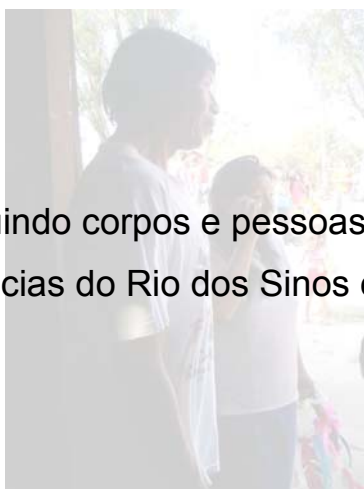


UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA



Construindo corpos e pessoas kaingang:
Os *kujà* nas bacias do Rio dos Sinos e do Lago Guaíba

Damiana Bregalda

Trabalho de Conclusão de Curso submetido a
avaliação como requisito parcial para obtenção do
grau de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Porto Alegre, dezembro de 2007

Agradecimentos

A Sergio Baptista da Silva pela orientação e incentivo.

A Ana Elisa de Castro Freitas por ter facilitado minha inserção no universo dos Kaingang em Porto Alegre. Pelas orientações que não puderam ser oficializadas e pela aceitação em avaliar este trabalho.

A Rogério Réus Gonçalves da Rosa, que embora não tenha tido contado pessoal, seu trabalho me foi de motivação e aprendizado. Por aceitar fazer parte da banca de avaliação deste trabalho, apesar do fator complicador do deslocamento até Porto Alegre.

Aos colegas do NIT – Núcleo das Sociedades Indígenas e Tradicionais que compartilharam campos e idéias.

Aos Kaingang da Comunidade Lomba do Pinheiro, Morro do Osso, Vila Jari – Porto Alegre e à comunidade kaingang de São Leopoldo. Em especial à família de Zílio *Jagtyg* Salvador, João Padilha, a Dorvalino *Refej* Cardoso, Lurdes *Nimpre* da Silva e Filipe *Rětón* da Silva pela acolhida, paciência, colaboração e ensinamento.

Sumário

1. Os <i>Kujà</i> nas Bacias do Rio dos Sinos e Lago Guaíba: Apresentação	4
1.1 Dos personagens em seus tempos e espaços	10
2. Os Lugares dos <i>Kujà</i>	14
2.1 quando seus corpos são construídos	14
2.1.1 de modo a invisibilizá-los	15
2.1.2 ou de visibilizá-los	32
2.2 quando ele constrói corpos Kaingang	39
2.3 e espaços como extensão desses corpos	50
3. Narrativas Visuais	62
4. Considerações Finais	68
5. Referências Bibliográficas	71
Anexo 1 – Cd de fotos de narrativas visuais	74
Narrativa 1 – <i>Kujà rãnhrãnh</i> : Um ritual de enterramento na Lomba do Pinheiro	
Narrativa 2 - <i>Monh Ko</i> : Rituais Kaingang na Bacia dos Sinos	

1. Os *Kujà* nas Bacias do Rio dos Sinos e Lado Guaíba: Apresentação

De acordo com a classificação lingüística (Silva, 2001, p. 8), a língua indígena kaingang pertence à família Jê do Tronco Macro Jê. Juntamente com aos Xokleng, os kaingang compõe o grupo dos Jê Meridionais. Este último teria migrado da região localizada entre os rios São Francisco e Tocantins para a região Sul do Brasil há aproximadamente três mil anos.

Deste período até o da colonização o território kaingang corresponderia às florestas de pinhais que compõem os atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e a Província de Misiones, ao norte da Argentina (Freitas, 2005, p. 13). Com a colonização inicia-se o processo de derrubada das florestas e confinamento dos kaingang em áreas cada vez menores deste território.

Mas na contramão deste processo de redução territorial vêm surgindo novas frentes de retomadas de terras, ocasionando e ocasionadas pela saída de famílias¹ kaingang das Terras Indígenas². Este é o caso do que vem ocorrendo, por exemplo, no território correspondente às Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos, em que se sobrepõe a cidade de Porto Alegre e parte da região metropolitana (Freitas, 2005, p. 15). Utilizo aqui o conceito de território, tal como proposto por Tommasino, como espaço onde são desenvolvidas as atividades econômicas, sociais e culturais, mas também, espaço cosmológico. Nas palavras da autora:

“Território, para os kaingang, também é o espaço onde habitam os espíritos de seus ancestrais e outros seres sobrenaturais. É onde estão enterrados os seus mortos e onde os vivos pretendem ‘enterrar os seus umbigos’. (...) território é onde vivem segundo regras estabelecidas socialmente e de acordo com o

¹ O modelo ideológico de socialidade kaingang é a família. Nesta sociedade Jê, a família é centrada no poder paterno de um homem, de marca *kamé* ou *kainru*, sendo esta herdada por seus filhos e filhas. Este pai é o chefe de uma casa onde vivem idealmente sua mulher, filhos e filhas em cuja proximidade vivem filhas casadas, genros e netos. Esta família extensa é o modelo pelo qual os kaingang pensam a comunidade política, sendo a figura do pai - *p'ai* correspondente à do cacique - *p'ai mbâng* – pai grande. (Freitas e Rosa, 2003).

² Conforme Freitas (2005, p. 15) “terra indígena” é uma categoria jurídica estabelecida nos marcos da tutela prevendo estas terras como “bens da união”.

sistema de codificação simbólica dos elementos naturais e sobrenaturais constitutivos da sociedade kaingang.” (2002, p.83 e 84).

Com relação à utilização do conceito de Bacias Hidrográficas, oriento-me pelos estudos de Freitas e Tommasino. Segundo Freitas (2005, p. 327,328 referindo a Tommasino, 1995, p. 64; 69), as bacias e micro bacias são os elementos que permitem localizar geograficamente os territórios e subterritórios kaingang. Em cada subterritório kaingang distribuem-se aldeias locais que têm como referência os rios, serras, florestas e os cemitérios.

Embora a presença indígena no território correspondente às Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos remonte tempos imemoriais e que o contato com este território não tenha deixado de existir após a colonização, foi na década de oitenta que iniciou a vinda de algumas famílias kaingang visando se restabelecerem neste território. Com o aumento constante destas famílias, vindas principalmente das Terras Indígenas de Nonoai e Guarita, os kaingang decidem organizar-se e demandar espaços onde possam viver conforme o *modo de vida kaingang*, conforme declarou Zílio Jagtyg Salvador. A conquista deste espaço da Lomba do Pinheiro é resultado da demanda kaingang junto à administração municipal de Porto Alegre. Outro exemplo, no mesmo município, é a reivindicação pela demarcação do Morro do Osso como território tradicionalmente ocupado³.

Paralelo ao aumento das demandas indígenas relativas às terras vem aumentando o número de manifestações públicas ligadas à reivindicação destes espaços, mas também de outras manifestações relativas ao estabelecimento destes grupos nos espaços conquistados. Em relação às primeiras, destacam-se os Encontros dos *Kujà* que vêm sendo realizados na comunidade⁴ do Morro do Osso (setembro de 2006 e novembro de 2007) e as festas do Dia do Índio – *Monh Ko* - como a realizada na comunidade kaingang localizada no município de São

³ Sobre o processo de reivindicação, negociação e luta por estes espaços ver tese de Freitas, 2005.

⁴ Quando utilizo o termo “comunidade” estarei me referindo ao conceito empregado por Fernandes (2003, 142) quando este diz que de modo mais amplo, o termo “*comunidade*” é o conjunto de moradores de uma mesma terra indígena. Não explicitando, neste caso as fronteiras entre as diferentes unidades sociais.

Leopoldo, bacia do Rio dos Sinos, neste ano. No segundo caso estão as cerimônias voltadas à comunidade kaingang em particular, como é o caso dos rituais de enterramento de seus mortos realizados este ano na Lomba do Pinheiro, vindo a se constituir importante vínculo do grupo com aquele território.

Em ambas as manifestações, que são reveladoras de aspectos sociais, políticos, cosmológicos kaingang a pessoa do *kujà* tem se destacado como personagem central. *Kujà* é o xamã kaingang, pessoa a quem se atribui o poder de curar, prevenir, proteger e prever (Silva, 2002, p.196). Também é a pessoa que nesta sociedade pode transitar entre os diferentes domínios do cosmo, operando como mediador entre o domínio dos vivos e dos mortos, ou ainda, entre o domínio dos humanos e não humanos.

Langdon (1996, p. 26) define xamanismo como um *sistema cosmológico* no qual, na sua expressão simbólica, o xamã é o mediador principal. Nas palavras da autora,

“o xamanismo, como instituição, expressa as preocupações centrais da cultura e da sociedade, como a preocupação com o fluxo das energias e sua influência no bem estar dos humanos. Como a visão cosmológica, tenta entender os eventos no cotidiano e influenciá-los. No seu sentido mais amplo, o xamanismo se preocupa com o bem – estar da sociedade e de seus indivíduos, com a harmonia social e com o crescimento e a reprodução do universo inteiro. Abrange o sobrenatural, tanto quanto o social e o ecológico. Assim, o xamanismo é uma instituição cultural central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana” (1996, p.28).

O xamanismo, e neste caso o xamanismo kaingang, é fenômeno que envolve recrutamento, iniciação e transmissão de saberes e práticas (Rosa, 2005, p. 55) - processos através dos quais se construirá a pessoa do *kujà*. Viveiros de Castro apontou para os Yawalapiti (1987, p. 40) que a construção de uma identidade social se dá a partir de processos em que o corpo é submetido a processos intencionais e periódicos de fabricação, não sendo possível uma distinção ontológica entre processos fisiológicos e processos sociológicos.

Tendo em mente estas noções, proponho neste trabalho uma reflexão acerca da construção de corpos e pessoas kaingang no território correspondente

às Bacias do Guaíba e Sinos. Mais especificamente, meu foco está na construção do corpo e pessoa do *kujà* e no modo como este constrói corpos kaingang. A análise destes processos de construção de corpos é feita a partir de três rituais de passagem. Ritual de *iniciação* no xamanismo kaingang, quando o corpo do *kujà* é construído de modo a invisibilizá-lo com relação à sociedade kaingang. Ritual de *agregação* - batismo de crianças kaingang pelo *kujà*, e de um ritual de *separação* – funeral. Os rituais de batismo e enterramento são tomados como momentos de construção de corpos kaingang, mas também de visibilização do corpo e da pessoa do *kujà*.

Para abordar estes rituais utilizo como referencial teórico os estudos de Van Gennep (1978 [1909]) e Victor Turner (1974). O primeiro defende que o rito deve ser tratado como algo em si mesmo, como fenômeno dotado de mecanismos recorrentes e de certo conjunto de significados, sendo o principal deles a realização de uma espécie de costura entre posições e domínios (1978, p. 16). Para este autor os ritos de passagens são constituídos de três momentos: separação, margem e agregação, podendo o ritual ser classificado de acordo com o tipo de transição que se pretende enfatizar.

De Turner utilizo principalmente seu método de análise dos rituais, tomando os símbolos como importante ponto de partida para se conhecer a cosmologia de um grupo (1974, p. 29). Abordando o ritual no contexto *ndembo* Turner expõe a propósito dos significados expressos nos elementos rituais:

“quase todo objeto usado, todo gesto realizado, todo canto ou prece, toda unidade de espaço e de tempo representa, por convicção, alguma coisa diferente de si mesmo. É mais do que parece ser e, freqüentemente, muito mais” (Turner, 1974, p. 29).

Turner, continuando e complementando a proposta de Van Gennep, adentra no conceito de liminaridade, entendendo esta como o estado ambíguo em que se encontram as pessoas em determinados momentos. Segundo ele, *as entidades liminares não se situam nem aqui nem lá, estão no meio e entre determinadas posições* (1974, p. 117). Este conceito será útil, tanto para tratar do

lugar do *kujà* na sociedade kaingang como de outras pessoas desta sociedade em momentos distintos da vida social.

Para tratar da noção de pessoa utilizo as noções propostas por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) de que, quando se está tratando desta noção no contexto dos povos indígenas da América do Sul, a corporalidade é aspecto central. Estes autores expõem também que como extensão da construção destes corpos alguns espaços também são construídos (1987, p. 12), assim proponho quase ao final uma breve etnografia de espaços que de algum modo digam e signifiquem algo da pessoa do *kujà*.

Este trabalho é resultado de um ano e meio de pesquisa junto aos kaingang, principalmente aos que estão hoje no território da Bacia do Guaíba. Minha inserção em campo na Comunidade da Lomba do Pinheiro, principalmente junto à família do *kujà* Zílio *Jagtyg* Salvador, foi em grande parte facilitada pela mediação de Ana Freitas, quando da minha entrada em estágio junto ao Núcleo de Políticas Públicas para os Povos indígenas⁵ coordenado por esta antropóloga. A ela devo também agradecimento pelas conversas e orientações no percurso que construí junto aos Kaingang.

Meu interesse em pesquisar junto aos *kujà* iniciou com a leitura da tese de doutorado de Rogério Réus Gonçalves da Rosa: "*Os kujà são diferentes*": *um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro*. A partir deste estudo, que aborda o caráter heterogêneo do xamanismo kaingang⁶, motivei-me a pensar os *kujà* e suas práticas no contexto urbano de Porto Alegre.

⁵ Este núcleo faz parte da Secretaria de Direitos Humanos e Segurança Urbana da Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Durante o período de junho a setembro de 2006 atuei como estagiária junto ao Projeto de Sustentabilidade Kaingang, fruto de convênio entre a Prefeitura de Porto Alegre e a ONG basca Paz y Solidariedad. O projeto foi realizado na Comunidade Kaingang da Lomba do Pinheiro e integrou diversas ações dentre as quais se destacam a construção de uma escola indígena bilíngüe, a construção de um centro cultural, de casas, um espaço fitoterápico, um posto de saúde local e a realização de seminários e oficinas junto à comunidade. O projeto teve início em 2003, quando a área foi comprada, e foi concluído no final de 2006. O processo de construção desta comunidade será abordado no item a seguir.

⁶ Rosa propõe a existência de dois sistemas ideológicos que marcam o xamanismo kaingang: o sistema *Kujà*, ligado ao domínio "floresta virgem" e à influência dos Guarani, e o Sistema Caboclo, ligado aos domínios "casa" e "espaço limpo" e à influência dos caboclos. (2005, p. 11). Ainda sobre o caráter heterogêneo do xamanismo kaingang o autor ressalta que: "os xamãs não são iguais, afinal eles têm formação, especialidades, espíritos auxiliares e poderes diferenciados um do outro" (2005, p. 389).

No segundo semestre de 2006 iniciei meu trabalho de campo com os *kujà* Lurdes *Nimpre* da Silva e Zílio *Jagtyg* Salvador, que resultou em trabalho final para a disciplina de Etnologia e Etnografia no Brasil, ministrada pelo professor Sérgio Baptista da Silva.

Estes dois *kujà* foram meus principais interlocutores, principalmente porque são os *kujà* que estão hoje neste território. Além destes, faço referência a outros *kujà* que vieram a Porto Alegre por ocasião dos Encontros dos *Kujà* ou da festa em São Leopoldo e à *kujà* Vicentina *Nijog* Ribeiro da Terra Indígena da Guarita, assim como ao professor indígena, Dorvalino *Refej* Cardoso.

Com Zílio e Lurdes realizei entrevistas semi-estruturadas abordando a trajetória de vida destes *kujà*, de modo a compreender seus processos de iniciação no xamanismo kaingang. Com Lurdes foram realizadas três entrevistas. Com a família de Zílio estabeleci relação mais próxima e constante, quando não ia à sua casa, visitava-os no Brique da Redenção⁷ nos sábados ou domingos. As conversas com Dorvalino e Vicentina estiveram direcionadas às experiências vividas por eles com relação ao xamanismo e às histórias contadas pelos antigos a respeito deste tema. Foram aproximadamente três entrevistas realizadas com Dorvalino na comunidade de São Leopoldo e duas com Vicentina, quando estive em Guarita.

A observação participante nas festas e rituais realizados em Porto Alegre e São Leopoldo também foi de grande relevância para este trabalho. Pude através desta, pensar sobre o papel social e ritual dos *kujà*, em como seus corpos são construídos para estes momentos e como se dá a construção dos corpos kaingang por estes especialistas rituais. Além de diário de campo, que utilizei em toda minha trajetória de campo, utilizei nestes eventos a fotografia. Além da função de registro, esta técnica serviu-me posteriormente para motivar entrevistas com os *kujà*, buscando compreender que significados as práticas, adornos, objetos rituais estavam presentes nos determinados contextos.

⁷ Espaço de comercialização localizado no bairro Bom Fim, Porto Alegre. Para os kaingang, este espaço constitui-se local não somente de comercialização, mas de sociabilidade entre as famílias Kaingang e espaço de articulação política. Conforme Freitas, 2005.

Por ocasião da realização da disciplina de antropologia visual no segundo semestre deste ano e da possibilidade apresentada de realizar uma etnografia através das imagens (visuais e sonoras), optei por selecionar algumas destas imagens e apresentá-las em formato de narrativas visuais no capítulo final deste trabalho. A realização destas fotografias, assim como seu uso neste trabalho, tiveram a autorização e acompanhamento dos kaingang.

A etnografia dos espaços da casa dos *kujà* refere-se às casas de Zílio e de Vicentina. Além da oportunidade de observar o interior destas casas, foi com estes *kujà* que pude conversar sobre os possíveis significados de alguns objetos expostos nas paredes de suas casas. Trago também um mito apresentado por Vicentina tratando da origem da rocinha kaingang, seus alimentos e como estes se articulam no processo de construção dos corpos. Quanto à abordagem do espaço do cemitério kaingang localizado na comunidade kaingang da Lomba do Pinheiro, as idas ao local, com exceção do dia que acompanhei o enterramento, foram acompanhadas por Nilda, mulher de Zílio. As representações sobre este espaço se referem às conversas realizadas com esta família, com Lurdes, Dorvalino e Darci, estes dois últimos da comunidade de São Leopoldo.

Antes de iniciar meu trabalho etnográfico, propriamente dito, acho importante apresentar brevemente meus principais interlocutores e os espaços onde estão hoje localizados.

1.1 Dos personagens em seus tempos e espaços

A conquista do espaço da Lomba do Pinheiro, onde realizei a maior parte de meu trabalho de campo está em grande parte vinculada à própria trajetória e iniciativa do *kujà* Zílio *Jagtyg* Salvador. Há aproximadamente 20 anos Zílio chegou a Porto Alegre com sua mulher, filhos, cunhadas e sogros, vindos da Terra Indígena de Nonoai. Quando ocorrem processos como este, de mobilidade territorial de uma família kaingang, toda ela mobiliza-se conjuntamente. Assim, com a saída de Alcindo Nascimento (sogro de Zílio) e tendo em vista as obrigações que os genros devem a seus sogros na sociedade Kaingang, entre

elas a obrigatoriedade de residir, ao menos temporariamente, próximo à residência do sogro, Zílio também parte de Nonoai junto com aquela família.

Estas famílias se estabelecem, ao chegar à região metropolitana, na Vila Jarí, município de Viamão, onde se juntariam posteriormente outras famílias kaingang. No final da década de noventa, tendo em vista o aumento do número de famílias kaingang vivendo em vilas periféricas da cidade, Zílio resolve procurar o governo estadual e municipal a fim de demandar um espaço para que as famílias indígenas pudessem se estabelecer.

Após anos de negociação os kaingang conquistam, através do orçamento participativo, uma área localizada na parada 25 da Estrada João de Oliveira Remião, Bairro Lomba do Pinheiro, zona Leste de Porto Alegre. Em fevereiro de 2003 diversas famílias kaingang reúnem-se e formam neste espaço a *Ymã Fag Nhin* – Aldeia nova da Lomba do Pinheiro⁸.

São aproximadamente 30 famílias que compõe a comunidade da Lomba do Pinheiro. A grande maioria vinda das terras indígenas de Nonoai e Guarita. Aliás, a disposição das casas naquele espaço é feita em relação a uma estrada que separa de um lado as casas dos kaingang vindos de Guarita e de outro as casas dos vindos de Nonoai, com algumas raras exceções. Praticamente todas as famílias vivem da venda de artesanato confeccionado em cipó. A coleta deste material é feita nos nichos de floresta desta cidade e a venda é realizada principalmente nas feiras do Brique da Redenção e na Praça da Alfândega.

De modo geral, mas principalmente entre os kaingang mais velhos, é preservado o sistema dualista kaingang que divide o universo, todos os seres, objetos e fenômenos naturais nas metades cosmológicas *kamé* e *kainru*. (Silva, 2002, p.190). Na vida social, as alianças desejáveis são realizadas entre pessoas de marcas opostas. Assim, laços como os de casamento e de amizade são preferencialmente realizados entre membros de marcas contrárias.

Quando refiro aos kaingang mais velhos, não quero dizer que não há conhecimento destas concepções dualistas por parte dos mais novos. Assim como conhecem e utilizam a língua kaingang, os mais novos conhecem estes aspectos

⁸ Terra indígena do tipo Reserva Indígena conforme Lei 6001 de 1973.

e o modo de vida dos antigos, porém não têm a preocupação, tal como apresentam os kaingang mais velhos, de manter este modo de vida dos antigos. Estes diferentes modos de pensar e conceber o que é ser kaingang foram tratados por Freitas (2005, p. 30) através dos conceitos nativos de *Kaingang civilizado* e *kaingang-pé* e vêm se constituindo as principais causas das tensões internas à comunidade.

Segundo Freitas (2005, p.30), os *Kaingang civilizados* se identificam com os modelos acionados no processo civilizador, almejando se apossar do controle dos meios de produção adotados neste modelo. Porém, o fato de se denominarem *civilizados* não quer dizer que tenham deixado de ser índios ou que perderam sua cultura, trata-se antes de um contraste entre o modo de vida de seus pais e avós com o modo que levam hoje. (Freitas 2005, p.30 apud Tommasino, 1995, p.283). Já os *kaingang-pé* buscam estratégias para subverter o processo civilizador, empenhando-se na recuperação e revigoramento de florestas, rios e campos; na restauração dos modos tradicionais de produção da caça, pesca, coleta, roças familiares; e, alternativamente, do artesanato baseado no manejo florestal (Freitas 2005, p.27).

É importante expor estas distinções para esclarecer que este trabalho está construído principalmente a partir do ponto de vista dos *kaingang-pé*, embora estes também não sejam homogêneos. Primeiramente porque quando se faz menção à pessoa do *kujà*, se está falando necessariamente de uma pessoa valorizada e respeitada pelos antigos. Mas também porque os outros kaingang que integram este trabalho e que por ventura não são necessariamente *kujà* reconhecem seu papel social, respeitam seu saber, o que os caracteriza como *kaingang-pé*. Este é o caso de Dorvalino, por exemplo.

Dorvalino é professor bilíngüe, um exímio conhecedor do xamanismo kaingang, principalmente devido ao contato que estabeleceu com alguns *kujà* nas terras indígenas por onde passou e pelo grande interesse de pesquisar os costumes dos antigos junto aos velhos kaingang. Dorvalino está hoje junto à comunidade kaingang em São Leopoldo, acampada em um terreno próximo à rodoviária desta cidade. A comunidade está em processo de negociação de um

espaço junto à prefeitura de São Leopoldo, assim como está prevista toda uma infra-estrutura de casas, escola, de modo semelhante ao que ocorreu na Lomba do Pinheiro.

Voltando aos *kujà* da Lomba do Pinheiro, cabe uma rápida descrição destes. Zílio é uma pessoa carismática e bastante diplomática nas relações que estabelece. Por isso, talvez, esteja seguidamente rodeado de antropólogos ou de outros *fóg* - não índios - de outras tantas instituições que o procuram ou que ele procura. Zílio diz que sua calma e persistência são características da metade a que pertence: *kamé*. Este *kaingang-pé* destaca-se pela preservação dos saberes *dos antigos* e pelo resgate de uma série de práticas como os banhos de ervas que realizou nas crianças da comunidade da Lomba do Pinheiro nos últimos três ou quatro anos. Zílio também é um músico *kaingang*, além do *sygsyg* (instrumento semelhante a um chocalho, geralmente utilizado em rituais pelo *kujá*) Zílio também toca o arquinho de boca – *vyjsi* -. Segundo Zílio este instrumento era tocado por seu pai e avô nas festas que os *kaingang* faziam. Também conhece diversos cantos, grande parte deles referindo-se à vida de animais.

A *kujà* Lurdes nasceu na Terra Indígena Votouro. Desde quando chegou a Porto Alegre já morou no bairro Agronomia, onde desde a década de oitenta algumas famílias *kaingang* se estabeleceram, no Morro do Osso, quando da entrada neste local e agora se encontra na comunidade da Lomba do Pinheiro. Lurdes, assim como Zílio tem aproximadamente 50 anos, sorri sempre enquanto fala, e conversa bastante. Em relação a ela enfatizo neste trabalho sua experiência de iniciação no xamanismo *kaingang*, com a qual inicio minha etnografia.

2. Os Lugares dos Kujà

2.1 quando seus corpos são construídos

A construção do corpo e pessoa do *kujà* é um processo social que envolve recrutamento, transmissão de saberes, práticas de iniciação, prescrições e restrições alimentares e sexuais. Conforme Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) a corporalidade⁹ é aspecto central quando se está abordando a noção de pessoa no contexto dos povos indígenas da América do Sul. Em suas palavras:

“a originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americanas) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades” (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro , 1979, p. 3)

Com relação aos Jê, por exemplo, a construção da corporalidade se estrutura através de ritos que enfatizam a lógica da substância interna, ligada ao sêmem, sangue, suor, alimentos e por outros que destacam aspectos externos, ligados ao nome, aos papéis públicos, ao cerimonial - expressos na pintura, ornamentação corporal, canções (Ibidem, 1979 p.11). O corpo, neste contexto, é o ponto de convergência das matrizes individual (sangue, periferia das aldeias) e coletiva (alma, nome, centro da aldeia) (1979, p.13) e no caso dos *kujà*, é também o meio através do qual se estabelece a possibilidade de comunicação entre o domínio dos vivos e dos mortos e através do qual são domesticadas forças de espíritos que habitam diferentes domínios do cosmo kaingang.

⁹ Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979, pp.15), apontam que a *corporalidade* traz consigo a premissa de ser um espaço individual e coletivo, social e natural ao mesmo tempo, ou seja, é o foco onde as dicotomias se dissolvem.

O corpo e pessoa de um *kujà* são construídos, conforme propôs Viveiros de Castro para os Yawalapiti, em momentos de fabricação/reclusão e decoração/exibição (1987 p.47). A reclusão, segundo o autor, deve ser concebida como *mudança substantiva do corpo* que por sua vez não pode ser concebida separadamente da *mudança de identidade social*, pois *não é possível uma distinção ontológica entre processos fisiológicos e processos sociológicos*. (Ibidem p.40; 44). Deste modo, pode-se afirmar que o momento de reclusão de um futuro xamã constitui-se em período crucial de sua iniciação, é o momento onde seu corpo e seu status são modificados. Nestes momentos seus corpos estão “nus”, sem pinturas e sem adornos (Ibidem p.47).

2.1.1 de modo a invisibilizá-los

Os processos de construções de corpos e identidades são momentos de passagem (Viveiros de Castro, 1987, pp 42), momentos em que se é transportado de um estado corpóreo e social a outro por meio de rituais. A reclusão pode ser concebida também, pois, como um *rito de margem*, que compõe o que Van Gennep (1978) chamou de *ritos de passagem*¹⁰. Nas palavras do autor:

“os ritos de passagem, quando submetidos à análise se decompõem em ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação. Estas três categorias secundárias não são igualmente desenvolvidas em uma mesma população nem em um mesmo conjunto cerimonial. Os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias dos funerais, os ritos de agregação, nas do casamento. Quanto aos ritos de margem, podem constituir uma secção importante, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação (...) Se por conseguinte, o esquema completo dos ritos de passagem admite em teoria ritos *preliminares* (separação), *liminares* (margem) e *pós-liminares* (agregação), na prática estamos longe de encontrar a equivalência dos três grupos, quer no que diz respeito à importância deles quer no grau de elaboração que apresentam.”(pp.31)

¹⁰ Roberto da Matta, em apresentação do livro “Os Ritos de Passagem” de Van Gennep nos diz que o rito deve ser tomado “*como algo em si mesmo. Como um fenômeno dotado de certos mecanismos recorrentes (no tempo e no espaço) e também dotado de certo conjunto de significados, o principal deles sendo realizar uma espécie de costura entre posições e domínios*” (pp. 16).

Pode-se afirmar que a iniciação de um futuro xamã kaingang é fortemente marcada pelo que Van Gennep chamou de *rito de margem*. Este é o momento em que o iniciado fica recluso, impossibilitado de comunicar-se e relacionar-se com os outros membros da sociedade; é momento em que se encontra invisibilizado e “nu” (sem adornos, sem pinturas) e sem status. Se tomado em seu *esquema completo*, conforme Van Gennep, podemos inferir que a iniciação de novos *kujà* admite *ritos preliminares, liminares e pós-liminares*, embora já se tenha destacado a relevância maior do momento de margem para este caso.

Conforme me apontaram os *Kujà* em Porto Alegre, o momento de reclusão do futuro xamã é precedido pelo rito do “banho de remédio” realizado por outro *Kujà* no domínio do “espaço limpo”¹¹. Ou como apontou Rosa (2005, p.188), a formação de um *kujà* é marcada por duas fases: a relação do neófito com um *kujà* experiente que se dá na aldeia e o encontro desse novo *kujà* com seu *jangrê* no domínio da floresta virgem. O *jangrê* é o nome kaingang atribuído ao ser que dá poder ao *kujà* e que, segundo Rosa (2005, p. 390), pode ser espírito animal ou vegetal da floresta ou ainda, santo do panteão do catolicismo popular. O *jangrê* também pode ser referido pelos kaingang pelo nome de guia, na literatura antropológica encontra-se referido também como animal auxiliar (Crépeau, 2002).

O recrutamento da pessoa kaingang a quem o velho *kujà* transmitirá os saberes relativos ao xamanismo se dá de modo velado. Corrobora para isso ou é consequência disto que na maioria dos casos o recrutamento se dá entre os membros da família do atual *kujà*. Tal foi o que sucedeu com Lurdes que recebeu os conhecimentos de sua avó que era *kujà* e com Zílio que aprendeu a fazer os remédios com seu pai e avô, ambos *kujà*. Segundo Zílio, as relações entre o velho *kujà* e o neófito são marcadas pela complementaridade, devendo ser um de uma marca e outro de outra, o mesmo para com o *jangrê*:

¹¹ Segundo Crépeau (2002, p. 117) as organizações espaciais kaingang se dão em dois esquemas triádicos – horizontalmente, pelos domínios “casa”, “espaço limpo” e “floresta virgem” e verticalmente através dos níveis “subterrâneo”, “terra” (onde se situam os três primeiros) e “mundo alto”.

“eu sou *Kamé*, daí pra ser meu guia tem que ser o tigre pintado, que daí ele é *kainru*, por exemplo, já o *kainru* pega o tigre vermelho que tem uma lista no rabo. Eu não tenho a guia ainda, mas em junho vou lá no Rio da Várzea que tem um *Kujà* que é *kainru*, daí ele me convidou e eu vou lá para receber o meu guia”.

O discurso apresentado por Zílio referencia o que Silva (2002) e Veiga (2000) abordaram a propósito do princípio dialético da união das marcas *kamé* e *kainru*. Segundo estes o discurso kaingang aponta para a “aversão e o horror à junção de coisas iguais porque elas são estéreis” frisando que “a fertilidade vem da união dos princípios contrários” (Silva 2002, pp.192 conforme Veiga, 2000, p. 79). Ao ser questionado sobre o momento em que entraria em contato com os *jangrê*, Zílio enfatiza que o banho recebido no espaço limpo e a reclusão no espaço da floresta virgem correspondem ao processo de receber seus guias, de tornar-se *kujà* a nível de saber guiado¹². “Eu vou lá para receber o meu guia”, o que corresponde ao processo de construção de seu corpo por outro *kujà* - banho, rito de separação -, do seu corpo e pessoa no momento da reclusão e contato com seu animal auxiliar - rito de margem -.

A experiência de recrutamento e transmissão de saberes de Lurdes se deu quando esta morava na comunidade indígena localizada próximo ao município de Erechim. Conforme conta ela, quando estava com sete anos começou a aprender com um velhinho que através da cultura oral ensinava como os kaingang significavam seu mundo, sua cultura e sua cosmologia. Quando estava com onze anos, sua avó, que era *kujà*, começou a lhe ensinar sobre as ervas que curavam. Eis o relato narrado pela *kujà*:

“Dos sete aos doze anos eu aprendi, com doze comecei a trabalhar. Eu tenho vários remédios que curam. Com sete anos começa o colégio, só que quem me

¹² Segundo Crépeau, os kaingang distinguem os saberes “guiados” dos saberes “não guiados”. “Os primeiros correspondem às práticas assistidas por auxiliares não-humanos: aquelas do xamã *kujà*, assistido por um animal auxiliar, e aquelas do *curandeiro* que possui como auxiliares santos que pertencem ao panteão do catolicismo popular regional (...). Os saberes não-guiados vão desde um conhecimento fitoterápico, largamente difundido nesta população tanto entre as mulheres como entre os homens, até os tratamentos médicos dispensados na enfermaria da reserva ou nos hospitais da região. Para os kaingang trata-se essencialmente de saberes que não são assistidos por auxiliares não-humanos” (2002, p. 118;119).

deu o estudo era um velhinho, oitenta e oito anos, só que ele dava o estudo das nove horas da noite em diante. Não era pouco, eram várias crianças. Ele era o meu tio. Aquele que vencia permanece, depende de ele chegar até os doze, dos sete aos doze. Fiquei com ele até os onze, depois ia pra mão do *Kujà*, eu não era *Kujà* ainda. Fiquei um ano com a *Kujà*, que era a minha vó. Enquanto isso, antes da minha avó, o velho dava ensinamento das nove às cinco da manhã, era difícil, daí não tinha banco, daí nós sentava no chão, tinha umas esteiras de folha de coqueiro, cada criança tinha a sua esterinha, daí quando nós cansava, nós deitava de barriga pra cima. Mas aquele velho não era *Kujà*, o ensinamento era sobre a terra, sobre as árvores, sobre a caça. Só que não era na caneta, era na boca dele, sobre a estrela, sobre a lua, sobre o sol. Daí o velho falava sobre o fim do céu e o fim da terra, tudo isso ele ensinava pra nós. Como a terra gira. Eu estudei, só que eu estudei sem caneta, pra depois eu pegar a cultura que a pajé fazia. Com a minha vó eu fiquei um ano, ali eu me formei *Kujà*. Que erva que cura, que doença é que vai curar, foi ela que me ensinou “.

A experiência de iniciação no saber não guiado, tal como a apresentada por Lurdes, diz respeito ao conhecimento fitoterápico, largamente difundido nesta sociedade, tanto entre as mulheres como entre os homens (Crépeau, 2002, p.119). Conforme aponta minha etnografia estes ensinamentos se dão basicamente no domínio da casa e espaço limpo, entre membros da família. Ainda sobre a experiência de Lurdes, ela esclarece a respeito do rito de separação: *A minha avó me lavou com o remédio do mato, daí era o final para ser kujà, para eu receber os guias. Quando eu tinha doze anos.* Este rito separa o indivíduo do status de portador de um saber (o não guiado) e encaminha-o para a reclusão no espaço da mata (momento liminar), onde um novo corpo, identidade e status serão fabricados (Viveiros de Castro, 1987, pp.40; 44).

Aprofundando a proposta de Van Gennep, Turner (1974, p.202; 203) propõe que o período de liminaridade¹³ é perpassado por ritos de *elevação de status* ou de *inversão de status*. Quando da ocorrência do primeiro, o iniciado é posto à margem da sociedade, é despido, e muitas vezes humilhado, para

¹³ Segundo Turner (1974, p. 117) “os atributos de liminaridade, ou de *personae* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam nem aqui, nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais.”

posteriormente, na dimensão da estrutura¹⁴, ter seu status elevado em relação ao momento anterior da liminaridade. Já os rituais de reversão de status, tal como o nome indica, permitem que os que possuem papéis elevados estruturalmente sejam submetidos à força dos que eram fracos ao nível de estrutura. No caso do processo pelo qual passam os iniciados que se tornarão *kujà*, ao nível de saber guiado, estamos diante de um rito de liminaridade com elevação de status.

O diferencial entre os *kujà* portadores de saber não guiado ou guiado é o fato de que o último pressupõe o auxílio de um ou mais espíritos auxiliares que podem ser de animais, vegetais ou santos do panteão católico¹⁵ (Rosa, 2005, p.390). É através da reclusão na floresta que o *kujà* entrará pela primeira vez em contato com seu *jangrê*¹⁶. Este período, segundo me relataram alguns kaingang, é também uma prova de coragem para o futuro xamã que deverá superar o medo dos perigos da floresta se quiser acessar o saber guiado. É tão significativo o temor kaingang com relação ao domínio da floresta que alguns kaingang chegaram a declarar que não se tornaram *kujà* porque não tiveram a coragem de encarar este desafio.

Cabe abordar agora este estado de reclusão tal como foi experienciado por Lurdes e relatado por Zílio, analisando este período como momento crucial na construção do corpo e pessoa destes *kujà*. Ao resgatar a experiência de sua reclusão, Lurdes relembra inicialmente o tempo em que ficou reclusa e as restrições relativas ao contato com os membros da sociedade, nas palavras da *kujà*:

¹⁴ Turner (1974, p. 118;119) aponta para dois modelos de correlacionamento humanos, que segundo ele, seriam justapostos e alternantes. “o primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado, diferenciado e freqüentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas (...) o segundo, que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como um “comitatus” não estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado (...).A liminaridade implica que o alto não poderia ser alto sem que o baixo existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar embaixo”.

¹⁵ No caso de minha etnografia, Lurdes apresentou como seu *jangrê* um pássaro, Vicentina disse ser auxiliada pelo Espírito Santo e Zílio, apesar de ainda não possuir *jangrê* exemplificava-me os ritos de iniciação usando a onça ou o tigre como exemplo.

¹⁶ A etnografia de Rosa (2005, p. 339; 352) traz relatos de experiências de *kujà*, que teriam tido o primeiro encontro com seus guias no domínio da casa, característica do sistema caboclo. Não de modo a negar nem desconsiderar as especificidades e distinções de outras iniciações, de outros *kujà*, antes pelo contrário, direcionarei minha análise principalmente à experiência que me foi

“Eles me botaram três dias no mato. Era só uma pessoa que me levava comida, que é da marca contrária. Eu sou *kamé*, a guria que me levava comida era *kainru*. Lá tem que ficar três noites no escuro, sem vela, sem nada.”

A condição de apenas uma pessoa poder entrar em contato com Lurdes, restringindo-se ao ato de levar comida a ela, assim como o fato de esta relação ser marcada pela proibição de ser alguém da sua marca, são aspectos que enfatizam o caráter de isolamento desta futura *kujà* em relação à sociedade. O mesmo pode ser dito para a expressão que ela usa para dizer que tinha que ficar *no escuro, sem vela, sem nada*, ou seja, em estado de rompimento com seus vínculos sociais e tudo o que remeteria à vida em sociedade.

A descrição da experiência segue, reportando ao momento em que os *jangrê* em potencial se apresentam a ela, ao momento em que é feita a escolha:

“Ali se apresenta tudo que é tipo de animal, até cobra. Ali passa por este teste. Não tem medo, não corre, daí tu te forma *kujà*. Aparece leão, aparece tigre, só que eles não fazem nada pra ti, se apresentam e vão embora, vão se trocando. Aquele que tu se agrada tu pega pra *jangrê*. No último, é passarinho de tudo que é tipo. Eles vinham se apresentar encarnalmente, não só em imagem, encarnalmente. Só que eles não fazem nada. Daí no último, abaixou um passarinho tão lindo, que eu nunca vi aquele passarinho, ele não era daqui. Ele veio e se aproximou, aquele passarinho na pena tinha tudo quanto é cor. Tinha branco, vermelho, preto, de todas as cores. Daí aquele eu achei bonito, eu olhei ele, ele me olhava, eu disse, vou levar pra vó, mas pensei, a vó vai ficar braba, porque eu não sabia porque fim eu tava lá. Daí eu larguei ele, mas ele veio atrás de mim, daí eu peguei e levei comigo.”

Esta passagem, além de possibilitar o acesso às imagens da experiência que Lurdes vivenciou, permite refletir a cerca da possibilidade de escolha a ser feita pela *kujà*, o que me pareceu singular com relação a outros relatos de iniciação. Se considerarmos o que Rosa expôs quando abordava a relação entre *kujà* e *jangrê*: *que o primeiro assimila certas características que pertencem ao seu espírito auxiliar, por exemplo, se o jangrê é um tigre, o kujà torna-se bom caçador,*

relatada por Lurdes, assim como pela descrição feita por Zílio a respeito da iniciação que aponta para a reclusão no domínio da floresta.

quando o jangrê é uma abelha, o kujà torna-se um grande melador. (2005, pp.187; 188), mas também que existem determinados animais que não são “bons” para se ter como *jangrê*, como é o caso da aranha e da cobra, poderíamos afirmar que o momento da escolha é crucial e definidor de certos aspectos da personalidade, da moralidade deste *kujà*.

O fato de Lurdes mencionar “tem até cobra” evidencia que as possibilidades de escolha são diversas e que o que é “malquisto” ou “mal visto” também é apresentado. A estes animais geralmente são associadas acusações de feitiçarias, de malfeitos. Lurdes conta que os *jangrê* que “são bons” não aceitam o pedido de fazer o mal a alguém. Se um *kujá* usa seus poderes para fazer mal a alguém, ele há de ter como auxiliar um destes animais indesejáveis, podendo ser o único ou um dos *jangrê* do *kujà*.

Ainda com relação à descrição do encontro de Lurdes com os possíveis *jangrê* no domínio da floresta há que se adentrar no fato de aqueles se apresentarem “*não só em imagem, mas encarnalmente*”. É delicado, visto que não há estudos desenvolvidos sobre a ocorrência da metamorfose entre os xamã kaingang, afirmar que tenha sido esta a experiência pela qual Lurdes passou, tal como é apresentada por autores como Descola (1998), Vilaça (2000), Viveiros de Castro (2002) para os povos indígenas nas regiões amazônicas. Porém, não há como negar uma aproximação ao fenômeno se o concebermos tal como define Viveiros de Castro:

“A fabricação subordina a Natureza informe ao desígnio da Cultura: produz seres humanos. A metamorfose reintroduz o excesso e a imprevisibilidade na ordem humana: transforma os homens em animais ou espíritos.” (1987, pp. 41).

O termo *encarnalmente*, utilizado pela *kujà*, parece fazer referência a uma experiência que, nas palavras de Viveiros de Castro (1987, pp.41) *totaliza Natureza e Cultura (ordem que reificamos erradamente sob o rótulo de “sobrenatural”)* e que, conseqüentemente se aproxima do fenômeno da

metamorfose¹⁷. Durante a realização de meu campo na terra indígena de Guarita, a *kujà* Vicentina contou-me o mito do milho que esclarece como a metamorfose pode ser evidenciada entre os kaingang (ver esta narrativa no tópico 2.3).

Voltando à experiência de Lurdes, esta pareceu se esclarecer sob a noção de *perspectivismo* proposta Viveiros de Castro, quando ele relaciona este conceito à definição do xamanismo amazônico:

“O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente poderiam fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política - uma diplomacia. Se o ‘multiculturalismo’ ocidental é o relativismo como política pública, o *perspectivismo* xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica”.(Viveiros de Castro, 2002 p. 357-358).

Ou seja, o que Lurdes vivenciou quando os animais nela *encarnavam* pode ter sido uma mudança de perspectiva, um olhar com os olhos do outro. Nas palavras de Vilaça (2000, p.62), o xamã *adota o ponto de vista do animal*. Poderia se pensar a experiência vivenciada por Lurdes como um rompimento das barreiras corporais entre ela e os *jangrê* em potencial, momento em que ela adotaria o ponto de vista do animal.

Um relato apresentado pelo professor bilíngüe Zaqueu Claudino – Lomba do Pinheiro -, quando da realização de um campo na comunidade kaingang em São Leopoldo, onde ele estava presente, veio posteriormente corroborar com o que tentei demonstrar acima. Num contexto em que se estava abordando o xamanismo, os poderes e capacidades dos *kujà*, *surge* o conceito nativo de *pãvãnh*, traduzido pelo professor como “ver com os olhos do espírito”, referindo-se este espírito ao *jangrê*, ao ser com cujos olhos o *kujà* passaria a ver. Dorvalino posteriormente explica-me que este termo kaingang é empregado para

¹⁷ É importante frisar que estes dois processos estão conectados entre si, sendo fundamentais para pensar o estatuto da pessoa humana em sua diferença dentro da ordem das coisas. (Viveiros de Castro, 1987, pp.42).

referir ao momento que o *kujà* realiza a viagem até o mundo dos mortos, onde vê e recupera a alma da pessoa doente, segundo ele fala-se que o *kujà ta vënh kuprîg pãvãnh*, viaja em espírito, através do sonho, para recuperar o espírito da pessoa doente.

Conforme Vilaça aponta para os *wari'*, a metáfora de “ver com os olhos dos outros” parece indicar antes que uma representação da alma, uma apropriação do ponto de vista através do corpo. Em suas palavras:

“ser capaz de ocupar o ponto de vista é certamente uma potência da alma (...) mas a diferença entre os pontos de vista (...) não está na alma, pois esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda a parte – a diferença é dada pela especificidade dos corpos” (Vilaça, 2000, p. 59 conforme Viveiros de Castro, 1996, p. 128)

Mesmo que as considerações destes autores não possam ser diretamente tomadas para o caso do xamanismo kaingang, parece profícua a aproximação da metáfora de “ver com os olhos dos outros”. Para o caso kaingang, fica evidente que os olhos com que o *kujà* vê as almas no mundo dos mortos não são os mesmos de seu corpo cotidiano.

Diferentemente do que ocorre nas concepções de pessoa ocidentais, entre as sociedades indígenas não haveria entre homens, animais e plantas distinção de natureza, mas uma diferença de grau (Descola, 1998, p.25). Segundo Silva (2001, p. 118), os kaingang compartilham com as sociedades indígenas amazônicas a idéia de que todos os seres da natureza possuem espírito - *tom* -, aportando muitas vezes ao fato de que os animais, por exemplo, constituem sociedades tal como os humanos. A este respeito, eis o que expõe o kaingang Zílio *Jagtyg* Salvador:

“Os passarinhos quando estão cantando estão falando entre eles. Tudo quanto é bicho tem os caciques deles. As pessoas são assim também. O governo de vocês é o cacique, o índio também tem o cacique, os animais também têm cacique. A abelha tem cacique, até a formiga também. Todos os bichinhos”.

Outro aspecto elencado por Vilaça que pode ser trazido para o caso do xamanismo kaingang e que reforça a teoria do perspectivismo é a relação de *consustancialidade produzida pelas relações físicas e pela comensalidade* (2000, p.60) entre o xamã e seu animal auxiliar. A propósito das trocas de substâncias entre *kujà* e *jangrê* Zilio relatou-me que no primeiro encontro entre estes dois acontece uma troca de sangue entre eles. O *kujà* descreveu-me que o animal, ao aparecer para o *kujà* na floresta, pularia sobre ele, rolando no chão, e que neste momento haveria entre eles troca de sangue.

Considerando a importância das substâncias e fluidos corporais no simbolismo das sociedades indígenas (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979, p.3), o que não difere de modo algum aos kaingang especificamente, pode-se empreender que a troca de substâncias está vinculadas a graus diferenciados de parentesco. Deste modo, poderia inferir que a troca e sangue entre o *kujà* e seu *jangrê* constitui-se em uma relação de consustancialidade que gera outra de proximidade ou parentesco. Para Vilaça a relação de consustancialidade “é fundamental na definição do xamã como membro de determinada espécie, de modo que um xamã pode “trocar” de espécie se passar a acompanhar outros animais, vai comer como eles e junto com eles.” (2000, p. 63). Ou seja, esta troca constitui-se também a possibilidade de ser membro, parente de outra sociedade, adotando o ponto de vista daquela. A autora ainda chama atenção à decorrência que esta potencialidade pode produzir. Pois se por um lado estes poderes podem atuar na profilaxia e na cura de doenças, por outro, o xamã adotando outra perspectiva, pode se tornar inimigo a qualquer momento, pois pode ver seus concidadãos como caça. (2000, p.63).

O vínculo de proximidade estabelecido no momento da reclusão entre *kujà* e *jangrê* também se mostrou relevante na experiência de Lurdes. Retomo sua narrativa:

“Quando eu cheguei em casa eu disse “oi vó o passarinho que eu peguei”,daí ela disse, “tu gostou dele?”“, eu disse, “gostei, vou criar ele pra mim”, daí ela disse “tu gosta dele?” Eu disse: “gosto.” Daí ela disse: “agora o passarinho é teu, tu é dele e ele é teu”. Aí eu pensei que aquele passarinho ia ficar comigo, ele tava no meu colo eu tava fazendo carinho nele, tão bonitinho, aí ela disse: “agora tu larga o passarinho”. Eu larguei daí ele virou e me olhou firme, e

depois eu nunca mais vi. Daí eu disse, “vó, meu passarinho escapou”. “Mas é que ele não vai ficar contigo pra sempre, nunca mais tu vai ver ele, mas tu vai ver os anjos dele, os guias dele”, disse a vó.

Este diálogo, já no domínio da casa, quando Lurdes sai da reclusão, separa-se de seu animal e conseqüentemente é agregada novamente à sociedade, encerrando o ciclo ritual de sua iniciação. Também permite reconhecer a aliança que se estabelece entre a *kujà* e seu *jangrê*: uma relação de pertencimento mútuo, tal como definiu sua avó: *agora o passarinho é teu, tu é dele e ele é teu*. Esta aliança, marcada pelo vínculo afetivo e próximo, vai ao encontro do que Crépeau (2002, p. 119) definiu como uma relação próxima à matrimonial entre *kujà* e seu animal auxiliar, sendo esta marcada pelo vivo ciúme do auxiliar. Tal é o que esclarece Lurdes em outra fala:

“a *kujà* pode casar, só que tem uma dieta. Um mês ela pode dormir com o marido, no outro mês não. Pra sempre, um mês sim, um mês não. Aí naquele mês ela tá se purificando, ela tá em santidade, daí no outro mês ela tá em carnal. Daí se o homem agüentar ele pode ser marido.”

Como *dieta*, Lurdes refere algumas restrições pelas quais o *kujà* deve passar. Neste caso ela aponta para restrições sexuais, apontando o pertencimento a seu marido em um mês e ao *jangrê* em outro. Destaca-se também o fato de tratar-se de uma contínua e duradoura construção de seu corpo e pessoa a partir da manutenção de relações restritas.

Após o período de liminaridade pela qual passou, Lurdes retoma suas relações sociais e passa a relacionar-se com seu *jangrê* de modo diverso, ou como esclarece sua narrativa, não tornará a ver o animal, mas os guias deles. São estes que a informarão do acontecimento de algum mal futuro, que indicarão as doenças que assolam os doentes, os remédios e seu preparo. A comunicação entre o *kujà* e o guia se dará através da visão e da fala. Eis o que conta Lurdes a respeito:

“Daí eu vejo os guias dele, os anjos, de veste branca, normal, é igual de uma criança, mas de veste branca. E conversam, conversam. Falam em kaingang.

Conversam normalmente. Daí quando eu pego uma pessoa doente, eu não sei nada, sou que nem uma pessoa humana que nem vocês, só que eles vêm e me dão o ensinamento, se eu pego uma pessoa para tratar eles vêm e dizem: a doença é tal, pega o tal remédio.”

O saber guiado, a capacidade de visão e comunicação com o *jangrê* é o que distingue o *kujà* dos outros kaingang. Como disse a *kujà* Lurdes, os *kujà* são pessoas humanas como os outros, o poder e a sabedoria que os distingue são oriundos de seu animal auxiliar. A experiência de visão e comunicação, diferenciadora da pessoa do *kujà* me foi relatada também pela *kujà* Vicentina na Terra Indígena de Guarita. Exponho o diálogo que estabeleci com ela a respeito:

Damiana - tinha algum espírito que ajudava a curar?

Vicentina - é.

Damiana - e quem ajudava a senhora?

Vicentina - o espírito do Divino Espírito Santo. Ele que contava os remédios conforme o doente, que achava a folha.

Damiana - e como ele contava pra senhora?

Vicentina - eu vi ele, com meus olhos. Veio voando baixinho, as mangas da roupa dele eram largas, cor de céu.

Damiana - e ele mostrava pra senhora?

Vicentina - fala.

Damiana - fala com a senhora?

Vicentina - nome das folhas, nome das raízes, nome das cascas, todos os nomes. (...)

Vicentina - o idioma dele não é como o meu idioma.

Damiana - que língua ele fala?

Vicentina - a minha língua mesmo, em português, né?

Damiana - português?

-é. É isso filha. (...)

A fala de Vicentina, diferentemente da experiência de Lurdes, aponta para o que Rosa (2005, p. 226) chamou de Sistema Caboclo, apresentando uma das principais características deste sistema: o fato do auxiliar se tratar de um santo do panteão católico. Também se diferencia de Lurdes pela comunicação com seu guia em português, que também mostra maior aproximação com o Sistema Caboclo. Por outro lado, as descrições das visões das duas *kujà* se aproximam no sentido de que as imagens dos seus *jangrê* se assemelham às imagens dos anjos católicos. Lurdes em sua fala chega a usar o próprio termo “os

anjos dele". Ambos usam roupas claras, brancas ou *cor do céu*, como diz Vicentina. Fica explícito em seus discursos também que a eles é atribuída grande parte do conhecimento e poder de cura.

Sobre o poder do *kujà*, poderia dizer então que este é decorrente, em grande parte, do saber guiado acessado no rito de reclusão. Este último entendido como um rito de elevação de status (Turner, 1974, p. 202) em que ocorrem mudanças substantivas no corpo e personalidade (Viveiros de Castro, 1987, p. 40). Deste modo, a agregação posterior do *kujà* à sociedade supõe maior poder a este e respeito por parte dos outros. Mas este status elevado, conforme pude perceber em campo, não deve ser tomado ao pé da letra. Se por um lado a figura do *kujà* é realmente respeitada e temida, por outro, a ela é também atribuído um grau de invisibilidade e segregação ao nível da estrutura. Poderia dizer que passado o período liminar da reclusão e agregada novamente à sociedade, o status do xamã kaingang é elevado, mas a tal elevação vem associado certo grau de liminaridade ao nível de estrutura.

O fato de o *kujà* dispor de reconhecimento pelo poder que tem de curar, prevenir e prever não impede e mesmo parece contribuir para que sua posição na estrutura social Kaingang caracterize-se como liminar. Seja pela pessoa ambígua que é, podendo curar, mas também causar doenças a outrem (*o xamã é simultaneamente um curador e um atirador de pragas* (Rosa, 2005, pp.88)); pelas relações que estabelece com espíritos (de animais ou dos mortos) ou ainda, pela atitude de renúncia à materialidade, optando por vida simples, à maneira dos *antigos* e em locais reclusos ou de difícil acesso na aldeia.

Esta atitude de renúncia e de afastamento com relação ao centro da aldeia chamou minha atenção quando da ida à Terra Indígena da Guarita, momento em que eu iniciava meus contatos com os *kujà* e que, por não conhecer suas realidades nestas áreas, me despertou algumas reflexões iniciais. Descrevo um pouco desta experiência.

Era outubro de 2006, saímos de Porto Alegre eu e mais três estudantes da Universidade Federal do rio Grande do Sul¹⁸. Parti ansiosa e com planos de realizar um campo denso com os velhos *kujà* que não imaginava serem tão difícil de localizar. Ficamos hospedados por quatro noites na sede¹⁹ da Terra Indígena, dormindo duas noites no prédio da Igreja Católica, onde estava funcionando a escola e outras duas na cozinha da escola, pois as merendeiras estavam em greve por falta de pagamento. Após negociações com as lideranças a respeito de nossa estadia e das intenções de pesquisa pergunto a eles a respeito dos *kujà*. O cacique me responde que a respeito disso ele não saberia contar-me e que eu deveria conversar com os professores bilíngües.

Conversando com outros moradores da Sede (uma, professora), eles lembram-se de histórias e rituais de velhos *kujà*, mas dizem que aquilo pertencia a um tempo passado, que muito do conhecimento da farmacopéia ainda estaria presente entre os Kaingang mas que os *kujà* não existiriam mais. Em outro momento, conversando com um professor do Setor Missão, ele conta-me que há neste setor um *kujà*, o Bento, mas que era muito longe, *muito pra dentro, lá pros fundo* e com a chuva que estava caindo era complicado chegar.

Um dia antes de pegarmos a estrada de volta conhecemos um professor com quem conversamos horas a fio à sombra de uma árvore, após um encontro que tratava da educação indígena. Ele me explica como chegar até a casa de Vicentina, *kujà* que o havia criado por vários anos. Era o setor de Tronqueiras. O carro com dificuldade passou pela estrada de chão, outro trecho foi feito a pé. Numa casa muito simples, de madeira e chão batido, a *kujà* nos recebe desconfiada. Após um tempo de conversa ela muda suas expressões e respirando fundo, batendo as velhas mãos no peito diz: “Eu sou *kujà*”. As histórias das experiências e saberes xamânicos então começaram, e por um bom tempo se estenderam.

¹⁸ Um estudante de Biologia e os outros dois de Jornalismo (estes últimos convidaram-me, pois estariam fazendo a viagem a fim de realizar reportagem, para uma disciplina da faculdade, sobre educação indígena.).

¹⁹ A Terra Indígena da Guarita é constituída de onze setores, cada um compõe uma comunidade praticamente independente. Na Sede se localiza o poder político da Terra Indígena, é onde está a

Perguntei-me qual a razão de tamanha invisibilidade diante do oposto do que vinha ocorrendo em Porto Alegre²⁰. O entendimento a respeito desta diferença foi aos poucos se construindo, na medida em que me inseria mais e mais em campo e que pude, conseqüentemente, contextualizar os eventos vivenciados. Primeiramente cabe dizer que se tratava em Porto Alegre de momento extraordinário, uma festa cujo objetivo era exatamente o de vizibilizar esta pessoa e seu papel, que no cotidiano da vida é como qualquer outra pessoa ou até mais invisível que as outras. Tratava-se de ritos de reversão de status.

Outra razão do receio dos *kujà* de ser encontrado por desconhecidos é o histórico de perseguição a estas pessoas kaingang que teve seu ápice da década de 60, quando o órgão estatal SPI – Serviço de Proteção aos Índios –, posteriormente substituído pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio - expulsam os *kujà*, derrubam as florestas (importante fonte simbólica e material para realização das práticas do xamã kaingang). (Rosa 2005, p.17; Silva 2002, p.195).

Outra razão apontada pelos kaingang em Guarita para o fator de segregação dos *kujà* em Guarita foi o crescimento em grandes proporções das igrejas evangélicas nas Terras Indígenas. Segundo alguns kaingang, estas igrejas não permitem acessar e crer nos poderes dos *kujà*. E conforme a fala de um dos principais interlocutores de Guarita, que compunha a liderança do cacique, eles apoiam a religião, pois ao menos *quem vai pra igreja não vai estar por aí sem fazer nada ou bebendo*. Mas este exemplo não pode ser generalizado, em Porto Alegre, por exemplo, há um cacique que é pastor pentecostal e que não se opõe e

casa do cacique, onde semanalmente são realizadas reuniões com as lideranças de todos os setores para tratarem de assuntos diversos.

²⁰ No mês de setembro de 2006, uns 10 dias antes da saída de campo à T. I Guarita, eu havia participado, na comunidade Kaingang no Morro do Osso, do *I Encontro Sobre o Papel dos Kujà na Sociedade Kaingang Contemporânea*, evidentemente um momento de grande visibilidade destas pessoas kaingang. Já havia também feito contato com Zílio quando da realização deste encontro e participado de reuniões no Conselho Estadual dos Povos Indígenas - CÉPI – devido minha inserção junto ao Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, visando auxiliar na realização do encontro. Meus primeiros contatos foram, portanto, em momentos que permitiram pensar a pessoa do *kujà* como realmente central na vida destas comunidades. Não que não o sejam, mas diante de outros contextos, como o relatado, visitei a sua posição na esfera da estrutura, sua invisibilidade social.

mesmo vem promovendo atividades que fortalecem as práticas destes conhecedores que são os velhos *kujà* ²¹.

Cabe expor também que, não diferentemente do que ocorrera em Guarita, os *kujà* que estão em Porto Alegre também vivem em estado de liminaridade com relação a sua estrutura social, no decorrer da vida cotidiana. Zílio, por exemplo, foi quem iniciou a luta pela terra da Lomba do Pinheiro e exerceu papel importante em muitas das conquistas da comunidade, porém, ao contrário da maioria dos moradores da comunidade, que hoje moram em casas de alvenaria construídas através do Projeto de Sustentabilidade Kaingang, Zílio preferiu continuar em sua casinha de madeira, vivendo de modo mais simples, tal como os *antigos*. A estética das casas é interessante e marca alguma diferenciação que à primeira vista não se reconhece. A casa deste *kujà* é a única de madeira que está visível quando se entra na comunidade.

Lurdes, que há poucos meses está morando junto à *Ymã Fag Nhin* também tem uma casa simples, de madeira, que consegue ficar quase invisível na pequena área onde está situada a comunidade. Como as casas de alvenaria se localizam à beira de uma única rua principal, as poucas casas de madeira que estão abaixo daquelas (dentre as quais está a de Lurdes), formam uma periferia quase imperceptível aos olhos de quem não é nativo ou não tem conhecimento da existência daquelas casas.

Mas o estado liminar destes personagens-interlocutores não se limita a isto. Algumas vezes em campo, Zílio deixa transparecer o descontentamento com relação à liderança política local que não valorizaria o modo de ser de um *kaingang-pé*, como ele o faz, e mesmo, que não valorizaria a própria pessoa e trabalho do *kujà*. Este conflito a nível sociológico é resultado da disputa de um modo de ser *kaingang*, que acaba reverberando na política e nas relações sociais da comunidade indígena. A depreciação e a segregação por parte da liderança política local tornam-se, muitas vezes, estratégia de poder diante dos que parecem ser fracos ao nível de estrutura. Estes “fracos”, porém, em momentos diversos podem reverter sua situação e revelar seu poder.

²¹ Sobre a dinâmica religiosa entre os kaingang ver estudo de Ledson Kurtz de Almeida, 1998.

Clastres (1975) em seu artigo “De que riem os índios” traz importantes contribuições para pensar o lugar do xamã nas sociedades indígenas através da análise de dois mitos dos índios Chulupi que vivem no sul do Chaco do Paraguai. O primeiro dos mitos conta as peripécias de um velho xamã, personagem grotesco, de quem se ri (p.140). O segundo fala sobre o jaguar (animal vinculado ao xamanismo por parte de diversos povos das terras baixas da América do Sul), abordando-o igualmente como personagem ridículo, cretino. Para Clastres, é justamente o fato de estes personagens cotidianamente não despertarem estas reações que são alvos de piadas e de risos. Em suas palavras:

“Longe de serem personagens cômicos, eles são pelo contrário tanto um como outro seres perigosos, seres capazes de inspirar o terror, o respeito, o ódio, mas decerto nunca a vontade de rir.” (pp.141).

Ainda referindo-se ao xamã, Clastres o define como perigoso, inquietante, constantemente se desconfia dele. (pp. 141). Os mitos despertam, segundo o autor, a obsessão secreta de rir daquilo que se teme. Desvaloriza no plano da linguagem o que não poderia sê-lo na realidade e, revelando no riso um equivalente da morte, ensinando-nos que, entre os índios, o ridículo mata. A intenção de subverter e ridicularizar suas práticas no intuito de matar a pessoa a quem se teme parece não se limitar aos xamã do grupo que Clastres refere.

Trouxe especificamente este artigo do autor, pois me ocorreu em campo de presenciar um kaingang contando uma piada a outros cujo personagem principal era justamente um *kujà*, alvo de grandes gargalhadas no fim da história. Diversas vezes notei, tanto em grupo de mulheres quanto de homens seu gosto pelo riso, muitas destas vezes a lacuna da não compreensão da língua kaingang se sobressaiu, mas neste episódio especificamente (que a piada era contada um pouco em português, um pouco em kaingang) soube que era dessa pessoa temida pelos kaingang que se ria. A pessoa do *kujà* é lembrada e visibilizada neste contexto de modo a negá-la.

Expostos momentos rituais e cotidianos que reportam à invisibilidade da pessoa do *kujà*, cabe adentrar agora nos ritos em que os *kujà* são posicionados no

centro da sociedade kaingang, de modo a valorizá-los como pessoa e como portadores de saber específico.

2.1.2 ou de visibilizá-los

A realização de rituais em que o *kujà* pode ser visualizado como central na sociedade kaingang tem sido recorrente nas comunidades localizadas no território que compõe as Bacias do Guaíba e Sinos, como é o caso do Morro do Osso, Lomba do Pinheiro (ambas em Porto Alegre) e São Leopoldo. Os rituais realizados que acompanhei nas comunidades Morro do Osso e São Leopoldo estão em grande parte vinculados à luta pela terra. Já no caso da comunidade da Lomba do Pinheiro, constituem-se rituais que buscam (re)estabelecer o equilíbrio das relações entre esta comunidade e os espíritos dos seus mortos. Neste caso, o cemitério construído no local tem sido o principal foco das representações que significam estas relações. Abordarei primeiramente os vinculados à luta pela terra.

Na busca de compreender que significados estavam presentes na realização dos rituais que objetivavam visibilizar alguns aspectos da cultura kaingang, não só aos membros da comunidade, mas também aos *fóg* (não índios) surge-me a questão de porque o *kujà* ser a pessoa central nestes rituais. Qual o papel desta pessoa no contexto da luta pela terra?

A etnografia de Freitas (2005) indicou-me alguns caminhos para pensar a respeito. Primeiro pela análise que faz do canto de guerra e da vitória, *vãnh-génh tu vajé* realizados pelos kaingang em Porto Alegre durante os embates e disputas territoriais. Segundo a autora, este ritual atualiza e permite visibilizar o *ethos* guerreiro deste povo (2005 p.200). Além de fornecer elementos que me permitiram pensar alguns rituais que estão sendo realizados em Porto Alegre do ponto de vista nativo da guerra, a etnografia da autora, realizada com a *kujà* Lurdes *Nimpre* da Silva é esclarecedora do importante lugar que o xamã kaingang ocupa no contexto da guerra.

Conforme relato de Lurdes, feito a Freitas (2005, p.218), os *kujà* orientam os guerreiros e sabem conduzir a guerra de modo a vencê-la. Primeiramente

porque ao *kujà* é cabido o papel de construção dos corpos dos guerreiros²², mas também porque sabe reconhecer, no contexto das guerras atuais quem são os aliados e os inimigos e as estratégias destes últimos. Isso tudo através da ajuda de seus animais auxiliares. Através da análise que fez do canto da guerra e da vitória, Freitas (2005, p. 218) expõe que *neste cosmos perspectivo ao kujà cabe abrir picadas para que os guerreiros “façam o cerco” a seus inimigos entoando o vãnh-génh tu vajé*. Ou, conforme a fala do kaingang Pedro Sales, *os Kujà vão na frente*.²³

As perspectivas teóricas elencadas por Fausto (2001) a propósito da guerra e do xamanismo na Amazônia, principalmente a noção de *predação familiarizante*, contribuem significativamente para pensar, através da etnografia de alguns rituais, os processos da guerra e xamanismo kaingang. Assim, no que se refere aos rituais que denominei como vinculados à luta pela terra, os *kujà* apresentam-se como centrais no processo de aquisição de elementos externos com vista a domesticá-los e colocá-los a serviço da comunidade, ou seja, de predação e familiarizar o inimigo obtendo força e poder para si (2001 p.417).

Nos rituais que acompanhei, pelo menos em três esferas foi realizado o que Fausto chamou de predação familiarizante: a primeira, diz respeito aos *venh-kagta* - remédios do mato advindos do domínio da floresta virgem com os quais são realizados os banhos, ingestão e defumação no processo de construção dos corpos kaingang. A segunda diz respeito à ornamentação dos corpos dos *kujà* com pinturas, colares de sementes, dentes ou garras de animais, cocares, sendo todos estes elementos advindos do domínio da floresta virgem, que é sede de invocações simbólicas de forças e poderes ao mesmo passo em que causa grande temor aos kaingang (Silva, 2002, p.196). Finalmente, uma terceira forma de predação familiarizante é a relativa aos *fóg*, que convidados a participarem dos rituais passam a ser incorporados num contexto, assemelhando-se à relação entre

²² Ver Silva (2002 p.200-201.)

²³ Entrevista com o kaingang da Terra Indígena de Guarita no I Encontro sobre o papel dos *kujà* na sociedade kaingang contemporânea. A fala está registrada em filme etnográfico de Luis Fernando C. Fagundes, Luiz Gustavo S. Pradela e Patrícia Carvalho Rosa, que recebe justamente este título: *os kujà vão na frente*.

senhor e xerimbabo. (2001, p.539). Esclarecendo a relação da predação, Fausto define que:

“a predação é um ato subjugante, por meio do qual se determina quem detém o ponto de vista em uma relação. A maior potência subjetiva do predador equivale à capacidade de impor sua perspectiva e, assim, controlar a alheia. A predação instaura uma assimetria de potência que é posicional e, portanto, reversível, mas a possibilidade de reversão não implica a equivalência e a simetria entre os termos determinados pela cópula. (...) a predação, como venho insistindo, é um momento do processo produtivo que visa controlar sujeitos-outros para produzir novos sujeitos em casa.” (2001, p. 538, 539.)

A predação e familiarização dos *fóg*, no contexto das festas rituais como as realizadas no Morro do Osso (encontro dos *Kujà*) e São Leopoldo (Festa do dia do Índio) podem ser vistas também como estratégias de controlar, domesticar os membros das diversas instituições que mantêm vínculo com a questão indígena de modo a converter o poder destes em favor da comunidade.

No que diz respeito às outras formas de predação, citadas acima, pode-se dizer que elas estão vinculadas à construção da pessoa do *Kujà*, no caso dos adornos corporais e à construção dos corpos kaingang pelos *kujà* para o caso dos *venh-kagta*. Sobre estes últimos tratarei posteriormente. Cabe agora tratar do processo de construção do corpo do *kujà* nestes rituais em que seus corpos são visibilizados.

Assim, se o ritual de iniciação dos *kujà* caracteriza-se por ser um ritual de elevação de status, estes de que trato agora são rituais em que este status passa a ser visibilizado e de certa forma, com relação ao cotidiano da vida de um *kujà* pode ser visto mesmo como um ritual de inversão de status (Turner 1974, p. 203). Ou seja, essa pessoa, quase invisível cotidianamente, passa a ser destacada diante dos outros kaingang. Neste processo de visibilização é no corpo do *kujà* que se inscreve sua nova posição. Primeiramente porque seu corpo recebe pintura e adornos corporais que permitem apreendê-lo como tela onde se inscrevem significados sociais e cosmológicos. (Silva, 2001, p.211). E depois porque na realização destes rituais, tudo parece convergir ao seu redor, portando-se como um verdadeiro líder ritual.

A festa do Dia do Índio - *Monh ko* - foi realizada na comunidade kaingang de São Leopoldo nos dias 19, 20 e 21 de abril de 2007. No primeiro destes dias, além da abertura oficial da festa, onde as lideranças indígenas desta e de outras comunidades kaingang faziam sua fala, assim como os membros de instituições que se faziam presentes, ônibus de escolas traziam crianças para conhecer, reconhecer estes outros. Alguns kaingang expunham seu artesanato para venda, outros os confeccionavam à sombra de uma árvore. As mulheres desde cedo se colocavam na função da preparação dos alimentos tradicionais. À tarde eram realizados alguns jogos, com os quais os antigos se divertiam. À noite eram realizadas as festas com música, dança e bebida, mas destas não participei (havia certa resistência a minha participação nas festas realizadas à noite, visto que eu estava registrando o evento, por solicitação do cacique da comunidade, e que eram estes momentos onde se bebia muito). Tal como nos *kiki* realizados antigamente, porém outras bebidas, outras formas, outras danças e músicas.

O momento que quero destacar destes dias de festa foi realizado no último dia, após o farto churrasco preparado pelos kaingang. Abordarei os rituais realizados pelo *kujà* neste dia como compondo um ritual constituído de momentos preliminares, liminares e pós-liminares, tal como propõe Van Gennep. O primeiro é justamente o que diz respeito à ornamentação, ou seja, à construção do corpo do *kujà* de forma a visibilizá-lo.

O *kujà*, que havia vindo da Terra Indígena de Rio da Várzea, foi presenteado pelas lideranças da comunidade com colar, cocar e por eles ornamentado. A pintura corporal, tal como indicou Silva (2001, p.213), revela o pertencimento às metades cosmológicas *kamé* e *kainru*, representadas respectivamente pela composição da pintura por listas e manchas. Mas também, no caso da pintura realizada no *kujà* e nas pessoas que o auxiliariam no ritual (sua mãe e sua mulher), a realização da pintura corporal enfatizava a relação entre os *iambré*, ou seja, entre indivíduos de mesma geração e metades opostas (Freitas e Rosa, 2003, p.6). A relação entre membros de metades opostas é o modelo ideal de amizade, de formação de lideranças, de casamento.

Assim, conversando com Dorvalino no momento da realização das pinturas corporais na Festa do Índio, em São Leopoldo, ele explica-me que quem estava pintando o *kujà* era seu *iambré*, ou seja, homem de sua geração e da metade *kainru* (note-se na pintura corporal do *kujà* seu pertencimento à metade *kamé*). Em seguida, Dorvalino que pertence à metade *kamé* faz a pintura nas mulheres *kainru*.



O *Kujà* Carlinhos Loureiro recebe a pintura corporal de sua respectiva marca- *kamé*- na Festa do dia do índio em São Leopoldo. Quem faz a pintura é um *iambré* do *Kujà*, ou seja, um homem da mesma geração e marca oposta, neste caso, um *kainru*. (Todas as fotos presentes neste trabalho são de minha autoria).



O professor Dorvalino *Refefj* Cardoso, que pertence à marca *kamé*, faz a pintura na mãe (Dona Antônia Loureiro) e mulher do *kujà* Carlinhos Loureiro, ambas pertencentes à metade *kainru*.

À composição dos corpos dos *kujà* somam-se ainda adornos como cocares, colares, mencionados acima, assim como instrumentos musicais que lhes são particulares, como é o caso do *sygsyg* (semelhante a um chocalho feito com porongo e sementes). Toda esta parafernália, que por falta de termo mais apropriado chamo de adornos, quando trazidos ao corpo comportam-se como constituintes deste corpo.

Assim, na perspectiva da predação proposta anteriormente, a força (*tar*) e o poder (*sór*) das sementes, dos animais cujas penas, garras ou dentes foram apropriados, são incorporados à pessoa do *kujà*. O portador do colar ou cocar carrega consigo os atributos dos animais e plantas originários (Freitas, 2005, p. 133). Segundo a *kujà* Lurdes, o cocar é o principal elemento diferenciador do *kujà* em um ritual, quando se vê alguém usando, logo se deduz: aquele é *kujà*, podendo ser traduzido também como, aquele tem poder e força que advém de outros seres (seja de seus *jangrě*, outra relação que poderia ser definida como predação familiarizante, seja pelos elementos que incorpora para si).



Os anfitriões adornam o *kujà* que veio da Terra Indígena de Rio da Várzea para participar da festa. Dorvalino coloca o cocar que foi apresentado ao *kujà* momentos antes deste iniciar os rituais.

No que diz respeito ao *sygsyg*, diversos etnógrafos apontaram este instrumento como objeto de excelência do xamã nos rituais. O *aofu* (chocalho de cabaça) utilizado pelos xamã Asuriní nos rituais terapêuticos e propiciatórios tem a função de executar o som e atrair os espíritos (Muller 1990, p.116). Entre os tupinambá, conforme aponta Fausto (2001, p. 281), o maracá tem duas funções, a de atrator (pelo som) e receptáculo dos espíritos, constituindo-se igualmente instrumento do xamã. Com relação aos kaingang, a análise de Freitas do *vãnh-génh tu vãjé* (2005, p. 200-218), permite localizar o lugar do *kujà* como responsável por abrir os caminhos, instrumentado com o seu *sygsyg*. Silva (2002, p. 199) traz relato de um kaingang cujo contexto do uso do *sygsyg* é um ritual ligado à morte. O som do instrumento, segundo o interlocutor kaingang com quem tive a oportunidade de conversar, faz com que a alma do morto suba ao céu. A recorrência deste instrumento e sua incorporação pelos xamã das terras baixas da América do Sul requerem que reconheçamos que em cada uma das etnias e em cada ritual de uma mesma etnia, diferentes significados são elaborados (Geertz, 1998).



Zílio *Jagtyg* Salvador no Encontro dos Kujà – Comunidade Morro do Osso, setembro de 2006. Traz incorporado a seu corpo colares com dentes de onça e sementes, e outro com um *sygsyg*. Junto a outros kaingang que tocavam instrumentos diversos, o kujà toca seu *sygsyg*.

Ao uso ritual do *sygsyg* pelos *kujà*, assim como quando são realizados os banhos com remédio do mato, que abordarei em seguida, são feitas rezas pelos *kujà*. Cada *kujà* tem sua reza respectiva para cada situação. Ao ser questionado sobre o significado da reza que Zílio havia feito por ocasião de um ritual de enterramento, quando circulava pelos marcos divisórios do cemitério distribuindo nestes o *venh-kagta*, Zílio disse que pedia a Deus que não morressem mais pessoas. Quando dava banho no pai da moça que morreu, pedia que logo ele esquecesse o ocorrido e que não guardasse na cabeça desejo de vingança pela pessoa que a havia matado.

A interpretação destas rezas fica limitada por não ter sido possível realizar análise minuciosa delas. O fato de serem feitas em *kaingang* constitui, como havia já comentado, uma brecha para a compreensão. Mas o que poderia dizer é que, segundo interpretou-me Zílio, a reza confunde-se com a própria função do banho, do ritual como um todo. Os elementos rituais diversos (rezas, banhos, objetos), no caso do ritual de enterramento têm por objetivo a superação da perda por parte dos parentes e a manutenção da saúde dos vivos.

Sobre este resta dizer que toda a parafernália ritual, objetos, rezas, adornos fazem com que se visibilize a pessoa do *kujà*, enfatizando seu poder de intermediação entre os domínios diversos do cosmo *kaingang*. O *kujà* apresenta-se neste contexto, como elemento domesticador das forças oriundas dos outros domínios, daí seu prestígio e poder social (Silva 2002, p. 196). Assim, no caso do ritual de enterramento mencionado, a condição de liminaridade cotidiana dos *kujà* Zílio e Lurdes reverte-se em condição de poder e centralidade, tal como aponta Turner (1974, p. 203) ao abordar os rituais de reversão de status.

2.2 quando ele constrói corpos Kaingang

O poder de domesticar as forças do domínio da floresta virgem e o fato de estas forças converterem para si, faz do *kujà* a pessoa responsável pela construção, mas também pela destruição, dos corpos e das pessoas na sociedade *kaingang*. Construção porque seu papel e suas práticas visam a saúde e bem

estar de sua comunidade, assim como o sucesso na caça, na guerra. Destruição porque este mesmo poder pode ser usado para causar danos a alguém, variando desde o insucesso em seus afazeres até doenças ou mortes. Daí decorre as acusações de feitiçaria, termo empregado para referir aos atos negativos praticados pelos *kujà*. Limitarei-me, porém, no tema da construção dos corpos, primeiramente porque o tema da feitiçaria foi raras vezes mencionado em meu campo (mesmo porque é bastante velado entre os kaingang), mas também porque não foi de meu interesse, neste momento, aprofundar esta questão.

O processo de construção das pessoas kaingang pelos *kujà* é geralmente perspassado por rituais em que o corpo pode ser visto como *locus de atribuição de significados culturais que materializam a especificidade kaingang* (Silva, 2001, p.214). Nestes rituais é evidenciada, por exemplo, a importância que o domínio da floresta assume nos processos de significação kaingang. Conforme Silva (2002, p. 195) as representações relativas ao “matão” são referidas com regularidade nos processos de construção dos corpos uma vez que as ervas utilizadas nos processos de cura²⁴ são oriundas deste domínio, assim como o *jangrê* que dá poder ao *kujà*, os nomes masculinos e femininos, a pintura corporal e outros elementos rituais específicos a cada ritual.

As etnografias realizadas com os kaingang são ricas em menções sobre os processos de construção dos corpos kaingang. Antes de me encaminhar aos processos que acompanhei em campo, vale citar ao menos um destes rituais. Silva (2002, p. 200) reporta ao processo de cura para ser bom caçador. Conforme este autor, *Karein*, seu interlocutor, quando criança foi com seu tio caçar em um mato. Naquele dia ele acertou com sua flechinha um tateto (porco do mato), matando-o. O tio, alegre, felicitou a criança. Nas palavras de *Karein* assim sucedeu o processo de cura para ser bom caçador:

“Como eu estava pra ficar bom na caça, quando vai matar tem que sempre ter sorte, né? Não perde a viagem, quando ia caçar, mata. Sai no mato, assim,

²⁴ Conforme Silva (2002, p. 195) “*curar*” é expressão usada pelos kaingang para designar prática ritual para obtenção de poderes especiais da natureza, através da ação de ervas empregadas pelo *kujà* através de um banho ritual em cuja água o remédio foi fervido, por intermédio da fumaça proveniente da erva, ou em pó, após a queima.

sozinho, encontra o bicho e mata. Não perde a viagem. Então, ele me curou, o velho aquele. Ele perguntou: - Qual é a flecha que matou? Aí mostrei. – Vem cá, disse o velho, bem velho, o vô. Vou te curar. Me traz aquela flecha que o senhor atirou, disse o vô. – Senta aqui. Ele ficou atrás. Me bateu atrás, na cabeça, com a flechinha, onde tinha fincado no bicho. Fazia (não sei se é oração)... Então ele cantava.” (Silva, 2002, p. 201).

No momento desta cura o *kujà* invoca o seu *jangrê*, o gavião para auxiliar na cura do caçador. Neste processo são integrados a um só momento e ato processos fisiológicos, sociológicos e cosmológicos kaingang cuja intenção é a de construir a pessoa de um caçador. Poderíamos dizer, então, que a ação do *kujà* sobre os corpos kaingang são transformações exercidas em termos de identidade social, não havendo distinção entre aspectos fisiológicos e processos sociológicos (Viveiros de Castro, p.40).

No decorrer de meu trabalho de campo tive a oportunidade de participar de alguns rituais em que o *kujà* participa diretamente da construção dos corpos e pessoas kaingang. Um deles diz respeito ao ritual de nomeação e outro, a um enterramento kaingang.

Os rituais de nomeação que acompanhei foram realizados respectivamente no decorrer do I Encontro dos *Kujà* no Morro do Osso e da Festa do Dia do Índio – *Monh Ko* - em São Leopoldo. Em ambos os casos o ritual de nomeação se deu concomitante ao banho com o *venh-kagta* que todas as crianças, nomeadas ou não, e os adultos receberam, assim como a queima de remédios, cuja fumaça possui atributos de cura e prevenção. Segundo Silva (2002, p. 198), o fogo, elemento ligado ao mundo social, está sempre presente no momento da obtenção dos poderes vindos da natureza, parecendo ser o elemento social que ativa, potencializa e domestica o remédio que vem do mato.

No ritual de nomeação realizado durante o encontro dos *kujà*, primeiramente as crianças a serem nomeadas passaram pelo ritual, posteriormente as outras, e os adultos. Diferentemente do ritual de nomeação realizado em São Leopoldo, foram atribuídos nomes a diversas crianças. Para tal,

o *kujà* contou constantemente com o auxílio da sua mulher para realizar os banhos²⁵.

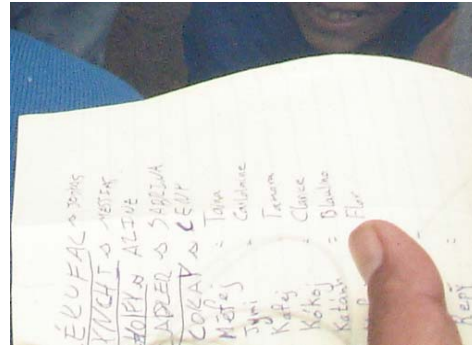
O rito de nomeação realizado durante a festa em São Leopoldo aconteceu após todos terem já recebido o banho com ervas do mato e apenas uma criança foi nomeada. Neste somaram-se ao ritual os padrinhos, que assim como o *kujà*, lavaram²⁶ a criança com o *venh-kagta*, deram a ela de beber deste remédio e realizaram a reza em kaingang. O padrinho, Dorvalino, pertence à marca *kamé*, assim como o pai da criança e conseqüentemente, a criança também. Ao ser questionado sobre as metades a que os pais e padrinhos da criança pertenciam, Dorvalino explica-me que não é preciso, necessariamente, que o pai e o padrinho sejam de marcas opostas. Isto porque, estando dois casais envolvidos, sendo neste caso os homens *kamé* e as mulheres *kainru*, fica estabelecida uma complementaridade “cruzada”, conforme termo empregado pelo professor kaingang.

Ritual de nomeação no Morro do Osso



²⁵ Geralmente o termo que empregam a quem auxilia é o de *companheira*, que necessariamente diz respeito a uma pessoa de marca contrária.

²⁶ Termo êmico empregado como sinônimo de “dar banho”, mas com o remédio do mato. Aos processos de *lavar* e *banhar* com o *venh-kagta* são atribuídos significados que não se limitam a uma limpeza corporal, mas uma vez agindo sobre o corpo, age na pessoa, de modo que não se possa pensar em uma distinção entre o corpo e o espírito.



Ritual realizado durante o I Encontro dos *Kujà* na comunidade Morro do Osso em 2006. Na primeira foto, preparando a parafernália ritual estão, da direita para a esquerda, Ernestina da Silva, mulher e companheira ritual do *kujà* Pedro da Silva que está à sua esquerda macerando ervas. Ambos vieram da Terra Indígena de Iraí para participar do encontro. Ao lado do *kujà* outra pessoa lhe auxilia preparando o fogo onde serão queimadas as ervas. Nas fotos seguintes é realizado o banho com ervas nas crianças, enquanto o professor kaingang Natalino Crespo, da Terra Indígena de Guarita, toma nota dos nomes kaingang das crianças batizadas.

Ritual de Nomeação em São Leopoldo



Depois de o *kujà* realizar o banho com o *venh-kagta* em todos os membros da comunidade, ele nomeia uma criança de Rio da Várzea. Na primeira foto, o *kujà* batiza a criança com o *venh-kagta*. Quem segura a criança é sua madrinha, mulher de Dorvalino, que como padrinho faz o mesmo procedimento que o *kujà*, unge a criança com o *venh-kagta* e faz uma oração em kaingang (segunda foto).

Em grande parte das etnografias realizadas sobre os kaingang, como a de Silva (2001), Tommasino (2005), Veiga (1999), para citar algumas, a nomeação tem sido apontada como parte importante da constituição das pessoas kaingang. Os nomes kaingang, atribuídos aos kaingang pelos *Kujà*, fazem referência a nomes de animais, plantas ou outros elementos geralmente oriundos do domínio da floresta. Conforme pude perceber em campo, a relação com o nome kaingang é uma relação incorporação deste, de modo que a pessoa passa a assumir

características próprias do animal ou planta com o qual é nomeado. Entre os kaingang com que Tommasino realizou sua pesquisa estava presente também a concepção de que o recebimento de um nome de um antepassado supunha o recebimento da própria alma deste ancestral que reencarnava no corpo. A respeito deste processo de reencarnação dos antepassados kaingang, Carlinhos, *kujà* de Rio da Várzea, explicou-me que durante o ritual do *kiki* – ritual dos mortos – os nomes das pessoas mortas são *liberados*, e a partir de então podem ser as crianças kaingang nomeadas com aqueles. Assim, aquele nome, que neste contexto é sinônimo de alma, pode vir a ocupar o corpo de uma criança que nascerá.

Conforme conta Dorvalino, antigamente eram os *kujà* que atribuíam, escolhiam os nomes kaingang. A etnografia de Veiga (1999) esclarece que ao *kujà* cabe este papel pois a ele é cabida também a capacidade de ver a alma de quem encarnou na pessoa, e conseqüentemente, chamará a criança por tal nome. Esta relação entre nome e alma fica evidente também nas situações de doença, em que o *kujà*, estrategicamente, troca o nome da pessoa doente para que esta recupere sua saúde. Segundo Tommasino, (2005, p. 8), uma vez que o nome kaingang é substância, o ato de trocar um nome por outro em caso de doença faz com que a substância ruim deixe aquele corpo, impedindo a morte do doente que passa a ser outro nome, uma pessoa saudável. Nestas situações de troca de nome são atribuídas, de modo a afastar as doenças, “nomes feios” *yiyi korég* (Silva, 2001, p.126) ou nomes “fortes” que conforme Tommasino (2005) geralmente contém a categoria *Ga* – terra – no nome ou, conforme Dorvalino explicou-me em uma conversa, podem ser nomes de pedras – *Pó-* ou madeiras resistentes.

À constituição dos nomes kaingang são vinculadas também funções cerimoniais. Este é o caso dos *pěnh* - pessoas encarregadas de lidar com os mortos – que possuem os mencionados nomes fortes. Dorvalino citou-me alguns exemplos destes nomes: *Gavóg*, que traduziu por mexer a terra, *Gakóg*, como jogar a terra e *Pó Penfí*, amontoar pedra. Justamente por serem fortes, estas pessoas estão protegidas das doenças e males que o espírito dos mortos poderia

causar aos vivos. Os nomes dos *pěnh*, conforme Tommasino (2005, p.10), são dados desde pequenos, e antes de morrer os *pěnh* repassam seus nomes a outros para que possam ser *pěnh*. Ou seja, ao ato de repassar o nome está ligado à própria circulação da substância, da força que este nome carrega.

O ritual kaingang de nomeação pode ser qualificado, tal como apontou Van Gennep (1978), como um ritual de agregação da pessoa à sociedade em que será inserida. Segundo este autor (1978, p. 68) através da nominação a criança é individualizada e agregada à sociedade, quer a uma sociedade geral, e neste caso a festa é pública, quer a uma sociedade restrita. O rito de nominação é, segundo Van Gennep (1978, p. 69), um rito pelo qual a criança é separada do mundo anterior e agregada a outro. É preciso lembrar que estas classificações não são fixas, mas relativas conforme o contexto das relações que tomarmos por referência.

O ritual de enterramento que passarei a tratar agora pode ser abordado, do ponto de vista da sociedade kaingang, como um ritual de separação. Mas se tomarmos como referência o domínio dos mortos - o *numbê* –, por exemplo, estaríamos falando de um ritual de agregação. O contexto das ações rituais realizadas pelos *kujà* também ajudam a corroborar para definir este ritual como um ritual de separação, pois enfatizam a necessidade do distanciamento entre os espíritos dos mortos e a sociedade kaingang; entre os dois domínios cosmológicos cujas relações os *kujà* são encarregados de mediar para garantir a saúde de sua comunidade.

O ritual que acompanhei foi realizado na comunidade da Lomba do Pinheiro em setembro deste ano. As conversas que estabeleci com diversos kaingang dias depois do ritual suscitaram diferentes representações a respeito do ritual realizado, mas de modo geral os discursos destacavam a eficácia simbólica deste ritual e a importância do trabalho do *kujà* na intermediação entre os domínios dos vivos e dos mortos.

Ocorre que no início de 2007 houve o falecimento de uma criança kaingang na comunidade da Lomba do Pinheiro, momento em que foi iniciado

neste espaço o cemitério indígena, que é o primeiro a ser construído desde as retomadas de terras nas Bacias do Guaíba e Sinos. Conforme relatos dos kaingang Dorvalino, Lurdes e Zílio, a construção do cemitério é bastante delicada para os kaingang, em decorrência do grande temor que os espíritos dos mortos lhes causam. Deste a ocorrência daquela morte, outras três se sucederam até o mês de setembro de 2007 e, quase por unanimidade, as representações relativas às mortes estavam ligadas ao incorreto procedimento de enterramento de seus mortos e de construção do espaço do cemitério.

Assim, num contexto de perplexidade com o grande número de mortes que vinha ocorrendo, os *kaingang-pé* se mobilizaram na busca de um correto procedimento de enterramento destes mortos. Por ocasião da terceira morte ocorrida foram chamados os rezadores da Terra Indígena de Nonoai, conhecidos de Zílio, para realizarem a reza sobre o túmulo do morto, afim de que seu espírito se dirigisse ao *numbê*. Além de realizarem as rezas, estas pessoas (rezadores ou capelões, como os kaingang os chamam) têm o papel cerimonial de medição do cemitério, que tratarei em seguida. Em setembro de 2007, quando da última morte, os *kujà* realizaram no decorrer do velório e enterramento um denso trabalho visando proteger as pessoas dos espíritos de seus mortos, que tratarei a seguir, e evitar novas mortes.

Como a comunidade da Lomba do Pinheiro conta hoje com a presença de dois *kujà*, Zílio e Lurdes, estes, juntos, realizam os trabalhos rituais, que se diferenciam entre si conforme as concepções e a formação de cada um destes *kujà*. Pela manhã do dia do enterro, Zílio é conduzido de carro por outro kaingang até o parque Saint'Hilaire para que pudesse coletar as plantas, remédios para fabricar o *venh-kagta* com o qual lavaria as crianças. Zílio conta-me isso minutos antes de o ritual iniciar. Pouco depois de Zílio se ausentar da roda onde conversávamos, à sombra de uma árvore, outros kaingang nos chamam para comparecer ao centro cultural, pois o ritual iria começar.

Quando nos aproximamos do local, Zílio estava a postos, próximo aos pés do caixão, com a bacia contendo o remédio que havia preparado. Lurdes se

aproxima, colocando seu cocar. Neste momento nos é solicitado pelo pai da moça falecida que registrássemos o trabalho dos *kujá*, o que vem a resultar na narrativa das imagens que apresentarei posteriormente no capítulo 3 e que se encontra em Anexo, em forma de cd. As crianças são organizadas em fila pelos *kujà* e outras pessoas que os estão auxiliando, para receberem o banho. Lurdes realizava o banho e a reza enquanto Zílio e mais uma pessoa convidada por Lurdes orientavam as crianças a circular pelo caixão e sair do local após terem recebido o banho. Segundo os *kujà*, este procedimento é realizado para proteger os kaingang do espírito da pessoa morta, para *manter a distância* entre aqueles e esta. O banho ritual é realizado primeiramente nas crianças, pois elas são mais vulneráveis às doenças causadas pelos espíritos, mas posteriormente os adultos também o recebem.

Durante a realização deste banho, os parentes mais próximos da pessoa falecida, neste caso os pais e irmãos se aproximam do caixão e choram, despedindo-se dela. Quando os *kujà* terminam de lavar as pessoas, Zílio circula pelas pessoas que estão em volta do caixão, fazendo sua reza e jogando em todas o *venh-kagta*. Depois, quando os kaingang de marca contrária à da pessoa morta preparavam-se para carregar o caixão até o cemitério, Zílio lava seu rosto e o de Lurdes.

No cemitério, o caixão é aberto novamente sendo depositado nele alguns pertences da pessoa²⁷ e cartas de despedida. Esta prática, de enterrar o morto com seus pertences, já foi observada em pesquisas arqueológicas, remontando há centenas de anos. Este momento caracteriza-se, pois pela destruição do corpo e dos bens ligados ao morto, constituindo-se num ritual de destruição da pessoa kaingang. Seguindo a descrição do ritual, enquanto são depositados no caixão os bens da pessoa, Lurdes e Zílio fazem simultaneamente rezas, Lurdes erguendo em suas mãos um pedaço de madeira de angico, Zílio circulando pelo espaço do

²⁷ Conforme conta-me Dorvalino, quando os kaingang estão vivos eles geralmente comentam que bens desejam ter consigo quando morrerem e, satisfazendo seus pedidos, aqueles são depositados no caixão quando morrerem. No enterramento que acompanhei a pessoa estava coberta com uma bandeira do grêmio e levava consigo algumas roupas dobradas, boné, etc.

cemitério distribuindo pela fronteira deste o remédio do mato. Zílio ainda faz o banho ritual nos pais da pessoa morta com o *venh-kagta*.

Com relação ao significado da madeira que Lurdes colocou posteriormente junto ao caixão, ela refere que esta madeira, que é de uma árvore bastante resistente - o angico -, vai impedir que outras pessoas kaingang morram. Segundo Lurdes, aquela madeira está substituindo uma próxima pessoa que poderia estar sendo levada para o *numbé*. O angico, que possui *tom* – espírito – forte, impedirá que os espíritos dos mortos kaingang busquem seus parentes ou pessoas mais próximas. Significado este, que vai ao encontro do propósito do ritual como um todo.

Quanto ao banho realizado por Zílio aos pais no cemitério, este disse que a função específica, além das que também são prescritas aos outros, é a de fazer com que os pais logo esqueçam aquela morte, não sintam muita dor e saudade e que não alimentem, em suas cabeças, pensamentos de vingança com relação à pessoa que havia matado sua filha.

Com relação aos rituais em que são realizados os banhos com o *venh-kagta* pelos *kujà*, cabem algumas considerações sobre a simbologia kaingang presente nestes banhos. A primeira diz respeito à parte do corpo que é valorizada nestes banhos: a cabeça. Segundo Tommasino (2005, p.1; 13) a categoria *Kri* – cabeça – ocupa um lugar específico na simbologia kaingang. Questionados sobre este aspecto, alguns kaingang me reportaram a cabeça como fonte sensível da própria vida, onde pensamentos, sentimentos são processados, simbolizando a própria vida da pessoa kaingang. Por isso talvez, as referências da autora com relação às mortes através da mutilação desta parte do corpo, visando atingir a vida, causar a morte. Ou, para o caso dos rituais que acompanhei em que a intenção é a preservação da vida, a proteção destas pessoas contra os espíritos dos mortos, a cabeça é novamente a referência. Com relação ao banho que Zílio fez sobre a cabeça de Felipe, pai da pessoa que falecera, eles me descrevem em um campo realizado no Brique da Redenção, quando entregava as fotos do ritual:

Damiana - por que é na cabeça que o *kujà* dá o banho?

Felipe – porque é a cabeça que pensa em tudo. Cérebro né, ele pensa em tudo. O que o coração tá querendo fazer a cabeça ajuda também a pensar.

Damiana - então quer dizer que a cabeça é uma parte do corpo kaingang que...

Felipe - que domina, né? Domina.

Zílio - às vezes um parente nosso morre, né? Então você vai andar pensando nele, né? Por isso que a gente faz o banho nas cabeças, que é pra não pensar.

Felipe - pra esquecer logo. Não sentir saudades (...) porque se vai pensando, vai pensando, vai pensar mal também, né? Tem toda aquela vingança também, toda aquela coisa.

Zílio - vai pensando mal. Daí, por isso, que a gente dá banho na cabeça.

Felipe - para ajudar a esquecer. Esfriar as idéias. Quando vê tá esquecendo, já. Eu inclusive, agora, essa semana, eu tô começando a dar risada, brincar, né? Eu não brincava, eu não brincava.

Zílio - e o Felipe custou a brincar, viu? Ele ficou pensando uns dias ainda, viu?

(...)

Os banhos e a ingestão dos remédios do mato não se limitam, porém, aos banhos dados pelos *kujà* nem se restringem somente à cabeça. Este procedimento é particular aos rituais que trouxe para o caso desta etnografia. Os remédios do mato são bastante difundidos e utilizados pelos kaingang em situações diversas de suas vidas, desde as que envolvem rituais públicos até as mais cotidianas com caráter mais privado.

Outra evidência que reporta à linguagem da corporalidade durante a realização do ritual de enterramento é o fato de o ritual ser realizado aos pés da pessoa morta. Se a preservação da vida é representada pela cabeça, quando se fala em morte a referência corporal parece ser os pés. Alguns estudos antropológicos que tratam do enterramento kaingang e do cuidado com os mortos, como é o caso do de Veiga (2003), trazem a referência dos pés como importante neste processo. Segundo a autora:

“ao entrar com o morto no cemitério os pés entram no cemitério sentido leste (os pés entram primeiro) mas depois eles fazem uma volta para posicionar o

corpo com os pés voltados para o oeste, onde fica a aldeia dos mortos - o *numbé*.” (2003, p.10;11).

Apesar de não ter feito trabalho mais detalhado a propósito do ordenamento espacial do cemitério, pude perceber que, no ritual realizado na Lomba do Pinheiro, houve também a preocupação de que os pés da pessoa morta entrassem primeiro no cemitério. A análise de rituais como este, permite demonstrar como modos kaingang de estar no mundo vêm se atualizando nos espaços metropolitanos, através de linguagens do corpo e do espaço.

2.3 e espaços como extensão desses corpos

Conforme Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979, p. 12) a ordenação da vida social dos povos nas sociedades indígenas brasileiras a partir de uma linguagem do corpo, se desdobra, muitas vezes, em uma linguagem do espaço. Assim, pode-se dizer que como extensão dos corpos, os *kujà* constroem espaços onde são impressos os modos particulares de organização social e a cosmologia kaingang.

O primeiro dos espaços que abordarei são as casas dos *kujà* que visitei. As três casas que conheci, de Zílio, Lurdes e Vicentina assemelham-se pela simplicidade com relação às casas dos outros kaingang, mas diferenciam-se entre si pelo fato de cada *kujà* ser diferente do outro. Conforme Rosa (2005, p.389), *os xamãs não são iguais, afinal eles têm formação, especialidades, espíritos auxiliares e poderes diferenciados um do outro*. A casa da *kujà* Vicentina é uma casa dividida em dois cômodos, em um deles fica sua cama, em outro uma junção de sala e cozinha, onde a *kujà* faz seus cestos de taquara ao lado do fogo de chão que é viabilizado por ser a casa de chão batido, tal como dos kaingang antigos. É neste segundo espaço que a *kujà* recebe seus clientes que vem consultar e pedir remédios do mato para tratar de enfermidades diversas, e foi também onde vi expostos elementos que me chamaram atenção por serem especialmente significativos da pessoa do *kujà*. O primeiro, o *altazinho* com os santos do

panteão católico e o segundo uma série de mandíbulas de veado expostas em uma das paredes da casa.

Com relação ao *altazinho*, o estudo de Rosa (2005) traz importantes reflexões a respeito. Segundo o autor (2005, p. 241-244), a instituição chamada *altazinho* marca uma reordenação do espaço xamânico que se transfere da floresta à casa ou espaço limpo. A instituição *altazinho*, assim como outros símbolos tais como a capelinha, cruz de cedro e mastro de madeira, comporia o que Rosa chamou de conjunto institucional do sistema caboclo, ou seja, marcam uma série de mudanças ocorridas no sistema xamânico a partir do contato com o catolicismo popular. A presença do *altazinho* não se limita, porém, às casas dos *kujà* que têm como *jangrês* os santos do panteão católico, mas outros velhos kaingang os possuem em casa. Na casa de Vicentina, que tem como espírito auxiliar o Divino Espírito Santo, pude notar a presença de santos diversos, assim como um quadro da Santa Ceia em uma das paredes, e uma bíblia aberta, junto aos santos, mesmo que a *kujà* não a possa ler.

Quanto aos ossos expostos em uma das paredes, questionei Vicentina a respeito e ela respondeu-me que eram de veados e que haviam sido caçados por um parente seu. Ao longo da conversa, ela conta que havia curado este parente para ser bom caçador. A exposição das mandíbulas permite retornar aos temas da caça, da guerra, da predação e sua relação com o xamanismo, abordados anteriormente. A proposta de Fausto de que os excedentes do complexo da guerra *são materiais e simbólicos*, de que *o controle dos meios de produção envolve o controle do sobrenatural* e de que *a produção concerne tanto a objetos quanto a corpos e pessoas* (2001, p.336), permite afirmarmos que os bons rendimentos da caça resultaram, pois, em economia simbólica ao *kujà*, cujo poder está representado nos ossos do animal predado.

Na casa de Zílio, repetiu-se a presença do *altazinho*, embora ele não esteja diretamente vinculado à atuação do *kujà* que ainda não possui *jangrê* e, conforme ele prevê o encontro, vai se tratar de um *jangrê* animal. De qualquer maneira, Zílio e sua mulher demonstram bastante presente a influência do sistema xamânico caboclo, tanto pela presença do *altazinho* em sua casa como pela

iniciativa que tiveram de trazer os rezadores de Nonoai para celebrar o sétimo dia de falecimento de seu sobrinho, assim como pela presença de determinados elementos na construção do cemitério como trarei em seguida. Assim como na casa de Vicentina, há, em uma das paredes da sala da casa de Zílio, elementos representativos da sua pessoa: sobre algumas fotos de família, Zílio pendurou seus *sygsyg* e um dos três quadros expostos traz a fotografia do grupo de dança, que Zílio conduzia quando da luta pela terra da Lomba do Pinheiro. Uma performance da guerra atualizada, na qual o xamã novamente confirma sua eficiência e poder através de determinados símbolos, alguns trazidos junto ao corpo, outros expandidos em espaços como é o caso da casa destes *kujá*.



Decoração da casa do *kujá* Zílio Jagtyg Salvador, Lomba do Pinheiro, Porto Alegre.

Saindo da casa e acessando o espaço limpo, um pouco mais adiante, conforme contam os kaingang, há a rocinha, onde os antigos plantavam feijão, moranga, milho, mandioca. A origem deste espaço, assim como daquilo que está

plantado nele, conforme o mito que me contou a *kujà* Vicentina é resultado de um trabalho dos velhos *kujà*. Vicentina estava contando-me sobre as comidas dos antigos. Antes de me falar deste mito, dizia ela que antigamente se comia muito milho, milho cateto, com o qual faziam bolo na cinza e faziam *pixé*. Depois de um pequeno silêncio a *kujà* fala que o milho é espírito de um velho. Peço a ela que me conte esta história e ela diz que assim ouviu contar:

“é um espírito de um velho o milho, o espírito dele, lá do botocudo. Ele mandou avisar todos os nossos velhinhos, os *kujá*, aí fomos todos no chamado deles. (...) “agora vocês vão roçar aquele mato”, mas as nossas foices, os nossos facão é feito só de cerno. Nós não usava ferramentas como vocês usam, ele dizia. Era facão feito de cerno, foice também. Foice pitoco, ai (risadas). E fomos fazer o mandado dele, ele dizia. “E vocês roçam até pra aqui e picam bem os galhos”. Fizemos o mandado dele, ele disse. “Daqui cinco dias pode botar fogo que vai virar em cinza”, ele dizia, ele andava com nós, aquele espírito velho. Fizemos o mandado dele. Aí chegou o dia que ele disse que era pra botar fogo na roça agora. Foi com nós também, meu deus, (...) mas aquela roçada nossa lá virou em cinza. Sabe duma coisa? Não sei como é que é o nome do cipó que ele mandou eles cortar. O milho é espírito daquele espírito daquele que mandou queimar. Aí queimou que virou em cinza, e nós lá olhando. Nunca que nós pensamos que ele ia mandar fazer assim. Aí não sei como é que era o nome do cipó que ele disse. “Agora esfriou a cinza agora”, aquele velho disse. E nós lá com a turma, nós lá olhando. Aí esfriou já a cinza, “corte aquele cipó”, disse pra nós. Mas olha, me deu dó, dó do velhinho. “Agora vocês ata no meu pescoço”, aquele velho espírito, velhinho, mas ele era foorte. Ataram no pescoço dele. “Me arraste lá no meio da roça queimada”, mas um não queria fazer, de dó. E ele com o cipó atado no pescoço. (...). Aí um disse, “tem que fazer o mandado dele, viu”. Pegou na sogá e lá foi ele pra roça grande, queimada, mas era só cinza, não vinha nada, nenhum galho, só cinza. “Vocês me arrastam beeem na beirada da queimada”, ele disse. “E vem fechando, vem fechando”. Não teve coragem de fazer. “Daqui cinco meses, daqui cinco meses venham olhar a roça queimada”, ele disse antes deles arrastar ele no meio daquela cinza. Aquela cinza levantava, e um disse, “tem que fazer o mandado dele ué”. Filha, arrastou, foi fechando, foi fechando, fechando, “quando fecha fica bem no meio aí vocês deixa eu ali”, ele tinha dito antes de eles puxar ele. Mas daqui cinco meses vocês venham olhar, tinha dito. Fizeram o mandado dele. E nós não conhecia o que era milho, nem abóbora, nem moranga. Por isso eu digo, a moranga é a fêmea e a abóbora é o macho que deu. (...) Huu. As vezes eu fico pensando. (...) Cinco meses eles foram ver, fazendo o mandado dele. Eles foram ver então. O milho tava louro, tava louro. Tinha abóbora, tinha moranga (...)”.

Sem a pretensão de fazer alguma análise deste mito, apenas cabem algumas considerações que dizem respeito ao que vem sendo abordado neste trabalho. Primeiramente destacar os *kujà* como personagens importantes no

processo de metamorfose pelo qual passou o espírito do velho para tornar-se a roça que dá alimento aos kaingang. A mediação entre o espírito e a roça, elementos que compõem dois domínios diversos, mas interligados do cosmo kaingang só poderia ser feita por esta pessoa especializada nestas relações, pelo *kujà*.

Destaca-se neste mito o fato de os *kujà* serem pessoas de idade avançada. Deve-se ao fato de os *kófa* – velhos kaingang - serem tratados como sábios, pelo conhecimento que acumularam ao longo da vida são muito respeitados entre os kaingang. Assim como os outros *kófa*, os *kujà*, com o passar do tempo também vão tornando-se mais sábios e aperfeiçoando-se em suas práticas, passando a ser mais conhecidos e procurados. A respeito deste reconhecimento com o tempo e à distância, a *kujà* Vicentina declara ao falar das pessoas que já havia curado:

(...) mas eu tenho curado as mulheres que não tinham mais sangue, parece que eram um pano branco só. Aí de certo meu nome pra lá e pra cá. Por isso que eu digo, eu quieta aqui em casa e o meu nome ta loonge (risadas) (...).

O prestígio de sua pessoa faz com que, no domínio da própria sociedade, o *kujà* esteja em lugares diferentes concomitantemente, como disse Vicentina ela está em casa, mas seu nome está longe, circulando entre as famílias das pessoas que por ela foram curadas de alguma doença.

Um último aspecto que quero referir no mito é o modo como natureza, cultura e sobrenatureza imbricam-se no momento da construção dos corpos kaingang, desta vez, através da alimentação. Os elementos do fogo (social) e da cinza, juntamente com o fenômeno da metamorfose do espírito produziram os alimentos consumidos pelos kaingang antigos. O fato de tratar-se no mito de um espírito bastante forte me faz recorrer a diversas narrativas dos kaingang que apontavam ser os alimentos consumidos pelos antigos, alimentos com esta mesma característica. Eram alimentos fortes, que faziam com que os kaingang durassem²⁸ bastante, viviam por mais de cem anos, eram remédios (no sentido de

²⁸ Verbo utilizado com frequência pelos kaingang quando eles se referem à vida longa e à saúde.

prevenção). Assim, a alimentação, que através deste mito poderia ser descrita como uma soma de domínios diversos do cosmo kaingang, é para eles importante elemento de construção de seus corpos, de manutenção da saúde. De um espírito forte nasce alimento também forte que consumido pelo kaingang permitirá que ele dure.

Finalmente, o último espaço que tratarei e que é carregado de significados é o cemitério. O fato de os kaingang acreditarem que as enfermidades e sua consequência derradeira provêm do mundo que existe depois da morte, o *numbê* (Silva, 2001, p.125), faz com que sejam respeitados os tabus rituais ligados à morte, principalmente em relação ao tratamento do morto, mas também em relação à construção do espaço do cemitério. O estudo sobre os modos de enterramento kaingang realizado por Silva²⁹ (2001) permite fazer uma comparação com o modo de enterramento atual de modo a identificar práticas rituais que se mantiveram no decorrer de séculos, mas, também refletir acerca das mudanças e atualizações realizadas no espaço do cemitério.

Silva (2001, p. 150) descreve, citando Leão (1910, p. 10), como eram realizados os enterramentos kaingang. Segundo estes autores, era realizada na terra uma cova de aproximadamente quatro palmos de profundidade e três de largura. Esta cova era forrada de paus e cascas e nela eram depositados o cadáver, juntamente com seus pertences. Sobre o corpo era erguido um montículo de terra de dez a vinte palmos de altura, em forma piramidal. Outra referência trazida por Silva (2001, p. 142) faz referência à conservação da limpeza do cemitério e ao fogo lento, de lenha, que conservam os kaingang nos pés dos parentes mortos. Aludindo aos trabalhos de Rosa (1995), Veiga (1984) e Crépeau (1994,95) Silva (2001, p.141) refere à espacialidade do cemitério como separada entre as metades leste e oeste, separando os mortos que pertenceriam à metade *kamé* e à metade *kainru*.

O processo de enterramento que observei na Lomba do Pinheiro permite refletir sobre algumas constâncias e mudanças no modo de enterramento

²⁹ Silva realiza através do método etnoarqueológico estudo comparado dos modos de enterramento kaingang e xokleng (2001, p.141-162), aportando também para o enterramento de outros grupos Jê como os *Suyá* e *krahó* e *kayapó-Xicrin*.

kaingang do início do século XX nos estados do Sul do Brasil com o modo como estão sendo enterrados, hoje, os kaingang em Porto Alegre. Descrevo rapidamente o modo de enterramento e as principais características que observei neste cemitério. Antes cabe adiantar que boa parte das mudanças ocorridas no espaço de organização do cemitério são devidas principalmente ao contato com o que Rosa (2005) chamou de sistema caboclo, principalmente alguns símbolos e rezas, mas também, em parte, com a sociedade abrangente. Mas de forma alguma a adesão de elementos externos deve ser vista como processo de aculturação, pois a cultura é processo constante de criação e recriação de sentidos. Nos termos de Sahlins (1990):

“O mesmo tipo de mudança cultural, induzida por forças externas, mas orquestrado de modo nativo, vem, ocorrendo há milênios. (...) A cultura funciona como síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia.”

Assim, diferentemente do início do século XX (momento aproximado dos enterramentos citados por Silva (2001), os corpos kaingang são hoje enterrados em caixões de madeira e túmulos de cimento, a modo ocidental. Nestes caixões, porém, continuam sendo colocados alguns pertences da pessoa morta, tal como era feito há mais de século, além da madeira de angico, trabalho feito por Lurdes, que mencionei anteriormente. A referência ao fogo realizado aos pés da cova também é elemento que pude visualizar em meu campo. Além das velas, em uma das vezes que fui levada por Nilda a ver o túmulo de sua netinha, vi aos pés deste, um pedaço de madeira de árvore, metade queimado. Ao ser questionada, Nilda explicou-me que era costume dos antigos para que a alma da pessoa pudesse encontrar o caminho do *numbê*.

Outro elemento importante presente no cemitério é a cruz mestre. Pelas referências de Rosa (2005), esta foi incorporada pelos kaingang por influência dos caboclos, assim como o procedimento da reza feito pelos capelões (rezadores kaingang) que têm papel importante no enterramento. Suas rezas, segundo Zílio, fazem com que a alma se dirija ao *numbê*, impedindo que fiquem vagando por este mundo e perturbando os vivos. A cruz mestre, tal como me foi nomeada por

Zílio e Nilda, é uma cruz de tamanho grande e fica localizada no centro do cemitério da Lomba do Pinheiro e era feita, antigamente, da madeira do cedro. Segundo Zílio, de tão forte que era esta madeira, a cruz chegava a brotar. À força desta madeira corresponde, pois, a proteção segura contra os espíritos dos mortos. A cruz mestre do cemitério da Lomba do Pinheiro foi confeccionada pelo *kujà* Zílio, que diante da dificuldade de encontrar a madeira mais apropriada, a confeccionou com outra. De toda forma, aos pés da cruz mestre são queimadas velas que, conforme Nilda, são dedicadas a todas as almas, mesmo aquelas cujos corpos foram enterrados em outros cemitérios, pois trata-se da cruz mestre.

Ainda com relação a este símbolo, Zílio comenta, em uma de nossas conversas no Brique da Redenção, falando sobre os rituais de enterramento e outros relativos ao cemitério:

Zílio- e falta mais um pra gente fazer viu? A gente põe uma pedra a par da cruz mestre. (...) no pé, assim, da cruz mestre.

Damiana- e porque a pedra seu Zílio?

Zílio- porque a pedra não morre. Então as pessoas já param de morrer também. Agora na semana santa vou fazer esse aí viu?

Como símbolo que permite o acesso às almas que por ventura estejam “perdidas” por este mundo, a cruz mestre é espaço onde os *kujà* realizam trabalhos de mediação entre os domínios dos vivos e o dos mortos, visando garantir a saúde e bem estar de sua comunidade. Este é o caso do trabalho que Zílio pretende realizar e que traz o elemento da pedra, já mencionado em outras etnografias pela característica de ser duro, forte, garantindo a duração da vida kaingang.

Outro cuidado relativo ao espaço do cemitério é a demarcação das fronteiras deste. Na primeira vez que visitei o cemitério na Lomba do Pinheiro, quando havia somente um túmulo no espaço, notei que um pequeno espaço ao redor do túmulo estava limpo, sem a vegetação que dá continuidade ao território. Zílio e Nilda explicam-me em outra situação que é importante limpar, mas apenas

uma pequena área em volta do túmulo, pois caso contrário continuará a morrer pessoas até preencher o espaço limpo. Com a ocorrência de outras mortes percebi em meus campos a preocupação dos kaingang com o cercamento do cemitério. Zílio me conta que os antigos cercavam com taquara o cemitério e que cabe aos rezadores medir o espaço para que posteriormente os kaingang cerquem onde foi demarcado. Quando da vinda dos rezadores à Lomba do Pinheiro a medição foi realizada, colocando-se estacas para marcar a fronteira do cemitério.

Quando ocorreu a última morte, a que acompanhei o enterramento, alguns kaingang dirigiam-se à Ana Freitas solicitando que a prefeitura conseguisse troncos de madeira para sustentar a cerca de arame que era preciso fazer no cemitério. A sucessão das mortes atemorizou os kaingang em Porto Alegre de tal forma que a necessidade de um correto tratamento do espaço do cemitério e dos mortos também aumentou. Eis o relato de um kaingang sobre as mortes que estavam ocorrendo:

“Um foi levando outro porque é cemitério novo. Então na hora que vai ser colocado o caixão do primeiro, daí tem que trazer os *kujà* pra eles fazer o trabalho, colocar o remédio, e depois cercar. Cerquinha pequena né, porque se tu deixar aberto cada vez mais vai morrer gente. Quando o cemitério tem a cerca grande e sem o trabalho dos *kujà*, até não encher o cemitério não para de morrer.” (Darci Fortes, Comunidade São Leopoldo).

O temor aos mortos, a quem são atribuídas as causas de doenças e mortes entre os kaingang, estende o cuidado que é feito com relação a estes ao próprio espaço do cemitério, que torna-se espaço onde domínios diferentes do cosmo kaingang se interpenetram. A este respeito é dito que:

“O lugar do enterramento significa a porta invisível que liga um dos planos do mundo kaingang a outro; o nível terreno e mortal ao subterrâneo, nível mítico do mundo dos ancestrais.” (Silva 2001, p. 141 *apud* Veiga 2000, p.227).

Mas o fato de o cemitério constituir um importante espaço de intermediação entre o domínio dos vivos e dos mortos não significa que seja o meio exclusivo de acesso ao *numbê*. Não só os mortos podem vir a acessar o

domínio dos vivos, mas também estes últimos, em vida, podem acessar ao *numbê*. Porém, a única pessoa que em vida tem acesso ao *numbê* de modo seguro é o *kujà*, pois o acesso de outros kaingang a este espaço do cosmo kaingang geralmente se dá quando algum espírito, geralmente o de um parente seu, vêm ao domínio da terra, seqüestra sua alma e a leva consigo, fazendo-o adoecer. Cabe, então, ao *kujà* acessar o *numbê* e trazer a alma de volta ao doente. O meio de acesso do *kujà* ao *numbê* é o sonho. Dorvalino, que embora não seja *kujà*, mas por ser um grande conhecedor do xamanismo kaingang conta que já visitou algumas vezes o *numbê*. Eis seu relato da experiência relatada em um campo que estávamos fazendo Ana Freitas e eu:

Dorvalino - eu andei umas duas, três vezes já. Dormindo assim né. Mas é assim né, a gente vai visitar os mortos né, vê os parentes. E aí se o espírito da gente é fraco ele fica lá. Porque o espírito da gente sai da gente quando a gente dorme né, e daí ele sai caminhar.

Ana - esse que é o sonho da gente?

Sim. E daí o espírito vai para lá passear e se o espírito da gente é fraco, os que estão por lá, os espíritos dos mortos seguram a gente. E se o espírito da gente é forte a gente vem embora, só dar uma visitada por lá e vem embora.

(...)

Dorvalino - muitas vezes a gente chega lá e come. Porque nós índios é assim, tu vai pra casa de alguém, tu tá comendo. Então, quando a gente vai visitar eles lá, eles oferecem comida pra gente lá. Aí a gente come. Pra muitos faz mal essa comida. Muitas vezes eu nem como, porque eu sei que eu tô pra lá e eu sei que eu tô visitando, que eles são mortos e eu sou vivo.

Ana - aí já nem come da comida deles.

Dorvalino - aí já nem como. E aí, às vezes eu tenho coragem e como.

Ana - e a comida é parecida com a comida aqui de vocês? A comida tradicional?

Dorvalino - sim. Carne. Comem muita carne, comem muita carne e muita coisa. E as panelas ainda no gancho.

Ana - faz *ami* também, na cinza?

Dorvalino - faz. E as casas deles são bem feias assim. De rama assim. Eles usam mais é rama de vassoura. E daí os *kujà* dizem pra nós que não é pra dormir no meio das vassouras que os espíritos gostam de andar no meio das

vassouras, de dormir no meio das vassouras. Os espíritos gostam muito desse tipo de vassoura. Mas tem outro tipo de vassoura que a gente tem que tomar o banho pro espírito não conhecer a gente e não incorporar na gente é uma vassourinha assim (gesticula), não é alta.

A descrição do *numbê* feita por Dorvalino remete a um espaço cujo modo de vida corresponde àquele dos antigos kaingang, em que as casas eram feitas de capim, o fogo era de chão e as panelas de barro penduradas em ganchos. As comidas eram carne de caça, bolo de milho feito na cinza do fogo de chão, enfim tal como a vida que levavam seus antepassados na terra. A fala de Dorvalino deixa transparecer ainda o conhecimento do *kujà* com relação ao espaço do *numbê*, que o alerta sobre os perigos pelos quais um visitante vivo corre ao visitar o domínio dos mortos. Para proteger-se dos espíritos dos mortos, Dorvalino conhece também o remédio do mato com que deve se lavar quando da visita ao *numbê*.

Após algumas conversas com Dorvalino e Zílio, posso sugerir que para os kaingang, o sonho constitui-se um plano diferente da realidade, onde há possibilidade de relação entre os seres que habitam diferentes domínios do cosmo. Assim, tal como Dorvalino descreveu sua ida através do sonho para o *numbê*, Zílio disse-me que quando em sonho, vemos alguma pessoa que morreu estamos realmente em contato com ela e que nestes casos é bom ir ao cemitério no dia seguinte e acender uma vela a ela, aos pés da cruz mestre, pedindo que ela não *chegue mais*, pois há o risco de ela querer nossos espíritos com ela.

Sobre a ida dos *kujà* até o *numbê* para resgatar o espírito dos vivos seqüestrados pelos mortos, Dorvalino descreve, conforme lhe contou um velho kaingang:

“esse velhinho tava me contando do trabalho da mãe dele que era *kujà*, das histórias que ela contava pra ele. Porque os antigos contavam muita história pra gente. Daí ela contava as histórias do trabalho dela como *kujà*. Daí diz que ela dizia pra ele que ela ia buscar os espíritos dos vivos que iam no mundo dos mortos, que os mortos vinham buscar os espíritos dos vivos, eles vinham roubar e levavam junto, sim, os que foram amigos. E daí a mãe dele, a velhinha, que era *kujà*, ela precisa de uma noite pra ver o que aquele doente tem, porque que ele tá doente, daí ela descobre que os espíritos muitas vezes tinham levado o espírito dele. Daí na outra noite ela vai pra lá, no mundo dos mortos, pegar o

espírito desse vivo que tá doente. E ela que contava o trajeto que ela fazia. Ela contava assim pra ele: que a estrada pra ir no mundo dos mortos, a maioria era pinguela. E embaixo daquela pinguela tinha um lugar muito feio, que é o inferno, naquele lugar lá. Mas essa estrada cruza em cima. Daí ela vai, mas dá só pra uma pessoa ir nesta estrada(...).Então são essas as histórias que os *kujà* repassam pra gente, então a gente sabe as histórias dos *kujà*, os conhecimentos todos eles passam pra gente, pra nós repassar pros nossos filhos. Agora eles tem um conhecimento sagrado que eles não contam. Eles contam só se tu vira *kujà* (...). Assim o meu tio velho contava pra mim. E aí os outros pajé também me contam que é assim o caminho.”

Embora concebidos diferentemente, pode-se notar que os diferentes domínios do cosmo kaingang se inter-relacionam (Silva, 2002, p. 207) e que o *kujà* parece ser a pessoa responsável pela prevenção dos possíveis males a serem causados aos kaingang, decorrentes destes contatos. Ao *kujà* também é cabida a realização da cura, quando ocorre de os espíritos dos mortos roubarem as almas dos vivos. Ele é a pessoa que, por seu poder de pertencimento a domínios diversos pode acessá-los mediando as relações, de modo a tentar separar o que na cosmologia kaingang não é tão separado assim.

3. Narrativas Visuais

Em grande parte dos momentos em que estive acompanhando e visualizando os processos de construção de corpos e espaços pelos *kujà* nas Bacias dos Sinos e Guaíba, a fotografia se fez presente de formas diversas. Algumas vezes a produção de imagens constituiu-se na própria razão de estar em campo. Este é o caso da festa em São Leopoldo, por exemplo, em que o cacique da comunidade convidou o Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais – NIT-UFRGS para fazer um registro visual daquele evento. Outras vezes, a fotografia constituiu-se em objeto de troca simbólica entre antropólogo e os kaingang, chegando a momentos em que, mesmo sem entender muito sobre a técnica fotográfica, passei a assumir um papel de *fotógrafa improvisada*, tal como apontou Freitas (2005, p. 382, conforme Souza, 1998, p. 206).

Quando optei por trabalhar com os rituais realizados pelos *kujà*, as fotografias tiveram papel importante de motivar conversas e entrevistas com estas pessoas, principalmente quando buscava compreender as motivações da realização do ritual e de seu registro, assim como o significado de determinadas ações e objetos rituais. Além disso, o registro destes rituais através de imagens permitiu-me observar com maior calma e atenção elementos que durante sua realização passaram despercebidos devido à grande quantidade de ações e símbolos rituais.

Finalmente, refletindo sobre estas e outras formas de a fotografia se fazer presente na antropologia, e levando em conta a possibilidade de *revisitar pela via sensível* o que propôs o texto escrito (Freitas 2005, p 393), optei por tentar construir através de algumas imagens destes rituais, duas narrativas. Meu intuito foi de realizar, através destas, uma *descrição densa* (Geertz, 1978) dos rituais de enterramento e da festa do índio sob o enfoque da construção de corpos e espaços. A riqueza de detalhes (gestos, expressões, objetos) é abordada através da imagem de maneira que o texto escrito não daria conta, não pelo

menos, no espaço da proposta deste trabalho, por isso também a opção pelo uso da linguagem fotográfica.

No caso do ritual do enterramento foram captadas também imagens sonoras, o que me permitiu compor uma narrativa áudio fotográfica. Com relação à utilização do som, ela vem se configurando juntamente com as imagens visuais, instrumento de estudo da antropologia da imagem compondo à parte estudos do que Rocha e Vedana (2007) chamaram de uma antropologia sonora. Segundo estas autoras, *a proposta de uma antropologia sonora está centrada nos sons e suas sonoridades como dados sensíveis que comportam a experiência humana no mundo. Os sons são, neste sentido, dispositivos simbólicos profundamente abertos e dinâmicos, em permanente construção, com profunda filiação às formas de vida coletiva e aos seus contextos cósmicos e sociais de origem* (2007, p.14; 15).

Assim, o uso do som nesta narrativa permitiu, a meu ver, intensificar a experiência do ritual principalmente pela captação da ambiência do ritual e do elemento importante que são as rezas realizadas pelos *kujà*. Estas, a meu ver, vêm enriquecer a proposta de meu trabalho, pois não as consegui abordar com devido apreço através da escrita. O fato de serem realizadas em kaingang, dificultando uma análise de conteúdo, não as tornaram menos significativas, antes pelo contrário, é aspecto que revela a *profunda filiação a uma forma de vida coletiva, a um contexto social e cósmico* específico. Além da língua, do sotaque, a entonação e sentimentos expressos nestas rezas configuram dados sensíveis interessante de serem apreciados.

A realização das rezas é parte constituinte da própria pessoa do *kujà*, e poderia ser tratada, conforme me colocou Zílio, como mecanismo importante de comunicação entre os domínios do cosmo kaingang. A mediação destes domínios, por sua vez, visa garantir saúde e proteção à sociedade kaingang, processo que se dá através da construção dos corpos durante o ritual. Assim, banhos, rezas e outros símbolos e ações rituais constituem o processo de construção de corpos e pessoas kaingang, mas também de destruição do corpo e da pessoa falecida neste rito funeral.

Antes de abordar as condições em que foram realizadas as duas narrativas cabe ainda expor brevemente algumas considerações sobre o uso de imagens, e agora tratarei da fotografia, em antropologia e com os kaingang. Conforme Attané e Langewiesche (2005, p.133), desde a fundação da antropologia social, com os estudos de Malinowski sobre as ilhas Trobiand, a fotografia já integrava o fazer antropológico. Foi, porém, a partir dos trabalhos de Bateson e Mead – *Balinese character* (1942) – que a fotografia deixa de ser tomada como meramente ilustrativa, passando a ser utilizada como verdadeiro instrumento de pesquisa, como forma de produção de dados e de construção de discursos imagéticos que viessem a compor o resultado de uma pesquisa.

Tornando-se objeto de reflexão particularmente no âmbito da antropologia visual, a utilização da fotografia impôs ao antropólogo questionamentos relativos principalmente à ética e estética no sentido de buscar-se através das imagens uma valorização do outro, de suas práticas e saberes. *Como a câmera modifica o olhar do observador sobre o real? Poderia ela ampliar e detalhar nossa atenção aos pequenos fatos e gestos, muitas vezes despercebidos por um olhar transiente? Como esta relação deve eticamente ser pautada para garantir o respeito à imagem do outro?* (Freitas, 2005, p. 368), são algumas destas questões abordadas pelos antropólogos que trabalham com imagens.

Com relação aos kaingang, e aos kaingang da bacia do Guaíba, a utilização da linguagem da imagem, fotografias e vídeos, veio a constituir-se nos últimos anos, importante instrumento na relação entre este grupo e antropólogos. Conforme Freitas (2005) que vêm realizando há pelo menos dez anos trabalhos de registros em vídeo, cuja experiência é tratada em capítulo específico em sua tese, aponta para dois modos principais pelos quais os kaingang em Porto Alegre situam a produção de imagens. Nas palavras da autora:

“Este texto diferenciado – a imagem e o som combinados conceitualmente no áudio-visual – se mostrou o meio eleito pelos interlocutores indígenas para documentar seus embates políticos em demandas territoriais na cidade, os fatos de negociação com agentes públicos, veicular seus pontos de vista e, ao mesmo tempo, para registrar suas memórias, histórias de vida, seus

conhecimentos acerca da natureza, seus valores culturais” (Freitas, 2005, p. 369).

É justamente neste quadro que se enquadram as minhas recentes e amadoras experiências em campo com instrumentos de registro áudio-visuais ou fotográficos. As imagens que constituem ambas as narrativas que proponho foram realizadas a partir da solicitação dos kaingang da bacia dos Sinos e Guaíba. Com relação à narrativa da festa do índio - *Monh ko* – realizada na comunidade em São Leopoldo, o intuito de registrar suas práticas e valores culturais está vinculado ao processo de demanda do grupo por um espaço naquela cidade.

Posteriormente a este evento, acompanhei novamente naquela comunidade o registro de Freitas para compor um vídeo solicitado pelos kaingang. É importante destacar que, neste contexto de produções filmicas os próprios kaingang vêm assumindo os papéis de roteiristas e diretores destes filmes, indicando como gostariam de fazê-los, o que gostariam de mostrar, quais suas intenções com estes filmes.

Já com relação ao enterramento realizado na Lomba do Pinheiro, as intenções dos kaingang com o registro deslocam-se da luta pela terra para a valorização desta comunidade frente aos órgãos públicos, às lideranças de outras comunidades kaingang e mesmo, internamente a esta comunidade. Segundo Felipe *Rětón* da Silva, quem solicitou e autorizou estas imagens, há tempo ele estava pensando em registrar o trabalho dos *kujà* – *kujà rãhrãnh*- nestes enterramentos, pois diz que é importante para mostrar como esta comunidade vem mantendo seus valores e práticas culturais. A valorização do saber e das práticas dos *kujà*, assim como do modo de ser e de proceder dos *kaingang-pé* é uma constante no discurso Felipe que está inserido da disputa pela liderança da comunidade da Lomba do Pinheiro.

A realização da etnografia áudio-fotográfica do ritual de enterramento foi feita na tarde do dia três de setembro de 2007 na comunidade da Lomba do Pinheiro. Como já expus, deu-se em função da solicitação e permissão (pois afinal tínhamos levado nossas câmeras sem a certeza de que poderíamos fotografar) de

Felipe *Rêton* da Silva, por ocasião do enterramento de sua filha. Éramos eu e Ana Freitas fotografando.

Mesmo considerando a relevância destas imagens para abordar os rituais realizados pelos *kujà* refleti bastante sobre acrescentar ou não esta narrativa neste trabalho. Primeiramente pela questão ética de abordar as imagens destes indígenas em momento tão delicado como é a morte para este grupo. Após ter conversado com Felipe a respeito, tendo obtido sua permissão e de certa forma até incentivo, e de mostrá-la também a professora Cornélia Eckert (Núcleo de Antropologia Visual – NAVISUAL UFRGS) solicitando seu ponto de vista, optei por levar meu projeto adiante. Outro dos motivos que gerou dúvida quanto à utilização ou não, foi a qualidade destas imagens. As que foram realizadas dentro do centro cultural, devido a pouca luz e não querendo utilizar o flash, ficaram um pouco comprometidas. Valendo-me do argumento de que minha experiência com fotografia está apenas começando e de que busquei privilegiar a etnografia antes da fotografia, creio, no entanto, que o esforço foi válido.

As condições de inserção em campo e realização das imagens que compõe a narrativa do *Monh ko* – Dia do índio – foram diversas da anterior. Primeiramente porque com pelo menos uma semana de antecedência eu soube das atividades que seriam realizadas em cada um dos três dias que participei filmando e fotografando naquela festa. Nos dois primeiros dias foi registrada a farta culinária kaingang preparada pelas mulheres, jogos como bocha de pedra lisa – *Pó taper* -, apresentações do grupo de dança em uma escola de São Leopoldo. Foi no terceiro destes dias que o *kujà*, que viera da Terra Indígena de Rio da Várzea para a festa, realizou o banho ritual. Após o almoço, churrasco preparado pelos homens kaingang, o *kujà*, sua mãe e sua mulher, começam os preparativos para o ritual. Os responsáveis pela organização da festa presenteiam o *kujà* com um cocar, adornando esta pessoa, em seguida.

Após banho ritual surge o elemento surpresa: o batizado de uma criança kaingang pelo *kujà* e padrinhos, diverso dos que até então havia acompanhado. A festa segue servindo-se a bebida do *kiki* que haviam preparado no dia anterior e deixado decantar em um recipiente de plástico. Com relação a este, embora

realizado sob outras formas, não dentro de um coxo de madeira, ele rendeu muitas histórias e memórias dos tempos antigos em que se realizava o ritual do *kiki*. Com os recursos que se acham disponíveis atualmente nos espaços da região metropolitana, as festas dos antigos são atualizadas durante as festas do *Monh ko*.

As imagens de ambas as narrativas foram feitas com câmera digital DSC- S500 Sony e a gravação do áudio no enterramento feita com gravador cassette RQ-L11 Panasonic e posteriormente digitalizada. Tendo em vista que seria necessário apresentar a primeira narrativa - Um enterramento kaingang, o trabalho dos *kujà* na Lomba do Pinheiro – no formato de dvd, optei por apresentar digitalmente a segunda também. Além de unificar a linguagem de apresentação, devido ao grande número de fotos da segunda narrativa, a impressão encareceria demasiadamente. A apresentação neste formato também facilita o retorno deste produto aos meus interlocutores (Zílio, Felipe e Dorvalino possuem aparelho de dvd).

4. Considerações Finais

Conforme Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979), a noção de pessoa nas sociedades indígenas brasileiras tem o corpo como posição organizadora central, sendo este corpo não apenas suporte de papéis sociais, mas instrumento articulador de significações sociais e cosmológicas, matriz de símbolos e objeto de pensamento.

Este trabalho foi uma tentativa de mostrar como são construídos os corpos e pessoas dos *kujà* que estão hoje em Porto Alegre e de como estes vêm construindo corpos kaingang nos territórios das bacias do Guaíba e Sinos. Para tal recorri à breve análise de rituais de iniciação dos xamã kaingang, momentos em que seus corpos são construídos e invisibilizados. Também foram abordados rituais de batismo (agregação) e enterramento (separação). Nestes últimos, os *kujà* apresentam-se como construtores dos corpos kaingang, sendo os seus, por sua vez, visibilizados.

De modo geral, procurei demonstrar através destes rituais que os corpos, símbolos, ações rituais e espaços construídos pelos *kujà* são representativos de modos particulares de pensar e inserir-se no mundo. Além de reforçar aspectos constitutivos da identidade kaingang, os rituais realizados em Porto Alegre e São Leopoldo são momentos em que os *kujà* estão construindo corpos guerreiros, atualizando a perspectiva da guerra, na luta pela reconquista de seus territórios. Mas também, com relação aos rituais realizados na Lomba do Pinheiro, a pessoa do *kujà* surge como mediadora entre a sociedade kaingang e o domínio dos mortos. Em ambos os momentos o corpo e a pessoa do *kujà* parece constituir-se o ponto onde convergem os diversos domínios do cosmo kaingang, rompendo-se as barreiras entre natureza, cultura e sobrenatureza.

Através dos rituais realizados em Porto Alegre e São Leopoldo, os *kujà* estão atualizando, a meu ver, seu especial atributo de mobilidade pelos territórios horizontal e vertical do cosmo kaingang. Com relação ao território horizontal, apesar da redução da importante fonte simbólica dos kaingang, floresta, os *kujà* vêm buscando nas cidades outras formas de mobilidade que os permitam acessar

a estes recursos. De ônibus ou de carro estes xamã buscam nos pequenos nichos de floresta os elementos de que necessitam para dar continuidade aos processos de construção de corpos, pessoas, espaços kaingang. Outro exemplo é o fato de o *kujà* que realizou o ritual em São Leopoldo ter se deslocado da Terra Indígena de Rio da Várzea, viajando horas de ônibus e trazendo consigo os remédios que iria utilizar, assim como alguns alimentos comidos pelos antigos que as mulheres iriam preparar. A dinâmica destes corpos e objetos pelo território constitui-se na própria dinâmica do xamanismo kaingang, na mobilidade no espaço e no tempo da cultura kaingang.

O mesmo vem ocorrendo com relação ao acesso dos *kujà* aos domínios verticais do cosmo kaingang. O espaço da floresta, importante via de acesso aos domínios verticais do cosmo kaingang (Rosa 2005), apesar do recuo dramático por que passou, permanece como referência central (Crépeau, 2002) para os *kujà*. Mas além deste espaço, o do cemitério na Lomba do Pinheiro veio a constituir-se espaço importante de ligação entre os domínios dos mortos e o da sociedade kaingang. Também as casas destes xamã kaingang são espaços para onde são trazidos os recursos humanos, naturais (Freitas 2005, p. 388) e simbólicos produzidos nas suas relações.

Finalmente, ao papel de sujeito que transita entre os diversos espaços sociais, ecológicos e cosmológicos (Langdon 1996), soma-se o fato de esta pessoa estabelecer vínculo e mediação entre o tempo dos antigos e aquele em que viverão os seus filhos e netos. Vínculo este que se faz através de seu tempo, que é o do hoje, aquele em que são atualizados saberes e práticas antigos com vista a garantir o tempo e espaço de seus descendentes.

As atualizações das práticas e saberes xamânicos nas bacias do Rio dos Sinos e Lago Guaíba apontam para o caráter duradouro desta instituição (Rosa 2005), que funciona num processo contínuo de ressignificação de elementos externos por uma lógica interna, como síntese de estabilidade e mudança (Sahlins, 1990). Mas também, as práticas rituais realizadas pelos *kujà* nestes espaços estão revelando o caráter heterogêneo do xamanismo kaingang. Ou seja, tal como propõe Langdon (1996, p. 27), o sistema xamânico cosmológico

abrange não somente questões relativas à religião, mas também, engloba aspectos políticos, medicinais, de organização social, ritual e estética.

5. Referências Bibliográficas

ATTANÉ, Anne e LANGEWIESCHE, katrin. **Reflexões metodológicas sobre os usos da fotografia na antropologia.** Cadernos de Antropologia e Imagem, Rio de Janeiro, 21 (2), 2005. P. 133-151.

CLASTRES, Pierre. **De que riem os índios?** In: A sociedade contra o Estado. Investigações de Antropologia Política. Afrontamento. Porto, 1979. P. 127- 148.

CRÉPEAU, Robert R. **A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo.** Horizontes Antropológicos, Dez 2002, vol.8, nº. 18. P.113-129.

DESCOLA , Philippe. **Estrutura e sentimento: a relação com o animal na Amazônia.** In: Mana,4 (1), 1998.

FAGUNDES, Luis Fernando; PRADELA, Gustavo S; ROSA, Patricia C. **Os kujã vão na frente.** Filme etnográfico, 2006.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na amazônia.** Edusp, Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e parentesco entre os kaingang: uma análise etnológica.** Tese de doutorado, São Paulo, 2003.

FREITAS, Ana Elisa de. **Mrur Jykre: a cultura do cipó - territorialidades Kaingang na bacia do Guaíba.** Tese de doutorado. Porto Alegre, PPGAS – UFRGS, 2005.

FREITAS, Ana e ROSA, Rogério.**Diagnóstico do Programa de Bolsas de Manutenção da *Diakonisches Werk* para estudantes Indígenas na Unijuí.** Porto Alegre, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978.

_____ **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.** Editora Vozes, Petrópolis, 1998.

LANGDON, Jean M. **Xamanismo – velhas e novas perspectivas.** In: Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas, LANGDON, Jean. (Org.). Editora da UFSC, Florianópolis, 1996.

MULLER, Regina P. **Os Assurini do Xingu: história e arte.** Editora da UNICAMP, Campinas, 1990.

ROCHA, Ana Luiza C. e VEDANA, Viviane. **A representação imaginal, os dados sensíveis e os jogos da memória: os desafios do campo de uma antropologia sonora.** In: CD VII RAM, UFRGS, Porto Alegre 2007. Mesa de trabalho 14 A difusão dos saberes antropológicos através da fabricação de imagens e sons na pesquisa etnográfica.

ROSA, Rogério R. G. da. **Os Kujá são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro.** Tese de doutorado. Porto Alegre, PPGAS-UFRGS, 2005.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história.** Editora Zahar. Rio de Janeiro, 1990.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1979), **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.** Boletim do Museu Nacional, 32: 2-19.

SILVA, Sergio Baptista da. **Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta.** Horizontes Antropológicos, Dez 2002, vol.8, no.18.

_____. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: Um modelo para a compreensão das Sociedades Proto-Jê Meridionais.** Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH - USP, 2001.

TOMMASINO, Kimiye. **Considerações etnológicas a partir de dois conceitos kaingang: ga e kri.** VI REUNIÓN DE ANTROPOLOGIA DEL MERCOSUR Montevideo, 16, 17 e 18 de novembro de 2005. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay.

_____. **A ecologia Kaingang da bacia do rio Tibagi.** In MEDRI, Moacir E. et al. **A bacia do rio Tibagi.** Londrina, M.E.Medri, 2002.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura.** Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de Passagem.** Petrópolis: editora Vozes, 1978 [1909].

VEIGA, Juracilda. Perícia Antropológica Nonoai. Proc. Nº 2000.71.04.006805-9 (STF), 2003.

_____. **Cosmologia e Práticas rituais kaingang.** Tese de doutorado. UNICAMP, 1999.

VILAÇA, Aparecida. **O que significa tornar-se outro? xamanismo e contato interétnico na Amazônia.** Revista Brasileira de Ciências Sociais.Vol.15 nº 44. P. 56-72. São Paulo, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A fabricação do corpo na sociedade Xinguana.** In: OLIVEIRA, J.P. de. Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

_____ **Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena** In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

Anexo 1

Originalmente constavam neste anexo duas narrativas, uma fotográfica e sonora, outra fotográfica: *Kujà rãhrãnh*: Um ritual de enterramento na Lomba do Pinheiro e *Monh Ko*: Rituais Kaingang na Bacia dos Sinos, que optei por não publicar neste momento. Especialmente no que diz respeito às imagens do ritual de enterramento realizado na Lomba do Pinheiro, não houve consenso no que diz respeito à publicação das mesmas, fator decisivo na decisão pela não publicação.