

A dinâmica do xamanismo Kaingang

Rogério Reus Gonçalves da Rosa*

À memória do *pã'í* Vicente Fernandes *Fokanh*

Resumo

Este trabalho analisa o complexo xamânico kaingang, uma sociedade Jê Meridional que passou por profundas transformações sociais, religiosas, ambientais no decorrer dos últimos séculos. Trata-se de uma pesquisa realizada entre os Kaingang *católicos* da Terra Indígena Votouro e Terra Indígena Nonoai, espaços localizados na bacia Rio Uruguai, respectivamente às margens leste e oeste do rio Passo Fundo, norte do Rio Grande do Sul, Brasil. De forma específica, na perspectiva do saber “guiado” kaingang, essa pesquisa analisa os dois sistemas ideológicos que marcam essa instituição xamânica, quais sejam: sistema *kujà* – ligado ao domínio “floresta virgem” e à influência dos Guarani – e sistema *caboclo* – ligado aos domínios “casa” e “espaço limpo” e à influência dos *caboclos*.

Palavras-chave: *Xamanismo* – *Kaingang* – *Kujà* – *Curandor Kaingang* – *Curandor Caboclo*

Abstract

This work aims to comprehend the shamanic complex from the Kaingang, a Jê Meridional society who has suffered deep social, religious and environmental transformations during the last centuries. It's about a research that was accomplished among the catholic Kaingang on Indigenous Land of Votouro and Nonoai. These two groups are situated at the dique on

*Professor do Departamento de História e Antropologia, pesquisador associado ao Laboratório de Antropologia e Arqueologia (LEPAARQ), Universidade Federal de Pelotas (UFPEL).

Uruguai River respectively on the east and west borders of Passo Fundo River, North of Rio Grande do Sul, Brazil. In a specific way, in the Kaingang “leaded” knowledge perspective the present research analyses the two ideological systems that mark the shamanic institution which are: the kujá system – linked to “virgin forest” dominion and Guarani influences – and caboclo system – linked to “house” and “clean space” dominions and caboclo influences.

Keywords: *Shamanism – Kaingang – Kujá – Curandor Kaingang – Curandor Caboclo*

Introdução

O presente artigo analisa o complexo xamânico dos Kaingang, uma sociedade Jê Meridional que passou por profundas transformações sociais, religiosas, ecológicas nos últimos dois séculos.¹ O objetivo do mesmo é analisar as mudanças das noções e práxis de *kujá* e curandores responsáveis pelo bem-estar dos Kaingang, pelo equilíbrio das relações entre os diferentes seres que habitam o “mundo-aqui” e o “mundo-outro”.² Trata-se de uma pesquisa realizada entre os Kaingang *católicos* da Terra Indígena (TI) Votouro e da TI Nonoai, espaços localizados na sub-bacia Rio Passo Fundo, bacia Rio Uruguai, norte do Rio Grande do Sul, Brasil.

1. O Complexo Xamânico Kaingang

A partir da década de 1990, a etnologia kaingang vem ressaltando que o *kujá* é o xamã dos Kaingang – da mesma forma

¹ Esse artigo é parte da minha tese de doutorado “*Os Kujá São Diferentes...*”, trabalho orientado pela Profª. Drª. Cornelia Eckert (UFRGS) e co-orientado pelo Prof. Dr. Robert Crépeau (*Université de Montréal*). Agradecimento às contribuições de Ana Elisa de Castro Freitas, Daniela Riva Knauth, Edgar Rodrigues Barbosa Neto, E. Jean Matteson Langdon, Flavio Braune Wiik, Rodrigo Allegretti Venzon e Sergio Baptista da Silva; da mesma forma, às imagens cedidas por José Otávio Catafesto de Souza. Agradecimento especial à Cornelia Eckert e a Robert Crépeau.

² Michel PERRIN. *Théories et Pratiques Médicales des Indiens Goajiro*. v. 6, p. 387-405. (Para referências completas, cf. abaixo **Bibliografia**.)

que o *jagre* e os santos do panteão do catolicismo popular são os espíritos-auxiliares dessa pessoa.³

Conforme a cosmologia dessa sociedade, o *kujà* é o único indivíduo com poderes para atravessar os três níveis que formam o território xamânico kaingang – nível subterrâneo ou embaixo da terra (por sua vez, formado pelo domínio “*nûgme*” ou “mundo dos mortos”), nível terra (constituído pelos domínios “*casa*”, “*espaço limpo*” e “*floresta virgem*”) e nível mundo do alto (concebido pelos domínios “*céu*” e “*fãg kawã*”). Isto é, somente o *kujà* tem acesso aos humanos e aos animais, ao *kumbã* (espírito dos vivos) e ao *kunvê* (sombra da pessoa), aos espíritos dos animais e dos vegetais e seus respectivos “*donos*”, ao *venh-kuprig-kòrèg* (espíritos dos mortos ruins) e ao *venh-kuprig-kòrèg-hã* (espíritos dos mortos bons) que habitam as diferentes ‘fronteiras’ de cada domínio desse território xamânico.⁴

^{3c} Juracilda VEIGA, *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*; ID. *Organização social e cosmovisão Kaingang: Uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê meridional*; Robert R. CRÉPEAU, *La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional – Une brève comparaison avec le chamanisme Bororo*, p. 309-322; ID. *Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?*; ID. *Mythe et rituel chez les indiens Kaingang du Brésil méridional*; Kimiye TOMMASINO, *Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi*, p. 145-198; ID. *A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: Uma sociedade Jê meridional em movimento*; José Otávio Catafesto de SOUZA, *O que é, afinal, o corpo índio no Brasil meridional? Limites modernos ao entendimento da lógica hierárquica indígena sobre o corpo*; Maria Conceição de OLIVEIRA, *Dinâmica do sistema cultural de saúde Kaingang – Aldeia Xapecó, Santa Catarina*, p. 327-377; ID. *Os curadores Kaingang e a recriação de suas práticas: Estudo de caso na aldeia Xapecó (Oeste de S.C.)*; Ledson Kurtz de ALMEIDA, *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo*; ID. *Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó-SC*; Rogério Reus Gonçalves da ROSA, *O sistema Kujà e o sistema caboclo do xamanismo Kaingang*; ID. *“Os Kujà são diferentes”: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*; ID. *A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate*; Sérgio Baptista da SILVA, *Dualismo e cosmologia Kaingang: O xamã e o domínio da floresta*; ID. *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang*; Ricardo Cid FERNANDES, *Política e parentesco entre os Kaingang: Uma análise etnológica*; Ana Elisa de Castro FREITAS, *Mrür Jykre – A cultura do cipó: Territorialidades Kaingang na margem leste do Lago Guaíba*.

⁴ Jean Matteson LANGDON; Gerhard BAER, *Portals of Power: Shamanism in South America*, p. 41-61; Pablo G. WRIGHT, *Dream, Shamanism and Power among the Toba of Formosa Province*; Rogério Reus Gonçalves da ROSA, *O sistema Kujà e o sistema caboclo do xamanismo Kaingang*; ID. *“Os Kujà São Diferentes”: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*.

O xamanismo kaingang prevê três espécies de espíritos-auxiliares, quais sejam: o espírito animal da floresta (por exemplo, *tigre, gavião, coruja*), o espírito vegetal da floresta (*Maria da Erva*) e o santo do panteão do catolicismo popular regional (*Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio, Divino Espírito Santo, São João Maria*). Essa variedade de espíritos revela duas importantes características desse complexo: primeiro, o poder, o conhecimento e a identidade do *kujà* são atravessados pela ordem do saber “guiado”; segundo, a presença individual ou conjunta de *jagrẽ* tanto animal como vegetal e santo católico evidencia o caráter dinâmico e contínuo das práticas xamânicas dos Kaingang no fluxo do tempo.⁵

Tratando-se ainda da relação *kujà* e espírito-auxiliar, cabe a questão seguinte: sendo *mĩg Sá* (onça preta) e São João Maria o sustentáculo de um *kujà* no plano cosmológico, qual a ideologia que chancela o trabalho dessa pessoa no plano sociológico? Da mesma forma, como esse conjunto de idéias se estrutura em uma sociedade que estabelece forte contato com outros grupos étnicos, além de jesuítas, caboclos, colonos, funcionários do Estado no fio do tempo?

Na perspectiva do saber “guiado” kaingang há dois sistemas ideológicos xamânicos imbricados, quais sejam: o sistema *kujà* e o sistema caboclo. Enquanto modelo explicativo, o sistema *kujà*, no plano cosmológico, é resultado da ligação *kujà* e *jagrẽ*, animais e vegetais do domínio “floresta virgem”; no plano sociológico, das trocas xamânicas dos Kaingang e seus vizinhos Mbyá, Xiripá, Kaiowá, Xetá, Xokleng. Por sua vez, o sistema caboclo, no plano cosmológico, é resultado da

⁵ Maria Conceição de OLIVEIRA, *Os curadores Kaingang e a recriação de suas práticas: Estudo de caso na Aldeia Xapecó (Oeste de SC)*; Robert R. CRÉPEAU, *La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional – Une brève comparaison avec le chamanisme bororo*. p. 309-322.; ID. *Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?*; Ledson Kurtz de ALMEIDA, *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo*; ID. *Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó-SC*; Rogério Reus Gonçalves da ROSA, *O sistema Kujà e o sistema caboclo do xamanismo Kaingang*; ID. *“Os Kujà são diferentes”: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro*; ID. *A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate*.

ligação *kujà* ou curandores kaingang e santos do panteão do catolicismo popular, enfatizando os domínios “casa” e “espaço limpo”; por sua vez, no plano sociológico, do contato xamânico de curandores kaingang com Guarani missioneiros, além de jesuítas, capuchinhos, curandores caboclos⁶, santos que caminham pela terra.

2. O Sistema *Kujà*

O preceito inicial do sistema *kujà* é a relação especial dos *kujà* e *jagrê* animais e vegetais do domínio “floresta virgem” – da mesma forma, as relações de poder que se desdobram a partir do contato desses *kujà* com os seres visíveis e invisíveis que habitam nos três níveis do território xamânico kaingang.

Durante o trabalho de campo realizado entre os Kaingang da TI Nonoai, fevereiro de 2003, o ex-*kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia, 75 anos de idade, revelou que o *kujà* era, outrora, a chefia mais importante dessa sociedade, sobrepondo-se as chefias *pã’í* (chefe cerimonial) e *pã’í mág* (chefe político, cacique). Conforme as suas palavras, “na época que existia *kujà* de verdade todo mundo respeitava, ele mandava até o cacique.”

Por outro lado, os Kaingang reparam que um *kujà* não é igual ao outro devido à influência das diferentes espécies de *jagrê* e a qualidade de poder que os mesmos cedem aos *kujà*. Inclusive, um *kujà* é mais (menos) poderoso que seu colega devido às diferentes espécies de *jagrê* que habitam na “floresta virgem”. Por sua vez, a reputação de um *kujà* está baseada na relação que existe entre a espécie de *jagrê* desse domínio, o tipo de poder que ele possui e a capacidade de gerar um sentimento de bem-estar aos Kaingang na aldeia.

⁶ A partir de pesquisas na região oeste de Santa Catarina, a historiadora Arlene Renk (UNOCHAPECÓ) define “caboclo” como uma identidade estigmatizadora imposta pelos colonos descendentes de europeus procedentes do Rio Grande do Sul – alemães, italianos – aos índios e aos brasileiros do período anterior e inicial da colonização, devido a ausência de vocação agrícola, propriedade privada, acúmulo de bens e capital econômico. Arlene RENK, *Narrativas da diferença*.

A transmissão de conhecimento e poder do “mundo-outro” ao “mundo-aqui”⁷, de um espírito animal ou vegetal para um *kujà*, enfim, da conexão dessa pessoa com a experiência empírica invisível, acontece através de um minucioso processo de formação.

2.1 A formação de um *kujà*

A partir da lógica do sistema *kujà*, a formação de um novo *kujà* é marcada por dois momentos: na primeira fase, trata-se da relação de um experiente *kujà* com um neófito no domínio “espaço limpo” e “casa”; na segunda fase, trata-se do encontro desse novo *kujà* com seu *jagrê* no domínio “floresta virgem”.

Na relação de um *kujà* com o neófito trata-se de um acontecimento público. Segundo comentários de Jorge *Kagnãg* Garcia, quando um velho experiente organiza um ritual de nomeação das crianças, ele convida outros *kujà* para participarem da mesma. A partir da reunião desses indivíduos nesse *Ritual do Kiki*, eles decidem, primeiro, em quais as crianças que eles investirão os seus conhecimentos xamânicos. Realizada a triagem, segundo, sucede a busca do “remédio do mato” no domínio “floresta virgem”; terceiro, a preparação dos remédios com “água limpa” no “espaço limpo”; quarto, a separação dos mesmos em recipientes conforme a formação de cada criança; quinto, o pedido de autorização aos pais para eles banharem e transformarem os filhos desses em um *kujà*. Jorge *Kagnãg* Garcia sublinha que, a partir desse consentimento, os pais se comprometem a comparecer nos rituais seguintes para banharem os seus filhos, meninos e meninas, *kamê* e *kanhru*, com remédio do mato preparado pelos *kujà*.

Durante os banhos no “espaço limpo”, os velhos experientes passam determinadas plantas nos ouvidos, nos dentes, nos músculos do corpo do neófito. A seguir, eles demandam um novo banho, agora em um lajeado de água corrente e limpa na “floresta virgem”, para depois dormirem em “casa”.

⁷ Michel PERRIN, *Théories et pratiques médicales des indiens Goajiro*, p. 387-405.

Como os *kujà* sabem que o *remédio do mato* é forte, dá sono-lência nas crianças, eles observam a reação das plantas no sono de seus aprendizes.



Jorge *Kagnãg* Garcia, sua esposa Maria Constante e netos, Aldeia Capão Alto, TI Nonoai
Imagem: Rogério Reus Gonçalves da Rosa, 1999.

Além de banhos e acompanhamento do repouso das crianças, outro método empregado pelos *kujà* é a “entrevista”. Isto é, como explicou Jorge *Kagnãg* Garcia, passando remédio e dialogando, indagando e escutando a conversa das crianças, os velhos *kujà* observam os conhecimentos de seus neófitos. Conforme palavras desse homem, “se dois meses atrás você disse uma palavra prá ele, você faz nova pergunta, ele responde igual ou não, tudo aquilo ali eles faziam também. Tinham crianças que esqueciam de tudo, começavam a falar a toa, eles diziam ‘esse aí não vai prestar’.”

À medida que a criança tolera o tratamento, isto é, ela resiste ao *remédio do mato* que penetra em seu corpo, possui bons pensamentos, é sinal que ela tem “*sangue forte*”. Para os Kaingang, o sangue é o que regula a pessoa. Um Kaingang que possui *sangue forte* tem um pensamento diferente de outro que possui “*sangue fraco*”. Isto é, ele tem o pensamento firme, não dá importância aos momentos difíceis, não se impressiona com qualquer acontecimento.

Em resumo, a partir da perspectiva do sistema kujà do complexo xamânico kaingang, a formação do jovem no “espaço limpo” e na “casa” é marcada por duas características: primeiro, a transmissão, o acompanhamento e a avaliação dos conhecimentos apreendidos pelo neófito são ministrados por um velho *kujà*; segundo, o corpo, o sangue, o caráter do iniciante é formatado através de banhos com *remédio do mato*. Sublinhe-se o seguinte fato: até esse instante não houve nenhuma menção à presença do *jagrê* na formação do futuro *kujà*.

Na segunda fase da formação do neófito trata-se de um acontecimento privado. Pode-se dizer que esse momento tem início quando o velho *kujà* intima o seu aprendiz a partir sozinho para o domínio “floresta virgem” para ele se encontrar com o *jagrê*. O *kujà* aproveita essa oportunidade para repassar as últimas informações sobre a ‘fronteira’ em que ele deverá permanecer nesse domínio, o que ele deverá fazer quando o *jagrê* aparecer na sua frente. Para esse acontecimento, o ideal xamânico kaingang estipula entre dezoito e vinte anos. Tratando-se da experiência de Jorge *Kagnãg* Garcia, ele escutou as recomendações de seu sogro e mestre xamânico, trata-se do *kujà* Pedro Constante, com vinte e cinco anos:

Você pega, vai para o mato, vai no mato e corta um borrachão de coqueiro, sai a flor dele, arranca a cachopa, leva-a no mato, enche-a de água e deixe lá. Nove dias depois, pegue aquela água, banhe-se bem, passe-a pelo corpo, tire um pouco de sangue, corte um dedo, tire cerca de três gotas de sangue e pingue dentro. Pingue as três gotas de sangue, pegue o borrachão deixe no mesmo lugar’. Enchi de água e deixei; nove dias fui lá, tomei uns goles bons, cortei com a faca, pinguei. Mais nove dias tinha que ir lá. Mais nove dias fui. Cheguei lá estava bem cheio de remédio. ‘Você chega lá, pegue o remédio, moa aquele remédio na mão, passe no corpo, molha bem’. Fiz; passei pelo corpo, pela cabeça. ‘Fica lá até a noite; o primeiro bicho que veio vai ajudá-lo’. Fiz; fiquei lá, anoiteceu. ‘Você se pela e deite; não leva muitos minutos ele vem; ele vai te dar indicação’. Me pelei; tinha muito pernilongo; comecei a me bater; vi um estralo prá trás, veio, veio parou bem perto de mim. Fiquei bem quieto, se é um tigre ele me come. Saltou por cima de mim, preto, caiu lá e pulou de volta. Três vezes, daí ele não veio mais. Ele me ensinou que ele não ia me mexer. Fui pegar de volta o canudo de coisa, estava cheio de água, pegar aquele canudo, ir na água, se banhar de novo; noite escura,

mato meio limpo. Eu fui reto à água, tirei a roupa de novo, estava cheio de folha de novo. Eu estava acampado como daqui a Nonoai. Fui sozinho no mato. Cheguei lá, fiz fogo, ele perseguiu até lá, foi me acompanhando, custei a dormir. Ele vinha pertinho, mas só me arroteou. Peguei no sono comecei a sonhar com ele. Fiquei assustado. Era eu pegar no sono, sonhava que ele estava proseando comigo, me contando qual é o remédio. Clareou o dia dei graças a deus. Era que nem tirar a mão, aparecia de dia, de relâmpago, nunca se mostrava mesmo. Dali uns tempos comecei a sonhar que dez anos não podia cobrar, o mesmo tigre me explicando, já minha própria gente começa a me procurar, fazer benzimento, eu tinha que ir. Achei muito brabo, fiquei uns três, quatro anos. Cada ano que passava mais sabedoria tinha, que doença era, tudo num sono que tinha. Era eu deitar, dormir já sonhava, aquele bicho que estava me explicando, proseava comigo como uma pessoa. É por ali que eles são kujà.

Quer dizer, a partir desse momento, todo jovem *kujà* trabalhará sempre colado ao seu *jagrê*, acessando o conhecimento dele através de sonhos noturnos tanto no domínio “floresta virgem” quanto no domínio “casa”. Em outras palavras, através da experiência onírica, o trabalho do *kujà* experimentará uma forte influência do *jagrê*, por exemplo, na seleção de remédios da “floresta virgem” para as pessoas vitimadas por uma feitiçaria ou “doença invisível”.

Na medida em que o início da relação *kujà* e *jagrê* – condição *sine qua non* de toda experiência xamânica – acontece somente na segunda fase, em uma fronteira do domínio “floresta virgem”, os Kaingang consideram esse momento como decisivo, a fase mais difícil do processo de formação.

2.2 A distribuição do poder no sistema kujà

A condição de circular entre diferentes níveis e domínios, assimétricos, no eixo vertical e horizontal do território xamânico, explicita o caráter ambíguo da trajetória de um *kujà*, haja vista a condição ontológica distinta entre humanos e não-humanos⁸ e as relações de poder dessa sociedade que se desdobram a partir da perspectiva do sistema kujà.

⁸ Pablo G. WRIGHT, *Dream, Shamanism and Power among the Toba of Formosa Province.*, p. 149-174.

Ou seja, o *kujà* é a pessoa que coloca o plano cosmológico e o plano sociológico em movimento contínuo, respondendo aos conflitos que se desenrolam a partir do contato das pessoas com os espíritos que habitam os diferentes níveis, domínios e fronteiras do território xamânico kaingang. Sendo assim, para que um *kujà* consiga posicionar-se frente a tais intimações, ele estabelece determinadas alianças para manter a sua autoridade espiritual e social no cosmos. Ou seja, no plano cosmológico o seu principal “companheiro” é o *jaḡrẽ*. Já no plano sociológico, o principal vínculo acontece entre *kujà*, *pã’í* e *pã’í mág*. Essa tríade pode ser esquematizada da seguinte forma:

- a) chefia *kujà*, masculina e feminina, definida pela faculdade da visão, está vinculada ao poder belicoso espiritual, ao poder do domínio “floresta virgem” e ao poder de cura;
- b) chefia *pã’í*, masculina, definida pela faculdade da fala, está vinculada ao poder belicoso e cerimonial, ao poder do domínio “casa”; trata-se do controlador da parentela e do principal organizador do *Ritual do Kiki*;
- c) chefia *pã’í mág*, masculina, definida pela faculdade da audição, está vinculada ao poder belicoso e político; embora seja o controlador do domínio “espaço limpo”, ele necessita da cooperação dos *pã’í* e do consentimento do *kujà* – escutá-los.

Em outras palavras, no plano cosmológico, o saber “guiado” e o poder da chefia *kujà* exerce forte influência nos poderes do plano sociológico – chefia *pã’í* e *pã’í mág* – e no saber “não-guiado”.⁹ Enquanto portador do poder da “floresta virgem”, cabe à chefia *kujà*, através de *remédios do mato*, a responsabilidade pela formação dos futuros *pã’í*, *pã’í mág*, *jõnjõn ti ag* (rezador), *pěj* (reparador das pessoas falecidas) e *tampér* (dançarino) – além de transformar os Kaingang em “*bom caçador*”, “*bom melador*”, “*bom pescador*”.

⁹ Os Kaingang contemporâneos associam o saber “não-guiado” ao conhecimento fitoterápico difundido através do tratamento médico tanto no posto de saúde da terra indígena como no hospital municipal que atende os mesmos.

¹⁰ Robert R. CRÉPEAU, *Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?*; ID. *La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional – Une brève comparaison avec le chamanisme bororo*, p. 309-322.

A partir do sistema kujà, o modelo das relações sociais, seja no domínio “espaço limpo”, seja no domínio “casa”, está organizado a partir das relações cosmológicas dos *kujà* com seus *jagrê* animais e vegetais da ordem do saber “guiado”, do domínio “floresta virgem”. Diga-se de passagem, a floresta é concebida como espaço paradigmático da atividade xamânica – pode-se dizer também, como a grande instituição do sistema kujà.

Mas a inextricável relação xamânica *kujà* e *jagrê* a partir da “floresta virgem” trincou a partir da segunda metade do século dezenove. Isso aconteceu devido aos seguintes aspectos: primeiro, a derrubada das florestas para a introdução dos ciclos da pecuária, da lavoura, do arrendamento das terras pelo Estado brasileiro; segundo, o alargamento do domínio “espaço limpo” nos *toldos indígenas*; terceiro, a intensificação do contato dos Kaingang com os caboclos e os santos que caminham pela terra.¹¹

Isto é, a ascensão do sistema caboclo no xamanismo kaingang a partir dessa época estabelece um novo patamar nas relações *kujà*, *jagrê*, território xamânico e complexo xamânico dessa sociedade. Diga-se de passagem, o sistema caboclo já vinha se estruturando na sociedade kaingang desde o século dezesseis, a partir dos primeiros contatos dessas pessoas com os jesuítas e os Guarani missioneiros na bacia do Rio Paraná, do Rio Uruguai e do Atlântico Sul.¹²

¹¹ Rogério Reus Gonçalves da ROSA, O sistema Kujà e o sistema caboclo do xamanismo Kaingang; ID. “Os Kujà são diferentes”: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro; ID. Kaingang de Nonoi: A chegada dos brancos, a transformação do espaço e a luta pelo Capão Alto.

¹² Nicolau MENDES, *O império dos coroados*; Kimiye TOMMASINO, *A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: Uma sociedade Jê meridional em movimento*; José Otávio Catafesto de SOUZA, “Aos fantasmas das brenhas”: Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul); Arlene RENK, *Narrativas da diferença*; Rogério Reus Gonçalves da ROSA, O sistema Kujà e o sistema caboclo do xamanismo Kaingang; ID. “Os Kujà são diferentes”: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro; Ana Elisa de Castro FREITAS, Mrúr Jykre, *A Cultura do Cipó: Territorialidades Kaingang na margem leste do lago Guaíba, Porto Alegre, RS*.

3. O Sistema Caboclo

A partir do século dezenove intensifica-se o contato dos Kaingang com os colonos recém-migrados do Rio Grande do Sul e com os caboclos em seu território. A drástica redução dos seus espaços por ocasião da ocupação dos campos pelos italianos e alemães, a chegada dos caboclos nos *toldos indígenas* – também expulsos de suas terras pelas frentes de colonização – resulta na transformação no complexo xamânico kaingang.

Isto é, no plano cosmológico, acontece o desdobramento do poder de cura, agora mediado tanto pelo *kujà* quanto pelo curandor kaingang e pelo curandor caboclo – em parceria seja com o *jagrê* animal ou vegetal da “floresta virgem”, seja com os santos do panteão do catolicismo popular; já no plano sociológico, acontece a consolidação de uma nova ideologia xamânica, o sistema caboclo.

Diga-se de passagem, a aproximação entre Kaingang e caboclos aconteceu paulatinamente. Algumas vezes os caboclos que moravam nas freguesias próximas aos *toldos indígenas* pediam uma autorização ao *pã'í mág* para residirem com os Kaingang. Outras vezes, isso acontecia devido ao casamento de um caboclo com uma *índia* ou através das relações de compadrio.

Os caboclos curandores que vinham morar nos *toldos indígenas* traziam uma série de novidades ao atento olhar dos Kaingang. Jorge *Kagnãg* Garcia narrou que os mesmos faziam um tipo de *igrejinha* – *capelinha* – na frente de suas casas e anualmente eles comemoravam o dia de *Santa Cruz*. Nessa oportunidade, eles também colocavam uma *cruz de cedro* e uma *bandeira* fincada na ponta de um pinheiro na frente da casa.

A gente ia em festas que eles faziam, as festas dos caboclos, curandor caboclo, às vezes era intrusado com os índios, eles faziam as festas, convidavam os índios, nos íamos. Só que o modo deles usar a religião, era a mesma religião católica, mas era diferente da dos índios. Os índios só acreditavam na mata, os conselhos eram diferentes, aconselhavam os mais jovens só no respeito das pessoas,

do mato, das caças. Os programa que existe só do mato, e já a diferença que tinha com os caboclos já era um conselho da religião católica. Como hoje ainda existe, que é respeito também, a diferença é que a igreja, ele falava no padre, rezava caboclo, as Ave Maria, Santa Maria, Pai Nosso, Creio em Deus Pai, eles rezavam; os índios, não. As rezas deles eram diferentes, era no idioma, as palavras é muito diferente do caboclo, eles falavam em Deus, *Topê*, nas santas, santidade, era tudo no idioma. A gente vinha na festa do caboclo, achava diferença, ninguém compreendia, tinha mulher, só os bem velhos, acostumados com os caboclos que entendiam. A reza que eles faziam, o trabalho que eles faziam, nós ficava bobo, via rezar uma Ave Maria, Santa Maria, Creio em Deus Pai, não sabíamos o que eles estavam dizendo, era o mesmo que um surdo estar olhando, só vê mexer a boca, não sabe o que ele está dizendo, assim nós era. Eu alcancei essa época, nós ir numa junção de caboclo, não saber o que eles estão dizendo, ficava lá bobo olhando, rezava, fazia em voz alta, fazia reza deles, nós não entendia nada, nada.

A partir da matriz cosmológica kaingang, onde o “estranheiro” tem uma importância fundamental, os caboclos e o catolicismo popular despertaram um enorme fascínio nos Kaingang, influenciando inclusive o trabalho dos experientes *kujà* vinculados ao sistema *kujà*. Isto é, enquanto no sistema *kujà* o espaço paradigmático do *jagrê* e da prática xamânica é a “floresta virgem”, no sistema caboclo, o espaço primordial dos santos ligados ao panteão do catolicismo popular é o *altarzinho* e a *igrejinha de tabuinhas*.

O *altarzinho* de madeira é uma instituição do sistema caboclo onde são acervadas as imagens dos santos católicos que trabalham para o *kujà*, o curandor kaingang e o curandor caboclo, localizado em uma das fronteiras do domínio “casa”, geralmente o cômodo em que se dorme. Por sua vez, a *igrejinha de tabuinhas* é uma instituição localizada no domínio “espaço limpo”, portanto fora da casa dos mediadores do “mundo-aqui” e do “mundo-outro”.¹³

¹³ Michel PERRIN, *Théories et pratiques médicales des indiens Goajiro*, p. 387-405.

Trata-se de uma peça única de madeira lascada, retangular, coberta com telhas, piso de chão batido, com uma única porta na frente voltada a leste e janelas nos lados direcionadas a norte e sul. Os Kaingang da TI Votouro comentam que, no passado, ela tinha uma cobertura feita de tabuinhas lascadas – por isso, o nome *igrejinha de tabuinhas*.¹⁴

No fundo desse espaço, os *kujà* e curandores colocam o *altarzinho* que trazem de sua casa por ocasião de um ritual. Tratando-se dos *cultos* que são realizados na *igrejinha da saúde* do Posto Indígena Xapecó, o *altarzinho* é o espaço onde as pessoas e a própria *kujà* Ivanira dirigem o olhar durante a cerimônia. No mesmo *altarzinho* encontram-se posicionadas as garrafas com remédios – as *garrafadas* – produzidas por essa *kujà*, à base de água retirada da fonte benzida por São João Maria, além de imagens dos santos, cartazes com anúncios religiosos, rosários, cruzes, velas e bandeira do *Divino Espírito Santo*.



Igrejinha da Saúde, Posto Indígena Xapecó Imagem: José Otávio Catafesto de Souza, 1996.

¹⁴ A respeito das instituições altarzinho e igrejinha de tabuinhas do sistema caboclo, ver Rogério Reus Gonçalves da ROSA, *Os Kujà são diferentes*.



kujà e curandora Ivanira no interior da *Igrejinha da Saúde*, Posto Indígena Xapecó
Imagem: José Otávio Catafesto de Souza, 1996.

Tratando-se de uma instituição dessa importância, a *igrejinha de tabuinhas* exige um número crescente de pessoas para sua conservação, com isso, uma grande atenção por parte das pessoas que coordenam essa rede de sociabilidade religiosa. A partir da perspectiva do sistema caboclo, além do trabalho dos *kujà*, dos curandores kaingang e dos curandores caboclos em suas instituições construídas nos domínios “casa” e “espaço limpo”, os Kaingang contam também com a ajuda de outros sujeitos com dons especiais – os santos católicos que caminham pela terra.

3.1 Os santos católicos caminham pela terra

A presença cada vez maior de colonos nas fronteiras dos *toldos indígenas Nonoai e Votouro* significou o avanço do domínio “espaço limpo” no nível terra do território xamânico kaingang. Como resultado disso, na medida em que a “floresta virgem” cedeu espaço, ela deixou de ser o epicentro cosmológico e sociológico dessa sociedade, obrigando os Kaingang a aceitarem a ajuda de alguém que batesse à porta de sua casa.

A economia kaingang passou do período de abundância – conforme Jorge *Kagnãg* Garcia, se “*pisava em cima dos tatus, soltava os cachorros já pegava*” – para a “crise”.¹⁵

Ou seja, para curarem as suas doenças e remediarem a sua privação física e material, na perspectiva do sistema caboclo, os Kaingang contam com as visitas dos santos católicos que caminham pelo nível terra, que batem em suas portas à procura de comida, um espaço para pernoite. Lucídia Pinto, uma Kaingang *católica* da TI Votouro narrou a chegada de uma tríade de santos à casa de uma pessoa.

Quando Deus andava pela terra, São Pedro, São João, Ave Maria. Então, quem dava pouso para eles, quem arrumava pouso, aqueles bem coitadinhos. Aqueles que tinham dinheiro, eles não davam pouso prá eles; achavam que eram assaltantes, iam roubar os bens deles:

– Não, mais prá frente quem sabe vocês arrumam pouso.

Acharam uma casinha velha, morava uma viúva; ela disse:

– Tenho só esse cantinho; botei um tijolo prá dizer às crianças que o pão está assando; podem se acomodar no cantinho.

Eles pousaram; quando foi meia-noite a Nossa Senhora Conceição disse:

– Mas, patroa, antes de nós partir faça um brouo [*broa*].

– Mas é tijolo que coloque!

– Não, tire!

– Vou tirar!

Quando tirou o tijolo, um baita pão de trigo.

– Nossa, mas como assim, se eu coloquei um tijolo, como que é um pão? Quem sabe é como os velhos me diziam, é Ave Maria.

– Pode quebrar os pedacinhos e dar para as crianças.

Cada criança come um pedaço. Sobrou prá visitas.

– Mas se eu coloquei um tijolo?

Ficava tudo sem jeito.

– Como assim?

– Vai lá fora e pega uma galinha, faz um brouo!

No pé de bergamota tem galinha; tinha um mundéu de galinha, frango.

– Vou pegar o frango mais grande.

¹⁵ Marshall SAHLINS, *A primeira sociedade da afluência*, p. 7-44; Herbert BALDUS, *O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas*; Ricardo Cid FERNANDES, *Política e parentesco entre os Kaingang: Uma análise etnológica*.

De manhã cedo fez o brouo; fez e ainda sobrou; lá foi, a viúva disse:

- Mas eu não tenho galinha; prá s crianças não morrer de fome acabei com meus porcos, minhas vacas de leite.

A Nossa Senhora Conceição disse:

- Pode ir pegar a galinha que está lá!

- Eu vou lá. Nossa, quanta galinha, de onde vieram? Só pode ser a Nossa Senhora que acompanhou o nosso Senhor Jesus Cristo. Nosso Deus, ela é uma santa.

Pegou a galinha meio desconfiada.

- De hoje em diante não vai faltar mais galinha, mais nada; que seja assim.

Ela não falou nada prá Conceição, ela ficou assegurando assim no peito. Chorou.

- Então estou falando com a Nossa Senhora; está comigo Nossa Senhora e Deus!

Comeram o brouo, o tijolo que virou pão. O pedaço de tijolo deu prá toda a família.

- Guarde o restante prá s crianças.

De manhã cedo, era um pão grandão; de manhã cedo, Maria disse:

- Levante bem cedinho e tire leite, depois vamos seguir a viagem.

A viúva olhou e viu um monte de galinha, porco, cabeça de gado no potreiro.

- Tudo que você esta enxergando é seu; de hoje em diante não vai faltar leite prá s crianças. Passou um vizinho:

- De onde você comprou essa criação?

Ela não falou, seguiu o segredo.

- Quando passarem aqui, podem passar de novo.

Os que não deram pouso correram atrás:

- Podem ficar com nós!

- Não, temos que ir à frente, não prá trás!

Eles foram; todos corriam atrás deles; disseram:

- Aqueles que tinham lugar de sobra não deram pouso; quem não tinha nem que comer, deu pouso; temos que seguir a viagem. A viúva chorava porque eles iam embora. Se um dia voltassem, tinha pouso.

Ou seja, receber um santo em casa é motivo de forte orgulho para os Kaingang *católicos*. A partir dessa lógica de reciprocidade do sistema caboclo, durante essas oportunidades os santos benzem as pessoas para protegê-las das *doenças invisíveis* – da mesma forma, as roças e os animais para livrá-los de alguma praga.

Mas, a boa recepção aos santos que caminham pela terra não é uma exclusividade da sociedade kaingang. Os morenos de Arvinha e Mormaça, comunidades situadas no município de Sertão (RS), uma certa ocasião receberam a visita de *Nossa Senhora Aparecida* milagrosa. A passagem dessa santa foi narrada por Iraci, mãe de uma chefia política de Arvinha, durante a realização de uma perícia antropológica e etno-histórica para identificação de comunidades remanescentes de quilombos, janeiro de 2002. Diga-se de passagem, as pessoas de Arvinha e Mormaça mantêm vínculos de parentesco com os Kaingang das terras indígenas Ventarra, Ligeiro, Água Santa, Votouro e Monte Caseros.¹⁶



Visita de *Nossa Senhora Aparecida milagrosa* na Arvinha
Imagem gentilmente cedida por dona Iraci; autor e data desconhecidos.

Em resumo, todos os santos que caminham pela terra têm uma porta aberta da parte dos Kaingang e um sistema ideológico que sanciona o comportamento de ambos – o sistema caboclo. Conforme palavras do capelão Braulino Pereira Beline,

¹⁶ José Otávio Catafesto de SOUZA, *Relatório de perícia antropológica e etno-histórica à identificação da comunidade de remanescentes de quilombo Assentados dos Mormaça – município de Sertão*.

TI Votouro: “na minha casa sempre que chegou uma pessoa, prá mim não dar um prato de comida só que eu não tenha. Até hoje vizinho, meu pai me deixou com onze anos, tenho na cabeça: ‘se chegar uma pessoa na casa de coração, dêem de coração’.”

Na medida em que radicalizou o desaparecimento do domínio “floresta virgem”, os próprios santos começaram a dizer que parariam de visitar os Kaingang.¹⁷ De qualquer modo, as visitas de Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora Conceição, São Antônio, São Pedro, Jesus Cristo, Deus, São João Maria na casa de *kujà*, curandores kaingang e curandores caboclos deixaram uma marca no xamanismo dessa sociedade – e o *coração* dos Kaingang *católicos* disponível à próxima visita.

4. A Dinâmica na Relação Sistema Kujà e Sistema Caboclo

Na perspectiva do xamanismo kaingang, a diferença entre sistema *kujà* e sistema caboclo é a ênfase atribuída por essas pessoas aos domínios “floresta virgem”, “espaço limpo” e “casa” – e a noção de poder.

A partir da lógica do saber “guiado”, no sistema *kujà* a ênfase do xamanismo está colocada no trabalho de mediação do *kujà* a partir do domínio “floresta virgem”, vinculado ao poder exclusivo do *jagrê* animal ou vegetal e o prestígio da floresta enquanto instituição. Por sua vez, no sistema caboclo, a ênfase está no trabalho do curador kaingang ou curador caboclo a partir dos domínios “casa” e “espaço limpo”, vinculados ao poder dos santos ligados ao panteão do catolicismo popular e à influência das instituições *altarzinho* e *igrejinha de tabuinhas*.

¹⁷ Nas últimas cinco décadas, tanto o sistema *kujà* quanto o sistema caboclo foram impactados pelo avanço do pentecostalismo nas terras indígenas. No presente, os Kaingang católicos da TI Votouro e TI Nonoai percebem o trabalho dos pastores como pertencente ao “sistema do branco”. ROSA op. cit.

Diga-se de passagem, jamais o sistema kujà e o sistema caboclo aparecem separados durante as manifestações xamânicas contemporâneas dessa sociedade. Afinal, são os Kaingang *católicos* que realizam tanto o *Ritual do Kiki*, ligado ao sistema kujà – suspendendo rosários pelo corpo, carregando cruzeiros de madeiras com as pinturas correspondentes às metades exogâmicas *kamẽ* e *kanhru* – quanto a *Festa de Santo Antônio*, ligada ao sistema caboclo – ritual em que eles fermentam uma bebida no tronco do pinheiro (*Araucaria angustifolia*) para os adultos consumirem durante a sessão de banhos nas crianças com *remédio do mato*. Da mesma forma, a partir dessa disposição dos Kaingang, a *kujà* Luisa *Jagnigri* controla os espíritos *tigre* e *Santo Antônio* para trabalharem pela saúde das pessoas da TIVotouro e arredores.¹⁸

Com relação ao aspecto assimétrico da relação sistema kujà e sistema caboclo, o trabalho de campo nas terras indígenas Votouro e Nonoai revelou o seguinte: em uma situação de crise social, a opção de um Kaingang enfermo e seus familiares é sempre pelo *kujà*, curador kaingang, curador caboclo considerado “*mais forte*” – disponível naquele momento. Já na perspectiva desses mediadores do bem-estar, baseado na experiência de Jorge *Kagnãg* Garcia, o *kujà* que possui um *jagrẽ tigre* é mais poderoso que outro *kujà* ou curador kaingang cujo espírito-auxiliar seja um santo do panteão do catolicismo popular. Isto é, “se ele tem o cacique das onças, ele vence qualquer outro *kujà*; se ele quiser matar outra pessoa ele manda matar.”

Por outro lado, o sistema caboclo também pode englobar o sistema kujà à medida que ele altera a perspectiva hierárquica da relação *jagrẽ* e santos católicos no trabalho de *kujà* e curadores kaingang. Esse aspecto também foi indicado por Jorge *Kagnãg* Garcia:

¹⁸ Robert R. CRÉPEAU, *Entre diversité et unité: Le chamanisme*; Rogério Reus Gonçalves da ROSA, “Os Kujà são diferentes”: *Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*.

No meu pensamento, todos os bichos são comandados pela religião, Santo Antonio, São Pedro, São João. Os doze apóstolos como dizem. Os bichos também são mandados por eles, sem eles nem o mundo existia. Eles também obedecem à religião, os bichos. Se ele é um cacique tem que ter uma sabedoria. Não pode deixar o que manda o mundo prá trás, tem que acreditar em santo, apóstolos de Deus.

Mas, além dessas assimetrias, há um conjunto de aspectos que marca a contigüidade entre sistema kujà e sistema caboclo no xamanismo kaingang: primeiro, o uso de *remédio do mato*; segundo, a presença do saber “guiado”, característica chave de uma relação xamânica; terceiro, o poder de cura está na orientação do espírito-auxiliar sozinho ou em parceria com outro, independentemente do sistema e espécie; quarto, as curas são realizadas pelos *kujà*, curandores kaingang e curandores caboclos a partir de sonhos e práticas profiláticas; quinto, a importância do poder de adivinhação dos *kujà* e curandores; sexto, os pacientes são os que devem se dirigir à casa dos *kujà* e curandores para receberem o tratamento adequado; e, sétimo, até o presente, *kujà*, curador kaingang e curador caboclo são pessoas não-letradas.

A imbricação do sistema kujà e do sistema caboclo se reprisa na relação *kujà* e curador kaingang. No presente, os Kaingang não fazem distinção entre esses cargos, pois, para eles, “curador” trata-se da tradução de “*kujà*” do kaingang para o português. Ou seja, tanto *kujà* quanto curador kaingang podem ser definidos enquanto o xamã dos Kaingang, sendo os dois guiados tanto por *jagrê* animais e vegetais da “floresta virgem” como por santos vinculados ao sistema caboclo. Por sua vez, no caso do curador caboclo trata-se do xamã brasileiro, esse guiado somente por santos do panteão do cato-licismo popular. Quer dizer, a compatibilidade entre sistema kujà e sistema caboclo termina por revelar a contribuição dos Kaingang ao xamanismo – e ao bem-estar – dos “brasileiros” que vivem nas vilas e municípios limítrofes às aldeias, às reservas e às terras indígenas kaingang no sul do Brasil.¹⁹

¹⁹ Arlene RENK, *Narrativas da diferença*.

Bibliografia

- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo*. Florianópolis: PPGAS-UFSC (Tese de Doutorado), 2004.
- _____. *Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xaçecó-SC*. Florianópolis: PPGAS-UFSC (Dissertação de Mestrado), 1998.
- BALDUS, Herbert. *O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. Ensaios de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Etnologia Brasileira*. In: MICELI, Sérgio (Org.) *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Sumaré: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999.
- CRÉPEAU, Robert R. *Entre diversité et unité: Le chamanisme*. In: CRÉPEAU, Robert R. (Org.). *Recherches Amérindiennes au Québec*, V. 18, n. 2-3, 1988.
- _____. *La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional – Une brève comparaison avec le chamanisme bororo*. In: AIGLE, Denise et alii. *La politique des esprits*. Nanterre: Société d’Ethnologie, 2000, p. 309-322.
- _____. *Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? Canadá: Recherches amérindiennes au Québec*, v. 27, n° 3-4, 1997.
- _____. *Mythe et rituel chez les indiens Kaingang du Brésil méridional*. *Religiologiques*, n. 10. Paris: 1994, p. 143-157.
- D’ANGELIS, Wilmar; VEIGA, Juracilda. *Em que crêem os Kaingang? Religião, dominação e identidade*. In: PREZIA, Benedito et alii. *Kaingang: Confronto cultural e identidade étnica*. 1994, p. 99-109.
- FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria – Recusa dos Excluídos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, Florianópolis: UFSC, 1995.
- FERNANDES, Ricardo Cid. *Política e parentesco entre os Kaingang: Uma análise etnológica*. São Paulo: PPGAS-USP (Tese de Doutorado), 2003.

- FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Mrûr Jykre – A cultura do cipó: Territorialidades kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS*. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS (Tese de Doutorado), no prelo.
- HAVERROTH, Moacir. *Kaingang – Um estudo etnobotânico: O uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapecó*. Florianópolis: PPGAS-UFSC, (Dissertação de Mestrado), 1997.
- LANGDON, Esther Jean Matteson. *Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- _____. *Dau – Shamanic Power in Siona Religion and Medicine*. In: LANGDON, E. Jean Matteson; BAER, Gerhard: *Portals of Power: Shamanism in South América*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992, p. 41-61.
- LAROQUE, Luís Fernando da Silva. *Lideranças Kaingang no Brasil meridional (1808-1889)*. São Leopoldo: Instituto Anchieta, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989.
- MARTINI, Maria Luiza Filippozi. *Sobre o caboclo-camponês – “Um gaúcho a pé”*. Porto Alegre: PPGS-UFRGS (Dissertação de Mestrado), 1993.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre o dom. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- MENDES, Nicolau. *O império dos coroados*. Porto Alegre: Edição do “35”, 1954.
- MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco S.; TOMMASINO, Kimiye. *Uri e Wāxi – Estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: UEL, 2000.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang. In: GONÇALVES, Marco Antônio (Org.). *Etnografia e Indigenismo*. Campinas: Editora Unicamp, 1993.
- OLIVEIRA, Maria Conceição de. Dinâmica do sistema cultural de saúde Kaingang – Aldeia Xapecó, Santa Catarina. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). *Uri e Wāxi*. Londrina: UEL, 2000, p. 327-377.

- _____. *Os curadores Kaingáng e a recriação de suas práticas: Estudo de caso na Aldeia Xapecó (Oeste de S.C.)*. Florianópolis: PPGAS-UFSC (Dissertação de Mestrado), 1996.
- PERRIN, Michel. Théories et pratiques médicales des indiens Goajiro. In: CONGRÈS INTERNATIONAL DE AMERICANISTES, XLIIe. Actes..., V. 6, Paris, 1978, p. 387-405.
- RAMBO, Balduino J. S. Os índios rio-grandenses modernos. *Província de São Pedro*. v. 3, n. 10, Porto Alegre, 1947, p. 81-88.
- RENK, Arlene. *Narrativas da Diferença*. Chapecó: Argos, 2004.
- ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. *A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate*. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS (Dissertação de Mestrado), 1998.
- _____. Kaingang de Nonoai: A chegada dos brancos, a transformação do espaço e a luta pelo Capão Alto (Perícia Antropológica). Porto Alegre: NIT-UFRGS, 2000.
- _____. O sistema Kujà e o sistema caboclo do xamanismo Kaingang. In: RAM, VI. Montevideú, 2005.
- _____. “Os Kujà são diferentes”: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS (Tese de Doutorado), 2005B.
- SAHLINS, Marshall. A Primeira Sociedade da Afluência. In: CARVALHO, Edgar de Assis (Org.). *Antropologia Econômica*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978, p. 7-44.
- SEEGER, Anthony. *Os índios e nós*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.
- SILVA, Sérgio Baptista da. Dualismo e cosmologia Kaingang: O xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos*. Arqueologia e sociedades tradicionais. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS, n. 18, 2002.
- _____. *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang*. São Paulo: PPGAS-USP (Tese de Doutorado), 2001.
- SIMONIAN, Ligia T. L. *Castigos cruéis na A.I. (Área Indígena) Votouro, Rio Grande do Sul: Resistências culturais ou novas práticas?* Belém: Funai, 1994.

- SOUZA, José Otávio Catafesto de. O que é, afinal, o corpo índio no Brasil meridional? Limites modernos ao entendimento da lógica hierárquica indígena sobre o corpo. In: LEAL, Ondina Fachel. *Corpo e Significado*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995.
- _____. *“Aos fantasmas das brenhas”: Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. PPGAS-UFRGS (Tese de doutorado), 1999.
- _____. *Relatório de perícia antropológica e etno-histórica à identificação da comunidade de remanescentes de quilombo Assentados dos Mormaça – Município de Sertão, RS*. Porto Alegre: NIT-UFRGS, 2002.
- TOMMASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco S. (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004, p.145-198.
- _____. *A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: Uma sociedade Jê meridional em movimento*. São Paulo: PPGAS-USP (Tese de doutorado), 1995.
- TORAL, André Amaral de. *Ëg Jamên Kÿ Mũ (Textos Kanhgág)*. Brasília: APBKG / Dka Átria / MEC / PNUD, 1997.
- VEIGA, Juracilda. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Campinas: IFCH-Unicamp (Tese de Doutorado), 2000.
- _____. *Organização social e cosmovisão Kaingang: Uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê meridional*. Campinas: IFCH-Unicamp (Dissertação de mestrado), 1994.
- WIJK, Flávio Braune. *“Somos índios crentes”: Sobre apropriações do cristianismo e a reestruturação sociopolítica em sociedades indígenas*. Rio de Janeiro: ISER, 2000.
- WRIGHT, Pablo G. Dream, Shamanism and Power among the Toba of Formosa Province. In: LANGDON Jean Matteson; BAER Gerhard (org.). *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. p.149-174.
- WRIGHT, Robin M. (org.) *Transformando os deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.