vão ao mato buscar os nós de pinho para o fogo. Assim que chegam na praça, o **Kamé** acende o fogo do **Kairu** e vice-versa. Em seguida se aproximam do fogo situado ao lado em que se põe o sol os rezadores **Kamé** e posteriormente os rezadores **Kairu** chegam no fogo posicionado a leste da praça. Nos dois primeiros fogos os participantes podem ser pintados ou não, porém no terceiro fogo a pintura é essencial. Quando ocorre a pintura, antes de se dirigirem para o início das rezas em volta dos fogos, todos devem estar com suas marcas no rosto. Depois dos rezadores estarem posicionados, o “cabeça” da metade **Kairu** leva um litro de garapa com mel no grupo **Kamé** e o “cabeça” da metade **Kamé** oferece um litro com a bebida no fogo onde estão reunidos os **Kairu**. O litro é colocado no meio dos rezadores para ser feito o **tiridindóng**, a reza para abrir os ouvidos da bebida, pois somente depois disso ela poderá ser servida. Os rezadores permanecem com seus **xic-xir**, chocalho feito de cabaça com grãos de

milho dentro, agitando-os de tempos em tempos e cantando suas rezas. Este procedimento, no primeiro fogo, permanece até próximo da meia noite, momento em que todos se recolhem.

No dia seguinte prepara-se para o corte do pinheiro, previamente escolhido. Durante a tarde o organizador oferece um machado para indivíduos da metade **Kamé** e outro para indivíduos da metade **Kairu**. Os rezadores **Kamé** acompanhados dos indivíduos da sua metade se deslocam da praça até o mato, onde é apontado o pinheiro pelo “cabeça” da metade **Kamé**. Em seguida inicia a reza pelos **Kamé**, estes andam três voltas no sentido anti-horário ao redor do pinheiro cantando e acompanhando com o **xic-xir** até que param e indicam aos cortadores a posição no tronco voltada para o lado do poente. Os cortadores golpeiam o tronco com o machado, criando um corte em forma de cunha até o centro do caule. Nisto o grupo dos **Kairu** já está próximo e os rezadores iniciam sua reza cantada andando ao redor do pinheiro da mesma forma que os **Kamé**. Depois disto, os cortadores **Kairu** procedem da mesma forma que os **Kamé**, porém do lado oposto, na posição em que nasce o sol até o pinheiro tombar.

O pinheiro ao chão, após ser limpo cortando-se os galhos, medindo cerca de seis metros, é marcado ao meio pelo organizador para ser dada continuidade a uma série de outras rezas. Neste momento os **Kamé** iniciam a reza na ponta de baixo do pinheiro, local do corte. No sentido circular anti-horário partem dessa base até a metade do tronco, na altura da linha marcada pelo organizador, pulam por cima e retornam à base, sempre cantando as rezas acompanhadas dos chocalhos. Os **Kairu** procedem da mesma forma tomando como ponto de partida o lado da copa do pinheiro. Naquele mesmo dia, antes de levar o pinheiro para a praça da dança, é realizado o segundo fogo, análogo ao primeiro.

No dia posterior, o pinheiro é carregado para a praça, sendo acompanhado durante o trajeto pelos rezadores pronunciando os cantos ao ritmo dos chocalhos, na mesma posição da reza anterior com relação ao tronco, os **Kamé** na parte de baixo e os **Kairu** na parte que estava em cima. Chegando na praça da dança o pinheiro é colocado na posição Leste/Oeste paralelo à linha dos fogos, ficando a parte de baixo a Oeste e a de cima a Leste.

No dia seguinte ao posicionamento do tronco na praça da dança os dois “cabeças” do ritual dão início à confecção do **konkéi**, o **Kamé** começa a descascar o tronco da metade para baixo, lado do poente, e o **Kairu** da metade para cima, ou seja, o lado que era a parte de cima do pinheiro, ao nascente. Posteriormente chegam outros membros das duas metades ajudando seus **kaikó**, que são membros da mesma metade.

Alguns dias depois, ao ser concluído o **konkéi** os rezadores se reúnem novamente para rezar sobre os produtos utilizados no preparo da garapa, feita com água e mel e posteriormente fermentada com a seiva do pinheiro. Depois de colocados os produtos no **konkéi**, totalizando cerca de cento e cinquenta litros de bebida, o mesmo é coberto com tábuas e uma lona. Assim a bebida permanece repousando por quase dois meses, quando ocorre o último fogo. (Foto 9).

Esta etapa é a mais demorada, envolvendo um maior número de pessoas e realizando a articulação mais complexa de eventos. Cerca de dois meses se passaram desde que foi colocada a bebida no **konkéi**, logo que finda o dia os cabeças do **Kiki** iniciam a acender os fogos com os nós de pinho trazidos do mato por eles mesmos. Em seguida cercam o local dos fogos com folhas de xaxim configurando dois círculos cada um englobando três fogos. Os seis fogos são posicionados em linha, três dos **Kamé** e três dos **Kairu**, paralelos ao **konkéi**. Os rezadores **Kamé** se dirigem ao fogo onde passarão a noite acompanhados por outros

integrantes da mesma metade, alguns ensaiando toques de **туру**, instrumento de sopro.⁴⁶ (Foto 5).

Duas mulheres da metade **Kairu** se aproximam dos **Kamé** com uma pasta preta feita de carvão de pinheiro (**kengfã**) em uma lata e começam a pintar a face dos presentes daquela metade. (Foto 3). Algum tempo depois, após escurecer o dia, os **Kamé** se deslocam até o caminho para encontrarem-se com os **Kairu**. Festejado o encontro partem os **Kamé** na frente seguidos pelos **Kairu** até os fogos, nesta altura os últimos já estão pintados e chegam em fila atrás dos **Kamé**, fazendo uma volta no sentido anti-horário em todas as fogueiras até chegarem nas suas onde permanecerão a noite rezando. Na fogueira abaixam-se de cócoras mudando a tonalidade da reza enquanto os **Kamé** também acompanham a mudança de tonalidade, mas permanecem em pé.

Os “cabeças” oferecem a bebida que será consumida durante a noite. Mulheres ficam encarregadas de servir a bebida e passar aos rezadores e às **péin**. Estas últimas devem tomar a bebida antes de chegar nos rezadores evitando que eles bebam demais e caiam antes do término do ritual. Entretanto, a função das mulheres **péin** não se resume a estas, existem outras.

Durante a noite as rezas são intercaladas por brincadeiras e jogos de linguagem através de trocadilhos de palavras, geralmente no idioma indígena. Na primeira metade da noite a jocosidade é mais intensa, com brincadeiras envolvendo desafios de cantos entre as metades com intermediação das **péin**. A segunda metade da noite é mais serena, pois é reservada à reza triste, a partir do momento em que os rezadores **Kamé** vão até o tronco logo após à meia

⁴⁶ Existem três tipos de instrumentos de sopro, dois de embocadura lateral, um curto e outro comprido; e um de chifre de boi soprado no estilo de um berrante.

noite, quando a **krimbang**, estrela grande, está no centro do céu em seu trajeto no sentido sul/norte.

Durante a manhã é servida uma comida, espécie de sopa, e as pinturas faciais são reforçadas para os participantes buscarem as cruzes nas casas das famílias dos mortos. As cruzes são previamente confeccionadas pelos familiares dos mortos, a (s) dos **Kamé** são pintadas com traços e a (s) dos **Kairu** com pontos. Saem os **Kamé** na frente seguidos pelos **Kairu**, os primeiros buscam as cruzes destes últimos e vice-versa. Rezadores, **péin**, instrumentistas e outros participantes entram na casa da família, formam um círculo e rezam. A **péin** com a cruz sai na frente seguida dos rezadores e participantes da respectiva metade. (Foto 4). Em forma de procissão, todos se dirigem novamente à praça dos fogos, posicionam as cruzes escoradas no **konkéi** e cada metade na mesma ordem, primeiro os **Kamé** depois os **Kairu**, reza, os primeiros em pé e os últimos abaixados.

Feita esta reza no **konkéi** partem todos em procissão rumo ao cemitério, respeitando a devida ordem das metades. Os **Kairu** permanecem cerca de trinta metros distantes da entrada do cemitério enquanto os **Kamé** entram e se dirigem à sepultura do morto **Kairu**, na parte oeste do recinto. (Foto 6). Os rezadores cantam suas rezas acompanhadas do **xic-xir**, dando três voltas ao redor do túmulo enquanto duas **péin** choram agachadas. Em seguida a cruz conduzida por outra **péin** é cravada no lado da cabeça do morto ao nascente. (Foto 7). Um dos rezadores, pertencente à subseção **voiétki**, coloca sobre a sepultura folhas de **kentfú**, sete-sangrias (*Symplocos parviflora*), denominado **pőkri**. Ao sinal do **xic-xir** do outro rezador, duas **péin** pegam o **pőkri** e se dirigem no sentido do poente atirando-o fora do cemitério. Quando as **péin** retornam os **Kamé** retiram-se do cemitério, cantando suas rezas ao ritmo dos **xic-xir** e cruzam com os **Kairu** na entrada do cemitério. Os membros deste último grupo

realizam um procedimento semelhante ao dos **Kamé**, contudo o túmulo está na parte leste do cemitério, e o **pōkri** é um ramo denominado **fã** em kaingangue, pinheiro, o qual é jogado para o lado do nascente.

Quando os **Kairu** se retiram do cemitério os **Kamé** já estão na estrada rumando para a praça dos fogos. Antes de chegarem, certos participantes passam em um taquaral e pegam pedaços de bambus e alguns amarram folhas de taquara na cintura. Na praça, os **Kamé** dão uma volta ao redor de todas as fogueiras, permanecendo em torno daquelas nas quais passaram a noite, dançando ao ritmo do **xic-xir**, do **turu** e das batidas de bambu no solo. Em seguida, chegam os **Kairu** procedentes do cemitério dirigindo-se às fogueiras onde o outro grupo se encontra e após engloba-los, aqueles saem de dentro da roda, até as outras fogueiras seguidos pelos **Kairu**. Estes, através de um movimento de caracol, são englobados pelos **Kamé**, cantam agachados por um instante e ao se levantar saem juntos com os outros e seguem, dançando no sentido anti-horário de uma forma que englobam ambas todas fogueiras. Os dois grupos permanecem juntos até acabarem com toda a bebida depositada no **konkéi**. (Fotos 8 e 10). Quando o recipiente é esvaziado dirigem-se a ele lado a lado os rezadores **Kamé** e **Kairu** tornando a se separar na reza final, a qual é feita nas extremidades do tronco onde se posicionam respectivamente na parte inferior e superior os rezadores **Kamé** e os rezadores **Kairu**. Concluída a última reza, o **konkéi** é emborcado e batem sobre ele com pedaços de pau, dando-se assim por finalizado o ritual. (Fotos 11 e 12).

A descrição acima demonstra a complementaridade e assimetria características da relação entre as duas metades **Kamé** e **Kairu**, explicitando importantes aspectos do dualismo como Leste/Oeste, baixo/alto, mato/limpo e englobado/englobante. Demonstra como aqueles

pertencentes a uma metade procedem ritualmente para tratar com os espíritos dos mortos da outra metade.

Crépeau (1994) em uma comparação entre diferentes mitos Kaingang demonstrou que eles se apóiam na distinção e assimetria (dualidade **Kamé/Kairu**), situada em um “originário grau zero de aliança” na qual deixa de existir a dualidade sociológica Kamé e Kairu. Neste sentido, o autor demonstra que o ritual procede ao contrário do mito - este instaura a unidade inicial que se divide posteriormente - encenando inicialmente o dualismo social, a assimetria e a complementaridade das metades e fechando com uma dança que unifica os dois grupos, os quais tornam-se a ser dividido no último momento do rito.

O ritual, assim, permite o acesso a uma série elementos relativos à sociedade tradicional Kaingang. A oposição clara dos “crentes” a este tipo de manifestação conduz, conseqüentemente, à oposição mais profundo, podendo levar ao redirecionamento dos valores daquela sociedade. Contudo, o dualismo se reproduz em outro nível mais abrangente do tipo eu/outro, índio do mato/índio “civilizado”, sujo/limpo, preguiçoso/trabalhador, salvo/não-salvo.

6. CATOLICISMO E CULTURA KAINGANG: APROXIMAÇÕES SIMBÓLICAS

O item a seguir trata de um tipo de manifestação religiosa passível de ser classificada enquanto *catolicismo popular*, entretanto, há um desvio intencional da discussão sobre sincretismo e reinterpretação do catolicismo oficial.⁴⁷ Isto ocorre no intuito de evitar que estas duas questões assumam o centro da abordagem ora desenvolvida.

As festas aos santos, as rezas de terço, as procissões e promessas, têm características bastante peculiares entre os Kaingang, sujeitas a uma certa autonomia, aspecto mais característico da apropriação dos símbolos católicos via uma orientação pelo sistema cosmológico Kaingang do que qualquer outra coisa. Sendo assim, catolicismo popular aqui está sendo tratado nos termos da interação entre elementos do universo católico e Kaingang. Neste sentido, para o grupo ligado ao catolicismo popular ser católico é participar das festas aos santos, atuar no ritual do **Kiki**, crer em Deus (**Topê**) e em São João Maria (**Ipai Kofá**).⁴⁸

6.1. *Catolicismo Popular e Ritual do Kiki*

A participação nas atividades ligadas ao catolicismo popular reflete a aceitação de crenças do mundo da natureza e dos espíritos, associadas ao conhecimento dos *antigos*.⁴⁹

⁴⁷ Apesar de não ter explorado o que é ser católico para quem não é engajado ao catolicismo popular na AI, pode-se perceber a diferenciação dos participantes do catolicismo oficial com relação aos participantes do catolicismo popular. Esta diferença se aproxima também de uma distinção de classe, reflexo da reprodução de distinções estabelecidas no meio urbano associadas ao poder econômico. Neste sentido, ser católico para tal grupo é participar das missas realizadas pelo padre e aceitar os preceitos da ortodoxia católica. Por outro lado, é extremamente arriscado avaliar a adoção de símbolos católicos, como as imagens dos santos e o rosário entre os Kaingang, por exemplo, no mesmo nível do catolicismo adotado entre as religiões afro-brasileiras ou entre comunidades caboclas.

⁴⁸ “Hoje é idéia participada pela maioria dos Kaingang que sua “religião antiga” é “a católica”. Para essa maioria, o (algum) “catolicismo” faz parte de sua identidade indígena própria, tradicional. [...] Não é [...] algo que devemos chamar [...] de sincretismo, mas simplesmente de “a religião dos Kaingang”, que eles mesmos denominam de “católica”. (D’ANGELIS & VEIGA, 1994:107).

⁴⁹ No decorrer da dissertação quando escrever católico estarei me referindo aos praticantes do catolicismo popular. Quando os dois grupos estiverem sendo referidos de forma distinta tratarei como catolicismo oficial e catolicismo popular.

Diferente daqueles que se limitam a participar das celebrações das missas, os praticantes do catolicismo popular estão ligados através de uma série de festas demarcadoras do calendário anual realizadas em diferentes aldeias, como esclarece Fókâe:

Nosso sistema dos Kaingang festeja o dia do Divino vinte de maio. Certo dia nós descobrimos através da quaresma. Da sexta-feira da Paixão. Antigamente tinha calendário, a folhinha com os dias dos santos, o calendário do ano. Terminou aquele calendário. Então nós colocamos dia vinte de maio, porque não descobrimos mais o dia certo do Pentecostes. Então pelo nosso costume tem a reza católica, tem a oração do Divino Espírito Santo, e ... tem três rezas, Anjo da Guarda. As promessas a gente faz para o Divino. Pra vir a chuva, pra dar o de comer, doze anjos ou seis anjos. Nós saímos pro Divino Espírito Santo com violão, o rufo (uma caixa de bater) e outro pra carregar o Divino, e o folião que é rezador. Então quando falta um ou dois meses eles saem na comunidade para pedir oferta, arrecadação. Então os moradores da casa vão encontrar na estrada, uns dez ou vinte metros da casa. Chegando na porta eles fazem a reza para pedir licença para entrar naquela casa. Então aquelas pessoas dão oferta, dão feijão, quirela de milho e farinha de biju. Cada um tem que dar um tipo de mantimento. Outros dão galinha, outros dão leitão, outros dão dinheiro. (FÓKÂE, 04/12/1995)

O relato de Fókâe mostra a relação de importantes aspectos da cultura Kaingang com a prática do catolicismo popular. As festas mais expressivas estão intimamente associadas com a época do plantio e da colheita dos principais produtos agrícolas, especialmente o milho e o pinhão. Não é por acaso que a festa do Divino se realiza em maio, mesmo mês da celebração do ritual do **Kiki** e período de coleta do pinhão.⁵⁰ Dessa forma, a páscoa e a celebração de Pentecostes podem ser indicadas como base para esclarecer esta associação.⁵¹

O simbolismo e certas concepções da Páscoa cristã foram apropriados pelos Kaingang através da catequese, a qual fornecia também um calendário anual do dia da Páscoa. A época em que ser cristão (e católico como representação máxima no Brasil) era regra, situação um tanto comum entre os primeiros contatos dos colonizadores com os autóctones, permaneceu

⁵⁰ Apesar do **Kiki** nem sempre ocorrer em maio, geralmente se dá por volta de meados de abril a meados de maio. Esta relação foi observada anteriormente por Rodrigo Venzon, para os Kaingang do RS. Seu conhecimento histórico e etnográfico transmitido através de informações verbais, permitiu-me acesso a várias informações acerca da cultura Kaingang.

⁵¹ Suponho que a perda do referencial preciso da data do Pentecostes, a qual varia de um ano para outro, se deveu ao afastamento dos missionários católicos do convívio com os Kaingang. Sabe-se que para os cristãos a Páscoa simboliza a passagem, no que se refere à saída dos hebreus do Egito, ou à ressurreição de Jesus. E o Pentecostes marca a descida do Espírito Santo entre os apóstolos. Sabe-se também que a comemoração da Páscoa varia de um ano para o outro por ser celebrada no primeiro domingo depois da lua cheia do equinócio de vinte e um de março.

até as primeiras décadas desse século. Pode-se supor, então, que os símbolos associados com a Páscoa forneceram aos Kaingang uma alternativa viável para enfrentar o processo de dominação colonial em um momento histórico de extrema importância dos agentes da Igreja Católica entre os indígenas.

Três aspectos desse período de Páscoa são enfatizados por Fókâe: a morte, a ressurreição e a descida do Espírito Santo. O ritual do **Kiki** engendra as concepções da morte e dos espíritos para os Kaingang, demonstrando uma proximidade com as crenças sobre a pós-morte de Jesus Cristo. Dessa forma, juntamente com o Dilúvio Universal e o Juízo Final, a Páscoa constitui elemento marcante de relatos orais associados com as *histórias dos antigos*.

Antes de mais nada é importante demonstrar alguns elementos expressos por etnólogos que estudaram os Kaingang no passado. Sobre a vida após a morte, baseado no relato do Cacique *Kōikāng* a Baldus (1937) sabe-se que, para os Kaingang depois de uma primeira morte vivia-se mais uma vez como ser humano. Após morrer novamente transformava-se em um inseto, geralmente mosquito ou formiga preta, quando o inseto morria não havia mais continuidade, era o fim. Assim percebe-se uma ruptura com a natureza e com o mundo dos vivos ao final do processo.

Ainda sobre o trajeto da alma ao mundo dos mortos há o relato de Nimuendaju (1993[1913]), segundo o qual a alma passava por um caminho escuro, mas logo saía no claro e encontrava um toldo onde alguns defuntos lhe ofereciam comida. Se o espírito do morto comesse deveria continuar a viagem, caso contrário voltaria para sua casa. Aceitando a comida e passando por esta etapa, a alma enfrentaria certos obstáculos: primeiro uma encruzilhada que a conduziria a um lugar onde uma vespa preta, gigantesca (*kogfumbýgn*),

estaria à espera das almas que errassem o caminho; caso superasse este obstáculo a alma se defrontaria com um laço armado para caçar almas e jogá-las dentro de uma panela com água fervendo; finalmente deveria passar por uma *pinguela* estreita e lisa sobre um brejo, aquela que escorregasse e caísse seria devorada por um grande caranguejo. Passando a *pinguela* a alma encontraria o toldo dos defuntos onde os seus conhecidos já estariam lhe esperando com **gôio-ruprí**, bebida feita de milho, para dançar.

Ao encontro desses relatos, informantes recentes demonstram a crença em dois caminhos após a morte, um ao Oeste (**numbê**) e outro ao Leste (**laiur/fōgkawé**), para os quais são encaminhados os espíritos dos mortos respectivamente **Kairu** e **Kamé**. Assim, muitos acreditam que os espíritos (**veinhkupri**) podem ir ao encontro dos parentes ou permanecerem na terra.⁵²

Dessa forma para encaminhar os espíritos ao mundo dos mortos os Kaingang realizam o ritual do **Kiki**, conhecido também como culto aos mortos. Além disso, como foi apontado acima, este rito expressa a relação de reciprocidade e complementaridade entre as metades, sendo considerado a expressão mais significativa sobre as relações estabelecidas na organização social e na cosmologia, articulando os principais símbolos da cultura e identidade étnica Kaingang, como a língua e a religião.

Em conexão com isto, existe uma relação simétrica no que se refere ao ritual do **Kiki** e a festa do Divino Espírito Santo. Com certas precauções, pode-se dizer que tal relação se evidencia no processo e no tempo de ambas as celebrações. O período que vai da Páscoa até o Pentecostes, de cinquenta dias, é praticamente o mesmo tempo ocupado do primeiro fogo

⁵² Há uma contradição evidente com a ortodoxia católica. Tomando como base o catecismo, é proibido o espiritismo ou evocação dos espíritos, crença presente entre os Kaingang, pois durante o Ritual do **Kiki**, segundo relato dos rezadores, os espíritos retornam para participar da festa com os vivos.

ao terceiro fogo, a partir do qual finda o **Kiki**, com procissão ao cemitério e retorno ao local dos fogos, encerrando o evento com a dança final e a virada do **konkéi**. Tanto o **Kiki** quanto a festa do Divino estabelecem um sistema de reciprocidade, de rezas e de procissões.

Tal sistema permite expandir a comparação entre estas duas celebrações para as festas de santos. As promessas cumpridas devem ser pagas através de uma festa ao santo com o qual a pessoa está comprometida.⁵³ Quem tem a bandeira em sua casa oferece uma festa no dia do santo,⁵⁴ a qual é gratuita - quem oferece a festa cobre as despesas. “Isto é assim também no **Kiki**, pois os donos do **Kiki**, aqueles que querem botar a cruz e tirar o **tipankri** de seus parentes falecidos oferecem o **Kiki**”. Vicente afirma isto e complementa referindo-se ao pecado original:

Eles comeram a fruta daí pecaram. Então por *mode* desse pecado o Divino subiu pro céu. Mas, de lá ele cuidava nós. Então quem tiver pecado daqui tem que pedir perdão e de lá ele dá. Aonde que ele ficou cravado na madeira. Como está aqui na bandeira, ele está lá em cima. O sinal está ali. É a defesa daquela comunidade. O divino conta que foi cravado na cruz pra descontar o pecado. As pessoas fizeram os pecados e Deus assumiu. Quando vai pedir perdão tem que ser no pé da cruz. (FÓKÂE, 04/12/95)

Fica clara a idéia de que foi a noção de pecado responsável pela subida do Divino ao céu, mas o perdão não é atribuído à festa do Divino, em função da qual se hasteia a bandeira para pagar alguma promessa referente a doenças ou à produção agrícola. O perdão está diretamente relacionado com o ritual do **Kiki**, e quando Fókâe afirma que deve-se pedir o perdão ao pé da cruz está atribuindo esta prática à realização do **Kiki**.

⁵³ No princípio da pesquisa busquei saber sobre a possibilidade desses santos estarem classificados entre as metades exogâmicas **Kamé** e **Kairu**, contudo nunca houve afirmativa dessa hipótese. Uma questão que considero importante, a qual não constatei no PI Xaçecó, mas pode existir em outra Al Kaingang, é a forma de recebimento dos santos, pois cada indivíduo está identificado com um santo pessoal. Esta pista pode demonstrar uma classificação dos santos de acordo com símbolos atribuídos às metades.

⁵⁴ As principais festas e respectivos santos festejados pelos Kaingang são: São Sebastião, vinte de janeiro, bandeira branca; Divino Espírito Santo, vinte de maio, bandeira vermelha; santo Antônio, treze de junho, bandeira branca; são João Batista, vinte e quatro de junho, bandeira branca e amarela; são Pedro, vinte e nove de junho; nascimento de são João Maria de Agostinho, quinze de setembro, bandeira branca; Nossa Senhora Aparecida, doze de outubro, bandeira branca; dia de todos os santos, primeiro de novembro; nascimento de Jesus Cristo, vinte e cinco de dezembro.

Precisamente, esse momento localiza-se em uma das fases mais importantes do ritual, o momento em que os rezadores da metade **Kamé** rezam no cemitério sobre o túmulo do morto da metade **Kairu** e vice-versa, como foi demonstrado na descrição do rito.

Vale lembrar que depois de cravada a cruz, a qual é anteriormente marcada com as pinturas das respectivas metades - as cruzes **Kamé** com pequenos traços verticais e as **Kairu** com pequenos círculos preenchidos - , no lado onde a cabeça do morto está posicionada, ao Leste, o rezador, sinalizando com a mão que segura o **xic-xir** (chocalho), ordena que duas **péin**, retirem de cima da sepultura o ramo denominado **tipankri**.

Este ramo, de galho de pinheiro (*Araucaria augustifolia*) sobre o túmulo dos **Kamé** e de galho de sete-sangrias (*Symplocos parviflora*) sobre o túmulo dos **Kairu**, é colocado durante o sepultamento e permanece simbolicamente até o **Kiki** oferecido ao morto por algum de seus parentes. As **péin**, ambas conduzindo o **tipankri**, jogam o ramo do lado de fora do cemitério, colocando o galho do pinheiro, pertencente à metade **Kamé**, ao nascente e o galho de sete-sangrias pertencente à metade **Kairu** ao poente.

Quando Fókâe procurou explicar as festas aos santos no parágrafo acima trouxe à tona uma relação básica do **Kiki** que é a idéia de reciprocidade, diz ele: “Isto é assim também no **Kiki**, pois os donos do **Kiki**, aqueles que querem botar a cruz e tirar o **tipankri** de seus parentes falecidos, oferecem o **Kiki**”. Por que motivo Fókâe se remeteria ao **Kiki** para explicar as festas aos santos? Os santos ocupam um espaço concreto nas histórias dos antigos e na trajetória do espírito para o além. Fókâe explica:

São Pedro está com a chave pra abrir as portas do céu e da glória. São Miguel de Arcanjo, está com a balança pra pesar as almas. Aquele que está com pecado a balança levanta, o peso abaixa. Então está devendo pecado, então o São Pedro manda ele voltar. Então aquele sujeito desce de volta pra pagar aqui. Se ele não pagar o pecado ele não sobe. (Idem)

Ao ser perguntado sobre o significado do termo **tipankri**, um rezador **Kamé** chamado **Krên-rê** respondeu ser *deve*. Em outras palavras, o pecado devido pelo morto. Este mesmo

rezador, referindo-se ao catolicismo, realizou uma comparação da doutrina católica com o **Kiki**, determinando ambas enquanto uma só religião.

Como pode-se perceber nesta primeira parte da análise da mescla de elementos do catolicismo popular e aspectos do ritual do **Kiki**, percebe-se que tal aproximação não ocorre pela adequação invariável da estrutura da doutrina católica à estrutura do ritual indígena. Sendo assim, a doutrina católica, a partir da apropriação de certos elementos do catolicismo pelos indígenas, não ofereceu resistência ao suporte da pragmática ritual Kaingang diante do processo de dominação colonial.

6.2. *Análise dos Relatos de Santos: João, Pedro e Antônio*

O ponto de partida aqui é a localização dos principais santos católicos incluídos no sistema simbólico Kaingang, na tentativa de demonstrar a transição de uma estrutura classificatória dos elementos apropriados do catolicismo a uma estrutura performativa⁵⁵ que desloca a relação analógica entre mitos e relatos de santos para relações práticas da realidade contemporânea.

Os relatos de maior destaque referentes aos santos são aqueles envolvendo Pedro e João, apenas em poucos Antônio é incluído.⁵⁶ Além destes três santos que podem ser mencionados isoladamente ou juntos, aparecem relatos sobre São João Maria, o qual geralmente está só, podendo algumas vezes acompanhar Jesus. Relativo aos santos de menor participação nas *histórias dos antigos* existe um relato de São Jorge relacionado com um

⁵⁵ Sahlins define “estrutura performativa” em contraste com as “estruturas prescritivas” que delimitam regras obrigatórias para ação das pessoas. Assim, segundo ele: “enquanto a categoria dada é reavaliada no curso da referência histórica, as relações entre as categorias também mudam: a estrutura é transformada.” (1990 [1985]:50).

⁵⁶ Os vinte relatos coletados, entre histórias dos santos (treze) e histórias sobre os animais (sete) foram narrados por Vicente Fókê e Irineu Xarimbang. O primeiro domina muito bem o português, mas o segundo contou suas histórias no idioma indígena, sendo posteriormente traduzidas por Fókê ou seu filho Chico durante minha permanência no PI Xaçecó.

importante mito Kaingang sobre o sol e a lua, um de São Sebastião sobre sua batalha contra o satanás e outro de São Miguel relativo ao seu poder de pesar os pecados dos mortos.⁵⁷

É interessante o fato de que várias vezes antes de relatarem as histórias dos santos, os narradores iniciavam a contar *histórias* de animais. Os principais relatos de animais referem-se às relações entre o **mĩg** (jaguar com malhas grandes/associado à metade **Kamé**), **kanhér** (mico, associado com a metade **Kairu**), **peñí** (tartaruga) e **kakrêkid** (tamanduá, associado com a metade **Kamé**). Geralmente o **mĩg** está competindo com um dos outros três para tentar comê-los. Há relatos de união entre **kanhér** e **peñí** contra **mĩg**, mas este sempre está só contra os outros três.

Certo dia na época em que o filho de Irineu Xarimbang confeccionava o **konkéi** (cocho) para colocar a bebida **Kiki**, foi quando Irineu relatou-me o maior número de *histórias dos antigos* sobre os santos e os animais.

Havia marcado de passar em sua casa de manhã cedo para conversarmos. Ao chegar, Irineu estava de saída juntamente com seu neto, filho de uma de suas filhas, e a filha solteira mais nova. Iam a Samburá, vilarejo limítrofe a oeste da PI, negociar no armazém do Bide uma dívida de mercadorias e comprar *pinga* a ser oferecida aos ajudantes de sua metade na confecção do **konkéi**, pois o **Kiki** seria oferecido à sua esposa. Na ocasião bebemos alguns copos de vinho antes de retornarmos à aldeia.⁵⁸

Depois de sentarmos na varanda convidei Irineu para contar-me algumas *histórias dos antigos* ou *histórias de dantes*, como ele diz. Imediatamente, mais motivado do que qualquer

⁵⁷ Da Matta, afirma ter encontrado uma variante das aventuras de Pedro Malasartes entre os Apinayé. (1990:224, nota 8).

⁵⁸ A maioria dos kainganges aposentados fazem conta no armazém do Bide. Todo dia de pagamento a camionete do armazém passa por dentro da área recolhendo o pessoal para levá-los até a cidade de Xanxerê, onde recebem a aposentadoria como trabalhador rural. O devedor paga sua dívida no ato e já pode ir até o armazém fazer o rancho do próximo mês.

uma das outras vezes, chamou seu neto de aproximadamente dezoito anos, para cumprir o papel de *companheiro*. (Foto 1).

Irineu iniciou sua fala empolgada, gesticulando muito no decorrer dos relatos. Esta motivação pode ser associada com o fato de havermos bebido vinho juntos. Assim, a bebida motivou a fala e estimulou a memória, por outro lado a expectativa da fala sobre as *histórias dos antigos* pode ter despertado o interesse de consumir a bebida fermentada.⁵⁹

Além disso, a presença do *companheiro* no processo de enunciação dos relatos é fundamental, pois é ele quem responde, completa ou confirma trechos das histórias. O *companheiro* no caso em questão é um *iambré*⁶⁰ do narrador, pois devido à descendência patrilinear evidencia-se o pertencimento de seu neto à metade **Kairu**, enquanto o narrador pertence à metade **Kamé**. Dessa forma, além de demonstrar a complementaridade e reciprocidade entre as metades, expressa uma relação de idade através da alternância de gerações e estabelece posições de *status* com base na forma de narrar e na memória dos relatos.

O velho orador permaneceu contando as *histórias de dantes* até a hora do jantar. Depois da refeição fomos para o pequeno galpão nos fundos, onde o fogo de chão esquentava o ambiente. Formou-se um círculo em torno das brasas, no qual se estabeleciam relações jocosas e alto consumo de cigarros de tabaco ao ritmo das falas das quatro filhas, do filho mais novo e do neto. Um iniciava uma história, a qual era completada por outro e assim sucessivamente. As gravações da tarde, quando demonstradas para a família durante a noite,

⁵⁹ Com relação ao papel da bebida alcoólica para motivar a memória em certas cerimônias indígenas, cf. Viveiros de Castro (1992). De acordo com ele: "O lugar das bebidas fermentadas nas culturas ameríndias ainda está à espera de uma síntese interpretativa; [...] Os índios bebiam para não esquecer, e aí estava o problema das cauinagens, grandemente aborrecidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação metonímica com tudo que queriam abolir." (p. 53)

⁶⁰ Na terminologia de parentesco Kaingang *iambré* tem o sentido de cunhado.

provocaram um impacto positivo devido a presença do filho mais velho que havia retornado das atividades de confecção do **konkéi**.

Enquanto o ritual do **Kiki** coloca em cena a complementaridade, reciprocidade e assimetria entre as metades exogâmicas em seu mais amplo grau de socialização, as narrativas situam estas relações em um nível interpessoal. O conteúdo das histórias abre espaço para os santos no sistema moral e ideológico da cultura tradicional e elabora sua dinâmica com a sociedade dos brancos. Além disso, as narrativas faladas no idioma exercem papel fundamental na continuidade da língua e da memória cultural Kaingang.

Tudo indica a localização temporal dos santos no período anterior ao surgimento das metades, pelo menos é a recorrência nas afirmações dos narradores. A partir daí a suposição mais óbvia seria de que eles não foram marcados com os respectivos sinais dos **Kamé** e **Kairu**. Contudo, podem ser classificados em termos concretos -- terra, água, sol, lua -- e em termos abstratos -- cores, números e valores (fraco, forte, esperto, tolo).

Por exemplo, o Divino está diretamente associado com a terra, pois a bandeira vermelha, de acordo com um dos narradores, representa a terra e porque ele possui o poder sobre a terra. O São João Maria está associado com a água, pois os lugares onde ele pousou são marcados com fontes de água santa, as quais servem para curar doenças. São Jorge está associado com a proteção da lua e São José com a proteção do sol, pois de acordo com o mito de divisão do dia e da noite ⁶¹ há um tigre de asas (**mĩgfer**) ameaçando comer a lua e uma serpente de asas que ameaça comer o sol (**pankfer**).

Além disso, os relatos indicam a presença dos santos em um momento de estabelecimento de certas regras importantes para a continuidade da vida social. Caminhavam

⁶¹ Para ter acesso à análise desse mito cf Crépeau (1994).

entre os antigos ensinando sobre formas de se viver. Como afirma Fókâe (30/11/95), “[...] antes andavam São Pedro, São João Maria, São João, andavam no sertão. [...] Hoje, pai, mãe, filho, o filho mata o pai, o pai mata o filho, a mãe mata a filha, a filha mata a mãe, os irmãos se matam [...]”

O texto a seguir resume um relatado de Fókâe concedido em dezembro de 1995. Caracteriza o personagem Pedro, dá pistas sobre alguns atributos de João e demonstra o cenário das andanças dos santos no mundo.

O Pedro sempre é safado, é *inventador*, como o Pedro Malazarte. Quando o Pedro andava no mundo com Deus, caminhava muito com Deus. O Pedro era arteiro, então o que Deus fazia ele queria fazer, e foi fazendo. Só que deu diferente o serviço do Pedro. O que Deus fazia ele repetia, mas não dava certo. Deus fez também o peixe e colocou na água e o peixe saiu nadando. O Pedro viu e foi fazer também. Só que o Pedro, o que ele fez virou em sapo. Então depois disso, Deus subiu pro céu e deixou o Pedro. Era o José o Deus. Daí o Pedro ficou no mundo, ficou na terra, só mentia. Então num tempo ele viu a comunidade, os índios. Chegou nos índios. No mês de dezembro, eu acho, um lugar bonito, um charco bem lindo. Disseram:

- Olha lá quem vem vindo!

Como é que eles conheciam o Pedro? Chegou.

- Sente Pedro.

Tinha uma velha, a vovó. Ele comia fruta.

- Mulher me traga a fruta melhor que tem, a mais graúda!

Daí viram e disseram:

- Você é que tem que buscar a guavirova pra vó e não ela buscar comida pra você.

Esperou mais um pouquinho. Aí, de novo. É teimoso o Pedro, né.

- Não há de ser nada.

Aí quando a velha foi buscar água ele cagou no banco dela. E daí que ela contou pros homens.

- Não tem jeito, o homem cagou em cima do meu banco.

- Mentira da velha, ela que cagou na saída, ela deixou em cima do banco quando foi buscar água, já estava ali não fui eu.

Ele judiou muito do mundo, do pessoal. Ele desceu, mijou na cinza e cagou no banco. A velha disse:

- Mas você mijou no meu fogo né seu Pedro?

- Eu não, não vê que eu estou amarrado aqui.

- Mijou e cagou.

- É, quem caga mija. Ele disse.

Aí soltaram ele, se foi.

[Encontrou com o rei que, propôs um jogo com o Pedro, ciente de sua fama de ladrão]

- Olha seu Pedro, se você não roubar minha criação eu te mato. Se você roubar é teu.

Certo, parece que três dias passaram. Foi fazer pergunta pro Joãozinho. Conversaram. Combinou com o João pra ele ir junto. E a polícia estava cuidando no portão. Estava chovendo. Levaram um remédio para dormir.

A polícia perguntou:

- O que estão tomando?

- Tomando uma pinga pra tirar este frio, senão a gente dorme. Com este aqui não dorme.

- Dá pra gente também, a gente está com sono, com frio.

- Vocês ficam com este aqui que eu tenho mais.

Aí pegaram no sono. Eles foram lá no potreiro e vá tirar vaca.

- Queria fazer um [outro] jogo com você. Agora eu tenho minha filha. Você quer casar com minha filha, se ela quiser. [Falou novamente o rei]

- Eu quero casar com ela.

Era pra se matar a serpente que estava comendo o pessoal no rio. Aí que ele foi no Joãozinho de novo. Tinha que levar a língua do bicho. Aí, mataram o bicho e pegaram a língua. O Pedro levou a língua e o João foi mostrar os cachorros. A princesa escolheu:

- Primeiro eu vou casar com o João, depois eu caso com o Pedro.

Aí anoiteceu e roubaram a língua do Pedro e a espada do João. [A princesa] fugiu com o príncipe. Caiu fora do João e do Pedro. O Pedro, dali dois dias, durante a noite cagou tudo nela. Ela foi contar para o pai dela, o Rei.

- Vou te contar uma coisa pai. O marido está cagando em mim.

- O que que ele fez?

- Só caga, ele não faz nada.

Aí mandaram chamar o Pedro.

- Você sabe alguma coisa pra homem ou mulher que se caga na cama.

- Eu sei, mas me lograram. Deixem que sofram.

Daí o Pedro conversou com o João de novo. [Este] Viu no mercado, onde vendiam animal, e comprou um besouro e um rato que eram ensinados. Botaram um ferro pra ele não cagar, tiravam só de dia. Como não podia cagar ele só mijava. Disseram:

- Agora está ruim de tirar a tampa.

Aí que arrumou o besouro pra roer aquele ferro. E o rato então ajudou ele.

O Pedro foi pegar a tropa de boi pra ir embora. O rei disse:

- Pare lá homem.

O Pedro estava diferente, vestido de gaúcho.

- Estão me contando que você é o Pedro!

- Sou eu, sou o Pedro.

- Mas eu mandei te pinchar no poço.

- Ha! Você me pinçou numa riqueza. E tem mais lá ainda. Depois venho buscar mais.

- Mas aonde?

Apontou pra perto do rio, mas estava cheio. O burro do rei acreditou. Calculou que era gado dele que estava tudo lá, mas o Pedro já tinha levado. Daí se reuniram ali, botaram o rei na buvaca, costuraram e até hoje não apareceu mais o rei, se sumiu. Aí depois disso que o Pedro também subiu. (Fókãe, dez. 1995)

Deus, ou José, juntamente com Pedro compõem um par de demiurgos, porém o segundo carrega consigo características negativas, pois ao tentar imitar as realizações de Deus sua obra sai incompleta ou errada. A negatividade de Pedro é expressa também nos seus atributos pessoais, marcados pelo rompimento com a ordem estabelecida. De forma geral esses atributos são de: safado, arteiro, mentiroso, teimoso, esperto (enganador) e ladrão. Em acréscimo, as importantes características de incontinência anal e de ser ele um comedor de frutas também são ressaltadas.

Nesta história João não recebe o mesmo espaço reservado a Pedro, mas é indicado em momentos cruciais. Seu surgimento está ligado diretamente aos elementos da natureza

necessários de serem dominados. É mencionado no momento da confecção de um “remédio” para adormecer os guardas; ao utilizar os cães para matar a serpente; e durante a aquisição do rato e do besouro para ridicularizar o marido da princesa, revelando sua pseudo incontinência anal.

De forma geral a história apresenta uma seqüência de quatro momentos importantes. Inicia narrando o começo da caminhada de Pedro em seu processo de aprendizagem, comportamento simétrico invertido ao de Deus. Um segundo momento situa os contatos de Pedro com os índios. O terceiro aponta as vitórias diante do poder econômico do rei, o qual aos poucos vai perdendo toda sua riqueza. No final, o triunfo sobre o rei marca a subida de Pedro para a *glória* - lugar onde vão os mortos.⁶²

Com relação a São João, Vicente afirma o seguinte no resumo abaixo:

Foi batizado São João Batista no rio do Jordão. Dia 24 de junho é o dia de nascimento dele. Daí o povo quando ele nasceu quase queimaram o mundo. Se ele abrisse os olhos ia queimar o mundo, daí ele fechou os olhos. Então, até agora ele está com os olhos fechados. Foi batizado no sol. Ele é casamenteiro, é *sortista*, mostra a sorte da pessoa. Também a gente vê o ano que o produto vai dar bem. Por exemplo, eu vou ver se este ano vai dar planta boa. Daí você enterre uma espiga de milho na terra a ponta para onde entra o sol e o pé para onde o sol nasce. Se ele vai dar bem ele nasce na espiga, fica bem sãozinho. Já nasce naquela noite. Madrugada você vai no rio ver a tua sombra em um poço de água. Quando é pra gente ficar velho tem três sombras. A primeira é bem preta, segunda é meio clara e a terceira é mal e mal. João tem história da caminhada dele no mundo. Esta história que nós estamos falando é festa de onde foi batizado. Agora vem o caminho dele. Ele é abençoado com as plantas. Agora João caminhou muito com o São Pedro, então daí que ele virou São João.[...]. (Fókâe, dez. 1995)

Como evidencia esta primeira apresentação de São João, trata-se de um personagem conjugado com elementos da natureza. Demonstra o poder sobre o mundo a partir de seu

⁶² Segundo Fókâe, sobre o destino do espírito do morto, os **Kairu** iam para o **numbê**, a oeste, e os **Kamé** para o **laiur**, a leste. **Numbê** está associado também com o local para onde vão os espíritos ruins. Encontra-se aqui um elemento de contradição, pois **Kairu** não representa o mal mesmo que a mitologia atribua a esta metade características passíveis de serem incluídas na esfera secular ou profana. Dan Sperber (1974), ajuda a pensar na pertinência da mitologia com base na contradição analítica. Assim, é certo que **Kairu** é uma das metades, se relacionando com a outra no contexto do ritual do **Kiki**. Neste contexto os espíritos dos mortos de uma metade estão se relacionando com os vivos da outra. O **Kiki** proporciona, teoricamente, a passagem dos espíritos dos mortos de ambas as metades, que vagavam pela floresta, para o mundo dos mortos - a *glória*. Sendo assim, na esfera terrena, os espíritos da floresta (incluindo **Kamé** e **Kairu**), local apontado para o **numbê** ameaçam os vivos pertencentes à mesma metade e na esfera da *glória* os **Kairu** vão para o **numbê** e os **Kamé** para o **laiur** após o ritual do **Kiki**.

batismo, literal conjunção da água e do fogo. João traduz a expressão da natureza, tanto dos raios do sol quanto da escuridão da noite. Através dos elementos naturais associados a ele é possível entender predições como sorte (adivinho), casamento, produção agrícola e a duração da vida. Por fim, chama atenção a necessidade de permanecer com os olhos fechados e sua associação direta com as plantas. Assim, as características atribuídas a João fornecem uma possibilidade deste santo ser incluído em um tipo de sistema xamânico.⁶³

Irineu fornece uma história sobre João, Pedro e Antônio, proporcionando subsídios mais detalhados para se entender um pouco melhor as características atribuídas a João durante seu deslocamento pelo mundo e o relacionamento entre esses três santos na terra do rei:

Quando eles andavam na terra do rei. Joãozinho, Pedro e Antônio foram campear serviço. Quando eles estavam viajando para procurar serviço no rei, terminou o virado do Joãozinho, daí ele pediu a comida dos outros companheiros. Daí eles disseram:

- Só se você der os olhos pra nós.

Pedro e Antônio furaram os olhos dele pra seguir a viagem. Ele não enxergava mais no anoitecer. Encontrou uma madeira. Daí ele trepou e ficou lá em cima. Ai vieram duas pessoas e sentaram embaixo dele. Ai vieram mais e sentaram ali embaixo para jogar baralho durante a noite. Ele estava escutando o jogo sentado lá em cima.

- Tiraram os olhos do Joãozinho.

- Isso é fácil de curar. Disse outro. Você coloca a mão atrás de você, o que pegar é remédio. Ele tem que esfregar nos olhos e volta as vistas dele, enxerga de novo.

Ai se foram lá no rei.

- Eu vou fazer aquele remédio, que eles estavam explicando sentados no chão. É para pegar o remédio lá atrás onde está sentado. O mato que pegar ali é pra esfregar nos olhos.

Daí o Joãozinho fez isto. Ai foi atrás do pessoal pra ir no rei.

Chegou lá no rei, eles estavam cuidando uma horta. Planta de couve.

A filha do rei botou o anel no dedo, lá em cima, para fora da janela. O rei disse pra eles, Pedro, Joãozinho e Antônio:

- Quem tirar o anel do dedo dela com a ponta da espada casa com minha filha.

Ele era o irmão mais novo. Então, cedo ele ia lavar quirela, e tinha muito peixe. Estes vinham comer. Cedo, ele pega a socar a quirela e vinha muita formiga por ali. Ele dava um pouquinho pra cada um deles. Daí veio o rato também, e ele dava quirela pra ele também. O cavalo chegou lá no acampamento pra pedir couve pra comer ao Joãozinho. Disse:

- João vim aqui para ver se você me dá uns pé de couve.

Joãozinho disse pro cavalo:

- Entre lá tire o que puder.

⁶³ De acordo com Langdon (1996) atualmente xamanismo é concebido como um sistema simbólico e um sistema social. Portanto, o xamã pode estar envolvido tanto em papéis e atividades sociais quanto na mediação entre o domínio extra-humano e a esfera humana. Neste sentido, o xamanismo passa a ser compreendido holisticamente.

O cavalo tostado levou couve primeiro, e contou pro irmão dele, o cavalo baio. Aí, este foi também no Joãozinho.

- Ô de casa!

O Joãozinho abriu a porta e saiu lá fora.

- Vim pedir umas folhas de couve.

- Entra lá. Disse o Joãozinho.

- Quando se apurar chama nós pelo nome, *amã* meu cavalo baio.

Aí o cavalo branco chegou nele também e conseguiu couve.

-Quando se apurar chama por nós, *amã* meu cavalo branco.

Foram lá na água grande, água sem fonte (mar). Tinha um grande peixe. O peixe grande, peixe dourado, é maior do que tudo, engole outros peixes, engole até a pessoa inteira (pirõiu). Chamado também de rei dos peixes.

Dava quirela para este peixe grande, daí este agradeceu o Joãozinho. Disse:

- Quando você se ver em perigo grite *amã* meu dourado.

Aí ele ficou pensando.

- Eu vou tirar o anel daquela princesa...

Tinha o preparo pra vir de corrida e tirar o anel. Aí eles corriam atrás (os do rei) daqueles que estavam a pé, mas de quem estava a cavalo não.

Daí o rei perguntou pro Pedro e Antônio se não tinha outra pessoa no acampamento deles. Falaram pro rei que ficou um no acampamento, mas que não tinha vestimenta. Aí ele [João] falou com o cavalo branco que, o rei tinha chamado.

- agora eu tiro.

Tirou na corrida e arrancou a cavalo. Aí deixou o chinelo dele ali.

Perguntaram de novo se tinha alguém no acampamento e eles disseram que tinha o irmãozinho, mas que não prestava.

O rei mandou chamar ele.

- Quem sabe o chinelo é dele.

Botaram no pé dele e serviu. Os irmãos dele que estavam mentindo.

Os outros irmãos atacaram o Joãozinho de casar com a filha do rei. Falaram que o Joãozinho contava cinco bolsas de trigo derramado, dentro de uma hora. Eles mentiram isto pra desacreditar o Joãozinho pro rei. Este mandou chamá-lo. Marcou a hora e chamou em português:

- *Amã* meus ratos!

Daí vieram os ratos e falou:

- *Amã* minhas formigas!

Os ratos e formigas entraram no buraco. Os ratos abrindo o saco e as formigas botando pra dentro.

Quando o Rei chegou estava tudo pronto.

O Joãozinho casou e o negro falou pra ele.

- Eu é que vou dormir primeiro com a tua mulher.

Pediu pra dormir ao menos uma noite com ela, pagou bem pro Joãozinho. Daí ele aceitou.

O negro é dorminhoco demais. O Joãozinho contou pro besouro e o rato tirar pra fora dele a bosta.

Entrar dentro da barriga puxar tudo pra fora. Todas as noites eles faziam isto.

O negro disse ao rei:

- Vou lá no ferreiro para poder pôr alguma coisa no cu pra não cagar mais.

O ferreiro fez um cadeado pra pôr no cu dele. De noite, já com o cadeado, o besouro foi pra fazer o trabalho. Voltaram e contaram pro Joãozinho. Aí o Joãozinho foi olhar, aí avisou o rato:

- *amã* meu rato!

Ele achou o azeite e trouxe. Leva e vamos passar no cu do homem pra sair o cadeado. O besouro entrou lá para tirar o cadeado. Derrepente saiu e o besouro caiu de costas. Daí entrou de novo no cu do negro pra botar a merda pra fora. Daí o negro entregou a mulher pro João de volta e o cargueiro de dinheiro. (Irineu, dez. 1995, tradução de Vicente Fókê)

A partir desse relato pode-se destacar alguns aspectos importantes. Torna-se definitiva a relação de reciprocidade entre João e os animais. Poderia ir além afirmando a associação

dele com os elementos da natureza, pois no momento de sua cegueira voltou a enxergar graças às ervas do mato, as quais ele aprendeu a usar. Além disso, enquanto Pedro e Antônio trabalhavam fora, para o rei, João permanecia em casa cuidando da horta de couve (*Brassica olerácea*) e fazendo quirela (milho quebrado), os quais oferecia aos animais. Em consequência de sua capacidade de comunicação com os bichos conseguiu ganhar o jogo estabelecido pelo rei.

O relato como um todo expressa uma relação entre o domínio do rei de um lado e os três irmãos de outro. Tal oposição engendra por sua vez uma outra entre João de um lado e seus dois irmãos de outro. À indagação do rei sobre a existência de um terceiro elemento no acampamento, Pedro e Antônio afirmaram que existia um mas não possuía vestimenta. Na segunda pergunta do rei os dois irmãos admitiram haver o *irmãozinho* mais novo no acampamento, mas garantiram que ele não prestava. Finalmente, após a conquista do jogo por João, se explicita a disputa entre os três, gerando em consequência outro jogo com o rei referente à contagem de um saco de trigo em cinco minutos, disputa mais uma vez vencida por João com a ajuda de animais.

A oposição entre os três irmãos encobre a complementaridade e reciprocidade, pois João troca suas vistas pela comida de Pedro e Antônio, possibilitando a eles continuar a viagem. No seguimento posterior, enquanto os dois mais velhos trabalhavam fora, João cuidava da horta e da casa.

O desfecho do relato permite realizar um contraste final entre Pedro e João. Após o casamento deste último entra em cena um personagem novo no relato, o qual pede para dormir uma noite com a princesa e é desmoralizado após ter suas fezes lançadas para fora de seu corpo pelo besouro. A situação criada entre o negro, João e a Princesa é semelhante

àquela ocorrida no relato protagonizado por Pedro. Este, para se vingar da união da princesa com outro, defeca na cama do casal. Tais situações semelhantes, com estratégias diferenciadas dos dois personagens permite apontar uma diferença básica entre ambos referente a retenção e incontinência anal.

Com base nas constatações expostas acima e a partir do exame dos relatos sobre os animais, pode-se perceber algumas características simétricas entre eles e os relatos dos santos. Os animais que mais se destacam e sua respectiva classificação nas metades **Kamé** e **Kairu** são: o mico (**kanhér/Kairu**), o tigre (**mĩg/Kamé**) e o tamanduá (**kakrēkid/Kamé**)

O **mĩg** é perseguidor constante dos outros animais, principalmente do **kanhér**. Com o **kakrēkid** ele realiza jogos, mas o respeita, pois de acordo com Fókâe esse animal é considerado o “cacique dos bichos”. Independente da perseguição ou do jogo, o **mĩg** nunca consegue se tornar vitorioso.

Nos relatos de santos o personagem mais destacado é Pedro, nos mitos de animais quem mais se sobressai é o **kanhér**. Há uma simetria evidente entre os pares de opostos Pedro/Rei e **kanhér/mĩg**. Os principais atributos advindos dessas relações são respectivamente para Pedro/**kanhér** e Rei/**mĩg**: esperto/tolo, alegre/brabo, fraco/forte, vitorioso/derrotado (ao se tratar de jogos). Outra característica ressaltada nos relatos, equiparando o comportamento de **kanhér** com o comportamento de Pedro, é que ambos são frugívoros e possuem incontinência anal.

Com relação a João, não há entre os relatos disponíveis algum animal de características muito próximas deste santo. Porém, Lévi-Strauss (1985) abre espaço para pensar certas relações de alguns animais na América do sul comparadas com atitudes sociais, incluindo algumas referências sobre os Kaingang. Ao trabalhar a idéia da projeção das

características empíricas dos animais “sobre os grupos humanos que se consideram seus descendentes”, e a projeção desses grupos humanos sobre o mundo animal de “seu sistema de valores e suas categorias” (idem, p. 15), sugere o Tamanduá como um variante combinatório do Preguiça.

Essa associação permite relacionar o Tamanduá com certas características atribuídas ao Preguiça, como por exemplo a retenção anal. Para os Kaingang o Tamanduá Bandeira é considerado um animal inacabado feito às pressas pelo demiurgo (NIMUENDAJU 1986, 86). Este dado leva Lévi-Strauss a relacionar o Tamanduá com a ausência de anus, que corrobora a hipótese anterior sobre a retenção anal.

Além disso, Lévi-Strauss constata a recorrência entre povos indígenas da Amazônia até o sul do Brasil da associação do tamanduá com poderosos feiticeiros. Em um mito Kaingang é ele quem ensina a dança e o canto (reza) do **Kiki** a certos indivíduos pertencentes à metade **Kairu**. E, após este contato com os indígenas, o Tamanduá ao ser encontrado não deve ser morto - segue-se um tabu alimentar - , pois tem a capacidade de predição do sexo do filho. “Quando os encontramos, sempre lhes damos nossos cacetes; se eles os seguram, ficamos alegres, porque nossas mulheres nos darão filhos homens”. (BORBA 1908, p. 25-26).

Munido desses dados pode-se realizar uma analogia entre João e tamanduá, considerando basicamente os aspectos referentes à retenção anal, a capacidade de predição, o hábito alimentar herbívoro - na medida em que o tamanduá é variante combinatória do Preguiça - e a capacidade de estabelecer comunicação entre os animais e os seres humanos. Conseqüentemente, com base nas características análogas de Pedro com **kanhér** e nas conclusões sobre a aproximação de João com **kakrēkid**, pode-se sugerir a inclusão desses dois

santos no universo Kaingang enquanto um par de opostos, associados respectivamente às metades **Kairu** e **Kamé**.

A idéia dualista da cosmologia Kaingang é expressa claramente no mito de origem. De acordo com Nimuendaju (1986, p. 86-87), a mitologia destaca que os primeiros Kaingang saíram do solo chefiados por dois irmãos, **Kairu** e **Kamé**. O grupo acompanhando o primeiro tinha corpo delgado, pés pequenos, eram ligeiros, tanto nos movimentos como nas resoluções, tinham muita iniciativa e eram pouco persistentes. O grupo dos **Kamé**, ao contrário, possuíam corpos grossos, pés grandes, eram vagarosos nos seus movimentos e nas suas resoluções. Este par de demiurgos criou todas as coisas existentes na terra, tanto os animais quanto os vegetais. Dessa forma o universo é classificado pelo pertencimento a um desses dois grupos.

Contudo, os dois relatos acima não permitem afirmar que João e Pedro formam um par de demiurgos, mas que o último forma este par com Deus (José) e que João permanece sozinho, tanto no mato quando foi abandonado pelos dois irmãos, quanto nas disputas na *terra do rei*. A idéia de estar sozinho afastado do grupo, subjacente às oposições atribuídas aos dois santos, é uma característica de João associada ao **kuiã**, além das capacidades de comunicação com os animais e de predições.⁶⁴

A partir das considerações acima pode-se perceber que os relatos demonstram a existência de uma relação de poder, na qual o rei ocupa o patamar mais elevado e os santos se submetem às suas regras. Mas os santos não figuram agentes passivos, pois através da astúcia de Pedro e do conhecimento de João sobre o mundo natural conseguem ludibriar e vencer o dominador mais poderoso.

⁶⁴ Oliveira (1996) ao trabalhar com os tipos de curadores entre os Kaingang do PI Xapecó associa o **kuiã** a xamã. Segundo a autora o **kuiã** é considerado o curador mais forte, com guia espiritual animal. Acrescenta ainda que no presente os **kuiã** podem possuir guia de Santo Católico. Cf. também a excelente comparação entre xamanismo Kaingang e Bororo em Crépeau (1997).

Esta equação ilumina o caminho para entender o espaço consagrado a São João Maria e o impacto causado por ele na vida dos kainganges praticantes do catolicismo popular. Este santo está identificado com São João, em alguns relatos como se fossem o mesmo em outros como companheiros de andanças no mundo. Mas enquanto os relatos de São João Batista pertencem ao contexto de disputas com o rei, os de São João Maria incluem fatos contemporâneos. Referem-se à superação dos católicos por outras religiões, à dissensão da família, ao poder do dinheiro, e prevêm a recuperação da tradição e do espaço na terra pelos kainganges católicos, como demonstra o relato abaixo:

São João Maria falou neste século. Quando Jesus nasceu Deus acabou o mundo com a água da chuva. [...] Deus perguntou pra Jesus o que achou da inundação de água. Ele disse: é eu achei errado pai, morreu muita gente e morreu quem não devia pecado. Então entregou pra ele: daqui em diante então você cuida. Ai São João Maria falou e Jesus falou isso aí. Porque São João Maria é mais velho que Jesus. Então andaram por terra. Então aí que Jesus explicou: agora vem este século. São João Maria disse que Jesus disse: vai ser *iludição* de religiões, pessoas vão querer tomar conta. Os católicos vão ser bem pouquinhos, mas vão ser vencedores, porque tão no caminho certo. E esta outra religião é pelo dinheiro, não é do católico. É do coisa ruim, por isso eles iludem às custas do dinheiro para virar contra os católicos [...] A pessoa tem que ter muito cuidado para ajudar a matar a fome do próximo, não matar pessoas, não andar roubando o que é dos outros, não andar de mentira fazendo calúnia dos próprios companheiros, não maltratar a pessoa. [...] Se não fossem as crianças nós não tinha comida. Então, os anjos, as crianças, tão voando, eles só chupam flor do mato. Eles vem chupar e fazem barulho. Ai nós estamos ali, daí de noite eles vem chupar e faz barulho, os anjos. Aqui na mesa já conta, de noite vem fazer barulho e não pode fazer contra. (Fókâe, dez. 1995)

Este relato pode ser dividido em dois períodos bem delimitados: o primeiro descreve uma situação de transição, ou melhor, de passagem; e o segundo prevê uma fase temporária de desordem social com a superação da mesma no desfecho. O dilúvio é o marcador de tempo que significa renovação, pois ele *acabou o mundo*. O *século* citado no relato pode ser uma referência ao momento histórico contemporâneo, mas também uma alusão ao cataclismo. Tanto em um caso como em outro sugere um ponto cronológico inicial, a partir do qual Jesus passa a tomar conta do mundo.

O relato enfatiza as profecias de São João Maria, pois está associando sua fala com a de Jesus. Assim como Pedro e Deus formavam um par, que supus ser de demiurgos, São João

Maria forma um par com Jesus.⁶⁵ Entretanto, ao invés de estarem associados com o aspecto de *fazer* as coisas do mundo, estão ligados a um processo de restauração da ordem social. Neste novo *século*, segundo São João Maria marcado pela ilusão do dinheiro levada avante através das Igrejas não-católicas, Jesus estabelece uma forma de julgamento: *paga quem deve*.

Este santo, como os outros, andava pelo mundo. Apesar de sua associação com Jesus e com São João Batista, está claro que ele recebeu seus conhecimentos de Jesus e depois passou a andar sozinho pelo mundo. Visitava as famílias realizando curas a quem o recebia bem e lhe dava pouso. Seus principais hábitos eram de tomar chimarrão com sua *chaleirinha* de Chico lateiro, beber leite e comer couve cozida. É considerado um profeta de Deus com poderes de predizer o futuro e de transformar-se em outras pessoas ou animais, aspecto característico dos sistemas xamânicos nas terras baixas.⁶⁶ Algumas das principais características atribuídas a ele podem ser vistas no relato abaixo:

O pessoal chegou ali pra eles verem ele fazendo a comida. Ele estava fazendo pra eles verem como ele tinha poder pra fazer aquela comida. Daí aquela mulher que ele não ganhou pouso, ele deu castigo pra ela. Deu essa doença. Aí mandaram chamar ele. Entrou, mas eles não conheceram ele. Aí ele perguntou:

- Por que que está doente? [risos]

- É, aconteceu assim, não sei o que deu em mim.

Saiu de novo e perguntou:

- Não teve alguma pessoa aqui, um viajante pedindo pouso?

- Chegou.

- E daí ele pousou? Deram pouso pra ele?

- Não, nós não tínhamos forro, não tínhamos cama.

- É! Então isso é pecado, ele é São João Maria.

- A é!

- Eu quero cura de São João Maria.

- É ele quem está aqui, sou eu.

- Ah! Mas não pode, não é ele não.

- É, sou eu.

Já mudou ali. Disse o São João Maria:

⁶⁵ Na medida em que se confirma esta relação pode-se constatar que São João Maria está classificado na metade **Kairu**, pois é comprovado que José, pai de Jesus, está associado com o Sol (**Kamé**), bem como o próprio Jesus.

⁶⁶ Langdon (1996) sistematiza a idéia de diferentes autores na revisão da definição de xamanismo para os povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Neste sentido, são consideradas as seguintes características: 1) A idéia de um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe outra invisível; 2) 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; 3) Conceito nativo de poder xamânico, ligado ao sistema de energia global; 4) Princípio de transformação; 5) xamá como mediador que age principalmente em benefício de seu povo; 6) Experiências extáticas.

- A Senhora vai buscar um copinho de água pra mim?

Ela foi de vagarzinho, quando ela chegou era perfeitamente outro, já estava outra pessoa.

Ele vira em gente, gente velha, gente nova, mulher velha ou mulher nova. Ele é um homem baixo e gordo, carnudo, um homem forte.

Quando foi de tarde chegaram uns índios por aqui e ele foi campear uma água.

- Eu vou fazer meu fogo ali.

- Mas não companheiro, pouse aqui com nós. Pra nós conversar. Pouse com nós aqui pra tomar um chimarrão, fumar um cigarro.

- Dá muita fruta por aqui? [Perguntou São João Maria]

- Dá. Pinhão, guavirova, tudo quanto é fruta. Peixe, caça, tem bastante. Abelheiro, abelha tem de toda qualidade. Então nossa vida é assim muito boa.

- Sempre vocês não queiram aceitar [disse São João Maria]. Que um tempo vai chegar pra terminar este mato. Que vem pessoas de longe de outro país. Por aqui mesmo, vão ser enganados vocês. Acontece, mas vocês vão ter que abrir o olho. Vocês vão lembrar de mim, quem é que contou esta palavra. Vocês vão alcançar, outros não alcançam. Vai terminar o mato, vai terminar o peixe.

Então explica quando ele andava lá no Imbu. Lá tem outra água santa. Lá que ele falou com o índio.

- Algum tempo aqui vai criar purungo. Esse tempo que vai ser tomado. E, com o tempo vai voltar.

A terra tem que voltar, é do índio. Então, aqui também, explicou:

- Vai ter uma confusão, troca de religião, *enganação*. Vai entrar muito engano. (Fókâe, dez. 1995)

Pode-se perceber que o narrador da história inicia o relato respaldando o poder de São João Maria. A panela a qual se refere é utilizada pelo santo tanto para cozinhar a couve que serve como alimento, quanto para cozinhar os remédios para curar as pessoas visitadas por ele.

Seguindo o relato, o próximo episódio demonstra que o profeta assume um papel benfazejo ou malfazejo, pois ele pode curar os doentes que o recebem bem ou tornar doente quem não pratica a reciprocidade através da oferta de pouso. O poder de transformação do santo em pessoas de fisionomias diferentes neste relato e em animais em outros, também é uma importante característica associada ao xamanismo.

Na terceira e última parte do relato, em um momento de socialização com os índios, São João Maria prevê a época de infortúnios localizada no futuro por ele. O profeta aponta o ingresso de estrangeiros e de outras religiões como os principais agentes capazes de enganar os índios e levá-los a um caos no relacionamento com o universo social e natural. Mas esta situação não é definitiva, ficando aberta a possibilidade de reconquista de uma era de felicidade.

Podemos perceber através do relato associando o dilúvio universal e as profecias de São João Maria um conteúdo diacrônico quando se refere ao profetismo, messianismo e xamanismo; e um conteúdo sincrônico quando estabelece uma relação de mesmo tipo entre o dilúvio universal e o juízo final. De acordo com Fókâe, São João Maria previu o predomínio atual das religiões de “crentes”. Este tempo é o momento atual, no qual os índios perderam partes de suas terras, o desmatamento atingiu o seu ápice, os rios estão contaminados com agrotóxicos, praticamente acabou o pinhão, são poucas as abelheiras e os peixes estão morrendo.

Ao evocar São João Maria, Fókâe aponta uma série de características do momento de desordem das relações sociais. Situa os “crentes” neste universo juntamente com outros elementos, os quais engendram fatos associados à infelicidade social e espiritual. Refere-se à doutrina dos “crentes” no sentido do cumprimento de um determinado tipo de comportamento condizente com as normas da Igreja e inaceitável ao sistema de valores associado ao **Kiki**. Por fim, relaciona as promessas de acúmulo de riqueza com esta nova religião.

Os relatos de São João Maria, então, sugerem dois elementos fundamentais para caracterizar a desordem social: o dinheiro e o domínio de novas religiões. O primeiro rompe com as relações de reciprocidade e aventa o predomínio do universo econômico; e o segundo rompe com o predomínio do universo religioso tradicional, sugerindo novos valores e comportamentos. Tanto o sistema de reciprocidade, quanto os valores tradicionais são essenciais para a continuidade do ritual do **Kiki**.

Portanto, há o reconhecimento da transitoriedade deste período por meio das profecias e o restabelecimento da ordem cultural novamente. Sendo assim, como que à espera por este momento, os católicos concentrados em torno do catolicismo popular constituem uma

comunidade articulada no ritual do **Kiki**, nas festas aos santos e nas práticas de cura embasadas no xamanismo Kaingang. Os relatos lançam mão de um sistema simbólico para colocar em cena a relação fundamental entre o poder dominante e as forças dominadas. Acionam, no nível ideológico, uma lógica de inversão da ordem social: o rei e as Igrejas não-católicas - os *outros* - ao final são superados.

7. BASES DA NOVA ORDEM SOCIAL E RELIGIOSA

7.1. *Espacialidade na aldeia*

Um dos aspectos aparentes da oposição entre “crentes” e católicos no nível da organização da aldeia é representado pela posição espacial das igrejas. Geralmente a Assembléia de Deus constrói os templos do lado oposto dos templos da Igreja Católicos e da Batista. Entretanto, os templos envolvem referenciais que não se esgotam na construção somente, pois a posição invertida é uma constatação evidente do confronto entre religiões diferentes. Além dos templos a inversão espacial se reflete nas casas e nos rituais de ambos os grupo - este último ponto será tratado adiante.

O estudo da cosmologia Kaingang demonstra o ordenamento referenciado no nascente/poente no caso dos *iñg-xim*, pequena casa de chão batido, modelo das casas tradicionais. Neste sentido, a espacialidade pode explicitar a inversão no nível do ritual e da cosmologia partindo-se da comparação daquela casa com as outras das aldeias.⁶⁷

Os trabalhos sobre o processo de *integração* dos Kaingang na *sociedade regional*,⁶⁸ demonstraram o estilo de vilarejo adotado pelo SPI e posteriormente pela FUNAI, como modelo das construções e ordenamento das casas em determinadas aldeias - casas de madeira com telhado e assoalho. Realmente pode-se dizer vilarejo, pois assim se apresenta através do contraste entre casas grandes e de boa qualidade e pequenas cabanas, algumas inclusive de lona.

⁶⁷ Para saber mais a respeito de casas indígenas cf. NOVAES, S. C. (1983). Diferentemente dos trabalhos apresentados nesta obra, aqui a casa é tratada a partir da comparação entre aspectos da história cultural do grupo e da forma contemporânea da aldeia.

⁶⁸ Neste sentido conferir SANTOS S. C. dos, (1970).

Isto pode ser percebido no PI Xapecó. Na entrada da aldeia da Sede, existe uma rua principal ao longo da qual estão os bares, igrejas e onde moram muitos dos protagonistas desta pesquisa. Logo no início do trabalho de campo tal rua dividia claramente os espaços ocupados pelas igrejas e moradores pertencentes a elas. Ao longo do lado esquerdo, predominava moradores católicos e do lado direito moradores “crentes”, algum tempo depois estes passaram a se expandir para o lado predominantemente católico.

No nível das aldeias envolvidas na pesquisa pode-se dizer que a Olaria e a Sede formam um contínuo. Enquanto as outras aldeias estão separadas da Sede, a aldeia da Olaria liga-se a ela através das casas distribuídas ao longo da estrada, em sua maioria habitadas por “crentes”. Mesmo havendo uma igreja pentecostal na Olaria, grande parte dos moradores frequenta a Assembléia de Deus localizada na Sede, deslocando-se a pé para assistir aos cultos.

O aspecto de vilarejo é muito mais evidentes nestas duas aldeias e na aldeia do Pinhalzinho, mas em outras as casas são mais dispersas. A dispersão torna possível evidenciar a conciliação da residência permanente com a roça de subsistência, principalmente naquelas residências com produção agrícola própria, mais independentes da prestação de mão-de-obra assalariada a arrendatários ou agricultores da região. Assim, na Olaria e na Sede, poderíamos considerar que predomina a dupla residência e o serviço a terceiros, como é caracterizado por Santos:

Levados a viver nas “vilas” [construídas pela FUNAI], os indígenas logo percebem que não podem continuar com suas pequenas criações de animais domésticos, e têm que fazer enormes caminhadas para atingir os locais de suas roças. Assim, em pouco tempo, muitos índios começaram a utilizar dois tipos de residência, conforme suas necessidades de apresentação ao civilizado, ou de acomodação com as atividades agrícolas, ou mesmo para a manutenção de alguns valores de sua cultura tradicional. [...] Casa de pau-a-pique ou de palha. Casa em que o fogo é feito no chão. (1975, p. 44).

Levando em consideração apenas esta diversidade de casas nas aldeias como um todo pode-se perceber certas variações. Entretanto, o estilo da construção se divide basicamente

em dois tipos, aquele que faz parte de um investimento em construções feitas pela FUNAI por volta da década de 1970, casas grandes com varanda, assoalho, às vezes com forro e pintadas; e aquele tipo de casinha pequena, sem pintura, sem forro, algumas com assoalho mas a maioria sem, com duas aberturas, geralmente uma para o nascente e outra para o poente, às vezes com três: Leste, Oeste e Sul. Apesar de não haver tanta rigidez, a maior parte dessas pequenas choupanas fica com uma abertura para o nascente.

As casas grandes na maioria não seguem esta posição espacial, mas algumas possuem um galpão ao fundo que é parecido com as casinhas. Um índio velho disse que o nome do galpão em kaingangue é **iñg-xim**, significando, não literalmente, casa pequena com fogo em baixo. Alguns kainganges usam este **iñg-xim** como paiol, depósito para gêneros da lavoura e outros, como lugar para tomar chimarrão (mate feito de erva de plantas do tipo *Ilex paraguariensis*), para fazer fogo de chão, se reunir e contar as *histórias dos antigos*.

Em uma rápida observação não se poderia perceber o grau de diferenciação entre as casas, pois em um primeiro momento a idéia é de grande disparidade, principalmente se tomadas como referência casas de pessoas com alto ou baixo poder aquisitivo. Inclusive, pesquisas na área de saúde sanitária, por exemplo, poderiam retratar, equivocadamente, as condições precárias em que vivem os Kaingang tomando como exemplo as choupanas com fogo de chão e mais simples. Contudo, ainda existem casos de indígenas com residências de varanda, forro e assoalho, que preferem dormir no **iñg-xim** localizado nos fundos, passando a noite no chão, próximo ao fogo.

Certamente em muitas circunstâncias as precárias condições materiais influenciam na qualidade da residência. Entretanto, este aspecto não é suficiente para ser utilizado como determinante único diante de várias alternativas claramente pertencentes ao universo

simbólico. É no *îng-xim*, por exemplo, onde ocorre a reunião da família. Apesar das rodas de chimarrão de certas horas do dia, é predominantemente durante a noite que se processa os contos das *histórias dos antigos* incluindo relatos sobre o tempo em que os animais viviam em sociedade, dos seres sobrenaturais da floresta, e dos santos quando viviam na terra, destacando-se as histórias de João, Pedro e Antônio.

Com relação à espacialidade, especificamente, a preocupação com a porta da casa ser voltada para o nascente é constatado, principalmente nas casas daqueles que participam no ritual do **Kiki** ou no catolicismo popular. A maioria dos “crentes” não possui uma prática consciente de construir as casa com a abertura voltada para o Leste, inclusive nem todos constróem suas próprias casas. Um católico tradicional, ao ser questionado sobre o motivo da posição da abertura da casa, respondeu que está associada às doenças, pois “a pessoa deve levantar assim que o sol nasce, porque senão fica doente”. Porém, esta resposta deixa questões importantes de fora.

No caso da aldeia do Pinhalzinho, por exemplo, há uma divisão clara do mesmo tipo da Sede e Olaria. A aldeia é dividida por uma estrada pavimentada que leva até Ipuacu, município limítrofe ao Posto. De um lado desta estrada se posicionam igrejas de “crentes” e seus seguidores, do outro os católicos. Ambos os grupos estão voltados para a estrada, mas os católicos preservam a porta de entrada de suas residências voltada para o Leste, enquanto que os “crentes” posicionam ao contrário.

A motivação desta inversão é definida pelo pertencimento a um determinado campo religioso e segue a posição espacial dos templos. Além disso, determina também a distinção frente aos católicos. Contudo, não interessa se a idéia de colocar a igreja dos “crentes” com a porta de frente para a porta da igreja dos católicos foi de um pastor branco ou de um

Kaingang, o mais importante é que representa um espaço de inversão refletido em um nível mais profundo da cosmologia.

No intuito de esclarecer a importância das casas neste contexto religioso, é preciso realizar uma breve digressão. A casa denominada **iñg-xim** é uma unidade, refletindo características marcantes do ritual do **Kiki** e do catolicismo popular. Aspectos do dualismo Jê perpassam através dos universos doméstico e religioso. A espacialidade do **iñg-xim** é simétrica invertida a do cemitério Kaingang. Neste, a entrada é voltada para o poente com a cruz mestra ao nascente. Pode-se observar que a cruz do túmulo é colocada no lado onde está posicionada a cabeça do morto, estando seus pés ao poente e a cabeça ao nascente, “olhando” para o Oeste. Os **iñg-xim**, por sua vez, são construídos com uma grande cruz na entrada ao nascente e a pessoa dorme com os pés voltados para ela.⁶⁹

A importância de tal espacialidade torna-se evidente através da observação do ritual do **Kiki** descrita acima.

Vale recordar que após as duas metades rezarem sobre o tronco do pinheiro logo que é cortado, ele é conduzido analogamente a um defunto ao local onde permanecerá até o final do ritual, semelhante ao enterramento, pois entra na praça da dança com os “pés” voltados para frente e após um movimento circular é posicionado com os “pés” ao Oeste e a “cabeça” ao Leste, permanecendo na mesma posição do morto ao ser sepultado e simetricamente inverso à posição de dormir.

A partir destas observações pode-se ter uma idéia da base cosmológica de sustentação da espacialidade do **iñg-xim**. Neste sentido, levando em consideração as casas de forma geral

⁶⁹ Na realidade a estrutura da casa possui três cruzeiros: uma na entrada sobre a porta, outra no meio e a última no fundo. Contudo, ao falar da construção os informantes enfatizaram a cruz sobre a porta como uma marca, a qual foi também reforçada ao se tratar da Igreja da Saúde.

no PI, é realizada a distinção entre um tipo de residência não caracterizado por referenciais da cultura tradicional Kaingang e outro caracterizado por tais referenciais, principalmente influenciado pela cosmologia e vida ritual. Só assim, então, estabelece-se uma diferenciação significativa entre “crentes” e católicos na opção por moradia e na espacialidade.

O fato de certos católicos considerarem as regras de espacialidade apontadas acima e dos “crentes” não terem referenciais espaciais expressivos daquela forma leva a outra questão. Os “crentes” desenvolvem um *ethos* tomando como referência o *ethos* católico.⁷⁰ Isto ocorre através de um processo de inversão simétrica, o qual pode ser explicado tomando como ponto de partida a espacialidade e certos símbolos manipulados no ritual do **Kiki** e ausentes entre os “crentes”. Por exemplo, pode-se perceber a cruz como um símbolo marcante do catolicismo popular e do **Kiki** presente na estrutura do **iñg-xim**. Da mesma forma, este símbolo é utilizado nas procissões do **Kiki** e nas procissões católicas.

A inversão espacial é coerente com uma diferenciação das práticas e crenças em um sistema cosmológico complexo, que implica em uma rede de oposições e inversões. Sendo assim, os contrastes partem da oposição para expressar a complementaridade, pois os “crentes” só invertem as propriedades da prática dos católicos dependendo delas para concretizar o conteúdo do discurso de conversão.

⁷⁰ LÉVI-STRAUSS, C. (1993 [1991]), ao tratar do tema da “ideologia bipartida dos ameríndios” ressalta a importante noção da existência de um dualismo em *perpétuo desequilíbrio*. Ao citar o destaque da gemelaridade na mitologia das Américas enfatiza a não-identidade e o desequilíbrio entre os termos da dualidade, chegando num ponto, se não essencial, pelo menos curioso para esta pesquisa: analoga a relação entre nevoeiro e vento a relação entre índios e brancos torna impossível a gemelaridade.

7.2. *Cultos e Trabalhos*

7.2.1. Trabalho

Como foi apontado anteriormente, os fiéis da Igreja da Saúde denominam as sessões de cura como *trabalho*, podendo haver *trabalho forte* ou *trabalho fraco*. Na medida do possível, foram acompanhadas todas as sessões de cura durante o período de campo para o levantamento de dados desta dissertação, muitas delas registradas em fita cassete. Abaixo serão expostas as principais etapas e os comentários mais recorrentes dos *trabalhos*.

Os *trabalhos* são realizados três vezes por semana, os dias de ocorrência destas sessões são segunda, quarta e sábado, podendo haver uma flexibilidade de acordo com aspectos ambientais - frio, chuva - ou com as circunstâncias de vida da dirigente - doença na família ou viagem. Geralmente, sábado no horário da tarde são realizadas consultas e a noite é reservada para *trabalho forte*. Sábado à tarde pode ser dedicado também a desmanchar *amarração* - espécie de “feitiço”. Durante as outras noites da semana ocorre *operação invisível* ou *bênção*. Estas são freqüentadas em média por quarenta participantes variando entre homens, mulheres e crianças.

As sessões de cura se dividem em três partes principais: o conselho, a bênção/operação e a consulta. Na etapa do *conselho*, quando os três dirigentes estão presentes, o presidente faz a abertura da etapa do conselho e logo em seguida transfere a palavra ao vice-presidente e este para a *irmã*. Dessa forma, a primeira fala dela faz parte do momento do conselho, realizando a transição para a segunda etapa, que é a *benção*.

Na *bênção*, a *irmã* posiciona-se atrás dos fiéis, todos de costas para a porta, voltados de frente para a mesa localizada na parede posterior da capela. Concluída esta parte, a *protetora* se dirige para frente dos fiéis, mas continua na mesma posição de costas para a rua.

As pessoas começam a cruzar pela frente dela em um movimento circular, inverso ao sentido dos ponteiros do relógio, recebendo, assim, o passe. Primeiro cruzam as mulheres e as crianças, depois os homens. Após esta bênção ela passa a abençoar os remédios e as roupas junto à mesa e em seguida inicia as consultas, concluindo a sessão.

O *trabalho* é considerado forte de acordo com os guias que *descem* (incorporam) na dirigente em função de alguma operação invisível importante. Atualmente poucas vezes os guias *descem* porque a *protetora* possui poder de falar em nome deles, pois alcançou um alto grau de preparação do seu espírito através do recebimento da oitava corrente. As correntes estão associadas com os guias recebidos. Depois de ter ela recebido todos os guias, estes passaram a estabelecer contato em sua casa para levá-la conhecimento a respeito da organização do ritual e sobre as palavras proferidas durante o mesmo. Antes de iniciar as sessões de cura, as mudanças dos procedimentos rituais são explicadas aos fiéis e justificadas em função do contato com os guias.

Nos dias de *operação invisível* a *protetora* ocupa todo o momento de bênção para a prática da operação. Os santos/guias realizadores das *operações* são: São Marcos, São Pedro, São José, Santo Antônio, São Jorge, São João Maria de Agostinho, Divino Espírito Santo, São Sebastião, Anjo da Guarda, Nossa Senhora Aparecida e Santa Menina Milagrosa. Para os fiéis são estes os principais guias que contam o tipo de doença à *protetora*, podendo haver outros como o espírito dos índios pena branca e pena verde.

O conteúdo das etapas do ritual não se repete em todas as sessões. Em algumas vezes certos processos são usados conjuntamente, em outras são utilizados isoladamente. Por exemplo, um passe específico pode ser realizado separado de uma forma específica de diagnosticar a doença. Assim também é o caso da bênção e da operação invisível, quando

ocorre esta última pode ocorrer também a primeira, pois não são excludentes, mas há sessões dedicadas exclusivamente para bênção. Ou seja, uma técnica não exclui a outra e pode ser acrescentada alguma diferente no decorrer dos *trabalhos*. Isto ocorre também com determinados elementos utilizados no rito. A cada dia pode ser acrescentado ou retirado um determinado objeto, gesto ou palavra. Igualmente, a forma discursiva também pode ser alterada, tornando-se uma linguagem mais descritiva ou caindo no estilo de repetições.⁷¹

Não obstante a dificuldade de decodificação dos símbolos manipulados nos ritos e dos objetos da capela, existem algumas interpretações associadas com as bandeiras do Divino Espírito Santo - uma de cada lado da mesa - e as imagens de santos sobre a mesa. Na capela anterior havia uma foto do São João Maria fixada junto à bandeira do Divino, na parede pelo lado de dentro. Atualmente não há mais a foto e foi acrescentada outra bandeira. Ao falar sobre sua cor vermelha Vicente diz representar a terra, e que a pomba é o Divino⁷².

Dos santos sobre a mesa, destaca-se a imagem de gesso de Nossa Senhora Aparecida, o coração de Maria, o Coração de Jesus e a foto de São Sebastião. São interessantes as mudanças ocorridas na disposição das imagens - gradativamente os fiéis acrescentam novas. Por exemplo, depois do nascimento do filho da dirigente, a foto de Nossa Senhora com Jesus no colo passou a ocupar o espaço central da mesa.

Dos objetos manipulados durante as bênçãos e operações o de maior destaque é o rosário. O rosário amarelo (ou branco) é para doenças fracas, o rosa para benzeduras e o preto

⁷¹ Chama atenção o fato de tal flexibilidade ser encontrada de forma semelhante no Ritual do **Kiki**, pois apesar de ter uma estrutura bem definida, a cada ocorrência expressa algum tipo de mudança em seus elementos.

⁷² A pomba é denominada **xorém** e pertence à metade dos **Kairu** enquanto o Divino pertence à metade **Kamé**. Assim sendo, a partir da descendência patrilinear Jesus estaria classificado na mesma metade de seu pai e o Divino contido em Jesus. Neste sentido, percebe-se uma aparente *contradição analítica* através da relação entre dois contextos diferentes. Em um, a pomba é **xorém**, pássaro classificado na metade **Kairu**, em outro, símbolo do Divino Espírito Santo, considerado **Kamé**. Entretanto, não há contradição no sentido de ser esta última metade ideologicamente englobante (CRÉPEAU, 1997), neste sentido torna-se coerente afirmar que o Divino é **Kamé** e que a pomba branca situada na bandeira, chamada também de Divino, seja **Kairu**.

para *doenças mandadas*, quando são muito pesadas. O uso de um rosário associado a outro se dá porque o primeiro mostra a doença e o outro combate. Além disso, a posição do rosário para diagnosticar a doença é embaixo da imagem de gesso da Nossa Senhora Aparecida por ser esta Santa quem mostra o tipo de doença naquele momento.

Os discursos pronunciados pelos dirigentes vêm acompanhados de preceitos normativos relacionados com o comportamento dos fiéis dentro da Igreja e na vida cotidiana. Apesar do argumento da *igrejinha* não ser somente para a saúde, a motivação fundamental de procurá-la ainda está associada com a cura para diferentes tipos de infortúnios. Assim, os próprios dirigentes enfatizam o aspecto da cura em seus discursos permeando-os com outros temas.

Através dos discursos é comum se perceber a orientação dos fiéis a um caminho correto “fora da perdição” e para valores voltados ao fortalecimento do núcleo familiar e da pureza individual (contra a sujeira e o alcoolismo). Há também uma tentativa clara de controle sobre a vida pessoal daqueles que foram curados e dos que freqüentam a Igreja, juntamente com a cobrança de continuarem participando mesmo após serem curados. Além disso, este momento é utilizado para valorizar o trabalho da *irmã* e da Igreja e procurar formas de manter a subsistência da primeira e a manutenção da segunda com a colaboração material dos fiéis.

Por exemplo, em um dos conselhos o presidente orientou para os fiéis não pegarem o caminho da perdição, tomando o caminho da direita, pois no da esquerda seriam condenados. Na conclusão de sua fala ilustrou a idéia anterior dizendo: “tem vezes que a gente vai pra bodega, às vezes bate a cabeça nas pedras e fica com a cara inchada, cai sentado no barro e

fica com a bunda cheia de barro [risadas]. Vamos vir aqui, porque daqui nós não saímos sujos, nós saímos limpos”.

Na parte do conselho que compete à dirigente há um direcionamento de sua fala para a relação com os guias (santos), as doenças a serem curadas, a lembrança das pessoas curadas e a sua vida pessoal. Certo dia iniciou afirmando ter encontrado com o Espírito Santo durante a noite, o qual falou a ela sobre as doenças dos fiéis. Faz questão de lembrar constantemente o fato de saber a lista de todos os curados, tendo conhecimento dos presentes e dos ausentes no *trabalho*. Para demonstrar isto fala sobre pessoas curadas : “uma foi curada de mordida de cobra; tem uma irmã também, ela morreu pra nós e ela viveu de novo pra nós; a minha mãe também sofreu das vistas dela, perdeu as vistas dela, bastava pegar nas mãos dela pra levar ela pra fora”. Exige dos irmãos a presença na igreja após serem curados e reforça o compromisso deles para com ela devido terem sido salvos através das suas palavras. Além de demonstrar o ato da cura, a *protetora* alerta para as forças invisíveis, os *atrapaio*, reforçando a necessidade dos fiéis estarem com ela mesmo quando aparentemente bem de saúde.

Portanto, o ritual de cura é o dispositivo que aciona a motivação dos fiéis. Através do *trabalho*, a *irmã* reconhece a doença e desvenda seu causador, orientando as práticas do doente com relação a certos hábitos em função do tratamento- consumo de álcool por exemplo -, e com relação ao meio social devido à identificação de quem enviou a doença.⁷³ Somado a isto, os discursos possibilitam a orientação dessas práticas, ampliando a atividade exclusivamente de cura para uma incipiente institucionalização com regras litúrgicas flexíveis.

⁷³ Apesar da *irmã* não identificar com precisão a pessoa que realizou o “feitiço”, localiza ela entre os vizinhos, amigos ou parentes do doente.

7.2.2. Culto

O acompanhamento dos cultos não se deu na mesma proporção do acompanhamento dos *trabalhos*, foram realizadas apenas observações e descrições sem a possibilidade de gravação em áudio.⁷⁴

Geralmente quem dirige os cultos é o próprio presbítero da aldeia, porém as visitas do pastor encarregado da missão, residente no município de Xanxerê, são sistemáticas, uma vez por semana. Quando o pastor está presente geralmente é ele quem dirige a pregação, quando não está pode ser o presbítero local, o obreiro ou outro “crente” da aldeia. Portanto, quando estiver presente no culto alguém de posição mais elevada na hierarquia da Igreja geralmente será ela a dirigir a palavra - pastor, missionário, presbítero, obreiro, etc. Quando há um pastor convidado, em visita à missão ou desenvolvendo trabalhos nas proximidades, concede-se a ele a mensagem final.

Nas noites de cultos, as músicas, acompanhadas com bateria e guitarra elétrica e cantadas por um vocalista ao microfone, acompanhadas em coro pelos participantes, invadem as casas da aldeia. Todas as terças, sextas e domingos ocorrem os cultos. Por volta das sete e meia da noite é marcante os grupos de famílias deslocando-se, em sua maioria da direção da aldeia da Olaria rumo ao templo da Sede. Ele está localizado próximo à entrada da aldeia, é um galpão comprido de madeira com uma porta de duas folhas. (Foto 18). O terreno é grande e cercado, com espaço para as festas e um riacho nos fundos, onde são realizados os batizados. (Fotos 19 e 20).

⁷⁴ Nas primeiras tentativas de participar dos cultos senti uma certa resistência por parte da cúpula dos crentes. Acredito que dentre os motivos para isto estão o fato de não se tratar de um pesquisador convertido e porque ingressei na aldeia através dos católicos. Lúcio, filho de Vicente Fókãe, foi solícito com minha idéia de estudar sua Igreja. Levou-me no primeiro culto e me apresentou ao pastor e ao presbítero. Depois disso fui convidado algumas vezes para visitar as cerimônias pelo presbítero Wilson Machado Belino. Este, com pouco menos de trinta anos já se constitui enquanto uma autoridade vinculada à política e à religião.

Os cultos têm duração de uma hora e trinta a duas horas e trinta minutos, dependendo do orador e das manifestações individuais. Os fiéis chegam aos poucos e se ajoelham voltados de frente para a porta principal posicionada à Oeste e de costas para o púlpito, situado à Leste. Apoiam os braços nos bancos compridos ordenados um após o outro em duas fileiras paralelas e com voz baixa murmuram suas orações. O pastor reza ajoelhado atrás do púlpito, voltado para os fundos da igreja. Esta parte do culto é o momento de *oração individual*. A cadência das rezas progride à medida que aumenta o número de pessoas na igreja, produzindo o impacto de uma manifestação extática. (Foto 17).

Passados dez ou quinze minutos o pastor introduz o canto de um hino, tomando a atenção dos fiéis. Estes gradualmente se levantam e voltam-se para o púlpito. Os homens permanecem na fileira da esquerda e as mulheres na da direita. A partir desse tempo o pastor ou o obreiro dá início ao culto propriamente dito. Canta-se três hinos, o dirigente faz mais uma oração e dá-se a leitura da palavra.

Em seguida inicia o momento das *apresentações* feitas pelo dirigente, pois geralmente há visitantes de outras igrejas e alguns indígenas que ainda não foram convertidos participando pela primeira vez. Este espaço é articulado com a abertura para os visitantes declararem sua disposição em aceitar Jesus. O pastor apresenta em voz alta no microfone e, no próximo momento do culto, o indivíduo pode decidir *ser salvo*.

Na seqüência há o momento das *oportunidades*, quando participantes do culto podem se dirigir até a frente e escolher entre as três alternativas de cantar um hino acompanhado pelo conjunto musical, ler uma passagem da Bíblia ou fazer uma oração.

Após as manifestações, um *irmão* ou *irmã* desloca-se até a frente para fazer a mensagem final, vem a ser a parte da *pregação*. É a mais prolongada, leva de trinta minutos

a uma hora. Como foi apontado acima, geralmente quando há algum pastor ou presbítero de fora ele é quem dirige a palavra. Quando não se encontra nem obreiro, nem presbítero, nem pastor, quem realiza a pregação é o auxiliar do obreiro, geralmente residente na aldeia, bem como o obreiro e o presbítero.

A mensagem faz parte do encerramento, ao término dela segue uma oração conduzida pelo presbítero da aldeia. Caso não tenha visitante a palavra pode ser dirigida por outro “crente” do local e após concluir o presbítero toma a frente outra vez e convida para uma oração final, após a qual o culto se dá por encerrado.

O espaço do culto destinado às rezas individuais é dedicado ao contato direto com Deus sem intermediários. Momento de extrema introspecção, permite ao indivíduo estabelecer as regras de alguma *prova* com Deus. É também a situação propícia para a realização de *pedidos*. De acordo com um informante, para os desejos serem realizados é preciso saber pedir, caso contrário Deus não consegue realizar o pedido, “por exemplo, se a pessoa quer um carro deve indicar a marca, a cor e outras características”. Por outro lado, o momento das *oportunidades* é a parte de maior interação entre os fiéis, prima a espontaneidade e a aproximação dos participantes e revela o contraste da inclusão e exclusão à *comunidade*.

Como uma resposta à oração individual, as revelações abrem espaço à manifestação presente de Deus através de certas pessoas. A revelação pode acontecer tanto para *aquisição* de algum objeto material, quanto para *cura*. Uma “crente” enfatiza a ocorrência da *revelação* em quase todas as Igrejas de “crentes”. Segundo ela, “Deus usa uma pessoa, um *irmão* ou uma *irmã*, [durante o culto] em grande parte são pessoas *da frente* [alguém que esteja dirigindo o culto] e revela a elas”. Acredita-se que isto aconteça para as pessoas com o dom da revelação, pois nem todos os participantes dos cultos são dotados com este poder. Em

casos de problemas de saúde Deus usa a pessoa no momento da revelação e autoriza ela para realizar a cura. A idéia de autorização é importante porque, para o doente, a revelação conjuga uma decisão de Deus com uma aceitação de quem foi revelado. A associação deste momento com operação invisível pode ser feita pelos fiéis. Neste caso, a operação é realizada por Deus através do presbítero, do pastor, ou de outro.

A revelação pode ocorrer tanto dentro quanto fora do templo, uma pessoa relatou a ocorrência de operação invisível com um filho seu fora do momento de culto. Segundo ela, uma certa noite ocorreu o desmaio de sempre na criança, imediatamente se ajoelhou, dizendo ao marido para fazer o mesmo, e começaram a orar a Deus até perceberem que naquele momento o filho tinha sido curado.

Portanto, o ritual dos cultos se divide em três momentos marcantes. O primeiro caracterizado pela *reza individual*, o segundo pela expressão espontânea entre os fiéis - momento das *oportunidades* - e o terceiro pela direção da palavra do líder aos participantes do culto - *mensagem final*. Mesmo não havendo a obrigatoriedade de converter-se nas primeiras vezes de participação em um culto, a força coercitiva da comunidade é marcante. Isto se dá através dos mecanismos do próprio ritual pois propõe ao indivíduo pensar no que quer, definir o que fazer para conseguir o que deseja e o integra em uma comunidade de irmãos.

7.2.3. Elementos para uma possível comparação

O sistema de inversões existente entre culto e *trabalho* é perceptível em vários aspectos de ambos os rituais, na posição espacial das igrejas, a porta de entrada de uma oposta à porta de entrada de outra; na posição dos fiéis durante a fala dos dirigentes, os “crentes” voltados para o nascente e os católicos para o poente; na posição do orador durante

a etapa do *conselho* entre os católicos e durante a etapa da pregação entre os “crentes”; no gênero, a mulher ocupando o papel de dirigir o momento mais expressivo dos trabalhos enquanto no culto a palavra no momento mais expressivo normalmente é reservada a um homem - pastor ou presbítero.

Outra inversão importante a ser destacada refere-se à operação invisível. A pessoa com o dom da revelação entre os “crentes” é guiada por Deus, da mesma forma que a dirigente da Igreja da Saúde é guiada pelos santos, entretanto a ocorrência ou não da operação invisível entre os “crentes” está mais centrada no doente, ou nos indivíduos ligados a ele, do que nas palavras do agente externo. Além disso, em contraste com a Igreja da Saúde a operação invisível pode ocorrer tanto dentro quanto fora do templo. Para ilustrar este dado pode-se comparar o procedimento da *irmã* ao perceber que seu filho havia desmaiado, conduzindo-o até a *igrejinha*, e o da “crente” que rezou para a melhora do filho a partir de uma revelação de Deus em sua própria casa.

Por outro lado, há características simétricas como a separação dos *trabalhos* e dos cultos em três momentos principais; a posição dos “crentes” durante a reza individual voltada para o poente assim como os católicos; a divisão entre homens e mulheres durante os rituais, à esquerda e à direita respectivamente; e a periodicidade na semana marcada por três ocorrências.

Com relação ao discurso, a simetria ocorre no conteúdo da pregação durante a etapa do *conselho* dos *trabalhos*, aproximando-se a valores empregados durante os cultos. Isto ocorre na medida em que os dirigentes da Igreja da Saúde reforçam a institucionalização, valorizando a família e o indivíduo e associando a pureza à práticas comportamentais. Além disso, a cobrança do reconhecimento do trabalho da dirigente através da sugestão de

donativos a ela e um maior controle sobre aqueles que participam dos *trabalhos*, aproxima este grupo a características dos “crentes”.

Portanto, as relações de simetria e de inversão apontadas acima demonstram que os rituais da Igreja da Saúde compartilham vários elementos da estrutura dos cultos de “crentes”. Isto evidencia que o ritual está em ressonância com o contexto vivido pelos Kaingang atualmente pelas Igrejas, colocando em cena as oposições simétricas e inversas que caracterizam as relações entre os dois grupos religiosos.

7.3. Comunidade de “irmãos”: “ethos” e pessoa

A descrição de algumas práticas peculiares aos “crentes” e aos católicos tradicionais pode ajudar a refletir sobre o *ethos* e a pessoa nestes dois grupos. As diferenças de estilo de vida entre eles parecem óbvias na maneira de cuidarem do corpo, cuidarem da casa, se comportarem, somente a partir daí pode-se tentar entender como imprimem suas marcas nos indivíduos.⁷⁵

Com relação à ordenação da casa e os objetos de uso da família, é mais comum na casa dos “crentes” existir uma sala grande com relação às outras peças e uma mesa, pois favorece as reuniões com os *irmãos*. Além disso, enquanto o *iñg-xim* conjuga espaço de comer e de dormir, recorrente em várias casas de católicos, entre os “crentes” há uma distinção entre os dois espaços.

Na primeira visita à casa de uma família de “crentes”, chamou-me atenção a extrema limpeza do chão e dos móveis somado a certos eletrodomésticos como geladeira e aparelho

⁷⁵ Como não iria conseguir entrevistar com a qualidade pretendida várias famílias, priorizei, além das visitas esporádicas, a permanência em certas casas. A escolha delas se deu principalmente pelo grau de conhecimento acerca das respectivas Igrejas, pelo conhecimento da cultura Kaingang e pela disponibilidade dos habitantes em colaborarem na pesquisa. Em função disso, foram escolhidas cinco residências, totalizando duas famílias de crentes e três famílias católicas.

de som. Quadros na parede também realçavam, demonstrando a relação das figuras da residência com quadros e cartazes afixados no templo. A princípio parecia existir aparelho de som entre católicos e “crentes” indistintamente, porém entre os últimos, além desta posse ser mais recorrente, seu uso é direcionado para escutar as músicas da Igreja gravadas ou assistir programas de estações de rádio evangélicas.

Com respeito à recepção, enquanto é comum entre os “crentes” o convite para entrar assim que a visita chega, entre os católicos normalmente a visita é recebida do lado de fora da casa. Quando o visitante está chegando o anfitrião busca um banco e permanecem conversando no pátio ou na varanda. Somente depois de algum tempo ou devido a um acontecimento circunstancial ocorre o convite para ingressar na residência.

O chefe de uma das famílias católicas é um senhor de cerca de oitenta anos, rezador do **Kiki**, durante o qual aparenta ter a metade de sua idade, pois é incansável, participando do início ao fim do ritual. Na primeira visita formal a sua casa, alguns dias antes já havia combinado com ele, pois reside na aldeia Água Branca, distando uns quatro quilômetros da Sede. No início, as entrevistas se realizavam do lado de fora de sua casa grande, somente depois de algum tempo fui convidado para entrar.

Viúvo há um ano, ainda consegue dar conta de criar as quatro filhas e os dois filhos residentes com ele. A casa fica em uma baixada, atrás da qual corre um fio de água. A plantação de milho, feijão e arroz sobe a encosta que circunda o terreno. Suas filhas trabalham parilhas com os homens na roça, mas o filho mais velho, dos solteiros, com mais ou menos vinte anos de idade, toma conta da roça desde lavrar com sua junta de boi até o momento da colheita. O filho mais novo é o único estudante, as meninas não sabem escrever nem ler e o mais velho cursou apenas o primário para aprender a ler, escrever e fazer cálculos

básicos, preferindo cuidar da roça. Além dos filhos, seu neto, filho de uma filha casada que reside em outro local do PI, passa a maior parte do tempo na casa dele.

Depois da morte de sua esposa o filho mais velho construiu uma nova casa há uns cem metros de onde moravam, mas o velho permanece pouco tempo nela, passando a maior parte das horas do dia no **iñg-xim**, nos fundos. Ali tem seu fogo de chão aceso o tempo todo e o fogão à lenha no qual suas filhas cozinham as refeições. É neste local que compartilham as rodas de chimarrão, doce ou amargo, momentos estes de colocar as notícias em dia quando algum deles vai até a Sede, de contar *histórias dos antigos*, ou simplesmente *pitar* (fumar) escutando o rádio à pilhas e se aquecendo em volta do fogo quando o frio chega. Geralmente durante a noite é o momento de maior coesão da família, o centro das atividades é a roda de fogo, algumas vezes levam o rádio para o **iñg-xim**, mas sua maior audiência é durante à tarde.

As narrativas de santos, tratadas anteriormente, cumprem um papel de diferenciação entre os indivíduos. Assim como Pollock (1993) salienta para os Kulina, entre os Kaingang o importante é saber como falar e interpretar a narrativa. Ao redor do fogo durante a noite os indivíduos se destacam pela memória de certas partes das histórias e pela maneira correta de entonar a voz. Não apenas por isto, mas também, pelo fato da língua kaingangue ser nasalizada e de difícil pronúncia, representa um momento ideal para aprender a fala correta de certas palavras.

Este espaço de socialização, com o advento da TV, nas duas aldeias pesquisadas, passou a ser menos valorizado. A rede de energia elétrica instalada nas aldeias da Sede e da Olaria, há mais ou menos dez anos, proporciona o uso de TV, além de outros eletrodomésticos, como por exemplo aparelho de som.

Geralmente quando não estão trabalhando para terceiros os homens de uma das famílias católicas observadas na Sede permanecem em casa, muitas vezes assistindo televisão ou jogando baralho com outros moradores do local. Assim como os “crentes”, eles realizam *briques*, incluindo até mesmo a casa nos negócios, como aconteceu durante a pesquisa com uma das famílias residentes na Sede. Eles possuíam uma residência construída de madeira até conseguirem realizar uma troca por outra casa, de alvenaria.

Com relação à aquisição de bens é mais comum encontrar TV nas casas dos católicos e geladeira e aparelho de som em casas de “crentes”. Contudo, existe permissão do uso de TV entre algumas Igrejas de “crentes”, com a condição de assistir somente os programas religiosos e os noticiários. Assim também acontece entre os católicos, os mais novos assistem mais programas de TV, principalmente jogos de futebol, mas em algumas casas a TV fica ligada e as pessoas conversando do lado de fora. De forma geral, entretanto, os membros da Assembléia de Deus e os católicos mais velhos, ligados ao catolicismo popular, raramente assistem TV.

O fato de adquirir ou não aparelhos domésticos entre os “crentes” não está associado apenas à disponibilidade de recursos financeiros, mas à tendência a demarcar projetos de vida diferenciados dos católicos. A maior ocorrência de aquisição material pelos “crentes” envolve uma inversão de capital em coisas palpáveis a partir de certas estratégias. Há uma organização do núcleo familiar direcionada para compra ou venda de bens, sendo mais comum ocorrer *brique* entre eles.

Os adolescentes “crentes”, gostam de usar roupas de *marca*, escolhendo calças e tênis que sejam bem apresentados. Outros objetos como carro, moto e bicicleta são extremamente valorizados pelos homens, a bicicleta é particularmente um símbolo de distinção no grupo.

Ela não é usada meramente como valor de troca, mas serve como uma espécie de adereço, principalmente aos jovens.

Além desses aspectos materiais existe a questão da língua. Entre os “crentes”, aqueles que conhecem o idioma indígena, quando estão entre *irmãos* ou em casa com a família evitam falar em kaingangue. Em um caso, por exemplo, o indivíduo foi criado falando no idioma com seus pais, atualmente só o pratica quando vai na casa deles, pois sua esposa não domina. Noutro caso, a mulher domina a língua kaingangue, mas seu marido não. Segundo ela, a Igreja não proíbe falar no idioma indígena, mas evita-se porque muitos “crentes” desconhecem.

Evidentemente o fato de não se falar no idioma entre os membros da Igreja de “crentes” favorece o ingresso na mesma daqueles que não se comunicam através da língua indígena. Isto, além dos aspectos característicos da casa, do comércio, enfim, do estilo de vida, possibilita a ampliação do campo de fiéis e a ampliação da congregação, atingindo hoje o que poderíamos reconhecer como uma “comunidade pan-tribal”. Existe, por exemplo, os três dias de missão realizados anualmente com o objetivo de reunir “crentes” de vários locais. Realiza-se no início de dezembro com cultos, batizados e confraternização.

Para participar do evento em 1995, deslocou-se da AI de Nonoai (RS) um ônibus lotado. No domingo, último dia do encontro, aconteceu um culto às nove horas da manhã com aproximadamente três horas da celebração, depois do qual cada família consumiu o seu espeto de churrasco comprado anteriormente e os refrigerantes a preço de custo. À tarde, os treze neófitos preparados durante o ano foram batizados no córrego atrás da igreja. (Fotos 19 e 20).

Existem duas formas de ingresso na Igreja de “crentes” uma através do nascimento, a outra através da *conversão*. Tanto uma quanto a outra participam dos ritos de passagem, no sentido de Van Gennep (1978, p. 26)⁷⁶, intrínsecos ao processo de pertencimento à instituição. Esse processo garante à pessoa a aquisição de símbolos manipulados durante o relacionamento com membros do mesmo grupo enquanto códigos de comunicação, no sentido de Leach (1968, p. 523)⁷⁷.

Quando a criança nasce ocorre uma apresentação dela a Deus por um dos dirigentes do culto. O obreiro, o presbítero ou o pastor pegam a criança no colo e fazem uma oração com os obreiros presentes, pode ser durante a noite ou à tarde. Caso seja nenê, o dirigente pega a criança no colo e ergue nos braços. Dirige uma oração a Deus apresentando-a e coloca o nome nela. Esta apresentação não utiliza nada, como a água dos católicos, por exemplo.

Os pais, a partir desse momento, cuidam para que a criança se crie na *doutrina*. Até os sete anos, no caso de ser menino, pode usar short, depois dessa idade só poderá usar calça comprida. No caso de ser menina, desde o nascimento não se corta seu cabelo e não deve usar short, ao completar um ano, mais ou menos, já começa a usar saia. A criança aos 12 anos de idade deve aceitar a *palavra* ou não, através do batismo. Existem algumas situações do indivíduo não se sentir seguro com essa idade e pedir para adiar, pois envolve uma série de compromissos a serem cumpridos. Este é o momento de *descida às águas*, tem um significado importante e o indivíduo deve estar decidido.

⁷⁶ Mesmo que este autor reduza o conceito de ritos de passagem às sociedades vistas em sua época como organizadas sobre bases mágico-religiosas, ou sociedades “semi-civilizadas”, utilizo aqui apenas a idéia de transição (de dinâmica) a qual considero mais importante. Segundo este autor existem conjuntos de mesma natureza nas sociedades: nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte. “A cada um desses conjuntos acham-se relacionadas cerimônias cujo objeto é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada”.

⁷⁷ “As ações humanas podem servir para *fazer* coisas ou para *dizer* coisas. [...] Toda fala é uma forma de comportamento costumeiro, mas, da mesma forma, todo comportamento costumeiro é uma forma de falar, um modo de comunicar informação. Em nossa vestimenta, em nossas maneiras, igualmente em nossos gestos mais triviais nós estamos constantemente “fazendo declarações” que outros podem compreender. Grande parte dessas declarações referem-se às relações humanas e ao status.” [trad. minha].

Para aqueles nascidos na Igreja o batismo significa uma mudança de *status*, de uma situação na qual o indivíduo ainda não é responsável por se manter na *doutrina* para um nível de responsabilidade e compromisso, passível das punições pelo não cumprimento das normas. Diferentemente, para os *convertidos* além do batismo significar uma mudança de *status* tem um caráter iniciatório. Primeiro a pessoa será convertida e somente depois batizada.

É comum a conversão ocorrer após uma visita à igreja. Geralmente os “crentes” fazem *visitações* em certas casas da aldeia, durante as quais convidam as pessoas a participarem dos cultos. A aceitação de si como convertido ocorrerá durante um culto. O indivíduo é conduzido a ver as falhas cometidas em sua vida cotidiana, como fumar, desentender-se com a família, desrespeitar a liderança. Os dirigentes e os fiéis deixarão claro a diferença entre ser “crente” e ser católico, demonstrando que a pessoa católica não obedece a palavra de Deus, pois “não é suficiente ler a Bíblia, mas segui-la”, como uma *verdade*. A partir da conversão, anunciada pela própria pessoa, dizendo frases como: “eu resolvi aceitar Jesus”, ela deve deixar de cometer os supostos erros apregoados pelos seus novos *irmãos*.

Para contextualizar esta situação no PI, até certo ponto geral nas Igrejas evangélicas, vale colocar alguns exemplos. Uma indígena residente na aldeia do Pinhalzinho estava ajudando uma importante líder católica daquele local a iniciar as atividades da Igreja da Saúde. Era uma pessoa de confiança da *irmã* porque na casa dela saiam os *trabalhos*, pois os guias haviam indicado ali como um bom lugar. Mas, esta indígena tinha uma filha pequena com problemas de saúde e certo dia quando a menina estava brincando escorregou e caiu, quebrando a clavícula. Ela não se deu conta e à noite foi em um baile deixando a criança em casa com o pai, que percebeu o estado de saúde de sua filha, mas não foi chamar a mulher por ter conhecimento do estado de embriaguez no qual ela se encontrava. Quando ela chegou do

baile a menina sangrava pelos ouvidos, então imediatamente a levaram correndo para a enfermaria, mas não deu tempo de salvá-la, quando chegaram lá a criança já estava morta. Depois disso aquela que tanto trabalhava em prol dos católicos se converteu à Igreja de “crentes”.

Uma outra seguidora da Igreja da Saúde, contou que seu irmão, antes de virar “crente” bebia muito e brigava com a esposa. Ele já participava da liderança, mas “aprontava muito”, tocava música nos bailes e às vezes brigava. Durante um **Kiki** ele estava de brincadeira com outras mulheres, sua esposa ficou enciumada e brigou com ele. Em seguida a esposa passou a ir na Igreja de “crentes”, enquanto o marido continuava participando das festas e brigando na rua.

Nesta época ele assumia muitos embates devido sua participação na liderança, por isto um certo dia, quando preparava-se para participar de uma festa, soube da presença no local de um assassino preso por ele. Sua irmã pressentiu a intenção de vingança por parte do homem e aconselhou-o a juntar-se com a esposa na igreja dos “crentes”.

Outra pessoa inicialmente congregava na Assembléia de Deus da Missão, onde se converteu e permaneceu por 4 anos, posteriormente esteve por 2 anos na Só o Senhor é Deus, e agora está congregando há 8 meses na Assembléia de Deus Pentecostal. Antes de se converter fez algumas visitas na Assembléia de Deus da Missão, a qual considera sua Igreja mãe por ter se convertido nela. Sua família residia em Palmas, era da Igreja Católica, seu pai é convertido a 5 anos. Estão no PI Xapecó há 11 anos, onde aconteceu o processo de conversão. Antes disso ela já tinha ouvido falar da “palavra do Senhor” e dos lugares de promessa de salvação e cura. Inclusive antes de participar das igrejas da aldeia havia visitado outras evangélicas na cidade, mas ainda não tinha aceitado a conversão. Em suas palavras:

Achei que ali estava correto porque na minha vida mesmo eu já vi que sendo uma pessoa Católica eu cometia muitas falhas. Eu achei que ali, sendo uma pessoa evangélica faz muito a vontade de Deus. Ali na evangelização eu conheci a verdade. E também já deixei de cometer aqueles erros, aquelas falhas que eu fazia. Fumava muito e também era uma pessoa muito rebelde. Eu não aceitava nada, só eu queria ser... e era aonde estava a minha falha. Eu não aceitava a palavra de ninguém, um conselho, eu não aceitava. Graças a Deus eu mudei, agora não sou mais aquela pessoa, transformou totalmente minha vida, meu modo, meu jeito de tratar as pessoas. Já não sou mais aquela pessoa que eu era, uma pessoa muito violenta. Só que tudo isso foi tirado de mim, agora de que maneira eu não sei porque quando eu vi eu estava transformada. Transformada no modo de viver, no modo de ser. (Carolina, jan. 1996)

Na mesma noite de sua conversão o marido dela também foi convertido, logo depois que o obreiro fez o convite para quem queria aceitar Jesus, há cerca de seis anos. O marido era alcoólatra e uma pessoa muito violenta. Segundo ela: “como agora a gente lê a Bíblia a gente sabe que praticar aquilo vem a ser uma desobediência da palavra de Deus; ele já não é mais aquela pessoa, já não usa mais aqueles tipos de bebida, bebida de álcool”.

Para ela, os “Kaingang” tem dificuldade de discernir entre certo e errado. Quando jovem ela bebia e enfrentava problemas com as autoridades e com a família. Quando entrou para a Assembléia de Deus, em seu ponto de vista, conseguiu superar tais problemas e tem sentido que sua vida melhorou. Diz que as religiões pregam em cima da mesma Bíblia, mas o que muda é a *doutrina*. Para ela o motivo dos católicos não conseguirem largar a bebida é a falta de *controle*. Entende que a Igreja Católica não é a favor da bebida, mas o fato de não proibir faz com que não tenha um posicionamento adequado diante do que é *certo* e do que é *errado*.

Um “crente” convertido há quatro anos, contou uma história, que reforça a posição exposta acima.

Certa vez um *irmão* chegou em um bar, pediu uma Coca-Cola e sentou à mesa. Chegou um *gaúcho* e pediu uma *pinga* [dose de aguardente de cana], oferecendo pagar para o pessoal do local. Como os outros já estavam bebendo não aceitaram. Então o *gaúcho* se voltou para o *irmão* e ofereceu, este agradeceu e continuou tomando a Coca-Cola. Daí o *gaúcho* disse: - você é “crente”! O irmão concordou e continuou bebendo o refrigerante. O *gaúcho* sacou da arma e disse para ele escolher: ou bebia a cachaça, ou morria. O “crente” disse que preferia morrer e ser perdoado por Deus. O *gaúcho* guardou a arma e falou: - vocês “crentes” é que são corajosos... Empinou a cachaça e saiu. (Pedro, nov. 1995)

O indivíduo usou este *causo*, contado por um amigo seu, para demonstrar que é mais difícil agüentar desaforos calado do que revidar e que para seguir as exigências da igreja é preciso ser muito valente. A idéia de bem e mal também é marcante nesta história pois ao terminar de narrá-la, o “crente” disse que quem estava ali era o *diabinho*, era a tentação.

A partir da conversão há uma completa transformação do modo de ser e do modo de viver. É uma espécie de passagem da *communitas* para estrutura, na concepção de Turner (1974[1969])⁷⁸. Depois dessa mudança se define a aceitação da hierarquia e o respeito pelos poderes estruturantes da aldeia. O “crente” geralmente não pega cadeia, pois não demonstra descontentamento e não faz “anarquia”.

Além dessa conversão individual existe a familiar, não só do núcleo incluindo esposa, esposo e filhos, mas dos ascendentes e descendentes de uma geração anterior, pais e tios, e de uma geração posterior, sobrinhos. Esta suposta conversão em cadeia é intensificada no ambiente da aldeia indígena, pois os laços familiares são extremamente amarrados. Tirando este tipo de conversão, devido o caráter recente dessas Igrejas, tratado anteriormente, em alguns casos a conversão do primeiro membro da família é antecedida de uma visita a templos nas cidades próximas ao PI.

Na aldeia, a base da conversão é a imagem de felicidade e prosperidade construída pelo “crente”. Nem sempre há uma tentativa de coerção pela palavra, mas há constante comparação das atitudes. Como pode ficar claro neste relato:

A gente tem bastantes amigos e amigas aqui mesmo, vizinhos que não são crentes. Só que eles ficam onde eles acham melhor. Se eles gostam daquilo ali então eles ficam, só que a gente não vai lá, por

⁷⁸ Certamente esta analogia é um tanto forçada, pois quando Turner desenvolve o conceito de “communitas” está se referindo especificamente ao momento liminar característico dos rituais de passagem. Antes da conversão o indivíduo não está completamente fora da estrutura social, pois tem seu papel nas relações de produção e é classificado em um determinado espaço cultural. Contudo, como demonstram os relatos de conversão, o indivíduo está passando por um momento de desordem estrutural, se sente “menos”. Isto fica claro pensando na categoria pejorativa de índio, a qual associa a ele os esteriótipos de sujo, baderneiro, devedor de seus compromissos em contratos, bêbado, promiscuo ... Ocorre, então, uma mudança de estatuto de um “menos” valorizado socialmente para um “mais”.

exemplo, dizer: oh! vocês têm que sair daqui. Porque eles mesmos vão sentir por si e daí eles vão mudar de vida, mudar de vivência, né. (Carolina, fev. 1996).

A prática missionária dos “crentes” é ambígua, os caracteriza enquanto *outro* mas os aproxima do *outro*, no caso, dos católicos. Revela que a palavra de Deus na Bíblia é a *verdade*, tentando demonstrar o lado correto da vida na concepção de sua Igreja, para eles só existem duas alternativas: as pessoas entram no grupo e são *salvas*, ou não são salvas e continuam fora do grupo, não há posição intermediária. O espaço do sagrado não é delimitado, pois transpassa as fronteiras do lócus cerimonial e encarna nas práticas das pessoas, determinando suas atitudes dentro da aldeia. A idéia de sagrado e profano está no mesmo nível da relação bom e ruim ou bem e mal. Reflete o mundo abrangente exterior, mas está calcada em termos significativos na aldeia.⁷⁹ Partindo daí não poderíamos associar a idéia de bem e mal com ser benéfico ou maléfico para o povo Kaingang como um todo.

Os “crentes” buscam, então, estabelecer uma comunidade homeostática, na qual o *ethos* individual associado à reprodução do grupo tenta garantir o seu equilíbrio, construindo a imagem de prosperidade ao nível das relações sociais. Com relação à reprodução do grupo, o casamento, por exemplo, pressupõe a união entre irmãos em Cristo, pois se uma pessoa decide se casar com alguém não “crente” são aplicadas sanções contra ela.

Neste sentido, a Igreja demonstra ao “crente” sua obrigação de *cumprir* o casamento, e para que isto aconteça existe uma cobrança e uma vigilância constante dos *irmãos* entre si. Para seguir as regras e dar continuidade à comunidade os “crentes” buscam casar entre si ou converter a pessoa de fora para depois contrair matrimônio com ela. Nesta situação de ingresso do indivíduo através do casamento, identifica-se o “crente convencido”. É um período de

⁷⁹ Por exemplo, poderíamos perguntar por que desrespeitar a liderança é errado e arrendar a terra é certo. A liderança nem sempre está correta e o arrendamento não traz qualquer benefício para os Kaingang como um todo.

transição do processo de conversão, o qual não garante a definição do indivíduo como convertido.

A efetivação acontece somente quando o indivíduo de fora aceita ser salvo. Para passar de “crente convencido” para “crente convertido”, podendo assim ocorrer o casamento entre o indivíduo de fora da Igreja e o de dentro, o casamento deve ser provado por Deus. Para tanto o pretendente de dentro da Igreja deve passar por um período de oração, jejum e consagração a Deus. O indivíduo de fora começa a visitar a Igreja até se converter e “descer às águas” para ser batizado. O caso relatado abaixo ilustra bem como se dá este processo,

Aconteceu na nossa Igreja. A menina não era crente, ele já era crente. [...] O pai dela não era crente e a mãe dela também não era crente. O rapaz orou e Jesus salvou primeiramente a menina. E, ele continuou, continuou em oração: - agora Senhor, ela é crente, estou vendo que o Senhor tá ouvindo minhas orações. Ele não tá pedindo que Deus faça o casamento dele entendeu, ele tá pedindo prá que Deus *prove*. Então ele ora assim: - Senhor! se for da tua vontade que venha a ser a minha esposa mesmo, salve ela. Primeiramente ela vem e aceita a palavra, aceita Jesus, fica crente. [...] O pai dela não é crente, não aceita: - a minha filha é muito nova, a minha filha não pode casar agora. [...] Vai orar de novo a Deus, de joelho no chão: - salve o pai dela agora Senhor, prá que ele venha [...] De repente salva o pai. [...] Quando salvou o pai, salvou a mãe também. Pronto a família inteira é crente agora. [...] É casamento provado por Deus. E, a maioria dos casamentos dos crentes tem que ser provado por Deus, prá não haver estas separação, [...] na nossa Igreja [...] não pode haver separação. (Carolina, fev. 1996).

A “prova com Deus” não é exclusiva de situações como estas, mas sempre que algum crente pretende realizar algo pode fazê-la. Serve também para avaliar determinados tipos de atitudes ou iniciativas, como no caso de investimento em um projeto serve para mostrar se o indivíduo está indo no caminho correto. É uma maneira mais direta de estabelecer um diálogo com Deus: o indivíduo pergunta e ele responde através de uma *prova*.

Assim como se espera a prova de Deus para determinadas iniciativas, a prova também deve ocorrer por parte do indivíduo para demonstrar ser ele um convertido, não apenas “convencido”. Isto ocorre durante toda vida do “crente”, mas é muito saliente, por exemplo, enquanto se aguarda o batismo. Após a conversão existe um período de preparação para o batismo, durante o qual os neófitos deverão aprender a *palavra* participando da escola

dominical, serão visitados pelo pastor e pelo obreiro e observados pelos *irmãos* no intuito de *provarem* que estão mantendo a conduta de acordo com a doutrina.

A provação é constante após o batismo, principalmente se há uma preocupação com seu prestígio dentro da Igreja, o qual é extremamente valorizado. Como diz uma liderança: “...Deus tem me provado muito. Prá chegar lá onde eu estou agora, vai fazer sete anos de crente. Eu nunca peguei disciplina. Eu fiz corretamente o que deus queria de mim...”.

Quando perguntei o que era *pegar disciplina* esta mesma pessoa respondeu:

Pegar disciplina vem a ser, por exemplo, eu como uma crente, vou ali e faço coisa que não agrada a Deus. Falo com as pessoas ali, maltrato, ou faço coisa no público, saio, brigo, digo uns palavrão... Daí vai, as pessoas crentes ou não-crentes, podem ir lá no meu obreiro e dizer prá ele: olha, a fulana de tal da sua Igreja, ela cometeu tal coisa em tal lugar assim, eu sou prova, fulana também. Daí eu caio na disciplina. (Carolina, fev. 1996)

Tanto enquanto aguarda o batismo quanto em qualquer outra situação da vida, *tomar disciplina* é uma marca indesejável. Quem *toma disciplina* dificilmente consegue ascender de *status* na estrutura da Igreja. Pode-se pegar dois ou três meses de *disciplina*. O obreiro enquanto autoridade local dos “crentes” chama o indivíduo sujeito à *disciplina* e começa a citar o ocorrido testemunhado por algum denunciante. O transgressor tem direito a se defender, estabelecendo-se assim uma espécie de diálogo judicial. As provas existentes servem para esclarecer o “crente” sobre o tipo de violação ocorrida, pois ele deve lembrar o feito e admitir seu erro. O pastor enquanto juiz estabelecerá a pena a ser cumprida pelo fiel.

Basicamente, a *disciplina* se dá pela interrupção da participação ativa do transgressor dentro da Igreja. Por exemplo, se ele canta, toca instrumentos, ou lê a *palavra* nos cultos, será suspenso. Dependendo da contravenção, o indivíduo pode ser suspenso por três ou seis meses, mas existem casos dele ficar sem fazer o tipo de trabalho que fazia dentro na Igreja para

sempre. Entretanto, o transgressor não é suspenso dos cultos, pode continuar assistindo todos os dias, mas a participação se resume à oração individual.

Teoricamente qualquer integrante da Igreja pode receber *disciplina*, independente de ocupar um alto cargo na Igreja ou não. Portanto, a mudança de *status*, iniciada no batismo e seguida por uma série de cargos possíveis de serem ocupados pelos fiéis, possui uma forte conexão com o cumprimento da doutrina e conseqüentemente com a *disciplina*. Esta toma o aspecto de um eficiente mecanismo de controle capaz de transpassar todos os níveis de hierarquia da Igreja. Sendo assim, a inter-relação da *conversão* e da *disciplina* é uma importante referência para construção da pessoa “crente”, a qual está embasada no modelo de comportamento adotado na aldeia.

O rito de passagem representado pela *conversão* significa para o convertido a transformação simbolizada pela morte. Ou melhor dizendo, a “passagem das trevas para a luz”. Com relação a isto, poderia-se supor que o convertido morreu para as relações sociais estabelecidas na sociedade tradicional Kaingang. Sendo assim, enquanto para o “crente” esta transição o insere na comunidade de irmãos, para os católicos tradicionais o “crente” se tornaria estrangeiro, *outro*, carregando consigo uma negatividade.⁸⁰

Na realidade, há um deslocamento da descendência centrada nas metades patrilineares **Kamé** e **Kairu** para uma descendência religiosa. Estabelece-se uma espécie de endogamia religiosa, pois os “crentes” casam-se entre si para buscar a reprodução social do grupo. A endogamia religiosa no contexto da cultura tradicional Kaingang significa a ruptura das formas de reciprocidade entre as metades reduzindo-a em “interesse de grupo”. Portanto, no

⁸⁰ Tanto entre os Jê quanto entre os Tupi-Guarani, a morte é o local estratégico de reflexão sobre a alteridade. De acordo com CUNHA (1978) entre os Krahó os mortos, além de serem considerados *outros*, como nas sociedade Tupi-Guarani, engendram uma oposição aos vivos, pois rompem com as relações sociais culturalmente estabelecidas pela sociedade.

contexto atual do PI Xapecó o pertencimento à Igreja de “crentes” e os valores associados a ela engloba a ideologia das metades.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho, dentro de seus objetivos, demonstrou que a compreensão antropológica da religiosidade entre os Kaingang não pode reduzir-se ao estudo das mudanças ocorridas em decorrência do contato com o “civilizador” nem a aspectos tradicionais “filtrados” em uma estrutura estática. O estudo das religiões cristãs nas aldeias deve, necessariamente, partir de uma abordagem histórica combinando essas duas óticas. Não se pode abrir mão da comparação entre os aspectos que refletem a estrutura e os que fazem parte da sociedade contemporânea global para compreender a relação entre religião e sistema tradicional Kaingang.

Em termos históricos a presença do cristianismo entre os Kaingang não ocorreu com facilidade, envolveu uma demorada resistência indígena. Não foi consequência exclusivamente da imposição através da catequese, mas também da atuação de monges na região, como o caso de João Maria de Agostinho, o qual se encontrava fora da estrutura ortodoxa Católica. A atuação dos monges engendrou o reordenamento de estruturas das culturas de ambos os povos envolvidos na prática do catolicismo popular. Neste sentido, a adoção do catolicismo popular pelos Kaingang expressou a ocupação de espaço na cosmologia e vida ritual através da combinação com elementos do sistema simbólico tradicional.

Contudo, tanto a mudança na chefia quanto a implantação de um sistema educacional idealizado pelo sistema nacional dominante, alheio à realidade indígena, representam formas de intermediação para o predomínio local de relações político-econômicas semelhantes àquelas da sociedade global brasileira.

Neste contexto, “crentes” e católicos tradicionais fazem parte de um mesmo conjunto, sendo que os primeiros reproduzem ao mesmo tempo uma identidade e uma contrariedade com relação ao conjunto, já que, embora profiram valores da representação do todo, não são idênticos a este todo. Mais exatamente, embora façam uma representação de valores de pureza, trabalho e acúmulo de capital oposta aos valores dos católicos tradicionais, não deixam de ser Kaingang. De outra parte, na medida em que aqueles valores são afirmados e reforçados pelos “crentes” há uma subordinação do seu contrário, que é representado pelos valores dos católicos tradicionais, visto que, em referência à totalidade, as idéias e valores dos “crentes” crescem em importância e *status*, tendo assim qualidade englobante sobre os outros.

Na sociedade Kaingang, o predomínio de uma parte sobre a outra não é contingente, mas essencial. Crepéau (1997), ao comparar xamanismo Kaingang e Bororo demonstra que “Um dos termos (*kamé*) é idêntico ao todo e engloba o outro (*kairu*). Ele se utiliza de uma distinção de dois níveis, um nível superior (*kamé*) o qual possui unidade e um nível inferior (*kairu*).” Assim, este tipo de “organização dualista” permite verificar uma série de outras relações binárias próximas dessa que se encontram da mesma forma em termos hierarquizados na medida em que possuem a relação com um todo referencial.

No contexto abordado, estas características aproximam a Igreja de “crentes” do todo englobante a partir da inversão e oposição aos católicos tradicionais. Entretanto, isto não pode ser considerado enquanto um princípio geral para realidades semelhantes que envolvem a relação entre Igrejas cristãs e sociedade indígena. Por exemplo, o fato dos Guarani se considerarem protestantes na AI de Mangueirinha, estado do Paraná, pode demonstrar que tal recurso é mais um mecanismo de oposição entre grupos internos, pois lá os Guarani são

considerados “selvagens”, índios do mato, sendo atribuídos a eles os valores que se atribuíam aos católicos tradicionais no PI Xaçecó, ocorrendo uma inversão da situação.⁸¹

Referindo-se a Ibirama, AI Xokleng do estado de Santa Catarina, percebe-se que lá os “cafuzos”, católicos convictos, praticantes do catolicismo popular, eram minoritários com relação aos Xokleng e Kaingang, os quais, em sua maioria, eram crentes.⁸²

As religiões constituem, então, blocos que engendram oposições entre grupos locais - em alguns contextos podendo haver relações inter-tribais, em outros entre grupos familiares pertencentes a uma mesma etnia. O estabelecimento do predomínio de uma ou outra denominação religiosa vai depender das propriedades atuantes sobre o sistema local, como por exemplo o número de adeptos, o grau de participação na liderança e a articulação com a sociedade global. Isto é amplamente comprovado através da comparação de diferentes contextos nos quais predomina uma ou outra corrente religiosa. Certamente, a comparação entre Xaçecó, Mangueirinha e Ibirama pode vir a evidenciar isto. Ou seja, não ocorre apenas uma dominação exterior *a priori*, mas uma rearticulação no interior das aldeias a partir das diferenças religiosas. Portanto, a ênfase desta dissertação reduziu a abordagem aos seus limites, mas exige uma complementação através dos estudos de aspectos religiosos associados com as linhas genealógicas, a etnicidade e outros fatores.

⁸¹ Sobre a relação entre Guarani e Kaingang em Mangueirinha cf. Pires & Ramos (1980).

⁸² Com relação a construção da identidade étnica “cafuzo”, cf. Martins, 1995.

9. ANEXOS

Foto1: Irineu contando “histórias dos antigos” a seu neto

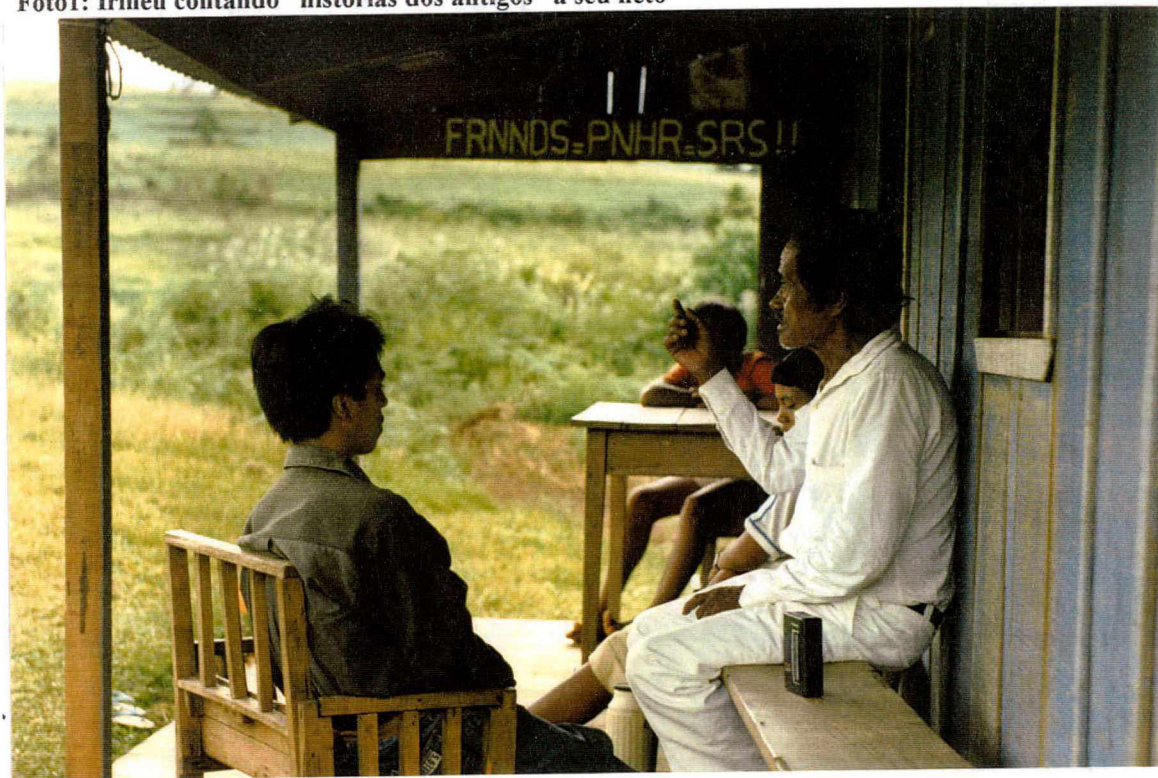


Foto2: Rezadores Kamé



Foto: Eliana Elisabeth Diehl

Foto 3: Manhã do “terceiro fogo” - Rezador Kamé



Foto 4: Manhã do “terceiro fogo”- casa Kairu



Foto: Eliana Elisabeth Diehl

Foto 5: Noite do “terceiro fogo”



Foto 6: "Terceiro fogo"- Grupo Kairu no cemitério



Foto 7: Rezador Kamé no cemitério após rezar sobre a sepultura



Foto 8: Kamé e Kairu juntos na “praça da dança” - ao fundo Carolina observa



Foto 9: Os que não participam da dança observam - o konkéi ainda coberto



Foto 10: A bebida kiki servida aos participantes

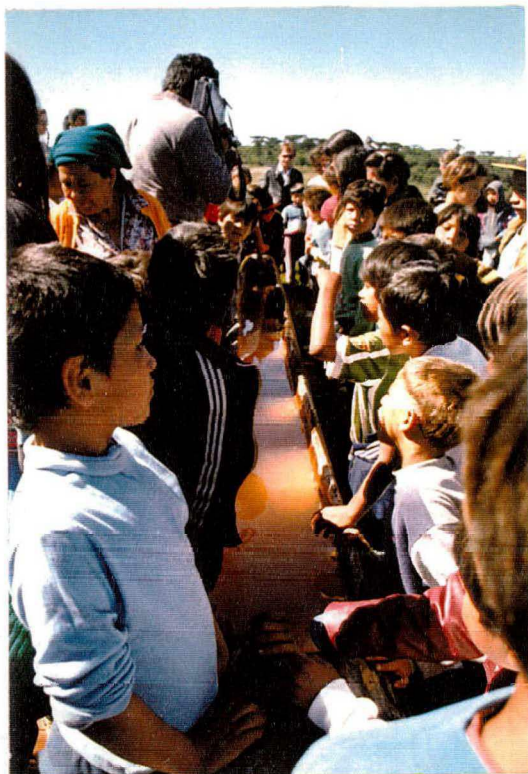


Foto: Eliana Elisabeth Dichl

Foto 11: Fase final do ritual



Foto 12: Rezadores Kairu - Final do Kiki



Foto: Eliana Elisabeth Diehl

Foto 13: Igreja da Saúde



Foto 14: "Trabalho" da Igreja da Saúde



Foto 15: Interior da Igreja da Saúde



Foto 16: Interior da Igreja da Saúde



Foto 17: Culto da Assembléia de Deus



Foto 18: Despedida dos fiéis da Assembléia de Deus após o culto



Foto 19: Batizado da Assembléia de Deus



Foto 20: "Crentes" observam o batizado



10. BIBLIOGRAFIA

- AZZAN JR, Celso. Cap. I & II. In: _____. **Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993:15-81.
- BALDUS, Herbert. O Culto aos Mortos entre os Kaingang de Palmas. In: _____. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. p. 29-69.
- BATESON, Gregory. Cap. II e III. In: _____. **Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view**. 2. ed. Stanford: Stanford University Press, 1958. p. 6-34.
- BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- BOYER, Pascal. The 'empty' concepts of traditional thinking: a semantic and pragmatic description. **MAN**, [S.l.], 21(1), 50-64, 1986.
- BECKER, Ítala. **O índio Kaingang no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisa, 1976.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **A campanha do contestado**. 2. ed. Florianópolis: Lunardelli, 1979.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- _____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, p. 21-72, 1992.
- CRÉPEAU, Robert R. Mythe et rituel chez les indiens Kaingang du Brésil Méridional. **Religiologiques**, [S.l.], n 10, p. 143-157, 1994.
- _____. Économie et rituel. **L'anthropologie économique**, Montréal, n° 1, p. 19-25, 1995.
- _____. **La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil Méridional: une brève comparaison avec le chamanisme bororo**. Quatrième Conférence Internationale de la International Society for Shamanic Research (ISSR), Chantilly, 1997.
- _____. **Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?** No prelo.
- _____. **Les Kaingang dans le contexte des études gé et bororo**. No prelo.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os mortos e os outros**. São Paulo: Hucitec, 1978.

- _____. Les études Gé. In: LÉVI-STRAUSS, Claude et al. La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes, **L'Homme**, [S. l.], 126-128, p. 7-11, 1993.
- DAMATTA, Roberto. Carnavais malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.
- D'ANGELIS, Wilmar. Para uma história dos índios do Oeste Catarinense. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, ano 4, n. 6, 1989.
- D'ANGELIS, Wilmar R.; VEIGA, Juracilda. Em que crêem os Kaingang? religião, dominação e identidade. In: PREZIA, Benedito. **Kaingang: confronto cultural e identidade étnica**. Piracicaba: UNIMEP, 1994.
- DUMONT, Louis. Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992. [Copyright: 1966, Éditions Gallimard].
- _____. O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. [Copyright: Éditions du Seuil, 1983]
- FACHEL, José Fraga. Monge João Maria: recusa dos excluídos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995.
- FERNANDES, José Loureiro. Os Caingangues de Palmas. **Arquivos do Museu Paranaense**, Curitiba, v. I, p. 161-225, 1941.
- FERNANDES, Ricardo Cid. **The Canela messianic movement: an investigation of religious legitimacy in North East Brazil**. Cambridge, 1995. Tese parcial para o grau de Mestre em Anthropology Social, Department of Social Anthropology, University of Cambridge.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GONÇALVES, Marco Antônio (org.). Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas: UNICAMP, 1993.
- HELM, Cecília Maria Vieira. **A integração do índio na estrutura agrária do Paraná: o caso Kaingang**. Curitiba, 1974. Tese de Livre-Docência (Antropologia), Universidade Federal do Paraná.
- HAVERROTH, Moacir. **Kaingang, um estudo etnobotânico: o uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xaçecó**. Florianópolis, 1997. Dissertação de Mestrado (Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- KELLER, Franz. Noções sobre os indígenas da Província do Paraná. **Antropologia**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 9-29, 1974 [1867].

LANGDON, Esther Jean Matteson (org.). Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

_____. **A negociação do oculto: xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico.** Florianópolis, 1994. Tese de Livre-Docência (Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

LAYTANO, Dante de. Populações indígenas: estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul - informações recentes (século XX). **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, nº 8, p. 49-89, 1957.

LEACH, Edmund. Ritual. **International Encyclopedia of the Social Sciences**. 13. N.Y., p. 520-525, Macmillan and Free Press, 1968.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991. [Copyright,1958]

_____. O Pensamento Selvagem. Campinas: Papyrus, 1989. [Copyright,1962].

_____. Finale. In: _____. **El Hombre Desnudo. Mitológicas IV.** 5 ed. México: Siglo Veintiuno, 1991. [Copyright: Paris: Plon, 1971].

_____. A Oleira Ciumenta. São Paulo: Brasiliense, 1986. [Copyright: Paris: Plon, 1985].

_____. História de Lince. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. [Copyright: Paris: Plon,1991].

MABILDE, Pierre F. B. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados que habitam os sertões do Rio Grande do Sul (conclusão). **Anuario do estado do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, ano XV, p. 125-151, 1899.

MANISER, Henri Henrihovitch. Les Kaingang de São Paulo. **Congresso Internacional dos Americanistas**. New York, Sessão 23, 760-791, 1930.

MARCUS, George E.; FISCHER, Michael M. J. Ethnography and Interpretative Anthropology. In: _____. **Antropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences**. Chicago: The University of Chicago Press, 1986. p. 17-44.

MARTINS, Pedro. Anjos de cara suja: etnografia da comunidade cafuza. Petrópolis: Vozes, 1995.

MAYBURY-LEWIS, David. Social theory and social practice: binary systems in Central Brazil. In: _____. **The attraction of opposites. Thought and society in the dualistic mode**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1989. p. 97-116.

MONTAGNER, Delvair. Aspectos da organização social dos Kaingáng Paulistas. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1976.

- MOTA, Lúcio Tadeu. As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769 - 1924). Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 1994.
- MENDES, Nicolau. O Império dos Coroados (relato histórico). Porto Alegre: Edição do "35" - Centro de Tradições Gaúchas, 1954.
- MÉTRAUX, Alfred. The Caingang. In: STEWARD, Julian H. **Smithsonian Institution Handbook of South American Indians**. Washington, Vol. 1, parte 3, p. 445-475, 1946.
- MONTEIRO, John Manuel. De índio a escravo. A transformação da população indígena de São Paulo no século XVII. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 30/31/32, p. 151-174, 1987/88/89.
- MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de. Conquista Espiritual: feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. [1892].
- MOREIRA NETO, Carlos de Araujo. Alguns dados para a história recente dos índios Kaingang. In: GRÜNBERG, Georg. **La situacion del indigena en America del Sur**. Montevideo: Biblioteca Científica, 1972. p. 381-420.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang & Notas sobre a festa do Kiki-ko-ia dos Kaingang. In: GONÇALVES, Marco Antônio (org.). **Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará**. Campinas: UNICAMP, 1993. [1913].
- _____ 104 mitos indígenas nunca publicados. In: CASTRO, Eduardo B. Viveiros de. (org.) A redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, v.21, 1986.
- NOVAES, Sylvia Caiuby (org.). **Habitações Indígenas**. São Paulo: Nobel, 1983.
- OLIVEIRA, Maria Conceição de. **Curador Kaingang e a recriação de suas práticas: estudo de caso na aldeia Xapecó**. Florianópolis, 1996. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- PIRES, Maria Lígia Moura; RAMOS, Alcida Rita. Bugre ou Índio: Guarani e Kaingang no Paraná. In: RAMOS, Alcida Rita. **Hierarquia e Simbiose: relações intertribais no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1980. p. 183-240.
- POLLOCK, Donald K. Conversion and "Community" in Amazonia. In: HEFNER, Robert W. (Org.). **Conversion to Christianity: historical and anthropological Perspectives on a great transformation**. Los Angeles: University of California Press, 1993. p. 165-197.
- REVISTA DE ATUALIDADE INDÍGENA. Kiki-Ritual sem hora para acabar. Brasília: FUNAI, Ano I, nº 2, p. 58-61, jan. - fev. 1977.

- RICARDO, Carlos Alberto. **"Os índios" e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil**. No prelo.
- ROSSETTO, Santo. Síntese histórica da região oeste. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, ano 4, n. 1/2, 1989.
- SÁEZ, Oscar Calavia. **Religiones: diversidad indigena, diversidad brasileña**. No prelo.
- SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. [1985].
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. A Integração do Índio na Sociedade Regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1970.
- _____. Educação e sociedades tribais. Porto Alegre: Movimento, 1975.
- _____. Indigenismo e expansão capitalista: faces da agonia Kaingang. **Cadernos de Ciências Sociais**, Florianópolis, vol. 2, n. 2, pp. 73, 1981.
- _____. Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng. Porto Alegre: Movimento, 1987.
- _____. Nova História de Santa Catarina. Florianópolis: Novo Milênio, 1995.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA Roberto; CASTRO, E. B. Viveiros de. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987. p. 11-29.
- SIMONIAN, Ligia T. L. **Terra de Posseiros: um estudo sobre as políticas de terras indígenas**. Rio de Janeiro, 1981. Dissertação de Mestrado (Antropologia), Museu Nacional.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. **Autoctonia, indianidade e indigenismo no Rio Grande do Sul**. Trabalho apresentado no GT - Políticas Indigenistas do XX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1996.
- SPERBER, DAN. O simbolismo em geral. São Paulo: Cultrix, [sd]. [1974].
- TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingáng da Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em movimento**. São Paulo, 1995. Tese de Doutorado (Antropologia), USP.
- TURNER, Terence. De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII/USP, 1993. p. 43-66.
- TURNER, Victor W. O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974. [Copyright: 1969]
- VAN GENNEP, Arnold. Os Ritos de Passagem. Petrópolis: Vozes, 1978.

- VEIGA, Juracilda. **Organização Social e Cosmvisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional**. Campinas, 1994. Dissertação de Mestrado (Antropologia), UNICAMP.
- VIEIRA DOS SANTOS, Francisco J. **Apontamentos sobre os índios "Caingangues"**. Porto Alegre: Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios, 1949.
- VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova). In: WRIGHT, Robin M. (org.). **Religiões indígenas e cristianismo no Brasil: perspectivas antropológicas**. Vol. I. Campinas. No prelo.
- WRIGHT, Pablo G. Dream, Shamanism, and Power among the Toba of Formosa Province. In: LANGDON Jean Matteson; BAER Gerhard (org.). **Portals of Power: Shamanism in South America**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. p. 149-174.
- WRIGHT, Robin M. Uma História de Resistência: os heróis Baniwa e suas lutas. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 30/31/32, p. 375-379, 1987/88/89.
- ____ (org.) **Religiões Indígenas e Cristianismo no Brasil**. Campinas. No prelo.