

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCar**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**MARÍLIA SENE DE LOURENÇO**

**A presença dos *antigos* em tempos de conversão:**  
etnografia dos Kaingang do oeste paulista

**SÃO CARLOS – SP**

**2011**



**MARÍLIA SENE DE LOURENÇO**

**A presença dos *antigos* em tempos de conversão:  
etnografia dos Kaingang do oeste paulista**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) sob orientação do Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

L892pa

Lourenço, Marília Sene de.

A presença dos antigos em tempos de conversão :  
etnografia dos Kaingang do oeste paulista / Marília Sene de  
Lourenço. -- São Carlos : UFSCar, 2011.  
123 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São  
Carlos, 2011.

1. Antropologia social. 2. Etnologia. 3. Cosmologia. 4.  
Conversão religiosa. I. Título.

CDD: 306 (20<sup>a</sup>)



antropologia social  
ufscar

**Universidade Federal de São Carlos**  
**Centro de Educação e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós Graduação em Antropologia Social**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE**

*Marília Sene de Lourenço*

29/06/2011

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion  
Orientador e Presidente  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Clarice Cohn  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Artionka Capiberibe  
Universidade Federal de São Paulo / UNIFESP

Profa. Dra. Niminon Suzel Pinheiro  
Centro Universitário de Ribeirão Preto / UNIRP

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
Via Washington Luís, Km. 235, São Carlos, SP. 13565-905 cx. Postal 676  
Tel. 16-3351-8371 ppgas@power.ufscar.br

*Para Sueli Sene de Lourenço,  
Nimion Suzel Pinheiro e Antonia de Paula Barbosa.*

*“O pensamento — para chamá-lo por um nome mais imponente que o merecido — havia lançado sua linha na correnteza. Minuto após minuto, ela oscilou aqui e ali entre os reflexos e as ervas silvestres, ao sabor da água, que a erguia e a afundava, até (vocês conhecem aquele puxãozinho) sentir a súbita consolidação de uma idéia na ponta da linha: então, foi só puxá-la com cautela e expô-la cuidadosamente. Mas, ai de mim! Estendida na grama, quão insignificante me pareceu — o tipo de peixe que o bom pescador devolve à água para que possa engordar e merecer, um dia, ser preparado e comido”.*

Virginia Woolf – Um teto todo seu

## **Agradecimentos**

Durante esses dois anos e meio venho colecionando nomes para agradecer pelos mais diversos motivos; pode ser que eu me esqueça de um ou outro (e peço desculpas de antemão), mas isso se deve ao grande número de pessoas com quem pude contar do começo ao final deste trabalho. Na maioria dos casos essas pessoas já estavam ao meu lado desde muito antes.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Carlos (PPGAS – UFSCar) pela oportunidade de desenvolver meu projeto de mestrado, pela formação oferecida pelos professores e o auxílio dos funcionários. O PPGAS me concedeu uma bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior (CAPES) por um período de oito meses, além de financiar parte dos gastos da minha viagem para a Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), em 2009. A pesquisa foi financiada nos meses seguintes pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), instituição à qual agradeço também a concessão de uma reserva técnica. O Escritório de Relações Internacionais da UFSCar também me financiou em viagem para as XVII Jornadas de Jovens Pesquisadores da Associação de Universidades do Grupo Montevideu (AUGM).

Agradeço a disposição das professoras Clarice Cohn, Artionka Capiberibe e Niminon Suzel Pinheiro em fazer parte da banca de avaliação. Clarice estava também na qualificação e me ofereceu uma leitura detalhada do texto já naquela ocasião; Artionka se mostrou atenciosa desde nossa primeira conversa, quando me deu várias dicas para desenvolver a pesquisa.

Quanto à Niminon, devo dizer que seu auxílio sempre ultrapassará em muito o que eu consigo retribuir. Ela é responsável não só por ter me apresentado aos Kaingang e oferecido as melhores condições de pesquisa possíveis entre esses seus amigos (que espero terem se tornado meus também); Niminon é parte da minha formação enquanto pessoa. Igualmente importante, meu professor e orientador Edmundo Antonio Peggion. Agradeço por ele ter levado a sério os meus projetos, mesmo quando eu não fazia ideia do que fosse antropologia (não que eu saiba muito mais hoje). Orientador impecável por ajudar todas as



vezes em que precisei e por sempre respeitar minha autonomia: essa é a deixa para eu dizer que qualquer equívoco cometido durante o texto é de minha responsabilidade.

Durante uma das viagens a campo, o Museu Histórico-Etnográfico de Tupã, na figura da Sra. Tamime Borsato, me auxiliou na busca de documentos. Isso me faz lembrar minha primeira viagem para Vanuïre, na companhia dos amigos Robson Antonio Rodrigues e Grazielle Acçolini: Robson foi o primeiro a me dizer sobre a importância dos mortos para os Kaingang em Vanuïre; Grazielle foi quem me levou para as igrejas pentecostais. Agradeço ao restante dos membros do Centro de Estudos Indígenas Miguel Ángel Menendez (CEIMAM), principalmente à professora Sílvia M. S. Carvalho, pelo apoio desde os tempos de graduação.

Às amigas e companheiras de PPGAS Carla Camargo, Lígia Rodrigues, Amanda Danaga e Aline Scolfaro, um agradecimento mais do que especial! Houve vários outros com quem cruzei nesse caminho: Flávia Carolina, Lecy Sartori, Carol “Xili”, Amanda Marqui, Guilherme Antunes, Raphael Rodrigues, Alexandra Almeida, Marcos “Dabata”, João Paulo Aprígio, entre outros. Agradeço em especial a Carol Araújo, Nathália Locks e Camila Mainardi por terem me “aturado” morando no quarto ao lado. Fase muito boa essa.

Menção importante às sempre queridas Maria do Carmo Figueiredo Balieiro e Carolina Balieiro Naves.

Os amigos riopretenses me auxiliaram com o que fazem de melhor: estar sempre perto mesmo quando longe. Paulianny de Moura, Patrícia Tauyr, Xaman Minillo, Raquel Luiz, Mateus de Oliveira “Sit”, Felipe Ibrahim, Lucas Pessoa e Carol Vilela. Além do pouso sempre hospitaleiro no caminho para a aldeia, quando eu parava em Rio Preto, Assis ou Bauru para vê-los. Em Araraquara agradeço a Paulo Gustavo, Natali Costa, Sabrina Balsalobre e Alexandre “Dom” pelos tantos momentos divertidos! Agradeço à Sabrina especialmente pela revisão ortográfica do texto. Chegando mais perto de casa, agradeço a Marcelo Menezes não só pela sua extensa discografia mental, mas pela amizade que vai além das férias em Conceição das Alagoas – MG.

Agradeço o apoio sistemático da minha família – minha mãe Sueli Sene de Lourenço, que me ensina muito todos os dias, meus queridos irmão Leonardo Sene de Lourenço e cunhada Érica Garrutti Lourenço. Sob risco de passar pelo ridículo, agradeço a companhia dos meus amados cachorros e gatos – eu gostaria de tê-los mais próximos.

É com enorme satisfação que compartilho este momento com esta família. Já diriam os Kaingang, satisfação de estar vivo e ter do lado os parentes. Infelizmente, parte das

linhas sobre os *véincuprin*<sup>1</sup> Kaingang foram escritas com certa dose de pesar – pois em matéria de morte é como se todo mundo fosse nativo. Quero dizer da saudade do meu pai Francisco Luiz de Lourenço, que não me falha um dia. E da recentíssima perda do meu avô José de Souza Sene (MF), que significa bastante para mim.

Eu poderia fazer uma seção à parte para agradecer aos moradores de Vanuíre. Kaingang, Terena, Krenak, entre outros que me receberam e me inseriram em seu cotidiano com muito carinho. Os nomes aqui também são vários. Dona Antonia Barbosa e sua família cultivaram comigo relações que beiram o parentamento: acordamos, nos alimentamos, conversamos, dormimos, festejamos e sofremos juntos, posso dizer. A hospitalidade foi somente o primeiro dos bons tratos aos quais me submeteram em Vanuíre. Sou grata também a Edevaldo Cotuí e sua família; a dona Ena e seu filho Zequinha Campos; a dona Jandira, seu marido Sr. Antonio Jorge, sua filha Dirce e sua neta Lucilene; a Irineu e Ivani Cotuí. Obrigada por tantas conversas agradáveis!

Agradeço a todos os Terena, parentes de dona Antonia (inclusive os parentes da aldeia Cachoeirinha, no Mato Grosso do Sul), em nome de sua irmã Durvalina de Paula, que compartilhou comigo muitos dias bem humorados – e cheios de chimarrão! Ao seu filho e pastor da igreja *Assembleia de Deus*, Vanilson, agradeço pela paciência em ouvir minhas dúvidas sobre a religião e pela acolhida durante os cultos. Aos Krenak agradeço em especial à família do cacique Gerson Cecílio Damaceno e sua esposa Rosenilda (Nilda), por todo o apoio desde o começo da pesquisa. Agradeço também à sua irmã Maria Helena Cecílio Damaceno. Tamires, filha de Gerson, sempre me acompanhou durante os cultos da *Congregação Cristã no Brasil*. Além de tudo, tornou-se minha amiga.

Espero ter tratado no meu texto a vida dessas pessoas com o devido respeito e a admiração que por elas sinto.



Embora tenha dedicado esta dissertação a três mulheres muito importantes, ficam os meus votos de dedicação de todo o resto ao Chico. Obrigada por tudo.

---

<sup>1</sup> Mortos Kaingang.

## Resumo

Esta dissertação discute as várias modalidades de relação que os índios Kaingang de Vanuíre (Tupã – SP) nutrem com a alteridade. São diversos Outros, na forma de vizinhos Krenak e Terena, dos não-índios... E finalmente, na forma do Cristianismo. Pois eles optaram por integrar à sua sociabilidade mais um idioma de diferenciação de pessoas e coletivos – as religiosidades expressas pelo catolicismo e pelas igrejas pentecostais *Assembleia de Deus* e *Congregação Cristã no Brasil*. A diferenciação ocorre, ao que parece, por um processo de oposição. Opõem-se grupos religiosos, facções políticas e famílias extensas de modo que o texto menciona várias antíteses constituídas no cotidiano de Vanuíre. As oposições investigadas em campo junto com a leitura da bibliografia Jê (tronco linguístico ao qual se filiam os Kaingang) encaminham a discussão para o patamar da socialidade, onde os princípios antitéticos “estabilidade” e “mudança” são utilizados na tentativa de compreender as transformações pelas quais passam os Kaingang. Tornar-se parente ou não-parente, evangélico ou católico, aliado ou inimigo, revelam-se possibilidades de ação social formuladas por um pensamento que parece lidar com o surgimento constante de ambiguidades no interior das oposições que cria (motivo pelo qual se criam outras sucessivamente). A maior delas, a ambiguidade entre o estado da vida e da morte: ligados aos seus parentes mortos (os *antigos*), mas dele fugitivos, os Kaingang têm de se haver com este dilema em todas as esferas de sua vida – especialmente no cotidiano, onde parte da busca por uma solução passa pela conversão religiosa.

## Abstract

This thesis deals with many kinds of relations between the São Paulo Kaingang and the others: their neighbours Krenak and Terena, non Indians... finally, with Otherness in its Christian shape. For they've chosen to articulate within their sociability another language through which persons and collectives are differentiated – Catholicism and the Revivalist Churches *Assembleia de Deus* and *Congregação Cristã no Brasil*. It seems that they differentiate themselves through an oppositional process. Religious groups, political factions and extended families' daily oppositions, as observed through fieldwork, are brought to this text. The Jê bibliography also helps to give a sociality background to the empiric data. Hence the concepts “stability” and “change”, used as tools for the understanding of Kaingang transformations. To become a relative or an ex-relative, catholic or revivalist, an allied or an enemy – these are possibilities of social action formulated by a thought that seems to be surprised by the numerous ambiguities of its own oppositional procedure. Mainly, by the ambiguity of life and death: connected to their dead relatives (the *ancients*), but also running away from them, the Kaingang try to solve this dilemma by all means – especially in their daily life, where part of this tentative resides in conversion to Christianity.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
OS CAPÍTULOS	13
AS OPOSIÇÕES	14
NOTA SOBRE A GRAFIA	16
O CAMPO	17
A ALDEIA VANUÍRE	18
<b>1. SOBRE A VIDA DOS ANTIGOS: “NÃO DÁ PARA ESQUECER”</b>	<b>26</b>
QUANDO UM PARENTE SE TORNA <i>VÉINCUPRIN</i>	26
AS INSTITUIÇÕES DOS <i>ANTIGOS</i>	29
AS METADES MÍTICAS: PRINCÍPIOS DE AÇÃO SOCIAL	34
O ADJETIVO <i>BRAVO</i>	37
NOMINADORAS KAINGANG	40
COMO ESQUECER UM <i>VÉINCUPRIN</i>	46
<b>2. DA MESTIÇAGEM À PARENTAGEM: A (RE)CONSTRUÇÃO DA RECIPROCIDADE</b>	<b>50</b>
PROXIMIDADE DOS MORTOS, ISOLAMENTO DOS VIVOS	51
FORMAS DE CONTÁGIO PELA IMPUREZA DOS <i>VÉINCUPRIN</i>	55
A CHEGADA DOS KRENAK	59
A DIFERENÇA E SUAS LATÊNCIAS	63
PARENTESCO E FACCIÓNALISMO	66
O CHEFE EM VANUÍRE: DE FORA OU DE DENTRO?	70
NA ARENA DOS VIVOS É PRECISO FAZER PARCERIAS	75
<b>3. VANUÍRE E O CRISTIANISMO</b>	<b>78</b>
“EU SEI QUE DEUS CHAMOU MAIS OS KRENAK” (CCB)	79
MODALIDADES DA ALIANÇA (AD)	85
NOTAS SOBRE O PENTECOSTALISMO	90
O CRISTIANISMO PARA ALÉM DAS FACÇÕES	94
O CULTO EM VANUÍRE	97
O CRISTIANISMO COMO PRODUTOR DA DIFERENÇA	100
A FABRICAÇÃO DE CORPOS CRISTÃOS	102
DA PERSISTENTE AMBIGUIDADE	104
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>105</b>
<b>ANEXOS</b>	<b>107</b>
<b>CADERNO DE FOTOGRAFIAS</b>	<b>115</b>

## Introdução

O tema deste texto é a conversão dos Kaingang do estado de São Paulo, mais precisamente da aldeia Vanuíre (Tupã-SP). Inicialmente focada na compreensão dos sentidos de sua adesão às religiões evangélicas, a pesquisa ganhou maior abrangência quando, após algumas incursões a campo, percebi que falar em conversão talvez significasse algo mais que falar sobre as igrejas que eles frequentam. Pois os Kaingang se converteram em muitas coisas diferentes ao longo de sua trajetória. O seu discurso marca uma série de rupturas ocorridas desde os tempos míticos: a criação do mundo por Kamé e Kairu; a separação entre os laços de parentesco por meio da morte; o fim da guerra; a aliança em tempos de paz com outros povos com quem hoje compartilham sua terra (principalmente Krenak e Terena); as transformações ocorridas na vida de um crente.

Curiosamente, eles marcam tais transformações sempre em oposição com um estado anterior. O “tempo do mato” é dito o oposto do que vivem hoje, numa relação de formato especular. Contudo, essa relação não precisa ser necessariamente cronológica. O primeiro vislumbre de seu funcionamento ocorreu diante da dinâmica em que convivem com seus vizinhos. Observei-os retraídos diante das perguntas sobre sua vida e eloquentes ao qualificar ações alheias, de modo que acabavam por se definir pela negativa dos outros. Os Kaingang não costumam dizer muito de si, mas do que não são, do que já foram ou do que os outros são.

Os termos escolhidos para a descrição acima nos remetem à obra “Os mortos e os outros”, de Manuela Carneiro da Cunha (1978). A sua leitura em conjunto com o trabalho de campo e a literatura sobre os Kaingang foi importante para identificar os vários pares de oposição que permeiam suas relações. Como os demais povos Jê, eles são conhecidos pelo dualismo, instituição que demarca uma série de antinomias no plano da organização social. No entanto, nas aldeias de São Paulo as metades exogâmicas e cerimoniais não mais funcionam como na região Sul, onde se localiza a maior parcela dos Jê Meridionais (Kaingang e Xokleng). Diante da incongruência entre os dados relativos a essas aldeias e o

observado em Vanuíre, optei por um recorte menos comparativo com as etnografias do Sul, que dialogam bastante entre si.<sup>2</sup>

Veremos adiante que os Kaingang não se lembram exatamente de suas metades, não realizam os rituais do passado e afirmam não possuir xamãs. Entretanto, o faccionalismo opera de modo intenso (e aqui eles se encontram com os grupos do Sul). Por meio das disputas entre grupos domésticos<sup>3</sup>, verifiquei que embora a alteridade possua várias formas em Vanuíre, os Krenak são considerados opositores por excelência. Direcionada para o plano da sociabilidade, acompanhei a configuração e dissolução de alianças matrimoniais e políticas; constatei uma inflexão desse critério nas religiosidades praticadas pelos Kaingang. Concluí que a primeira aproximação com as religiões se dá principalmente pelos vínculos de parentesco. Fora do campo notei o funcionamento desse modelo de conversão religiosa em diversos povos ameríndios<sup>4</sup>.

Conforme dito, em Vanuíre não há metades de qualquer tipo; se atentarmos para o nível empírico, muitas vezes o que se configura são tríades: Kaingang, Terena e Krenak relacionados, respectivamente, ao catolicismo e às igrejas pentecostais *Assembleia de Deus – AD* e *Congregação Cristã no Brasil – CCB* (devo mencionar que esse é um recorte aproximado, pois encontrei fiéis Kaingang em todas as religiões acima). Não obstante, eles processam de modo antitético a multiplicidade de alianças e religiosidades disponíveis. Quando os Kaingang se opõem enquanto católicos não se referem aos evangélicos de modo geral, mas aos membros da CCB, obliterando uma possível oposição com os membros da AD; houve um período em que eles provocaram uma cisão da AD em duas sedes, uma delas Kaingang e outra Terena; e, assim por diante, eles parecem conceitualizar suas rivalidades em dualidades. Talvez o faccionalismo Kaingang seja a expressão política desse mecanismo.

Afastada do dualismo presente na bibliografia Jê, retornei às antinomias através da experiência em campo. Veremos ao longo de todo o texto uma série de oposições formuladas pelos próprios Kaingang.

---

<sup>2</sup> Entre os autores do Sul, as principais referências para os estudos sobre Kaingang são: Juracida Veiga (1994, 2000) para cosmologia e organização social; Ricardo Cid Fernandes (2003) para parentesco e faccionalismo; Robert Crepéau (2002) para xamanismo; Ledson Kurtz de Almeida (2004) para conversão religiosa.

<sup>3</sup> O grupo doméstico é formado por um casal, seus filhos e respectivos cônjuges.

<sup>4</sup> Ver Wright (1999, 2004); Wright e Vilaça (2009).

## Os capítulos

O **primeiro capítulo** mostra a conexão entre os mortos e o conceito de antigo, evocado pelos Kaingang para falar do “tempo do mato” (ou “pré-pacificação”). Os sentimentos dos vivos por seus parentes falecidos contêm natureza ambígua: se por um lado sentem saudade, por outro há temor. Só se teme um morto porque dele é impossível esquecer – as perseguições dos espíritos (véincuprin) atestam o vínculo que perdura. A ambiguidade inerente à postura tomada pelos vivos perante os mortos é replicada em outras dualidades que aparecem já entre os antigos.

A partir das narrativas sobre o “tempo do mato” aparece, por exemplo, as duas acepções do termo *bravo*, que ganha maior complexidade ao longo dos capítulos. Ideal de pessoa Kaingang, o *bravo* é necessariamente um adjetivo, pois representa duas potências inatas: a bravura, no sentido positivo que significa coragem, valentia etc.; e a braveza, que traduz irritação, cólera. Separei o termo em dois substantivos para fins analíticos, pois, diferente da palavra *bravo*, bravura e braveza não são termos nativos. Tal oposição nos remete novamente ao problema das antinomias: não se trata de termos permanentemente opostos, mas relações marcadas pelo contexto: a aplicação dos qualificadores respeita o pertencimento às famílias, facções e denominações religiosas. Os Kaingang possuem um pensamento performativo: a ação social determina os usos desses atributos positiva ou negativamente.

O mesmo acontece com a oposição entre pureza e mistura, termos bastante utilizados para fins de contraste com os outros povos. No **segundo capítulo**, exploro-os de modo análogo ao par anterior: essas palavras também são empregadas em sentido adjetivo, pois, por meio da acusação de *misturado* direcionada a um rival, deduz-se que o locutor se entende enquanto puro. Ademais, não se trata de uma definição biológica, visto que, agindo como Kaingang, pode-se tornar Kaingang mesmo se a pessoa em questão for descendente de outros povos. A chegada dos Krenak inaugurou essa ambiguidade: se por um lado os Kaingang se veem puros diante de seus novos vizinhos, diferenciam-se de seus antigos pela mistura. Surgem dilemas causados pela dificuldade em escolher uma perspectiva: eles utilizam a memória dos antigos em disputas com os Krenak, mas lembrar demais pode ser perigoso: até que ponto é bom saber do passado?



Com esse problema chegamos ao **terceiro capítulo**, que aborda as religiosidades mais de perto. Vanuíre é marcada por um trânsito<sup>5</sup> entre identidades religiosas que respeita as relações de parentesco e as querelas faccionais<sup>6</sup>. Por outro lado, é possível dizer que, independente de sua filiação a uma igreja pentecostal ou católica, o cristianismo possui eficácia simbólica para os moradores de Vanuíre. Esse é um campo que funciona por um mecanismo faccional, porém extrapola esse domínio: por que, afinal, escolher a linguagem religiosa para formular novas oposições? Por que firmar e dissolver alianças em torno das igrejas?

Confesso que a análise não explora em grande medida os efeitos da moralidade cristã na vivência dos Kaingang, pois de início o que parecia mais interessante era entender os modos como os índios utilizavam esse tema para diferenciações entre grupos. Essa é uma limitação do texto; após o contato com a literatura sobre conversão religiosa foi possível formular várias questões que ficaram sem respostas por já haver passado o período do campo.

Ademais, veremos que grande parte dos Kaingang se mantêm fora das igrejas evangélicas e pouco dizem sobre suas experiências com o transe religioso, principal característica do pentecostalismo. Os católicos também são identificados fora da igreja. São o termo não marcado na oposição – é como dizer que são aqueles que não fazem parte de nenhuma igreja. Sua prática social é visível nas festas intercomunitárias, jogos de futebol e consumo de bebidas alcoólicas, interditos pelas outras religiões.

### As oposições

A identificação de diversas alteridades que compõem o mundo dos Kaingang é um tema central para a dissertação. Os três capítulos a seguir separam para fins metodológicos as modalidades de Outro (*antigos*; multiétnicidade; cristianismo), que parecem guardar relações homólogas entre si, pois todas elas perpassam dualidades que contém necessariamente ambiguidades com as quais os Kaingang parecem nunca se livrar. Cada oposição parece abrigar em si inúmeras outras.

---

<sup>5</sup> Conceito emprestado de Ronaldo de Almeida (2009).

<sup>6</sup> Juracilda Veiga (2004) levanta a hipótese de as facções estarem expressas na multiplicidade das igrejas pentecostais de uma aldeia. De acordo com a autora, a possibilidade de o grupo resolver conflitos e tensões pela separação física e busca de outro território diminuiu drasticamente e continua diminuindo com o aumento populacional. Neste contexto não é mais possível romper alianças a partir da divisão em duas unidades, com lideranças diferentes.

Lévi-Strauss (2008a) aventa a hipótese haver de uma estrutura subjacente a informar diversos agrupamentos elaborados pelas sociedades dualistas. Meras tentativas de esgotar a realidade, essas oposições tendem a se traduzir umas nas outras. Nesses tipos de sociedade, os clãs, classes de idade, associações etc. não passariam, então, de pares entrecortados, replicações uns dos outros. De acordo com o autor, as organizações dualistas, mais do que metades, são antes um princípio de organização – que, como tal, pode ser aplicado de vários modos.

A discussão segue adiante, com a afirmação de que o dualismo diametral, evidente pelas metades, não basta para compreender o funcionamento desse princípio. Segundo Lévi-Strauss (2008b), todo o esforço dessas sociedades para encontrar a simetria entre as oposições disfarça uma estrutura na verdade tripartite e assimétrica. Desse modo, o chamado dualismo concêntrico corresponderia às relações entre os termos evidenciados pelo dualismo diametral, que seriam simétricos apenas em aparência. O desequilíbrio inerente às dualidades é tratado novamente em “História de Lince” (1993), onde o autor identifica, no repertório mítico ameríndio, uma dualidade que, em sua irredutibilidade, tende somente a aumentar. Nos mitos sobre os gêmeos, a dualidade é expressa em termos ambíguos que se diferenciam cada vez mais – e a diferença sempre é marcada pela desigualdade.

Esse é um debate interessante, no qual Maybury-Lewis (1979) se envolve ao advogar pelo princípio da simetria. Segundo este autor, os princípios que ordenam a vida das sociedades dualistas podem ser resumidos em equilíbrio e complementariedade:

*It informs their theory of the individual just as it does their theory of society. They order their cultural classifications in accordance with it, and it regulates their social organization and their social action (p. 312).*

Maybury-Lewis afirma a existência de uma busca permanentemente pela harmonia por meio da síntese de opostos: “*In that sense, they were truly dialectical societies*” (*Idem*, p. 13). Argumenta ainda que, embora o cotidiano não permita um dualismo perfeito, eles estão sempre procurando o equilíbrio e a complementariedade.

Não pretendo adentrar extensivamente esse debate, do qual vários outros autores participaram<sup>7</sup>. Em comum, Lévi-Strauss e Maybury-Lewis pensam o dualismo antes como um princípio formulador de oposições do que pares específicos. Nesse ponto, penso ser possível uma correlação com esta dissertação; e uma conexão entre os grupos de São Paulo e

<sup>7</sup> O caso mais ilustre foi Terence Turner (1979), que defendeu tese contrária a de Maybury-Lewis na coletânea “Dialectal Societies”. De acordo com o autor, a organização social dos povos Jê expressa assimetria principalmente na relação entre sogros e genros.

aqueles da região Sul, dotados de metades exogâmicas. Os Kaingang se convertem na medida em que transitam entre os atributos que colocam em oposição, quaisquer que sejam estes.

### Nota sobre a grafia

A notação dos termos de parentesco segue o modelo inglês. Exemplo: MB = mother's brother.

<b>F</b> = father	<b>M</b> = mother
<b>S</b> = son	<b>D</b> = daughter
<b>B</b> = brother	<b>Z</b> = sister

Todos os termos grafados em *itálico* e as orações entre **aspas** referem-se a expressões nativas, exceto: palavras em outro idioma; os termos *bravura* e *braveza*, de minha autorias; os nomes das igrejas *Congregação Cristã no Brasil* e *Assembleia de Deus*; casos de uma só palavra envolta por aspas são força de expressão. O conceito de cultura entre aspas remete à sua utilização por Manuela Carneiro da Cunha (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

## O campo

A primeira viagem à aldeia Vanuíre ocorreu em meados de 2007. Junto com a leitura da bibliografia Kaingang formulei um projeto de iniciação científica. Ao desenvolvimento da pesquisa na graduação seguiu-se o início do mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS – UFSCar). Ao todo foram quatro anos marcados por viagens diversas, na maioria das vezes em períodos de férias letivas.

O trabalho de campo me estimulou a tentar compreender as relações entre as famílias de Vanuíre, a fim de mapear as conversões às igrejas pentecostais e as frequências observadas em seus cultos. Percebi que não poderia considerar a conversão enquanto escolha individual, mas vinculada intimamente a grupos familiares e políticos. A leitura de Aparecida Vilaça (1999) e Ricardo Cid Fernandes (2003) foi fundamental nesse sentido.

Por meio do cotidiano ao lado das mulheres de várias gerações, visualizei a intersecção entre parentesco, política e religião. As conversas em grupo sobre crianças, família, homens, amigos e inimigos me possibilitaram pensar nas articulações entre as unidades sociais na aldeia: grupos domésticos com interesses específicos, cujas alianças criadas e revogadas constantemente se expressam nas religiosidades. Devo reforçar meus agradecimentos à família de dona Antonia Barbosa (viúva do ex-cacique Antonio Barbosa) que me hospedou desde o começo com a maior generosidade possível. Muito das reflexões deste trabalho saíram de nossas conversas no *quintal*<sup>8</sup> de sua casa.

A primeira incursão a campo no mestrado deu-se entre os meses de Janeiro, Fevereiro e Março de 2010. Nesse momento, ampliei os contatos entre os Kaingang e abordei informantes diferentes daqueles utilizados na pesquisa da graduação. O convívio com os Terena e os Krenak também foi muito importante. Suas famílias me receberam bem em suas igrejas, onde a frequência dos Kaingang costuma oscilar bastante. Não estabeleci relações de muita intimidade com os Krenak, pois há várias tensões entre eles e os Kaingang; todos me identificavam enquanto “pesquisadora dos Kaingang”, de modo que havia pouca abertura entre eles (o que não os impedia de serem muito simpáticos comigo). Com exceção da família do cacique Gerson Damaceno, que sempre foi muito atenciosa ao longo desses anos.

---

<sup>8</sup> *Quintal* é o termo pelo qual os moradores de Vanuíre se referem não só à porção externa de suas residências, mas ao aglomerado entre as casas de membros da mesma família extensa. O quintal de dona Antonia, por exemplo, é composto pela sua casa e mais duas ocupadas por suas filhas.

Com os Terena ocorreu trânsito constante, visto que a “matriarca” da única família extensa residente na aldeia é irmã de dona Antonia Barbosa. Trocávamos muitas visitas, nas quais sempre havia o chimarrão que elas preparavam. A experiência mais divertida foi viajar junto com eles em uma excursão de van para a aldeia Cachoeirinha, no Mato Grosso do Sul (município de Miranda). Terra de seus parentes, dista cerca de 700 km de Tupã, pouco antes da fronteira com a Bolívia. Viajamos em 15 pessoas rumo a um encontro da mocidade da igreja *Assembleia de Deus* na companhia de toda a família Terena e do vice-cacique Kaingang Irineu Cotuí e sua esposa. Participamos do *IV Encontro da Mocidade Rosa de Saron* (até então eu só havia presenciado os cultos de Vanuíre). Essa viagem ocorreu em Julho de 2010: exceto pelo frio, foi tudo muito bom.

Convém mencionar que o diário de campo e as fotografias foram as únicas ferramentas utilizadas para o registro das informações obtidas em campo. Várias pessoas se mostraram bastante indispostas diante de um gravador.

Outra observação importante é a de que todas as referências a nomes e vínculos de parentesco entre os moradores de Vanuíre se encontram na genealogia formulada em anexo.

### **A aldeia Vanuíre**

Vanuíre é uma aldeia de extensão pequena, mais ou menos 700 hectares, situada no município de Arco-Íris, ex-distrito de Tupã – SP. Atualmente tem cerca de 220 habitantes, entre Kaingang, Krenak, Terena e Kaiowá, Pankararu, Aticum e Fulni-ô. Cercada por fazendas e plantações de cana, à primeira vista parece uma pequena colônia rural, com casas uniformes de concreto, plantações familiares para subsistência e roças de mandioca destinadas às fábricas de farinha da região. Antigamente situada no vale do Rio do Peixe, hoje dois córregos cortam a aldeia: Pirã e Coiós.

Possui uma porção muito pequena de mata (cerca de 19 ha). Os índios não caçam, pescam ou coletam tanto quanto em outros tempos, o que não significa dizer que essas práticas não os interessam; sempre que possível os homens formam expedições de caça. Nessas situações, a carne é repartida entre todas as famílias que participaram de algum modo. A pesca também é frequente, especialmente quando as famílias podem viajar para visitar

parentes – os Krenak, por exemplo, contam histórias sobre a piscosidade do Rio Doce – MG. Ouvi histórias também sobre alguns meninos que saem de madrugada para coletar mel.

Muitos criam gado ou trabalham como retireiros de leite para outros índios. A atividade preponderante, entretanto, é a agricultura. Os índios costumam trabalhar em família nas lavouras de milho, mandioca, amendoim, feijão e abóbora, entre outras espécies. É comum a contratação daqueles que não têm lavoura para a colheita como diarista em roça alheia. Famílias inteiras trabalham assim. Vale mencionar que muitos possuem pequenas roças em seus *quintais*, assim como árvores frutíferas – essas preenchem vários espaços na aldeia e a tarde das crianças.

Vanuíre conta com uma escola de ensino básico (primeira à quinta série), criada nos anos 1970, de acordo com Edevaldo Cotuí, professor Kaingang. No entanto, os professores indígenas assumiram a coordenação recentemente. Hoje são oito professores, incluindo a diretora e dois substitutos – todos formados no curso de Pedagogia Indígena da Universidade de São Paulo (USP). Eles realizam diversos projetos, inclusive aulas de danças Kaingang e Krenak. A nova construção da escola foi inaugurada em 2006 e o horário de frequência é das 10h às 16h.

A quinta série foi implantada em 2010 e na última temporada em campo (julho desse ano) soube que os professores ainda esperavam a complementação de sua formação para lecionar no ensino fundamental II. Por conta disso, quando alcançam esse nível, as crianças viajam até Arco-Íris num ônibus da prefeitura, o que faz com que muitos adolescentes se desinteressem pelo estudo devido à falta de identificação com o conteúdo ministrado pelas escolas estaduais e pelo preconceito sofrido nas cidades.

O cotidiano das crianças, além da escola, é brincar “na terra”, nos córregos ou umas nas casas de outras. Elas ficam fora durante todo o dia e mesmo nas casas que têm televisão elas não costumam assistir. Para os adolescentes parece mais tedioso ficar na aldeia, especialmente à tarde. Eles gostam de ir às compras nas cidades, frequentar festas e bailes, além dos bares de Arco-Íris e Tupã.

Na aldeia também funciona um posto de saúde/farmácia, onde toda semana visitam um médico e um dentista para realizar consultas. Há um enfermeiro indígena e uma não-indígena na equipe de saúde. Não há doenças graves como antigamente, o que não quer dizer que as pessoas sejam bem assessoradas. Faltam medicamentos e assistência. Frequentemente os índios são mandados para Tupã, onde gastam muito dinheiro com remédios, quando não com consultas particulares. As doenças mais frequentes na

comunidade são do tipo cardiovascular, associadas com a dieta alimentar e, dizem os índios, o estado emocional das pessoas. Exploro esta informação em outro momento. Sobre a dieta é necessário ainda relatar os problemas que todos enfrentam com as condições de plantio e pecuária. Disseram-me que em época de estiagem chegam a perder gado por subnutrição; em algumas visitas que fiz, fiquei sabendo que há preferência para mães de crianças pequenas na coleta do leite e que se deve chegar muito cedo ao curral para obter alguma quantia.

A rotina de Vanuíre segue dois ritmos diferentes relacionados aos meses de janeiro e julho. Nesses dois meses as crianças e os jovens encontram-se em férias letivas e o ônibus do município de Arco-Íris não passa pela aldeia, o que deixa o ambiente mais movimentado.

A visitação é uma prática comum ao longo do ano, toda tarde grupos de mulheres se formam para conversar nos *quintais* – não se deve, entretanto, visitar qualquer pessoa, apenas parentes.

Já os homens permanecem fora de casa durante todo o dia. Reúnem-se em outros cantos da aldeia, o que podemos nomear de espaço público (antigo barracão de festas, campo de futebol etc). Uma das atividades usuais é o ensaio de montaria para o Rodeio de Arco-Íris, realizado anualmente em março; normalmente organizam uma arena no campo de futebol da aldeia, onde os mais jovens montam em bois e os mais velhos conversam. Além disso, há um time de futebol que disputa com os times dos sítios da região durante os fins-de-semana; ora o jogo é em Vanuíre, ora eles saem de trator ou ônibus cedido pela prefeitura para jogar fora. Por vezes, eles organizam campeonatos dos quais o time de Icatu também participa. Nesse caso, quando a viagem é para esta aldeia as mulheres se organizam para acompanhá-los na visita a seus parentes.

O começo do ano é chuvoso na região, temporada em que alguns índios saem para caçar e pescar com mais frequência. Em conversa com a mulher do cacique Gerson Damaceno, soube que há bastante javali e tatu no entorno da aldeia, particularmente no vale do Rio do Peixe. O único problema é a perseguição por parte dos fazendeiros, que consideram invasão de suas propriedades a caça e a pesca fora dos limites da reserva. Gerson Damaceno me informou que recentemente um grupo foi multado em R\$1500,00 e a FUNAI precisou intervir.

Diferente de julho, período de colheita, em janeiro as plantações ainda não germinaram. Há, portanto, permanente risco de perda de culturas inteiras com as chuvas. Em função disso, a maioria das famílias recorre ao Programa Nacional de Fortalecimento da

Agricultura Familiar (PRONAF) para financiamentos de três ou cinco anos. De acordo com os índios, esta é a melhor alternativa, mas o Programa é falho por não cobrir as perdas. Durante uma das estadas em campo, alguns agricultores que assumiram contrato de três anos estavam colhendo mandioca prematuramente para vender e pagar a primeira prestação do financiamento. Essa prática é problemática por dois motivos: primeiro porque é difícil vender a mandioca na entressafra, visto que ainda está muito fina e pequena; no que toca ao manejo do solo, a colheita prematura é prejudicial. Verifica-se uma situação altamente desfavorável para os índios, que não têm opção além de se endividar para manter o contrato.

Essa situação se mostra comum em terras Kaingang. Em estudo realizado em Xapecó – SC, Juracilda Veiga (1994) conclui que:

*A ineficiência ou desinteresse da FUNAI em apoiar o desenvolvimento da agricultura indígena de subsistência, obriga os índios a contrair dívidas com os pequenos comerciantes locais para plantar suas roças. Quando colhem, toda sua produção – especialmente milho e feijão – está empenhada para saldar os débitos. Esse círculo vicioso, e especialmente a falta de autonomia política dentro das reservas, vem sendo responsável pela extrema pobreza em que vivem os povos indígenas, e nesse caso específico, os Kaingang (1994, p. 54).*

Vanuíre, como inúmeras reservas indígenas, carece de projetos de agroecologia que recuperem suas áreas de mata, plantio e cabeceiras de nascentes, além de estimular a produção de sementes nativas<sup>9</sup>. O milho Kaingang, conhecido também como *milho bugre*, foi importante na alimentação cotidiana e cerimonial de gerações passadas, mas, atualmente, foi substituído pelas sementes híbridas fornecidas pela FUNAI. As plantações são tratadas com agrotóxicos e, segundo os índios, o técnico do PRONAF, responsável pelo acompanhamento dos projetos, nunca compareceu à aldeia. Entre os diversos problemas ambientais da reserva se encontram o assoreamento dos córregos, a diminuição da capacidade dos mananciais e a erosão das áreas de roça. Com o crescimento da população, todos anseiam pela expansão dos limites territoriais (que respeitam o mesmo recorte de 1916, data de sua criação).

Ao longo do século XX, o oeste paulista foi povoado por meio do desmatamento, seguido das plantações de café e fazendas de criação de gado. Conforme Niminon Suzel Pinheiro (1999), a expansão das fazendas que hoje contornam as reservas

---

<sup>9</sup> Robson Rodrigues e Niminon Pinheiro, membros da Fundação Araporã (Organização Não-Governamental sediada em Araraquara), tem elaborado projetos de levantamento de recursos para estimular o plantio agroecológico em Vanuíre.



indígenas se deu após os anos 1930, em parceria com agentes do SPI – Serviço de Proteção aos Índios. Atualmente a aldeia Icatu, localizada no município de Braúna e Vanuíre, em Arco-Íris, encontram-se margeadas por plantações de cana que se estendem, junto ao gado, até as margens dos rios, desprovidos de mata ciliar. Nesse contexto, é impossível qualquer tentativa de recuperação do solo extremamente arenoso, circunscrito a um território pequeno, sem um projeto sistemático.

Até os anos 1980, era comum parte do território indígena ser arrendado aos fazendeiros vizinhos. Esse panorama parece comum às terras Kaingang, visto que no Sul tal prática também foi observada. Veiga (1994) comenta sobre a repercussão do movimento de expulsão dos agricultores invasores das reservas Rio das Cobras – PR e Nonoai – RS sobre a população de Xapecó – SC, em 1978. Há rumores sobre a persistência do arrendamento de terra em Vanuíre, atualizado pela parceria entre certos políticos locais e alguns índios agricultores: há indicativos de que, ao colaborarem com o orçamento e o maquinário (itens que mais faltam aos índios), no momento da colheita esses proprietários de terra requerem grande porcentagem do que foi plantado no interior da reserva, deixando os índios novamente sem recursos.

Entre as demais fontes de renda de Vanuíre identifiquei a aposentadoria, auxílios como Bolsa-Família, os cargos ocupados na escola e a produção de artesanatos, que envolve algumas famílias. A venda de artesanatos parece fraca, embora seja incrementada no mês de Abril. Nesse período seus artigos são expostos nas cidades do entorno e, junto com as danças Kaingang e Krenak, compõem as festividades do “dia do índio”. De modo geral, não houve nenhuma alteração nas atividades econômicas desde minha primeira visita à aldeia, em 2007.

\*

O espólio das terras Kaingang é bem retratado pela obra “Entre índios e revoluções”, de Darcy S. Bandeira de Mello. Filho do encarregado de “pacificar” os Kaingang, ainda em meados de 1912, o autor acompanhou sua família e narrou grande parte de suas memórias de infância em um relato particularmente rico. Como parte das estratégias empregadas pelo então Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), o acampamento dos oficiais nas cercanias dos agrupamentos Kaingang demorou dois anos para transformar-se numa base de contato efetivo. Os grupos eram na

época divididos pela liderança de um chefe guerreiro (dentre os mais conhecidos Iacri, Vauhin, Charim e Krenkrá<sup>10</sup>); a maior preocupação desses chefes era com a invasão crescente de seu território causada pela chegada da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (EFNB). Dessa forma, eles combinavam entre si os ataques de vingança.

A partir da firmação do acordo de paz, o acampamento comandado por Bandeira de Mello (pai) tornou-se “Ribeirão dos Patos” (atualmente município de Promissão), centro em torno do qual os Kaingang começaram a gravitar cada vez mais. Com a sedentarização de facções inimigas nas proximidades, os encarregados do SPI subdividiram o agrupamento em dois núcleos: “Vila Kaingang” e “Vila Sophia”.

Data desse período as primeiras experiências dos Kaingang com o cristianismo. A esposa de Bandeira de Mello, dona Anita, foi responsável pela associação entre o fim da guerra e a prática cristã:

*A fama desse pão, ou, mais propriamente, dessa “broa”, espalhava-se cada vez mais, de aldeia em aldeia. Na conjuntura da iminente festa do “KIKI”, a incansável “fornarina” teve o cuidado de estocar grande abundância do produto. No decorrer dessa manipulação, durante vários dias, sempre assediada amistosamente pelos auxiliares Kaingangue e curiosos, ela, tirando partido da euforia geral reinante, não perdia essa oportunidade de insistir na sua constante promoção junto a eles: Confiança, paz e amizade. Relativamente aos da Vila, já não havia dúvida de que os mesmos se sentiam integrados nesse modus vivendi bilateral. Então, ela os exortava para desencadear uma oportuna campanha junto aos que breve chegariam, para que eles acreditassem na sinceridade de todos os “fog” em não mais atacá-los, visto que de agora em diante viveríamos como irmãos, isso, ela garantia! (BANDEIRA DE MELLO, 1982, p. 55-6).*

Enquanto seu marido cuidava da civilização, dona Anita trabalhava com a catequese. Sua “broa” era a transformação do pão de milho Kaingang, conhecido como *inhamim*. E seus conselhos, na iminência da festa do Kiki (ritual de homenagem aos mortos), visavam evitar as brigas entre facções anfitriãs e convidadas. Chamada pelos Kaingang de *mamãe*, dona Anita foi quem inaugurou a relação de tutela com os índios, considerados seus filhos e irmãos entre si. Prática dos *antigos*, daquele tempo em diante não seria mais permitido brigar.

Não se fez mais guerra. De 1912 a 1916 o preço das terras no oeste paulista subiu vertiginosamente devido à propaganda sobre a “pacificação dos bravos Kaingang”: notícias sobre os índios ditos cortadores de cabeça atingiram nível internacional; técnicas de

<sup>10</sup> Sobre a importância desses chefes ver também: Manizer, [1914] 2006; Bandeira, 1926; Melatti, 1976; Pinheiro, 1992 e 1999; e Rodrigues, 2007. Baseio minha descrição nesta bibliografia, indicada para melhor compreensão do contexto do fim da guerra para os Kaingang de São Paulo e a criação de suas aldeias atuais.

contato amistoso com povos “selvagens” foram levadas para outras regiões do país a partir da experiência. Durante esses quatro anos, a mortalidade por doenças reduziu a população Kaingang de cerca de 1200 pessoas para 200 (BANDEIRA DE MELLO, 1982; RIBEIRO, 1970). Com o enfraquecimento de seus opositores, os políticos da região começaram suas investidas para a tomada das terras férteis de Ribeirão dos Patos. Manuel Piza, hoje nome reverenciado na história do município de Tupã, foi o responsável pela “doação” para o SPI das porções de terra praticamente improdutivas onde hoje vivem os Kaingang – Icatu e Vanuíre.

Durante a vigência do SPI, os encarregados firmaram diversas parcerias com os grandes grileiros da região. Nesse sentido, partir da década de 1940, as aldeias foram transformadas radicalmente: Icatu funcionou durante alguns anos como presídio indígena, para onde pessoas de vários povos aportavam para trabalhos forçados; Vanuíre tornou-se uma das chamadas “fazendas modelo”, onde aos Kaingang era ensinado o trabalho sistemático do plantio para a venda. Muitos em Vanuíre lembram ainda desses tempos difíceis, quando chegavam a pagar pelo que plantavam, num sistema que lembra a “hacienda”. Dentre os encarregados mais polêmicos, consta Itamar Z. Simões, cujas referências no discurso Kaingang são sempre ambíguas: ora dito um bom chefe de posto, ora dito cruel.<sup>11</sup> Data desse contexto a chegada dos Terena e Krenak no oeste paulista (PINHEIRO, 1992; 1999).

Os Kaingang ainda disputam o direito a sua pequena porção de terra. Recentemente bloquearam o trecho de uma estrada que passa dentro da reserva de Vanuíre. É válido ainda destacar que caminhões de cana atravessam esse trecho diariamente, causando danos à área.

\*

Conforme dito anteriormente, a terra não é fonte segura de renda, por isso, muitos assumem outras funções para se manter. Trabalham para as prefeituras de Arco-Íris e Tupã, para a Fundação Nacional da Saúde – FUNASA ou, ainda, como diaristas em residências nestas cidades, no caso das mulheres. O fato de Vanuíre ser uma aldeia “jovem” causa problemas nesse sentido, pois há muitos jovens e poucas perspectivas de atuação. A maioria dos estudantes é composta por mulheres, já que os homens interrompem seus estudos com mais frequência. Há que se notar, no entanto, a recente investida dos jovens no ensino

---

<sup>11</sup> No capítulo dois, tal ambiguidade poderá ser melhor entendida no contexto da relação entre os Kaingang e seus chefes.

superior. Além do estudo nas faculdades da região, hoje Vanuíre tem dois representantes na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) por meio do vestibular indígena: um deles cursa engenharia civil e o outro, enfermagem.

A reflexão de Pinheiro (1992) sobre a inadequação masculina em um mundo sem guerra continua pertinente; nota-se que, enquanto as mulheres buscam diversas fontes de renda relacionadas ao trabalho doméstico, roça e produção de artesanatos, os homens não raramente têm problemas com alcoolismo desde cedo – o que provoca imenso sofrimento em suas famílias. Clarice Cohn (2005) identifica problemas semelhantes em outra sociedade Jê, os Xikrin-Kayapó. De acordo com a autora, a guerra, fator inerente no desenvolvimento masculino, nos coloca um problema com sua interdição: como continuar produzindo coletividades, pessoas, posições?

O ciclo de vida masculino, marcado pela constituição e cisão de alianças, pela mobilidade de facções – enfim, pelo caráter pendular dos estados de guerra e paz – permanece obliterado em Vanuíre devido à baixa auto-estima que parece invadir os homens. Adiante discutiremos possíveis formas de guerra na contemporaneidade; por ora basta indicar que, embora dotados do mesmo ímpeto guerreiro Kayapó – “as virtudes masculinas”, segundo Gordon (2006) – a guerra nos homens Kaingang de Vanuíre tem sua expressividade reduzida por seu pequeno território, sua indianidade questionada e, no limite, por residirem no estado de São Paulo.

Surge então o álcool como potencializador dessa latência. Lembro-me bem de uma Festa Julina de Icatu em que um ébrio Kaingang me dizia repetidas vezes sobre a participação Kaingang na Revolução de 1932: “Eles esqueceram”. Há um sentimento de dívida não paga, de enganação por parte dos não-índios que tomaram seus antigos. Ao modo Jê, os Kaingang se sentem roubados e pretendem roubar mesmo que de modo subterrâneo, quase imperceptível: a apreensão do outro em suas versões materiais e imateriais são objeto de reflexão neste texto. Detalho minhas observações adiante.

## 1. Sobre a vida dos antigos: “Não dá para esquecer”

*“Minha mãe você é nova, mas você me deixou  
Minha finada mãe é uma só, mas você me deixa  
Minha finada mãe, desejosa de viver, você me deixou  
Eu choro sozinha caminhando, eu vou chorar, chorar,  
Eu me sento, eu sua filha, chorando deitada  
Eu lhe quero bem*

Canto fúnebre Krahô<sup>12</sup>.

Este capítulo aborda a presença dos *antigos* na vida dos Kaingang de Vanuüre. O ponto de partida é a sua visão dos acontecimentos históricos pela perspectiva do parentesco – pois os *antigos* são referidos como parentes daqueles que narram suas histórias, testemunhas do chamado “tempo do mato”. Assim, todo Kaingang possui um vínculo com o passado por meio da memória. O problema se coloca quando as lembranças produzem a saudade, sentimento perigoso para os povos Jê, como veremos. A saudade produz o medo e aqueles em quem os vivos se apegam passam a ser temidos: os mortos. Ambivalência insuperável.

Veremos as estratégias formuladas pelos *antigos* para lidar com outras formas de alteridade – as metades exogâmicas; as oposições de *temperamento* e suas implicações na classificação dos grupos; a noção de pessoa concebida por meio de critérios como nomeação, formas de casamento e posições de enterramento; entre outras características. O foco, entretanto, é a produção de diversas oposições que informam muitos dos dilemas contemporâneos dos Kaingang. No segundo capítulo, esses problemas são identificados de modo mais palpável e no terceiro refaz-se a conexão com a morte, tema central deste capítulo.

### Quando um parente se torna *véincuprin*

Marcela Coelho de Souza (2002) afirma que o processo de humanização entre os povos Jê perpassa necessariamente o seu processo de parentamento. Processo, humanização, parentamento: ideias de movimento, de ação contínua, pois parentesco aqui

---

<sup>12</sup> CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 28.

não é definido pela substância (pelo menos não de acordo com sua acepção ocidental, que a situa no plano do dado), mas pelo seu compartilhamento. A aproximação cotidiana por meio da co-residência, da comensalidade, dos resguardos pós-nascimento ou morte... temas importantes nas etnografias sobre povos ameríndios em geral. Em suma, a centralidade da corporalidade na construção de pessoas e coletivos ameríndios.

Início este capítulo com essas afirmações já conhecidas para, mais uma vez, colocar uma questão formulada por Coelho de Souza que considero relevante para os Kaingang: Se assumimos que para eles ser humano é ser produzido enquanto parente, “*como uma pessoa cujo próprio corpo é ligado aos de seus parentes se percebe quando um deles morre, ou os percebe quando ela mesma está morta?*” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 377). Essa pergunta encerra grande parte dos dilemas da vida contemporânea em Vanuíre; veremos que ela sempre foi pertinente para os Kaingang. Um caminho para a sua resposta está em reconhecer a saudade como expressão que mantém o vínculo de parentesco, de certa forma, ativo mesmo após a morte. Nesse sentido, falar sobre a relação entre os Kaingang e seus *antigos* é compreender os diversos significados desse sentimento persistente e perigoso. O grau de sua expressão varia entre as pessoas, enquanto umas mal se referem aos seus parentes mortos, para outras, eles são presença constante em qualquer conversa.

O campo nas aldeias do oeste paulista pode levar a enganos sobre a natureza dos sentimentos desses Jê meridionais diante de seu passado e de sua condição atual. De fato, conforme dito na introdução, sua vida não foi fácil desde os empreendimentos *fok*<sup>13</sup> em suas terras; sua história é plena de tragédias. Antes de tratar sobre dualismo, ritual, faccionalismo, entre outros temas frequentes para os Kaingang, fica a impressão de que se deve fazer uma ressalva diante da irreversibilidade de certas perdas que os grupos de São Paulo sofreram ao longo do século passado e da dificuldade em identificá-los em meio à mistura a que se expuseram com outros povos em suas micro-reservas. Obviamente muito do sofrimento provém de problemas causados por agentes como os grileiros de suas terras, por exemplo, mas pouco se pergunta sobre o modo como os índios manifestam esse pesar: por que, afinal, a ênfase na ruptura entre o “tempo do mato” e o tempo atual? Por que escolhem o choro e o silêncio para falar do passado?

Se em São Paulo é difícil entrever um padrão nas ações dos Kaingang, os demais povos Jê parecem ter padecido do problema oposto: marcados pela etnologia dos anos 1960/70 por seu formalismo exacerbado, ali parecia haver pouco espaço para espontaneidade.

---

<sup>13</sup> *Fok* significa não-índio em Kaingang.

Posteriormente, diante de novas abordagens, eles foram marginalizados pela etnologia, voltada desde os anos 1980 para povos Amazônicos<sup>14</sup>.

Embora muitos autores até a década de 1980 estivessem às voltas com os efeitos do mundo dos brancos na vida Kaingang, é notável em seus textos a frequente alusão aos mortos. Delvair Melatti (1976) tinha como objetivo identificar quais os traços da cultura que se modificaram e quais permaneceram nas aldeias do oeste paulista, porém acabou por realizar uma etnografia de referência, a despeito de suas conclusões, devido a um trabalho de campo criterioso e exposição de muitos dados importantes. A autora identifica a “crença no sobrenatural” como uma das esferas pouco alteradas na vida dos Kaingang, particularmente a explicação das doenças e da morte por feitiço ou visão de entes sobrenaturais.

Diz-se que o *véincuprin*, que por ora caracterizamos como espírito de um parente morto, aparece àqueles que se encontram sozinhos, deixando um rastro de perigo logo após seu falecimento. É preciso tomar medidas de segurança, como a queima dos objetos pessoais ou seu enterramento junto ao morto; respeitar a posição de seu cadáver na terra para que ele não desvie do caminho rumo à aldeia dos mortos; evitar aceitar seus conselhos ou sua comida quando ele aparecer. *“O véincuprin aparece porque a mãe e os parentes do morto choram muito por sentirem sua falta. Por isso, o véincuprin não tem sossego e fica ‘penando’”* (MELATTI, idem, p. 120).

Os *véincuprin* também sentem saudade e choram, reclamando o esquecimento dos que ficaram – *“é ruim estar sozinho no ‘céu’”* (idem, p.120), conforme disse o ex-cacique de Vanuíre, Antonio Barbosa (hoje também *véincuprin*). Sobre aqueles que ficaram:

*Constantemente ocorriam entre esses selvagens, casos de autodestruição, sempre por enforcamento. Tal psicose os atingia quando atacados de saudades pela perda de algum ente querido. Assim, inconsoláveis, homens ou mulheres, após esgotarem-se de tanto chorarem e evocarem os atos de seus parentes mais próximos, dias e dias em seguida, sem pararem, decidiam recorrer a essa medida extrema, que consistia tradicionalmente no cipó ao pescoço. Para consumarem tal asfixia, galgavam qualquer árvore na mata e, atando o outro extremo do forte cipó a um galho, acomodavam-se em outro e aí continuavam a sua interminável choradeira. Naturalmente, a gente da aldeia, ouvindo ao longe as lamentações, sabia que se tratava de companheiro desesperado e partia em sua busca. Então, quando o candidato a enforcamento percebia a aproximação, após um grito lancinante de despedida, atirava-se no ar* (BANDEIRA DE MELLO, 1982, p. 63-4).

---

<sup>14</sup> Cabe a ressalva de que os povos Jê não foram totalmente esquecidos. Etnografias de referência têm sido produzidas desde os anos 1980. Para citar apenas algumas: Lea, 1986; Coelho de Souza, 2002; Gordon, 2003; Cohn, 2005.

Essa descrição faz parte da memória de Darcy S. Bandeira de Mello, filho de Manuel Bandeira de Mello, funcionário do SPI e líder da expedição de “pacificação”, conforme dito na introdução. Após o estabelecimento de relações amistosas com os Kaingang em 1912, o então encarregado do Posto Indígena “Ribeirão dos Patos” levou sua família para viver na região, entre eles Darcy, ainda pequeno. Hoje não há mais suicídios, mas ainda há saudade.

Em Vanuíre, verifiquei esse dado particularmente em meus encontros com dona Ena Campos: sempre que conversávamos, a certa altura ela chorava por sua mãe, presente na maior parte dos assuntos. Chorava copiosamente e me fazia sentir culpa, “o que será que eu disse?”; com o tempo, percebi a regularidade de seu comportamento e, a partir de alguma leitura, concluí se tratar de um choro ritual, de uma forma de discurso. As referências ao passado norteiam sua narrativa e é a partir das lembranças de sua juventude em torno da mãe que dona Ena generosamente desvela muito da vida dos antigos moradores de Vanuíre. Suas descrições são repletas de elementos sócio-cosmológicos, tais como as formas de casamento e filiação às metades exogâmicas, festas intercomunitárias, rituais fúnebres, entre outros.

Vale mencionar a dificuldade encontrada na gravação das entrevistas, pois a maioria dos entrevistados não permite a reprodução de suas histórias. Mesmo entre aqueles que se mostravam favoráveis, acontecia de, ao verem o gravador, encerrarem o assunto mais interessante num prazo máximo de dois minutos. Considero que para trabalhar em Vanuíre perde-se em detalhes o que se ganha em acesso às informações com o uso apenas do diário de campo.

### **As instituições dos *antigos***

Dona Ena faz parte da última geração “do mato”, nas palavras dos Kaingang. Filha de dona Candire, uma mulher famosa por sua cerâmica, Ena herdou não só a técnica, mas diversos conhecimentos. Candire era especialmente requisitada para batizar e nomear as crianças da aldeia. Em sua pesquisa, Delvair Melatti (1976) pôde contar com preciosas informações sobre a organização social dos Kaingang paulistas a partir dos depoimentos da velha Candire. As conversas com dona Ena não eram novidade para meu campo, porém só



começaram a frutificar quando a presenteei com uma cópia reprográfica<sup>15</sup> do livro de Melatti (1976) para que ela pudesse se recordar de sua mãe, informante principal da etnografia. Foi muito interessante, pois além de se emocionar com os relatos e as fotografias, Ena se mostrou disposta a contar sua própria versão.

Com a falta do gravador perde-se não tanto o sentido, mas o estilo da narrativa, visto que o narrador utiliza-se, muitas vezes, de um tom mítico. As histórias de dona Ena, por exemplo, são anedotas sobre situações vivenciadas por ela ou seus parentes (normalmente sua mãe). Sua forma é caracterizada pela mistura dos tempos verbais presente e pretérito perfeito ou imperfeito para contar de uma pessoa já morta, de modo que ela figure viva no interior do relato.

Ora dona Ena situa o “tempo dos antigos” num passado de que guarda memórias da juventude, ora num tempo mais distante, acessado apenas pelas gerações ascendentes. Embora seja cuidadosa em separar as situações das quais participou daquelas contadas por sua mãe, é frequente que o interlocutor se perca no meio da história, pois esta passa por um “achatamento” espaço-temporal – por exemplo, o dia em que me contou histórias que começavam todas com “Era 4h...”: Os homens em sua expedição pela mata saíram da aldeia 4h, quando receberam provisões de alimentos e chegaram à cidade no outro dia (ou depois de vários dias); era 4h quando houve um baile no sítio vizinho, para o qual ela fora convidada; entre outros casos.

Vale frisar que a não-linearidade de seu discurso escapa à cronologia da história vista de fora, mas caracteriza perfeitamente o ponto-de-vista nativo – a história vista de dentro, uma vez que os Kaingang marcam o tempo de acordo com as gerações de seus parentes. A análise sobre o entendimento da história sob a perspectiva dos Piro (Peru), povo estudado por Peter Gow (1991), é muito interessante para refletir a esse respeito. As formas enunciativas utilizadas por eles são de três tipos: quando pretendem situar os fatos num passado distante utiliza-se o “Diz que...”, abrindo mão da autoridade de qualquer sujeito sobre esse verbo; para histórias cujo narrador pode precisar a origem, “Minha mãe disse que...”; há ainda aquelas vivenciadas por ele, que nessa gradação assumem maior autoridade.

Esses enunciados são exatamente os mesmos que Ena e os demais moradores de Vanuíre utilizam ao contar suas histórias, embora, nesse caso, a intenção seja produzir uma sincronia entre diferentes relatos, anulando assim, a temporalidade.

---

<sup>15</sup> A edição original encontra-se esgotada na editora.

\*

Um tema importante na caracterização dos antigos Kaingang é sua divisão em metades exogâmicas, dualidade que remonta ao mito de origem, onde *Kamé* e *Kairu*<sup>16</sup> criaram um povo já segmentado. Em diferentes versões<sup>17</sup>, o mito demarca a oposição entre as metades por meio dos atributos físicos e da personalidade de seus criadores. De acordo com Veiga (2000), os Kaingang acreditam que o mundo passa por ciclos cósmicos de conflagração e regeneração. O seu próprio surgimento enquanto sociedade marca um período posterior à origem do mundo, pois a morte dos demiurgos e migração de suas almas para o centro da terra (movimento de destruição), seguida de sua saída enquanto seres poderosos, possibilitam a criação dos Kaingang atuais (reconstituição). O mito do dilúvio de Schaden (1956) segue a mesma lógica: escapou do afogamento apenas um casal de irmãos do grupo *Kamé* que, com a redução do nível das águas, puderam se casar e repovoar o mundo de índios. Com a demografia controlada, foi possível recriar o par antitético *Kamé* e *Kanherú* e, posteriormente, sua divisão em *Votôro* e *Venhiký*: “*Os Votôro têm a força dos Kanherú e os Venhiký a dos Kamé*” (Schaden, 1956, p. 140).

É corrente na literatura a identificação de um nível de diferença interno às metades. Nimuendaju (1993) fala em classes cerimoniais, que serão discutidas em outro momento; Baldus (1979) sugere o uso do termo “grupo” para os Kaingang de Palmas – PR, onde há quatro combinações de pintura corporal a partir de duas formas, o círculo (*Kadnyerú*) e o risco (*Kamé*).

A seguir apresento um quadro para melhor visualização dos grupos de Baldus, segundo a pintura corporal; essa proposta é a mais semelhante aos dados de Melatti (1976) para São Paulo:

---

<sup>16</sup> Cada autor se refere à nomenclatura das metades de forma diferente: Nimuendaju (1993) adota *Kamé* e *Kañeru*. Pinheiro (1992) prefere os nomes *Kamé* e *Caiurucre*; Tommasino (2004) prefere *Kamé* e *Kairu*.

<sup>17</sup> Para versões dos mitos Kaingang consultar BORBA, 1908; NIMUENDAJU, 1993; SCHADEN, 1956.

Metade/Motivo	Grupo	Pintura
<b>Kadnyerú (Círculo)</b>	Votôro	Pequeno círculo na testa e outros, às vezes aberto, em cada bochecha.
	Kadnyerú	Nos mesmos lugares um ponto grosso.
<b>Kamé (Traço)</b>	Aniky	Ao lado de cada olho, dois riscos curtos paralelos, começando nos ângulos externos dos olhos e passando horizontalmente em direção à têmpora; dois riscos verticais e paralelos no meio de cada bochecha e um curto risco horizontal ao lado de cada canto da boca.
	Kamé	Um risco vertical em cada bochecha.

Fonte: BALDUS, 1979

Melatti prefere não falar em metades, mas aponta em Icatu e Vanuíre a existência de dois grupos exogâmicos, no interior dos quais há nove subgrupos, talvez porque variem de nome conforme o informante. Não obstante, a divisão entre círculos finos/grossos e riscos é confirmada. Os dois grupos de Melatti, *Kanherú* e *Inhagampí* (chamados pela autora de *A* e *B*, respectivamente) foram confirmados por dona Ena, que também não cita o termo “metade”. A informante Kaingang disse que é possível fracioná-los de acordo com a posição do cadáver no cemitério, no entanto. Em sua leitura do livro de Melatti, dona Ena declarou lembrar-se de apenas quatro subgrupos: *Kailu*, *Venrei'd*, *Wóprêg* e *Inhagampí*.

A análise de Delvair Melatti nos traz diversos subgrupos, porém o número mais frequente nos estudos dos grupos da região Sul é quatro, vide a contribuição de Veiga (1994, 2000) e Fernandes (2003). De acordo com Ena, a filiação era relacionada ao *jeito* da pessoa, seus atributos comportamentais. Utilizo o pretérito, pois dona Ena não acredita que as gerações mais novas se filiem a qualquer desses grupos. De fato, diz ela mesma já ter se esquecido de vários detalhes sobre esse assunto.

Retorno aos grupos. *Inhagampí* e *Kailu* são *bravos*, o segundo mais que o primeiro; *Wóprêg* é do tipo *bravo*, mas chorão e *Venrei'd* parece o único manso. Seguindo essa ordem, os membros dos grupos *Inhagampí*, *Kailu* e *Wóprêg* são enterrados com a cabeça no sentido do pôr-do-sol enquanto os *Venrei'd* são enterrados voltados para o sol nascente. Vale lembrar que, a exemplo de outros povos Jê, os pontos cardeais geralmente atribuídos aos

Kaingang são leste e oeste.<sup>18</sup> De qualquer maneira, informações obtidas com pessoas diferentes revelam-se também diferentes: Edevaldo Cotuí, sobrinho de dona Ena e professor na escola da aldeia, menciona e escreve de outra forma. Para ele, *Kairu* (impulsivo), *Ihanguepí* (bravo), *Kamé* (paciente) e *Votoro* (bom) são os quatro grupos existentes; o posicionamento dos enterramentos também varia, sendo *Kairu* voltado para leste, *Ihanguepí* para oeste, *Kamé* para sul e *Votoro* para norte.

A seguir a sistematização dessas informações:

	Nome	Jeito	Posição
<b>Ena</b>	Inhagampí	Bravo	Poente
	Kailu	Bravo	Poente
	Wóprêg	Chorão	Poente
	Venrei'd	Manso	Nascente

	Nome	Jeito	Posição
<b>Edevaldo</b>	Kairu	Impulsivo	Leste
	Ihanguepí	Bravo	Oeste
	Kamé	Paciente	Sul
	Votoro	Bom	Norte

Durante a pesquisa para sua monografia na pedagogia indígena da USP, Edevaldo entrevistou Ena para saber dos costumes antigos. Pude ouvir trechos dessa fita e, em um deles, ela diz que precisa ser enterrada para oeste por ser *Kamé*. Para mim ela não citou esse grupo e se classificou como *Wóprêg*, “chorona”. Para entender essas variações terminológicas de metades e subgrupos, abundantes na literatura Kaingang, partilho da opinião de Manuela Carneiro da Cunha (1978), em seu estudo sobre os Krahô, onde propõe que a diferença entre as informações não seja interpretada como mera inconsistência causada por conflito de interesses entre grupos de informantes. Segundo a autora:

*Ver-se-á que o material krahó, que exhibe assustadora diversidade, não é passível de tal correlação. Resta a opção de supor que a consistência na escatologia krahó deva ser procurada em um nível subjacente à informação, evidenciando-se*

<sup>18</sup> Sobre os pontos cardiais leste e oeste entre os Timbira ver CARNEIRO DA CUNHA, 1978.

*princípios que regulem o surgimento inesgotável de novas versões. Veremos que esta escolha nos leva a descobrir na escatologia não apenas o reflexo da sociedade que a originou, mas também e principalmente uma reflexão sobre ela (p. 113).*

Os critérios que norteiam essa reflexão parecem invariantes: para classificar uma pessoa no universo Kaingang é preciso: a) observar o seu *jeito* ou *temperamento*; b) dar-lhe um nome apropriado, que informará seu grupo, subgrupo e possibilidades de casamento futuras; c) cuidar para que ela seja enterrada na posição exata, de acordo com o subgrupo. Note-se que desde o nascimento até a morte se passa por uma série de classificações que podem, inclusive, variar conforme o contexto. Sr. Antonio Barbosa conta para a pesquisadora Delvair Melatti que, embora nascido *Kanhéru*, foi convidado pelos *Pênví* (um dos subgrupos do grupo *A* que não são citados por meus informantes) para equilibrar a contagem de membros em Vanuíre.

A dualidade está presente em todos os discursos. Edevaldo, por exemplo, afirma a separação entre as chaves *Kamé/Votoro* e *Kairu/Ihanguepí* para então classificar *Votoro* e *Ihanguepí* como subgrupos das metades *Kamé* e *Kairu*. Forma-se uma oposição entre os elementos fixos e variáveis da cosmologia Kaingang. Em outros termos, o esquema abaixo demonstra de um lado a fragmentação mítica, invariante para todas as informações sobre os agrupamentos desse povo, e de outro, nomes de subgrupos que podem variar.

**Kamé : Kairu :: Votoro : Ihanguepí**

#### **As metades míticas: princípios de ação social**

Quando relacionamos a personalidade atribuída a cada grupo com mitos coletados por diversos autores, tornam-se visíveis outras oposições características deste pensamento. Em Borba (1908), *Cayurucrê* é aquele que primeiro abre uma fenda na serra de *Crinjijimbé* e toma todas as iniciativas ao longo do mito; em contrapartida, não consegue terminar nenhuma tarefa iniciada, ao contrário de *Camé* que, diligentemente, concretiza seus empreendimentos:

*Cayurucré estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingoa e alguma unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fezel-o, poz-lhe ás pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe: – Você, como não tem dente, viva comendo formiga – ; eis o motivo porque o Tamandoá, Ioty, é um animal acabado e imperfeito (...) viram que os tigres eram mãos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de arvore e, depois de todos passarem, Cayurucré disse a um dos de Camé, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que elles cahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de Camé; mas dos tigres, uns cahiram á agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de Camé quiz atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas (BORBA, 1908, p. 22, grifos nossos).*

Dessa passagem depreendemos que *Cayurucré* possui um *jeito* impaciente, o que leva à imperfeição de suas obras; já *Camé* parece pouco resoluto em suas decisões, tem medo. Nimuendaju (1993) fala em ferocidade e versatilidade para *Kañeru* e vagarosidade e persistência para *Kamé*. Baldus (1979) apresenta *Kadnyeru* como truculento e *Kamé*, medroso – mas diz que ambos são mais fracos que seus subgrupos, *Votôro* e *Aniky*. Schaden (1956), por sua vez, também fala em força. Conforme já dito, os subgrupos criados por *Kanheru* são os mais fortes.

Podemos separar todos esses atributos em dois tipos: aqueles que significam a estabilidade e aqueles que traduzem a mudança; há sempre um gêmeo deceptor, responsável pela criação do *socius*, conforme Lévi-Strauss (1993). Esse arranjo se verifica também no mito dos dois sóis, analisado por Juracilda Veiga (2000, p. 80-81): em resumo, existiam dois sóis irmãos e um deles, mais forte, deu um tapa no outro, que, enfraquecido, tornou-se lua<sup>19</sup>. Para encerrar essas referências a mitos, remeto ao roubo do fogo conforme relatado por Borba (1908, p. 26): “*Fyietô, que era um Cayurucré esperto*” vendo que os Caingangues comiam carne crua tomou a atitude de enfrentar *Min ârán*, que era gente de outro tipo e detinha sozinho o fogo.

É certo que as ações dos demiurgos informam as qualidades das pessoas na sociabilidade das aldeias Kaingang. No caso de Vanuíre, os adjetivos preferidos são, de longe, o *bravo* e o *manso*. Na verdade, não me lembro de ter ouvido *manso* nas conversas cotidianas, apenas a identificação de pessoas em mais ou menos bravas (exceto por Ena e Edevaldo, porque conversávamos sobre grupos). Ao separar os indicadores de acordo com

<sup>19</sup> Ver o mito de origem da morte irreversível entre os Krahô em Carneiro da Cunha (1978). Neste caso Lua representa o signo forte e instaurador da nova ordem; após enganar o sol ela faz da morte uma transformação definitiva, ou seja, inaugura o tempo social.

cada grupo, eles falaram nos termos manso/paciente/bom. Melatti (1976) também identificou a preponderância dessa oposição em relação a *forte* versus *fraco*, presente nos mitos. Não obstante, a caracterização do *forte* nos textos míticos sempre vem acompanhada por certa *truculência* (termo de Baldus). Podemos dizer que no fundo se trata da mesma oposição. A paciência de *Camé* se vê transformada na mansidão de seus descendentes assim como a impulsividade de *Cayurucré* é encarnada pelos Kaingang *bravos*. É possível construir um esquema à semelhança do anterior:

### **Paciência : Impulsividade :: Mansidão : Braveza**

A classificação de dona Ena, embora não informe as chaves em que é possível agrupar os quatro tipos de personalidade, deixa entrever uma possibilidade quando diz que a diferença entre *Inhagampí* e *Kailu* está no tipo de braveza: enquanto este é o mais *bravo* dos quatro, aquele é o *enfezado*. Sabemos que uma pessoa enfezada não é necessariamente brava, mas impaciente, irritadiça. As qualidades atribuídas por Ena ganham sentido na etnografia de Delvair Melatti, em que há diversos subgrupos internos aos grupos A e B, que a autora declara não chamar de metades. Em suas palavras, a disposição dos grupos:

*O grupo A era mais manso, alegre, bom, o melhor, constituía o maior grupo e estavam de algum modo associado ao espinho de caraguatá (lenlú) ou ao abacaxi do mato. O grupo B era o mais forte, o mais bravo, quente e pior, era como a “abelha (ou marimbondo) brava que queima a gente” (MELATTI, 1976, p. 29).<sup>20</sup>*

Para nos restringir apenas ao que me informou dona Ena, *Venrei'd* e *Kanherú* (ou *Kailu*<sup>21</sup>) encontram-se no grupo A enquanto *Inhagampí* e *Wóprêg* estão no B. Melatti aventa a hipótese de *Kanherú* e *Inhagampí* serem a personificação dos grupos A e B, visto

<sup>20</sup> Note-se a série de oposições de diferentes ordens nesse trecho: manso/alegre/bom/melhor/caraguatá/abacaxi versus forte/bravo/quente/pior/abelha/marimbondo. A divisão não só dos humanos, mas do universo em duas metades é abordada com detalhes nos estudos sobre mito e práticas xamânicas Kaingang. Segundo Nimuendaju (1993, p.59), foram Kamé e Kañeru que “fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de Kañeru ou ao de Kamé. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta”. Para apreciação do dualismo na formação e prática de um xamã Kaingang (*Kujã*) ver Crepéau (2002).

<sup>21</sup> Conforme nota de rodapé n.21 em MELATTI, 1976: “Os *Kanherú* eram também chamados de *Kailu* porque ‘era a mesma coisa, andavam juntos, eram irmãos” (p. 29, grifos nossos). O andar junto me recorda a reflexão de Carneiro da Cunha (1978) sobre a noção de companheirismo entre os Krahô.

que brigam muito e roubam mulheres entre si. Ao levarmos a sério sua intuição, deparamo-nos com uma “contradição”: se *Kanherú* e *Inhagampí* situam-se no pólo *bravo*, onde fica o *manso* nessa história?

Talvez a oposição maior na socialidade Kaingang não seja essa. Possivelmente, os verdadeiros pólos sejam o *bravo* e o *enfezado*. A terminologia nativa indica os seguintes significados: o *bravo* reflete força, coragem, poder de decisão e liderança – o que inclui bondade e mansidão – e o *enfezado* se mostra fraco, impaciente, de sangue quente e *chorão*. Corroboro a hipótese de Melatti a partir de sua informação de que 10 das 13 lideranças dos antigos até a época de sua pesquisa foram *Kanherú*. O *bravo Kailu* de dona Ena parece casar-se com o “bom e alegre” *Kanherú* de Melatti (1976, p. 29).

### O adjetivo *bravo*

A ambiguidade da palavra *bravo* revela uma oposição básica na vida dos Kaingang. A ideia de ambiguidade costuma colocar problemas em nossas análises, mas para eles é compreendida de outro modo. Em sua filosofia, todo Um é na verdade Dois. Dona Jandira me disse uma vez que é difícil para nós, não-Kaingang, entendermos a língua deles, porque para toda palavra em português há duas em Kaingang e a maioria das expressões pode ser dita de dois modos totalmente diferentes e significar a mesma coisa. Baldus (1979), em sua conversa com o chefe Kõikãng, no Paraná, faz o seguinte relato:

*Kõikãng fez uma cara admirada e respondeu: “Se o sol é Aniky, a lua também é Aniky. Você não sabe que o sol e a lua são a mesma coisa? O sol e a lua são o mesmo, não é?”*

*Afirmei: “Sim, naturalmente o sol e a lua são a mesma coisa”.*

*Kõikãng disse satisfeito e com energia: “O sol e a lua são a mesma coisa. Sol está de dia, lua está de noite”.*

*Perguntei: “O sol é homem ou mulher?”*

*“O sol é homem, isto é seguro. O sol tem mais força. A lua é a mulher porque a lua é mais fraca”.*

*Eu disse ao bom do velho: “Mas se o sol é homem e a lua é mulher, não podem ser a mesma coisa”.*

*“Por que não? Eles são a mesma coisa. O sol está de dia, a lua está de noite” (p. 28-29).*

A ambiguidade de *Kamé* e *Kairu* pode ser entendida dentro do contexto mais amplo do pensamento ameríndio. De acordo com Lévi-Strauss (1993), os ameríndios tendem a recusar a associação entre gemelaridade e identidade, característica dos mitos indo-



européus. A ambiguidade remete à irredutibilidade da diferença, traduzida na assimetria das qualidades dos irmãos, especialmente se forem do mesmo sexo:

*A dualidade pode ser reabsorvida na imagem aproximada da unidade pela qual é representada, ou apresenta um caráter irreversível, a ponto de a distância mínima entre seus termos dever fatalmente alargar-se? Entre essas soluções extremas, os mitos concebem toda uma série de intermediários. Irredutível, a dualidade assumirá a forma da antítese, um gêmeo bom e o outro mau; um associado à vida, o outro à morte; um ao céu, o outro à terra ou ao mundo subterrâneo. Seguem sistemas em que a oposição entre gêmeos perde seu caráter absoluto em benefício de uma desigualdade relativa: esperto ou tolo, jeitoso ou desajeitado, forte ou fraco etc (p. 205).*

A assimetria resultante nos levaria ao problema da hierarquia nessas sociedades, mas Lévi-Strauss (1993) aponta para um perpétuo desequilíbrio que faz com que as metades se alternem em uma rede de direitos e obrigações recíprocas, de modo que, a metade que se afigura superior em um ponto, ceda em outro. De acordo com o autor, os pares de oposição entrecruzados, frequentes em sociedades Jê, podem ser lidos como tentativas de superar essas contradições. Ainda nesse texto, o autor aponta para os vários domínios onde se encontra a desigualdade na vida dos ameríndios: “*A cosmologia e a sociologia indígenas lhe devem sua mola mestra*” (p. 206).

Voltando a atenção novamente para a dualidade constituinte do conceito *bravo*, penso ser possível enxergá-la nesses vários domínios do seu pensamento. Ora sinônimo de colérico, ora de destemido, o *bravo* parece refletir perfeitamente o ideal de pessoa Kaingang e sua prática social, informada pelo mito e atualizada no cotidiano<sup>22</sup>. Há duas formas de eles se referirem a esse predicado: normalmente dizem de alguém “muito bravo” quando pretendem negativar seu comportamento e com isso dizer que esse alguém não sabe interagir com os outros (“briga muito”, “é ignorante”). Esse tom pode ser utilizado também por pessoas não-Kaingang – lembro de ter perguntado a uma moradora de Vanuíre, depois de ela ter reclamado da braveza de sua vizinha, se todo Kaingang era *bravo*. Ela respondeu que não, pois na família dessa vizinha, por exemplo, há uma filha calma. E, em seguida, adicionou: “mas o pai dela não é Kaingang”. Pensando em termos patrilineares, é o mesmo que dizer “só não é bravo quem não é Kaingang”.

Usualmente, não costumam trazer para a conversa suas virtudes, mas, sim, os defeitos alheios. Nesse sentido, é raro alguém se dizer *bravo*. Quando um Kaingang o faz (e

<sup>22</sup> Para uma discussão interessante das oposições e ambiguidades envolvendo a categoria *bravo* entre os Xikrin-Kayapó, ver Gordon (2006).

essa é a segunda forma de se pronunciar), fala em termos de coletividade, enquanto povo que naturalmente é guerreiro. Esse é o aspecto positivo da palavra. Dizer-se *bravo* hoje é aproximar-se dos *antigos*, do tempo “pré-pacificação”, das narrativas ouvidas de seus parentes mais velhos sobre a “cultura” Kaingang. Acusar o outro de ser “bravo demais” aproxima-o em outros termos: traz à tona aqueles aspectos obsoletos da “cultura”, do tempo em que eles não eram *civilizados*: quando não eram cristãos, brigavam com guarantãs<sup>23</sup>, raptavam mulheres e crianças nas expedições guerreiras, bebiam bastante *goio-fá*<sup>24</sup>...

A relação é mais ou menos a que Peter Gow (1991) descreve quando os Piro se dizem civilizados em oposição aos seus antigos. Lembro de uma Kaingang me contar que, quando estava grávida, seu médico disse que a melhor alternativa seria o parto normal e que ela, sendo índia, não teria problemas durante o procedimento. Surpresa com a constatação do médico, ela respondeu que eles já eram *civilizados* – não eram como os índios “lá do norte” – e preferia cesárea. Essa discussão trata sobre a maneira pela qual os Kaingang se enxergam, não só perante seu passado, mas diante do futuro; no próximo capítulo ela será detalhada. Por ora fiquemos entre os *antigos* e suas práticas “obsoletas”.

Falar na exogamia entre as metades e subgrupos apresentados parece uma consequência natural de sua caracterização, mas não é possível empreender a tarefa nesse trabalho. Primeiro, porque, embora meu propósito seja demonstrar um pensamento que funciona por oposição, não é possível aferir a operacionalidade das metades clônicas Kaingang na atualidade. Com a chegada de vários povos em sua aldeia, a realização de intercassamentos entre todos deu origem uma geração de Kaingang que todos chamam de *misturados*. Em segundo lugar, a elaboração de genealogias se viu prejudicada por um fator da própria cosmologia: não se usa citar os nomes dos mortos. Qual não foi meu “alívio” ao descobrir a mesma dificuldade no trabalho de outros pesquisadores:

*Uma índia comentou que “depois que a pessoa morre, não tem mais nome, não põe na cabeça, não se lembra mais porque não conta o nome, pois se dizer, está chamando o véncuprin da pessoa”. Métraux (in Laytano, 1956:215) também encontrou entre os Kaingáng (não cita de onde) a mesma restrição severa ao nome da pessoa falecida. Ao fazer o levantamento do sistema de parentesco nos Postos, defrontei com uma barreira diante das mulheres velhas, pois não gostavam de mencionar os nomes próprios e o subgrupo dos parentes falecidos. Com muita dificuldade diziam o nome próprio ou apelido da pessoa em fok (MELATTI, 1976, p. 62).*

<sup>23</sup> Borduna Kaingang.

<sup>24</sup> Bebida fermentada entre os antigos, atualmente *goio-fá* significa bebida alcoólica, particularmente a pinga.

### Nominadoras Kaingang

Proponho uma pequena investigação das práticas de nomeação. Segundo dona Ena, sua mãe era requisitada constantemente para atribuir nomes às crianças. Logo que nasciam, as mães se dirigiam à casa de Candire e pediam para que lhes desse o primeiro banho. Era como um batismo, pois os recém-nascidos tornavam-se seus “afilhados de primeira água”, diz Ena. Cada nome carregava consigo a pertença a um dos grupos; desse modo, Candire informava mais que um nome próprio, visto que tal escolha influenciaria inclusive em possibilidades futuras de casamento. A escolha variava de acordo com o *jeito* ou temperamento da criança, este por sua vez enquadrado nos grupos *manso* e *bravo*.

Quando indaguei se a nomeação era uma habilidade comum a todos ou a especialistas, dona Ena respondeu que além de sua mãe, era possível que outras mulheres exercessem a mesma função, mas não se recordava. Em seguida enfatizou a grande quantidade de convites que ela costumava receber. Cohn (2005) menciona em seu texto a afirmação de Vanessa Lea, de que as mulheres mais velhas detêm o conhecimento e a legitimidade dos nomes Kayapó. Ao contrário de alguns povos Jê, o nominador Kaingang não parece se encaixar necessariamente em nenhuma categoria de parentesco. Não obstante, o repertório de nomes vasculhados pertence à metade paterna. Ao lado da patrilinearidade, há o papel do xamã, que nas aldeias do oeste paulista parece identificar algumas mulheres mais velhas.

Juracilda Veiga (1994), em seu estudo sobre a aldeia Xapecó-SC refere-se ao *Kuiã* (xamã) enquanto nominador por excelência<sup>25</sup>. Quando uma criança nasce, seu pai procura esse especialista, que domina todo o estoque de nomes disponíveis. Um dado importante é que, neste caso, os nomes dos mortos são recuperados após a *Festa do Kiki*, ocasião em que eles são homenageados e cessam de ameaçar seus parentes vivos. Assim como em Vanuíre, o nome em Xapecó reflete necessariamente o grupo do pai, exceto em casos de perseguição incessante pelos espíritos, em que se troca o nome paterno por um materno a fim de despistá-los. Melatti (1976) afirma que em Icatu, à semelhança de Vanuíre,

---

<sup>25</sup> Entre os Krahô, Carneiro da Cunha (1978) indica o pertencimento dos nomes à casa materna, o nominador sendo preferencialmente MB. J.C. Melatti (1978) defende a subjetividade da nomeação. De acordo com o autor, os nomes podem ser adquiridos inclusive por um parente patrilateral. Vale mencionar que, assim como no caso Kaingang, uma das formas de os Xikrin-Kayapó obterem nomes é por meio de seu xamã. Cohn (2005) demonstra que nomes podem ser obtidos principalmente dos animais, entre os quais o xamã transita muito bem.

existia uma nominadora – Kerrét. Seus dados mostram que nenhuma das outras mulheres velhas de ambas as aldeias nominava sequer os parentes, o que leva a autora a crer na existência de um papel exclusivo de nominadora em cada subgrupo. A função de Kerrét era levantar algumas opções de nomes da linha paterna e após a escolha pelo pai (F) ou pela tia (FZ), indicar o grupo da criança.

A nomeação adentra o terreno xamânico também entre os Mebengokré (Xikrin), pesquisados por Clarice Cohn (2005). A autora demonstra a importância de se trazer de fora potencialidades que produzem pessoas Mebengokré e, dentre essas, o nome. Entretanto, ao contrário da caça, dos cativos, dos rituais e demais “produtos” trazidos por guerra ou troca, os nomes chegam pelas relações travadas pelo xamã durante suas viagens incorpóreas. Há um paralelo interessante aqui: Kerrét, nominadora de Icatu, além de ser possivelmente uma xamã, era cativa. Ofaié-Xavante de nascimento, ainda menina fora roubada pelos Kaingang durante uma batida no tempo da guerra. Assistimos a uma junção de duas formas de apreensão em uma só pessoa, o que provavelmente dotava de grande valor sua capacidade de conhecer nomes. Sobre a prática de raptar cativos:

*Charin aprisionou outrora, em luta com os Otis, um menino e uma menina desta tribu. Conforme é uso entre os Caingangs (que não matam nem as mulheres nem as crianças capturadas) levou-os para casa, deu-lhes o título de filhos e educou-os com os mesmos cuidados e carinhos que dispensava aos que procederam do seu sangue. Ele era, realmente, e para todos os efeitos, pai do joven casal que eu conheci já no fim da adolescência.*

*Comprazia-se em apresentá-lo como tal, e, pelo contrário, sendo por indole tão remansado e impassível, mostrava-se aflito, zeloso e impertinente quando alguém externava a opinião de serem as feições dos dois Otis diferentes das dos Caingangs.*

*– Que não senhor – acudia com vivacidade Charin; – que eles haviam nascido dele e de sua mulher, sendo portanto legítimos Caingangs, tanto assim que eram parentes de Fulano e Cicrano. Debalde apelaria alguém para o testemunho dos outros índios. Todos repetiriam, perto ou longe de Charin, que os Otis eram Caingangs e filhos daquele chefe e sua mulher, como todos sabiam (BANDEIRA, 1926, p. 68).*

Há muito a ser dito sobre essa passagem. A começar pela impertinência não de Charin, mas de Alípio Bandeira, tenente que visitou Vanuíre em 1921, porque os pequenos filhos do chefe eram Oti, mas também Kaingang – retornamos à questão das ambiguidades, que parecem ser criadas espontaneamente não só pelo dualismo Kaingang (lembrando que sob seu ponto-de-vista o que chamamos ambiguidade provavelmente responde por outro nome), mas em suas relações com os não-índios. Retomo esse ponto no terceiro capítulo, mas

já é possível dizer que essas relações parecem antes produzir do que reduzir as dualidades na vida desses índios. Utilizo novamente uma reflexão de Cohn (2005): Os cativos são necessariamente ambíguos. Produtivos porque são e porque não são Mebengokré, trazem consigo cantos, rituais etc, porém contribuem na produção de pessoas e relações Mebengokré.

Mas esse cativo deve superar dentro de si a ambiguidade na medida em que, devidamente socializado, deixar de ser Outro para tornar-se Mesmo. Chegamos novamente à irredutibilidade da diferença, posta a impossibilidade de se permanecer Mesmo e Outro – como nos gêmeos de Lévi-Strauss (1993), que nascem ambíguos, mas cuja diferença tende a se alargar. Daí a confirmação de todos, em Vanuíre, por meio dos vínculos de parentesco. Inevitável relembrar a ideia de que a socialização – a humanização do outro – se faz pelo processo de parentesco. Essa criança nasceu mesmo de Charin e sua esposa, porque compartilhar substâncias com esse casal fez dela uma extensão de seus corpos; num só movimento ela se tornou pessoa, parente e Kaingang – que são versões da mesma coisa.

O mesmo se deu com Kerrét, “Kaingang legítima”, pois essa expressão, utilizada até hoje nas aldeias Kaingang, significa, nesse contexto, o acesso irrestrito ao estoque de nomes de seu povo, mas, na memória, significa o acesso a conhecimentos alheios: dos Ofaié porque esteve outrora entre eles; dos animais e outros entes, porque xamã.

A questão é que, apesar das tentativas de eliminar a ambiguidade, esta é logo produzida novamente por outras relações. Um cativo é socializado e tornado Mesmo, mas a busca pelo Outro continua – condição de existência do Mesmo. Nesse sentido, penso que as tentativas de obliterar o ambíguo se veem fracassadas tais como o esforço de romper os vínculos com os mortos – “não dá para esquecer”, diz dona Ena. Não dá para se dizer vivo sem o risco constante de ser capturado por um *véincuprin*, que é ambíguo na medida em que mesmo morto, continua sendo chamado de parente. Mesmo e Outro parecem condições instáveis.

Se neste capítulo refletimos sobre as ambiguidades produzidas pela sociocosmologia Kaingang perante seus mortos, no seguinte adentraremos o cenário intra-vivos.

Ainda sobre nomenclatura, é importante lembrar a centralidade do *temperamento* na definição do nome pessoal. Em Vanuíre, essa parece uma questão central até hoje, pois as crianças costumam justificar seus “nomes de brincadeira”, “nomes na linguagem” ou *apelidos* por gostos pessoais, alguma característica física peculiar ou personalidade. *Apelidos* dizem respeito a uma fase da vida ou característica pessoal e, como tal, podem ser acumulados, diz Melatti. Candire, por exemplo, significa “vamos brincar”. Os Xikrin utilizam a mesma expressão para classificar nomes auto-atribuídos ou que não são transmitidos devidamente (Cohn, 2005).

Outro aspecto digno de nota é que em Vanuíre, atualmente, todos se comunicam por nomes ou *apelidos* em português (Traíra, Piau, Biriba etc), o que não significa que não tenham um ou mais nomes em Kaingang. O papel da escola é interessante, pois durante o aprendizado da língua e da “cultura”<sup>26</sup> as crianças trocam nomes diversos. O apelido é atribuído devido a essas características pessoais mencionadas acima – fulano tem uma parte do corpo assim; gosta de melancia; parece uma borboleta etc. Não obtive um modelo de nomenclatura na aldeia, creio que não exista algo tão delineado. Na escola, por exemplo, as crianças parecem nomear umas as outras. Segundo Melatti (1976):

*Os Kaingáng paulistas justificam a perda paulatina dos hábitos de nomenclatura na sua prole de várias maneiras: as velhas que costumam dar nomes, se recusam a fazê-lo porque são esquecidos rapidamente; se consideram “civilizados”; está em desuso (“fora de moda”); simplesmente não desejam fazê-lo e porque as pessoas mais velhas não vão nominá-los (p. 63).*

Veiga (1994) reflete sobre os nomes Kaingang. Todos eles, *jiji*, vem acompanhados necessariamente por outro termo, que pode ser *hâ* (bonito) ou *korég* (feio). Um nome bonito é um nome legítimo porque transmitido corretamente – assim como entre os Kayapó, em ritual<sup>27</sup>.

*(...) devemos estabelecer que o verdadeiro critério de beleza é sua potência ritual, ou melhor dizendo, sua possibilidade de ser confirmado ritualmente, o que lhe dá uma potência criativa, de construção da pessoa, única em relação aos outros nomes pessoais, que se limitam a particularizar a pessoa, mas não a fornecem meios de uma produção ritual (COHN, 2005, p. 101).*

<sup>26</sup> Toda vez que me referir ao conceito de cultura significando aprendizado ou em referência aos projetos de *revitalização cultural* de Vanuíre utilizarei aspas. A noção de “cultura” remete à discussão de Manuela Carneiro da Cunha (2009), onde as aspas significam a dimensão consciente e o uso político de sua cultura pelos povos indígenas nos últimos anos.

<sup>27</sup> Ver Lea, 1986.

Os outros nomes são ditos “comuns” para os Kayapó.

Quando conseguiam juntar pessoas para a realização do ritual do *kiki*<sup>28</sup>, os Kaingang aproveitavam para iniciar os jovens e atribuir nomes. Hoje o ritual acontece apenas em Xapecó – SC, ocasião em que os nomes dos mortos homenageados são novamente disponibilizados. Quanto ao *jiji-korég*, há vários significados possíveis – esse parece ser o pólo mais elaborado no discurso Kaingang, diferente do caso Kayapó.

É preciso retornar ao início do texto, em que mencionei a existência de classes cerimoniais Kaingang, apoiada em Nimuendaju (1993). O autor identificou três delas no Paraná: *Pa*, *Pne* e *Vodro*. Essas classes não são matrimoniais, mas puramente cerimoniais. Os *Pa* são sensíveis a feitiços e influências das pessoas ditas imundas (leia-se: mortos). Deles resultam rezadores e organizadores de festas. Os *Pne* são indiferentes a essas influências e, por isso, responsáveis pelo manejo do morto e dos objetos relacionados a ele. Os *Vodro* podem substituir-lhe quando for o caso. Veiga (1994) identifica em Xapecó os *Pi*, mestres de cerimnia e os *Pin*, nico papel exclusivamente ritual, porque exercem atividades não são relacionadas aos mortos, mas  reciprocidade entre as metades, visto que há representantes da classe em ambas. Há outras três não mencionadas por Nimuendaju: “Donos do *kiki*”, que são parentes do morto e preparadores/servidores da bebida e *Tampr*, dançarinos que durante o ritual também cuidam do *konki*, recipiente que abriga o *kiki*.

Em São Paulo, Bandeira de Mello (1982) menciona um ndio albino que, por aguçar melhor seus sentidos  noite, podia rastrear as lamúrias dos suicidas, e com rapidez, chegar a tempo de salvá-los; seu nome era *Peniai*. Melatti (1976) identifica o grupo *Pnie*, também encarregado de lidar com os mortos. Cada aldeia tinha seu coveiro: em Vanure, o Sr. Canuto Conechu era o especialista “*porque ‘sabe mais que os outros, é mais velho e nem o ‘capitão’<sup>29</sup> o manda*” (1976, p. 114). O Sr. Conechu goza de muito respeito ainda hoje na aldeia, em todo caso não ouvi seu nome entre os mais velhos, provavelmente porque  *véincuprin* – ossos do ofício de ser um *antigo*. Confesso que não sei se os Kaingang ainda tem um coveiro, pois nunca assisti a um enterro e eles não gostam de descrevê-los.

Esse parêntese foi aberto para melhor explicar o *jiji-korg*, afinal. *Pin*  a classe mais citada para os agrupamentos Kaingang e está ligada ao uso desse tipo de nome

<sup>28</sup> Bebida fermentada a base de milho, consumida pelos *antigos* no ritual de homenagem aos mortos – *kikikoi*. Para maiores detalhes, consultar Manizer, 2006.

<sup>29</sup> O chefe Kaingang era chamado comumente de “capitão” pelos encarregados do Serviço de Proteção aos índios.

porque na “feitura” do *korég* há força, resistência. Veiga (1994) cita alguns casos de crianças que, por nascerem fracas, tiveram seus nomes substituídos por um *jiji-korég* – mas terão de lidar com os perigos e impurezas dos mortos quando crescerem. Reforço minha hipótese de que as duas acepções do termo *bravo* guardam uma dualidade que perpassa toda a socialidade Kaingang. Há uma correlação entre essas oposições:

**bonito : feio :: fraco : forte :: manso : bravo**

E todas revelam potências de cada pessoa, desenvolvidas de acordo com seu *temperamento*. São posições complementares, embora eles enfatizem bastante o pólo *bravo* (ou forte/feio). Melatti chega a aventar a hipótese de o grupo A ser o organizador dos rituais e o B, seu executor. Faz sentido se pensarmos que A é o grupo de onde provem os chefes, são os ditos *bravos* por bravura e B aqueles *bravos* em termos de braveza – seguindo essa lógica seriam também os mais fortes. Há estreita relação com as classes de Nimuendaju (1993) e Veiga (1994): os chefes/mestres de cerimônia – *Pai/Põ'i* e os imunes aos perigos dos mortos – *Pêne/ Pén*.

Todos os regionais conhecem o nome do afluente do rio Tietê que passa perto de Vanuíre, o Feio; no cotidiano quando uma criança faz algo que demanda repreensão, diz-se “korég!”; conta-se de uma criança brava que é “Kaingang de verdade”. Trata-se de um povo guerreiro, chamado por uma coleção de adjetivos nos documentos da era da “pacificação”: destemidos, ariscos, esquivos, agressivos, bravios etc – dependendo do ponto-de-vista do narrador, ora reconhecendo a força dos ditos “habitantes primevos do oeste paulista”, ora relatando-os como cruéis e impiedosos diante dos “desbravadores”.

Chegamos a uma conclusão que, em sua parcialidade, aponta para outras discussões: a centralidade do temperamento na organização social Kaingang. Em torno dessa característica inerente a cada um, parece gravitar a filiação às metades exogâmicas entre os *antigos* e seus arranjos matrimoniais decorrentes; as práticas de nomeação e diversas funções cerimoniais; os enterramentos e cerimônias fúnebres. A partir do *temperamento*, há maneiras diversas de se constituir pessoas Kaingang, representadas por um só adjetivo em duas subjetivações: o radical “*brav-*” que transita entre os pólos da *bravura* e da *braveza*. Ao



longo do texto, indico a aplicação desse critério de classificação das relações, que parece vigorar hoje como nunca.

Ainda que muitas das características da vida antiga estejam desarticuladas nos tempos atuais, deve-se compreender em que medida elas são acessórios ou elementos estruturais da visão de mundo Kaingang. Daí a possibilidade de investigar a vida dos antigos para o entendimento das novas dinâmicas. Não pretendo elencar um conjunto de “itens” culturais em uso ou desuso, trata-se antes de uma reflexão sobre o modo como esse povo se relaciona com a diferença e, para tanto, devemos acessar suas definições sobre o que faz deles Kaingang. O interesse de compreender suas relações com os *antigos* (no sentido cosmológico e não cronológico) se justifica na medida em que, se hoje representam uma alteridade extremada, são simultaneamente aqueles que no tempo pré-social enunciaram seu pensamento.

### **Como esquecer um *véincuprin***

Voltemos ao tema da saudade. O fato de o nome se extinguir com o desaparecimento da pessoa não implica no seu esquecimento por parte dos vivos. Não se pronuncia o nome de um parente morto na esperança de que ele não volte em busca dos seus, para que os vivos não adoçam pela saudade. Aqueles que choram constantemente, seja porque são *Wóprêg*, seja porque se lembram demais, enfraquecem seus espíritos diante da ameaça constante, visto que mortos causam doenças. Esse postulado revela-se atual para os Kaingang. As diferentes localizações do cemitério em Vanuíre expressam, em termos espaciais, essa tentativa de afastamento (ver croqui em anexo). A sua localização se modificou por três vezes, cada vez para mais longe do espaço residencial – Edevaldo Cotuí diz que é devido ao medo. O seu interior é isolado do pasto por uma cerca e, entre as lápides, há muito mato crescendo. Nota-se que é pouco frequentado.

Durante minha última estada em campo fazia pouco tempo que uma velha Kaingang havia falecido e quase não se falava no assunto. Quando eu indagava a respeito do funeral de dona Maria da Glória, alguns, monossilábicos, diziam que nem ficaram sabendo; outros que durante seu enterramento só estava presente a “molecada”. Antes se formava um cortejo e algumas pessoas seguiam no trator atrás do corpo, mas agora nem isso, disseram. Informaram-me que ela não foi enterrada na posição de seu grupo. Perguntei se era medo e a

resposta foi que não temiam o morto, mas o contágio por doenças, visto que essa senhora morrera bem doente.

Trata-se do mesmo temor, pois cadáveres são impuros – vimos que para as atividades relacionadas a eles existia uma categoria específica de pessoas. Hoje, as funerárias parecem substituir os *Pénie*, pelo menos no que toca a organização do velório. As religiões cristãs são importantes também para entender as transformações infligidas ao morto – qual a forma assumida por um ex-vivo? Qual o seu trajeto? Onde passa a residir?

Resta entender por que eles têm saudade dos vivos.

*Note-se que se trata de algo mais que a saudade dos parentes, esta simetricamente experimentada pelos que ficaram, por isso aliás sujeitos às investidas dos fantasmas: pois os vivos podem ter saudade, mas não tem inveja dos mortos e vivem uma vida mais plena que a destes* (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 376, grifo nosso).

A relação que Marcela Coelho de Souza descreve para os Jê do Norte e seus mortos é bem próxima do que pensam os Kaingang. Estes temem a inveja e o ódio do *véincuprin* e, segundo Manizer (2006), essa é a razão pela qual dão importância relativa ao enterro de cada um – de acordo com essa lógica, os procedimentos com chefes devem ser extremamente cuidadosos para evitar qualquer ofensa. Delvair Melatti (1976) diz mais:

*O pai da mestiça Maria Rita (Lângui), de Icatu, ensinou-lhes como agir, quando o véincuprin aparecesse no trajeto de uma caminhada: falar com ele só no “idioma” (língua Kaingáng); se o véincuprin convida a pessoa para acompanhá-lo até sua casa, esta deve concordar, mas diz que primeiro vai a casa buscar roupa e já volta; a pessoa corre e não olha para trás, porque o véincuprin aparece em sua frente; se responder que não o acompanha, ou fala em fok, o véincuprin corta-lhe com o facão três ou quatro dedos da mão esquerda (p. 121).*

Como todos sabem que um dia tornar-se-ão outros por excelência, há métodos também para impedirem-se de atormentar os parentes. Dizem em Vanuíre que há uma senhora de Icatu que guarda em sacolas todos os fios de cabelo que lhe caem ou são cortados. Quer que sejam enterrados junto a ela. A mulher provavelmente sabe que terá desejo de voltar para os seus.

O próprio *véincuprin* se expõe a perigos quando ingressa nesse mundo paralelo (ou diametral), pois seu trajeto é marcado por desafios que, fracassados, implicam em duras

consequências. Quando morre, empreende-se uma viagem rumo ao toldo<sup>30</sup> dos defuntos, diz Nimuendaju (1993). A alma adentra o chão e defuntos oferecem-lhe comida; aceitando é possível prosseguir. Há possibilidade de o neófito ser devorado no caminho. É comum nos textos referências a uma viagem que transforma e diminui o corpo cada vez mais. Baldus (1979) diz que um velho, quando morto, volta a ser jovem, vive mais uma vida humana e depois se transforma em mosquito ou formiga – e depois em nada, pois “a terra pariu-nos e come-nos” (p.21). A própria tumba dos *antigos* mais antigos é em forma de montículos que lembram formigueiros<sup>31</sup>.

Marcela Coelho de Souza (2002) se pergunta por que a existência *post-mortem* é uma existência diminuída. A autora identifica a resposta na incorporalidade do morto, conforme já havia dito Carneiro da Cunha (1978). Esse *karõ* (Timbira) ou *véincuprin* (Kaingang) torna-se imagem, forma sem conteúdo. Dissolve-se o eu porque dissolve-se o corpo – postulado generalizado para os ameríndios após os debates do fim da década de 1970, entre os quais figura a tese de Manuela Carneiro da Cunha e outros textos sobre noção de pessoa e corporalidade nas terras baixas sulamericanas<sup>32</sup>: “*Pura memória (...) as almas não podem senão imitar seus antigos corpos; e o esquecimento, portanto, é uma dissipação*” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 378). E as almas lutam contra esse esquecimento, como atestam os malefícios causados àqueles que não lhe dão suficiente atenção realizando um bom funeral, a festa correspondente, acendendo uma vela e rezando por ele – um consanguíneo morto é um consanguíneo ciumento e melindroso.

Melatti (1976, p. 119) identifica em São Paulo duas espécies de espíritos: o *ningó'mâg*, que vive na terra e os *véincuprin*, que embora vaguem pela terra, residem no subterrâneo. O primeiro é invisível, mas os Kaingang sabem que ele é grotesco e enxerga as pessoas; chamam-no também de *capeta*. Ele habita os arredores de Vanuíre, na cachoeira ou perto da mata fechada, por isso não é bom andar por lá desacompanhado – as mulheres são mais perceptivas de sua presença, diz Manizer (2006). Elita Ferreira Simões (esposa do ex-inspetor do SPI, Itamar Simões), entrevistada pela diretora do Museu de Tupã, relata que dona Mulata Barbosa tinha essa capacidade. Em passeio pela mata, ela convida dona Elita a voltar para a aldeia após sentir a presença de um deles. Tive oportunidade de assistir a um vídeo realizado por seu filho, Inimá Ferreira Simões, que documentava dona Mulata cantando

<sup>30</sup> Sinônimo de “aldeia” na região Sul.

<sup>31</sup> O cemitério com legenda n. 29 no croqui possui este formato.

<sup>32</sup> ver Overing, 1977; DaMatta, Seeger e Viveiros de Castro, 1979.

canções no córrego Pirã. Em seguida, trato sobre os poderes das mulheres Kaingang e sua visibilidade na atual Vanuíre.

Quanto ao poder do *véincuprin*, já foi atestada sua intensidade. Nesse “cabo de guerra” entre vivos e mortos uns cedem mais que outros, como veremos. É tentador lembrar-se dos *antigos*, especialmente num contexto em que a vida parece o oposto do que foi um dia – o passado torna-se idílico na memória, embora permeado por doenças e guerras, pois “naquele tempo só tinha Kaingang puro”, alguns dizem. O “tempo do mato” era o tempo dos consanguíneos. Melhor dizendo, os afins do passado foram consanguinizados. Pois quando se dizem outros diante dos Krenak ou Terena recorrem à sua história, que como vimos em Peter Gow (1991), é lida pelo idioma do parentesco. Eles mobilizam relações genealógicas de modo que todos os *antigos* sejam seus de alguma forma.

Embora as pessoas enxerguem dos mortos apenas os consanguíneos, quando utilizam a expressão *tempo dos antigos* não há diferenciação entre esses consanguíneos e seus afins, pois se configura na distância temporal um coletivo dos que, vistos de perto, são diversificados. Na vida dos Kaingang em Vanuíre, a experiência com a alteridade adquiriu outros sentidos. Para eles um morto diante de um vivo-kaingang é Outro; perante um vivo-outro eles tornam-se Mesmo.

A aliança, mal necessário, agora se faz com diversos povos, principalmente Krenak, Terena e não-índios. Nesse sentido, negar-se a esquecer é negar-se à reciprocidade com os vivos, deixar-se capturar por outro tempo (passado) e outro espaço (a aldeia dos mortos).

## 2. Da mestiçagem à parentagem: A (re)construção da reciprocidade

*“Ao cabo de algum tempo, depois de muito leva-e-traz, depois de mutações de grupos entre os partidos, tomavam os chefes respectivos a resolução firme de liquidar a pendência a pau. Começavam, então, os desafios, que tinham bastante de cômico. Onde estivessem, longe ou perto dos inimigos ocasionais, erguia-se um dos chefes, sobre um toco ou tronco caído, tomava ares de ferocidade, fazia carrancas, e, olhando na direção em que deviam encontrar-se os contrários, vociferava uma coleção completa de improperios: “Malvados! Sujos! Gente que não sabe agradar convenientemente as mulheres! Tomem cuidado! Nós, que somos bons e limpos, que sabemos tratar as mulheres e que somos bonitos e valentes, e não agradamos nossas mulheres fora do rancho, nós vamos meter-lhes o pau! (...) Atravessamos, certa vez, em diagonal, uma queimada de meio alqueire, no momento em que irrompia um desses ataques. Ao cruzarmos a linha de guerreiros, saudamos o chefe, Iacri, que se interrompeu, para desejar-nos boa tarde”.*

Marcelo Piza, 1938<sup>33</sup>

Nessa seção, discutiremos as diferentes posturas tomadas pelos Kaingang diante da alteridade em Vanuíre. Saímos do “tempo do mato” rumo ao presente, onde o problema são os vivos em suas diversas formas: Krenak, Terena, não-índios... A primeira parte descreve as ações daqueles que se apegam aos *antigos* a ponto de negar a reciprocidade com os vivos; o isolamento da vida social surge como reprimenda coletiva. A fofoca aparece como elemento catalisador dessa e de várias outras relações traçadas no texto. Em seguida, as maneiras encontradas pelos Kaingang para afirmar suas alianças: parentesco (e a instituição da uxorilocalidade) e faccionalismo como formas “positiva” e “negativa” de se estabelecer vínculos, respectivamente.

O exercício de elaborar oposições continua nesse capítulo, onde os conceitos de *pureza* e *mistura* adquirem proeminência. Adianto que os laços que unem os Kaingang aos Terena não aparecem ainda por serem mais facilmente compreendidos a partir das igrejas, tema do último capítulo. Os Krenak figuram neste momento como principais interlocutores na constituição de novas possibilidades na organização social Kaingang. Sua escolha para opositores, por excelência, baseia-se estritamente na experiência em campo. Sua posição nos

---

<sup>33</sup> PIZA, Marcelo. Notas sobre os Caingangs. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo, 1938.

permite, no fim do capítulo, concatenar a antinomia *bravura* vs. *braveza* aos dilemas enfrentados pelos Kaingang na contemporaneidade.

### Proximidade dos mortos, isolamento dos vivos

É comum a algumas pessoas mais velhas o extenso domínio de conhecimentos sobre os *antigos* combinado com o isolamento da vida social contemporânea. Há dois casos evidentes em Vanuíre, um atribuído à doença e o outro à feitiçaria. Veremos que tais insinuações não aparecem ao acaso na aldeia.

*Os véincuprin dos parentes de Candire a “chamam”, por isso está sempre doente e acha que seu fim se aproxima. O filho da Kaingáng Rosa está tuberculoso, porque o véincuprin lhe aparece muito, chamando-o, mas, como ele não vai, o véincuprin fica bravo e o deixa doente (MELATTI, 1976, p. 124).*

Entre as doenças mais comuns em Vanuíre consta a diabetes, cujos altos índices de açúcar no sangue são de difícil controle, especialmente diante da alimentação desregulada<sup>34</sup> na comunidade. À parte suas causas orgânicas, chama a atenção a opinião dos índios de que não conseguem controlar a doença pelo *nervoso* que passam com seus problemas. Essa perspectiva somatizante das moléstias justifica os escandalosos picos de açúcar dos que são considerados deprimidos na aldeia – o primeiro caso faz parte desse grupo. A depressão ocorre por dois motivos, explicaram-me quando indaguei a respeito de dona Ena: solidão e saudade dos parentes mortos. Levando em conta que grande parte dos seus afetos abandonou o mundo dos vivos, parece que a primeira causa se reduz à segunda.

Sabe-se que sua mãe, dona Candire, apareceu em seus sonhos diversas vezes, recomendando inclusive sua conversão a uma das igrejas pentecostais da comunidade – o conselho foi acatado, demonstrando uma comunicação que se nega a ser interrompida. Entre os povos Jê é comum o tema da viagem ao mundo dos mortos, onde sentar-se, comer junto e jogar com os parentes significa passar para o outro lado. Logo, estabelecer qualquer tipo de

---

<sup>34</sup> Estou ciente de que a noção de alimentação desregulada pode levantar objeções. Desregulada para quem, afinal? De qualquer modo, os altos índices de açúcar são correspondentes àqueles que ingerem grande quantidade de gordura saturada, por exemplo. Há um caso de uma mulher que preza por uma alimentação proveniente em grande parte de sua roça, com poucos produtos industrializados e que não desenvolveu a doença – raridade na aldeia. Para aprofundar essa discussão remeto novamente aos problemas fundiários de Vanuíre como impedimento da manutenção de uma dieta saudável.

parceria traz certos perigos, que essa senhora se mostra disposta a correr, diz ela: “Não dá para esquecer”.

O segundo exemplo refere-se a outra mulher, considerada *macumbeira* por alguns moradores de Vanuíre. Fenômeno da ordem da intriga entre vizinhos, a troca de acusações de feitiçaria é constante na aldeia e parece respeitar grupos de parentesco e interesses políticos. Esse é outro uso possível para o enunciativo “Diz que...”: a fofoca. Nesse cenário, torna-se curioso o modo como tais acusações encontram-se frequentemente (não sempre) sugestionadas a uma só pessoa e sua inserção no circuito das relações cotidianas deve fornecer algumas elucidações. Opto por explicar primeiro esse caso para depois retornar à situação de dona Ena, pois pretendo demonstrar que há ressonâncias entre os dois.

Entre as mulheres mais velhas, dona Jandira parece ser a única a frequentar as pequenas porções de mata que circundam a aldeia, além de preservar certos hábitos alimentícios e de cura com “remédios do mato”, que remetem aos antigos Kaingang. Embora outras mulheres também utilizem os “remédios do mato”, em seu caso, esse conhecimento é considerado por alguns prova irrefutável de feitiçaria. Num contexto em que a maioria converteu-se ao pentecostalismo, essas práticas soam inapropriadas, daí sua relação com a macumba – termo do panteão afro-brasileiro incorporado há muito pelas religiões pentecostais no Brasil. Os rumores são muitos: certo dia fulano viu um sapo com a boca costurada e cheia de jornal, foi ela quem preparou; cicrano flagrou-a saindo da mata com velas e pinga, “é com isso que elas trabalham”.

Além do uso de uma linguagem francamente pentecostal (inclusive por não convertidos), não deixa de ser interessante o foco nas atividades das mulheres e seus malefícios. Mesmo as acusações direcionadas a outras pessoas respeitam esse padrão – os poderes aparentam ser transmitidos numa linha feminina de parentesco, donde ocorre que a acusação de mulheres de determinada família faz sentido por elas serem irmãs. O pior de seus danos é secar o corpo da vítima, causando sua morte. No período do meu campo, nenhuma das mortes ocorridas na aldeia foi atribuída à magia, porém o discurso leva a crer em riscos futuros.

A doença entre os Kaingang é causada por vários motivos, já dizia Melatti (1976), entre eles o contato com parentes mortos e a magia. Há também as causas ditas naturais, que os índios atribuem ao consumo do sal pela mãe, que “corta” o sangue da criança (p. 125). Mesmo as causas naturais não estão livres de alguma intencionalidade malfeitora, ao estilo Zande. Mas os Kaingang não veem feitiço em tudo. Há, porém, explicações diversas

para problemas de saúde: uma mulher quase perdeu seu bebê porque a vizinha invejava sua gravidez; a outra sofreu uma crise de falta de ar e me relatou ser algo “encomendado”; e assim por diante.

Entre os meios de cura mais apreciados estão a ação de benzedadeiras, que algumas mulheres me disseram procurar na cidade, e a oração das igrejas pentecostais. Dona Antonia Barbosa (Terena), viúva do antigo cacique Sr. Antonio, diz-se avessa a essas igrejas, mas já adoeceu por intenção alheia (não disse de quem) e foi curada com 10 dias de *oração* na *Assembleia de Deus*. Por sorte, um *irmão*<sup>35</sup> Terena da aldeia Cachoeirinha – MS estava em visita à igreja de Vanuíre e *enxergou* e retirou a doença, retirando-a. Sua *oração*, portanto, foi mais eficaz que os remédios.

A concentração de acusações em torno de dona Jandira é, aparentemente, um problema simples: numa aldeia em que há forte atividade evangélica não passaria ilesa uma pessoa abertamente contrária à presença das igrejas em seu território. Já foi dito que ela é uma *quase-pajé*, porque a comunidade não oferece margens para sua atuação. Antes chegavam não-índios para saber das ervas e da cura, mas as pessoas sabiam que ela “ia subir um pouquinho na comunidade” ao cobrar as consultas. Esse discurso revela não só a oposição de dona Jandira diante das igrejas, mas uma atitude da comunidade perante seu “quase-poder”: o isolamento.

\*

A questão se revela mais complexa na medida em que compreendemos não só o que a comunidade pensa sobre Jandira, mas o ponto-de-vista dela sobre a comunidade. Embora seja filha de mãe Kaingang e pai Krenak, ela é “Kaingang pura”. Interessante seu argumento de que independente da filiação, nascendo-se em terra Kaingang tem que ser Kaingang – o que significa agir como tal e não como Krenak, por exemplo. Sua rejeição pelos casamentos entre povos é bem marcada na aldeia, pois diz abertamente que o grande problema ali é a *mestiçagem*, especialmente com não-índios. *Mestiço* é também uma categoria ambígua, pois há duas formas de entendê-la: ora como o filho de pais índios de diferentes povos; ora como filho de índio e não-índio – estes são os piores em sua opinião.

Esse argumento de dona Janeira se justifica porque, no primeiro caso, é possível descender de outros povos e ter sangue puro, vide a própria figura de dona Jandira (e

---

<sup>35</sup> “Irmão de fé”, termo de tratamento entre fiéis de igrejas evangélicas.



seus descendentes): como dito acima, é importante viver de certo modo. De acordo com a sua teoria da ação social, é preciso nascer em terra Kaingang, falar a língua, saber canções, dançar desde criança – este é o “Kaingang puro”.

Dona Jandira deixa claro que seu critério repousa no sangue, cuja denotação é outra no português-Kaingang. Sangue, para dona Jandira, parece ter o mesmo significado de consubstanciação e convivência. Não se trata de um projeto de eugenia, mas antes uma forma processual de pensamento, em que o parentesco se faz no compartilhamento de afetos e afecções. São as ações, e não um sentimento inerente às pessoas, que as classificam em parentes ou não-parentes. Em sua opinião, o mal da geração dos *Kaingang misturados* é não se importar com certos atributos que, passados hereditariamente, fortaleceriam o seu povo na aldeia que hoje é “tomada pelos Krenak”. Os *mestiços*, então, estão mais distantes ainda desses atributos.

O seu discurso nos lembra a oposição entre os tipos de nome Kaingang enunciados no primeiro capítulo – *jiji-hâ* e *jiji-korég*. Penso *hâ* (bonito) e *korég* (feio) como adjetivos sem os quais a existência do substantivo *jiji* não faria sentido, pois a origem e a circulação dos *jiji* (ou de pessoas e relações) são determinadas pelo seu qualificador; esse, por sua vez, atribuído conforme o temperamento da criança, a forma de casamento de seus pais, seu estado de saúde.

Para os *antigos* o termo “Kaingang” não fazia referência a nenhuma diferenciação entre seus grupos, apenas diante de outros tipos de gente. Contudo, no interior de cada comunidade sempre foi preciso classificar as pessoas em Mesmas e Outras: *Bravas* ou *mansas*, *fortes* ou *fracas*, *kamé* ou *kairu*... Entendo que *puro* ou *misturado* são um acréscimo nessas opções, visto que hoje os Kaingang se casam com outros tipos de gente.

Dizer que alguém é *Kaingang misturado*, antes de ser um paradoxo, é classificar essa pessoa em não-parente – e assim por diante: ordená-la em outra facção, designá-la com outros interesses, motivações. Daí a gradação observada nas palavras de dona Jandira, por ordem decrescente de status: *puro*, *misturado* e *mestiço*. *Misturado* é o termo predileto para se referir aos Kaingang casados com outros índios ou filhos de relações dessa natureza. *Mestiço* pode também ser utilizado nesse caso, mas notei uma ênfase para situações em que índios se casam com não-índios. Daí esses adjetivos remeterem a uma teoria Jê da substância: para Jandira, dançar junto, pintar-se de jenipapo, ingerir *iamim*<sup>36</sup> e gostar de fogo

---

<sup>36</sup> Relato de Dona Catarina, Kaingang de Icatu, sobre a preparação do iamim: “‘Quando eu era pequena, meu pai e nós fomos pescar no Rio Feio. E era uma festa. Fazia aquele iamim e comia com peixe. O bolo fazia

são alguns desses atributos que produzem pessoas Kaingang. Cohn (2005) utiliza a ideia de “contágio de subjetividade” para expressar os temores Xikrin quanto aos casamentos entre índios e não-índios. Contagiar-se pela sua objetividade (armas, alimentos etc) significa transformar-se nessa hipérbole da alteridade que são os *kuben* (brancos)?

O isolamento de todo o núcleo familiar de dona Jandira revela-se em várias atividades cotidianas – eles são uma espécie de resistência ao modo como se vive hoje em Vanuíre. Devo dizer que nos rituais, entretanto, sua família é presença constante, desde a Festa Julina até velórios em Icatu, passando por casamentos *crentes* (dos quais, embora contrariada, não se ausenta). Rituais são ocasiões em que não há graves consequências em se comunicar, tomadas todas as medidas de proteção: dançar em seu próprio fogo antes de dançar junto, diriam os Kaingang *antigos* sobre a presença de suas metades no *Kikikoi*.

O isolamento, como ademais toda resistência, traz um preço a pagar. Minha hipótese é de que a alta concentração das acusações em torno dessa mulher se deve à sua postura claramente negativa diante do social constituído pelos seus vizinhos. Dona Jandira porta-se simultaneamente como herdeira dos verdadeiros donos da terra e estrangeira à comunidade que se edificou nessa mesma terra – seu *quintal* é pouco frequentado, sua família é pouco convidada para eventos na aldeia, entre outras formas de isolamento. Tal incongruência torna-se compreensível quando recorremos à definição da figura do feiticeiro em outro povo Jê. Manuela Carneiro da Cunha, em *Os mortos e os outros* (1978), aponta: para os Krahô, ser enfeitado significa ser invadido por substância externa ao corpo enviada por alguém externo à comunidade. O feiticeiro é, dentre todos, aquele que nega o círculo das trocas, a reciprocidade. Estranho espacialmente próximo, o feiticeiro é um *curador perverso*.

### **Formas de contágio pela impureza dos *véincuprin***

Tal definição nos aproxima da comparação entre doença e feitiço conforme Carneiro da Cunha (1978): o que este faz penetrar, aquela faz escapar. A conjunção excessiva dos vivos com seus parentes mortos abre as portas para a saída do *karõ*, princípio vital dos Krahô. Quanto aos Kaingang, a relação entre a comunidade e as mulheres consideradas

---

*assim: soca no pilão, molha com água, põe na panela dois dias [para fermentar] – kajãg’. Depois, ‘pegava folha do mato, então punha em cima e dobrava, punha cinza em cima, mas não pega cinza, está dobrado na folha do mato’* (MACEDO, 2001, p. 30-31).

doentes ou feiticeiras têm muito em comum: ambas se distanciam do presente multiétnico rumo ao passado purista dos antigos. Em outras palavras, ambas negam a reciprocidade com os vivos. Carneiro da Cunha apresenta a socialidade Jê como um permanente jogo de tensões entre vivos e mortos – esse parece ser o caso em Vanuíre, pelo menos do ponto-de-vista Kaingang. A introdução dos elementos multiétnico e pentecostalismo no pólo dos vivos tende a complexificar esta oposição.

Estamos às voltas com um sistema em que doentes e feiticeiros são versões do mesmo: a conjunção excessiva com os mortos. Não obstante, o caso de dona Ena não representa a doença, ela é antes a curandeira, pois sua doença é causada pelo seu poder (e pela saudade). Essa oposição, feiticeiros x curandeiros, como todas as outras, é vazia de conteúdo e se aplica às pessoas conforme seu ponto-de-vista: os pedidos de cura enviados à dona Jandira no passado demonstra o reconhecimento da outra face de seu poder.

Compreendo cura e feitiço como potencialidades ambivalentes, que são desenvolvidas e altamente influenciáveis pelo contexto – vide a transformação da cura em patente das igrejas e a associação dos contrários ao mundo da feitiçaria.

Ao que tudo indica, dona Candire pode ser considerada uma curandeira dos tempos passados, capacidade herdada por sua filha Ena, exemplo disso são os convites que a filha recebe para nominar crianças. Por outro lado, o discurso de Jandira sobre a “cultura” enfatiza a linha feminina dos conhecimentos passados por sua mãe e agora transmitidos para suas filhas, que o repassam para netas e bisnetas. Esses poderes incluem o da cura, como demonstra sua associação aos “remédios do mato” e às músicas dos antigos na dança que ensina às crianças. Potências curativas, herança por via materna, transmissão para crianças de nomes e conhecimentos: estamos diante de um regime de concepções e práticas em pleno funcionamento na aldeia, em que parece haver um pensamento xamânico.

Vale lembrar que entre os Kaingang de Palmas – PR e Rio das Cobras – RS o conhecimento xamânico é transmitido por via paterna, mas sua operacionalização ocorre por via materna (FERNANDES, 2003). Outra observação relevante é feita por Jean Langdon<sup>37</sup>, quando diz que mesmo sem a indicação de um xamã atuante é possível haver sistemas xamânicos em pleno funcionamento.

Sobre o itinerário dos poderes xamânicos e das acusações de feitiçaria em Vanuíre, há algo a dizer: as mães de Ena e Jandira eram irmãs, o que faz de suas filhas primas paralelas matrilaterais. Recentemente, ouvi acusações na aldeia em que o par acusadora-

---

<sup>37</sup> Comunicação pessoal.

acusada reflete a mesma relação de parentesco, o que me fez atentar para uma possível via de operacionalização nos termos que Ricardo Cid Fernandes (2003) encontrou nos Kaingang da região Sul.

Se até aqui problematizamos a condição de feiticeiro, voltemo-nos para o curador. Tenho retratado dona Ena como agente passiva de um isolamento causado por sua doença e dona Jandira enquanto provocadora de seu próprio exílio. Já relativizamos a associação de Jandira à feitiçaria, demonstrando que sob diversos pontos-de-vista ela é considerada uma curandeira poderosa. Vimos que no momento em que seu poder se revelou uma ameaça à ordem vigente na aldeia, o coletivo desautorizou suas práticas, agora relegadas ao campo da feitiçaria.

Cabe agora pensar a condição de dona Ena em outros termos. A sua descrição nesta etnografia pode dar a entender que ela possui grande poder, tendo herdado de sua mãe a capacidade de nomear e curar pessoas. Por outro lado, as referências a ela são caracterizadas pela falta de temor em relação à sua condição – o contrário do tom utilizado para Jandira. Uns dizem sentir pena por ela morar sozinha, outros falam de sua doença. De sua pessoa, portanto, aparentemente não emana perigo. Tudo se passa como se seu poder estivesse neutralizado por sua debilidade, como se Ena fosse vítima dessas circunstâncias. Há, entretanto, um acontecimento em sua vida que parece ter causado parte de sua condição atual:

Há cerca de dez anos, seu único filho matou outro Kaingang na aldeia, um homem que possuía grande conhecimento sobre os antigos. Foi detido em uma penitenciária da região e liberto há algum tempo. Não pretendo me alongar nessa descrição, pois é um tema considerado tabu para os moradores de Vanuíre, sendo assim, fala-se muito pouco a seu respeito. Em todo caso, justifico essa menção pelo fato de o filho de Ena ter intensificado seu convívio na aldeia durante meu último campo, o que me fez perceber a contrapartida da comunidade no isolamento de dona Ena. Tive oportunidade de conhecê-lo: Zequinha também detém muito conhecimento sobre os antigos, transmitido por sua mãe e avó. Foi muito prestativo em nossas poucas conversas.

A neta de dona Jandira ensina danças e cantos às crianças Kaingang e afirma que o filho de dona Ena sabe várias canções no *idioma*. Ela faz uma ressalva, dizendo que mesmo tendo cometido tal ato, ele é uma pessoa que sempre contribuiu para o ensino das tradições em Vanuíre. Esse “porém” demonstra o desconforto da comunidade diante de sua presença. Em outra ocasião, uma mulher comentou que a mãe de Zequinha frequenta uma das igrejas da aldeia apenas para ter seu filho aceito novamente pela comunidade. Esse dado me

faz questionar a natureza do incômodo provocado por Zequinha: por qual razão um povo que se considera guerreiro não consegue lidar com sua atitude?

Confesso que ainda não encontrei uma resposta consistente, porém acredito que o caminho seja pensar os efeitos de um mundo sem guerra para os Kaingang. Qual o lugar do matador hoje? Antigamente ele seria prestigiado e não isolado. Talvez seu papel esteja deslocado na vida contemporânea, marcada pela intensificação das relações de troca com índios e não-índios e, parte importante dessas relações, a presença das igrejas em sua comunidade. O fim da possibilidade de alternar guerra e troca produziu rivalidades em outro plano, o das acusações veladas em forma de intriga. Nesse sentido, pode-se dizer que insinuações sobre feitiçaria e demais tipos de fofoca foram intensificados em Vanuíre.

Disputa-se hoje em termos de aliança. Os Kaingang protestam em seus *quintais* contra a equidade política entre eles e os Krenak: falta de espaço na escola, no posto de saúde e demais cargos ocupados por índios; acesso aos bens industrializados fornecidos pelo mundo dos *fok*; visibilidade de líderes Kaingang fora da aldeia; entre outras reclamações. Veremos adiante que as igrejas pentecostais, ao ampliar essas possibilidades de aliança, acabam por potencializar o faccionalismo em Vanuíre.

O caso de Zequinha também é testemunha dessa mudança na vivência da comunidade, em que a maioria das pessoas se orienta para as novidades, procura diversos tipos de acesso à vida que diz *civilizada* – desde políticas públicas voltadas para a “cultura” e a educação de suas crianças até o dinheiro para consumo e a participação nos eventos das cidades. Nesse contexto, o equilíbrio entre as duas potencialidades de um Kaingang *bravo* torna-se muito importante: como ser *bravo*, porém não *bravo demais*? Talvez a pena para aqueles que se descontrolam seja o isolamento – talvez esse seja o caso de Zequinha (e, conseqüentemente, de sua mãe). Todo o receio ausente nas falas sobre dona Ena se acumula no silêncio sobre a condição de seu filho. Se ela parece inofensiva, seu filho indica perigo.

Nesse sentido, a mesma aura de risco envolvendo a figura de dona Jandira parece invadir a residência de dona Ena – eu diria que mais uma vez estamos falando do contato excessivo com o mundo dos mortos. O isolamento de Zequinha está relacionado certamente com o seu comportamento um pouco extremado para as estratégias correntes de relacionamento entre os Kaingang e seus rivais, mas não podemos esquecer que se aproximar dos antigos guerreiros é sinônimo de se aproximar dos *véincuprin*. Um matador nos tempos antigos seria alvo de resguardos próprios àquele que toca o sangue, substância impura. Ao que tudo indica, a pena no mundo dos *fok* não foi suficiente para livrá-lo desse rastro.

\*

Onde se inserem hoje os papéis do matador, da nominadora, da curandeira e da feiticeira? Todos são ligados, de certa forma, ao mundo dos mortos e se existe algo muito atual entre os Kaingang são as tentativas de se distanciar desse meio. Chegamos a um dos dilemas que eles enfrentam: é bom saber dos antigos, mas até que ponto?

Partimos da impossibilidade de esquecê-los, enquanto condição básica da produção de subjetividades Kaingang (capítulo 1), para a necessidade de esquecê-los como forma de essas pessoas manterem-se vivas e atuantes na comunidade. Viver na “cultura” traz os benefícios da produção da diferença perante os outros dentro e fora de Vanuíre, mas saber demais é expor-se ao contágio pelos mortos – e ao estigma por parte dos vivos. Matadores, xamãs e nominadoras são papéis centrais na cultura Kaingang, não obstante, parte de seus efeitos colaterais é dotar os mortos de agência no mundo dos vivos.

### **A chegada dos Krenak**

Deixemos os *antigos* por um momento. O que dizer das formas de afirmação da reciprocidade com os vivos? Por ora, interrompo as reflexões encaminhadas no tópico anterior para analisar a relação entre os Kaingang e os outros moradores de Vanuíre. Faz-se necessária uma apreciação das formas pelas quais eles inserem esses povos em sua teia de relações, o modo como entendem essas novas conexões e sua influência na confecção de um novo tecido social.

Embora a alteridade assuma diversas formas para os Kaingang, pretendo pensar a presença dos Krenak como modelo fundamental de oposição em Vanuíre. Faz-se necessária a descrição de sua chegada à aldeia e do estabelecimento de vínculos posteriores a fim de retomar a discussão. A intenção é ponderar em que medida seus vínculos de parentesco e o convívio na aldeia demarcam diferenças e complementaridades entre ambos os grupos.

\*

A organização social e a história do povo Krenak guardam diversas similaridades com os Kaingang, fator relevante para a vinda desses índios para o estado de São Paulo. Oriundos do vale do rio Doce – Minas Gerais, eles sofreram diversas pressões pela tomada de seu território, o que os levou a instaurarem uma situação de guerra com os representantes do Estado Nacional no começo do século passado. A gravidade da situação entre os Krenak encontrou poucos precedentes em outras regiões do país, sendo comparada frequentemente a dos Kaingang de São Paulo – ambos foram eleitos símbolos da necessidade de intervenção na relação entre povos indígenas e o colonialismo nos fins do século XIX. Charles Wagley (1988) aborda o caso em comparação com a situação dos Tapirapé do Brasil Central:

*Os Tapirapé encontraram o primeiro homem branco quase ao tempo em que se iniciava uma nova era para os índios brasileiros. Em 1910, instituiu-se o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Sua criação constituiu uma reação ao escândalo envolvendo a dizimação de populações indígenas – não nas profundezas do Brasil Central, onde viviam os Tapirapé, mas pouco além da faixa costeira, ocupada durante a primeira onda de colonização européia. Num segundo movimento de ocupação, que teve lugar nessa época, novamente os brasileiros se depararam com índios hostis. Os Kaingang, por exemplo, resistiam ao longo dos 300 quilômetros da Estrada de Ferro Noroeste, que estava sendo construída a partir da populosa cidade de São Paulo. No Vale do Rio Doce, nos estados de Minas Gerais e Espírito Santo, onde se localizavam ricos depósitos de ferro de Itabira, os Aimoré, armados de arcos e flechas, resistiam à penetração nos seus domínios (p.257).*

Em 1910, no auge dos problemas, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI), cuja principal atribuição era a de “*atrair e pacificar*” os povos que se interpunham no caminho do desenvolvimento econômico do país. Diferente dos Kaingang, cujas terras seriam utilizadas no plantio de café, em Minas Gerais, nas terras Krenak, a exploração de minérios causava os conflitos. Conforme dito anteriormente, a política do SPI era criar os chamados Postos de Atração, estabelecer contato amigável e, logo que possível, transferir os índios para pequenas áreas e ensiná-los a “vida civilizada”.

No contexto do oeste paulista, o estudo de Niminon Suzel Pinheiro (1992,1999) é a principal referência para entender a relação entre SPI e povos indígenas. Sobre os Krenak, Daniela Araújo da Silva (2009) desenvolve pesquisa que rastreia sua diáspora de Minas Gerais ao estado de São Paulo – mais precisamente Vanuíre.

Para acompanhar a mobilidade Krenak e suas influências no desenho atual da ocupação Kaingang nessa aldeia é preciso atentar ao intenso faccionalismo característico dos

dois grupos. No caso Krenak, as diferentes posturas tomadas pelas facções<sup>38</sup> diante do contato determinaram sua grande dispersão a partir da criação do Posto do Rio Eme, em 1913. Araújo da Silva (2009) acompanha, nos registros históricos, a divisão em três perspectivas nesse período: o grupo favorável à ocupação do posto era liderado por Muin, filho do “capitão” Krenak<sup>39</sup>; seu pai optava pela distância relativa; Orimã, cunhado de Krenak, era contrário.

Com a transferência de vários agrupamentos para o Posto do Eme, as três facções se viram forçadas ao convívio. O que parece desatenção se revela estratégia eficaz do SPI em desarticular a organização social dos povos cerceados. Nesse sentido, vide o caso Kaingang em que grupos rivais mantinham distância em dois acampamentos dentro do Posto “Vila Kaingang” (atual cidade de Promissão - SP) e após acordo firmado entre grileiros da região e o SPI, foram transferidos para Icatu, aldeia criada em 1916.

*O território onde haviam se desenvolvido a língua, enterrado os mortos, produzido os alimentos e criado os laços simbólicos e os rituais que davam a lógica ao seu mundo passava para o controle de particulares. Este fato evidencia que o Serviço tinha planos e metas que ultrapassavam os interesses indígenas (PINHEIRO, 1999, 159).*

Não tardou um ano para a criação de Vanuíre devido a contendas internas. Posteriormente, Icatu transformou-se em colônia penal para índios de diversos povos e regiões – esperava-se que o trabalho forçado os corrigisse pelos “*crimes praticados em suas terras*”<sup>40</sup>. O panorama do oeste indígena ganhou outras dimensões com a chegada principalmente dos Terena e Krenak, cada qual com motivos particulares. Alvos de violência sistemática, Kaingang e Krenak tiveram sua mobilidade reduzida dentro de minúsculas porções de terra. A estratégia dos Krenak diante desse processo foi a migração:

*(...) os Krenak, em consequência do contato, vivenciaram inúmeras situações de dispersão que os levaram para Vanuíre, em São Paulo, para a Fazenda Guarani e*

<sup>38</sup> A definição tradicional de facção está ligada à existência de linhagens e suas oposições, conforme estudos da antropologia africanista. Nas terras baixas sulamericanas, esse conceito toma outro formato devido ao questionamento da aplicabilidade das linhagens entre os ameríndios. Maybury-Lewis recupera a validade metodológica das facções para os Xavante, no que é seguido por Aracy Lopes da Silva (1986). Juracilda Veiga (1992) postula a existência de linhagens nos termos de Lopes da Silva (1986) para os Kaingang em sua dissertação de mestrado. O presente trabalho não adentra a discussão sobre linhagens, apenas indica a existência de faccionalismo entre famílias.

<sup>39</sup> Os índios conhecidos por Krenak (ou Borun) devem seu nome a este líder que representava apenas um de seus grupos. Em Vanuíre uma jovem Krenak me informou que a autodenominação de seu povo é *Krén*. Hoje os descendentes de todas essas facções, seja em São Paulo ou Minas Gerais, assumem o Krenak para fins principalmente políticos, afirma Araújo da Silva (2009).

<sup>40</sup> Analogia interessante pode ser encontrada no poema de Fúria, o cão e Rui, o rato, presente em *Alice no País das Maravilhas*. Optei por não reproduzi-lo para não desrespeitar sua forma e, conseqüentemente, seu conteúdo.



*Maxakalis, em Minas Gerais; para a Ilha do Bananal, em Goiás, em Cachoeirinha, no Mato Grosso e também para terras dos índios Fulniô, no Pernambuco (ARAÚJO DA SILVA, 2009).*

No vale do rio Doce existiam vários grupos com diferentes denominações, porém falantes da mesma língua. Hoje todos adotam o nome de um deles, o Krenak, enquanto categoria totalizante que expressa uma ideia de povo. A cisão com o grupo dos *Gut-Krak* foi determinante na chegada da parentela de Muin e seu pai em território paulista. Após a morte de uma importante liderança *Gut-Krak* pelos *Krenak* tornou-se perigoso habitarem o mesmo Posto (“Guido Marlière”, antigo Posto do Eme), visto que seus descendentes, já crescidos, estavam prontos para a vingança (ARAÚJO DA SILVA, 2009).

Este não foi o caso de João Umbelina, primeiro Krenak a aportar em Vanuíre. Vindo de outro Posto, cumpriu pena em Icatu ente 1937 e 1945. Logo que chegaram, os Krenak ocasionaram nova divisão espacial em Icatu, pois suas residências ficavam do lado oposto aos Kaingang. As mulheres que contraíssem matrimônio com eles mudavam de posição. Esse dado já aponta para as prévias de um relacionamento que se estende aos dias atuais: os dois povos parecem comportar-se como facções.

Vale ressaltar que os Kaingang estabelecidos em Icatu eram já fracionados dos de Vanuíre e, como tal, receberam os recém-chegados em oposição. João Umbelina conheceu a Kaingang Cotú (conferir genealogia em anexo) e, concluída sua pena, mudaram-se para Vanuíre, onde tiveram filhos. Sua chegada, em 1955, deu início a uma geração multiétnica na aldeia. Pouco tempo depois, João retornou a Minas Gerais e novamente a Vanuíre, casado pela segunda vez – dessa vez com uma Krenak, que vive até hoje em Vanuíre. Os deslocamentos do Sr. Umbelina continuaram até sua morte, em 1975.

Outra família importante na aldeia são os Cecilio Damaceno. Em território Krenak, seus parentes também são filiados a uma das diversas facções que viviam no Posto Eme. Em 1964, chegaram a Vanuíre dona Jovelina e seus filhos, um deles o atual cacique Gerson (ver genealogia). Relações de parentesco foram travadas com vários Kaingang e moldaram uma dinâmica particular nessa aldeia. Dona Jovelina é mãe de oito filhos, dentre estes uma faleceu, dois residem “no Krenak”<sup>41</sup> e cinco em Vanuíre.

A chegada de dona Jovelina coincide com o período final da “vida no mato”: os anos 1960 são lembrados como repletos de transformações. Talvez o termo correto seja colapso e não transformação, tendo em vista que a extinção do SPI em 1967 tornou públicos

<sup>41</sup> Quando dizem “Krenak” para indicar um lugar, os índios fazem referência a Resplendor - MG, município onde se localiza a terra de seus parentes.

seus crimes contra os povos indígenas. Em Vanuíre, ainda nessa época, a gripe era um problema grave, os índices de alcoolismo e internações em hospitais cresciam vertiginosamente e mortes por doenças “básicas” do tipo anemia ou infecções eram frequentes. Desde a década de 1940, diferentes encarregados se empenharam em transformar a aldeia numa fazenda modelo, obrigando os índios a um regime de semi-escravidão; enquanto os índios criavam gado para o comércio e assistiam ao arrendamento de sua terra por grileiros, os inspetores ascendiam em sua carreira.

Está gravado na memória de dona Jandira, filha de Cotú e João Umbelino, o dia em que o encarregado Itamar Simões saiu algemado da aldeia. O exercício da tutela sofreu transformações com a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, mas a relação dos índios com seus Chefes de Posto continua delicada. A entrada dos Krenak em Vanuíre faz parte de um período de verdadeiro esgotamento da vida antiga, fim de uma sequência de três décadas em que os Kaingang foram impossibilitados progressivamente de falar sua língua, se dividir em grupos e subgrupos, realizar casamentos e separações ao seu modo, iniciar seus filhos e homenagear os mortos no *Veingreinyã*, cuidar de suas roças, matas e rios, entre outras práticas.

### **A diferença e suas latências**

A bem-sucedida desarticulação de seu sistema pelo SPI se faz sentir no presente, assim como os esforços pela sua (re)construção – os Krenak têm papel decisivo nesta retomada. Maria Helena Cecilio Damaceno (Lia) é uma das filhas de dona Jovelina, chegou ainda criança à aldeia. Casou-se com um Kaingang com quem teve filhos e, posteriormente, se separou; hoje é casada com o Krenak João (João Bugre). Seus esforços junto ao marido no projeto que os índios batizaram de *resgate da cultura* são centrais para Vanuíre e exemplares das relações estabelecidas entre os Krenak e os Kaingang.

Lia, seu irmão Mário e o marido João se interessaram há mais de vinte anos em promover a continuidade de certas práticas do seu povo, como a dança e a confecção de artesanatos. Começaram suas oficinas a fim de transmitir esses conhecimentos para as crianças e foram favorecidos pelas mudanças nas diretrizes da educação indígena – atualmente a aldeia tem professores Krenak e Kaingang, aulas bilíngues e oficinas de “cultura”. Mário é um dos professores do idioma krenak e é muito importante na ampliação

das atividades com crianças e jovens. Lia diz que quando chegaram, os Kaingang encontravam-se extremamente desanimados com sua condição: os mais velhos já não ensinavam a língua aos filhos, os mais jovens desconheciam suas tradições. Lia recorda suas tentativas de parceria com os Kaingang:

*(...) quando foi falar com ela para ela ensinar nós, ela falou: Pra quê? Você vai sofrer! Você vai sofrer muito! Os branco têm preconceito do índio. Vocês vai cantá, ocois vai dançar, falá o idioma doceis. Nossa ... os branco vai dar risada doceis, vai tirar sarro da cara doceis ... Não! Mai nós quer assim mesmo. Deixa eles tirar sarro, deixa eles fazer o que quer mas nós não quer deixar não. A única lembrança boa que eu tenho é essa que eu tenho (Entrevista com Helena (Lia) Cecilio Damaceno apud PINHEIRO, 2000, p.247).*

Lia e seu marido João transmitiram aos interessados técnicas de artesanato e juntos montaram a associação hoje chamada *Kaikren* – Kaingang e Krenak. O contexto da minha pesquisa se mostra outro: Kaingang de diferentes famílias praticam o artesanato, uns dizem que aprenderam com os Krenak e, outros, que sempre souberam. Há também um grupo de dança que se rivaliza com o de Lia. Embora o parentesco entre os dois povos tenha amenizado os preconceitos, há ainda muita tensão. No plano da teoria, os Kaingang foram por muito tempo (e vários ainda são) contrários a parcerias de todo tipo com os Krenak, porém as alianças são fato consumado desde o início: seja por casamento, nas decisões políticas ou no trabalho da roça.

Uma ressalva necessária quando se trata do campo entre os Krenak é que não foi possível me aproximar tanto deles quanto eu gostaria (ou deveria). O faccionalismo é intenso em Vanuíre e eu tenho a impressão de que, por me identificarem enquanto “pesquisadora dos Kaingang”, eles se tornaram mais tímidos ao meu lado (e eu ao lado deles). Considero, entretanto, que o essencial de seu vínculo com os Kaingang pôde ser apreendido.

A geração mais nova se vê num cenário de múltiplas possibilidades em Vanuíre, em que a auto-definição varia bastante. Observo que não se costuma dizer “sou Kaingang-Krenak”, geralmente se escolhe uma das opções – o que não significa que não se possa mudar de ideia. Mudanças ocorrem com frequência e uma fase interessante para mapeá-las é na infância. Crianças apreciam transitar entre diferentes grupos, fazem amizade com todos na aldeia. Se lhe aprouver dançar com os Krenak, mesmo se for considerada cem por cento Kaingang, há de mobilizar suas relações para tanto. Pode ser um primo distante no

grupo, a quantidade de crianças da sua idade presente, o interesse pela coreografia... Vários fatores influenciam esse período, marcado por intensa mobilidade entre as identidades.

Pude notar que a situação difere um pouco para os adolescentes: eles apresentam alguma rivalidade, especialmente na fase em que já podem namorar. A oposição entre *mansos* e *bravos* enquanto operador da diferença também é válida aqui, quando tratamos de crianças e jovens. As mães costumeiramente se referem aos seus filhos nesses termos. É muito difícil socializar com as crianças ditas *bravas*, entre as quais observei um menino de quatro anos que, além da expressão sisuda, falava muito pouco e passava longe de mim sempre que possível. Sua seriedade era, ao mesmo tempo, reprovada e incitada, quando suas parentas diziam para própria diversão que eu iria maltratá-lo de algum modo. Todas ríamos, mas o garotinho apenas me esgueirava.

Nesse ambiente permeado pela diferença, os pais esperam que seus filhos levem adiante a “cultura”, porém cada família elabora suas expectativas de modo diverso. Há o caso de duas mães que divergem sobre o assunto. Uma delas diz que sua discordância com a outra se baseia no modo correto de transmissão da “cultura”: não basta ensinar a língua à criança, a mãe deve ensiná-la a dançar, cantar e mostrar essas aptidões para os não-índios. A outra pensa diferente: diz que ela sabe que é Kaingang e não precisa provar isso para ninguém; diz também que nada a impede de ter uma vida individual, viver na cidade e ainda ser Kaingang, mas que o importante é ver sua filha formada na universidade. Sobre a necessidade do estudo formal ambas concordam. O interessante é que as duas estratégias parecem complementares e produzem bons resultados para suas filhas. Ambas se destacam por sua desenvoltura entre as demais crianças, são consideradas inteligentes e seguras de si; são desde já pequenas líderes.

Penso que as diferentes ideias sobre como fazer de uma criança *Kaingang de verdade* (ou *legítima*, ou *pura*) só se tornaram uma questão relevante com a chegada dos Krenak. “*O pessoal mais antigo, ao ser procurado pelos jovens que queriam aprender os cantos, danças e a língua, aconselhou-os a desistirem desta ideia ‘muito perigosa’*” (PINHEIRO, 2000, p. 247). Nesse caso, o perigo não está relacionado ao mundo dos mortos, mas aos brancos e suas instituições, esse tipo de outro considerado o mais traiçoeiro (vide o receio sentido pelos Kaingang diante do preconceito dos brancos em relação às suas ideias sobre os *antigos*). Os Krenak, distantes de sua terra, aportaram em Vanuíre já interessados na “cultura” – transmitiram novos marcadores de diferença não só para os seus filhos, mas também para os Kaingang.

\*

Hoje são vários os mecanismos de diferenciação entre os grupos. Não há um padrão residencial do tipo parentelas Kaingang de um lado e Krenak/Terena de outro, até porque “são todos misturados”, inclusive espacialmente. Termo polêmico e polissêmico, a *mistura* pode ser argumento para exortar ou depreciar uma pessoa. Verificamos isso da parte dos Kaingang quando alguns mais extremistas dizem que a *mestiçagem* é vândala e preguiçosa, que Kaingang verdadeiro não faz bagunça na aldeia. Interessante observar que algumas pessoas recorrem a um discurso que contraria suas práticas de casamento.

O que significa então ser *mestiço*? As várias formas de aplicação desses termos foram discutidas anteriormente: foi estabelecido que os índios não partilham de um critério biológico e que, como todo adjetivo, *misturado* ou *mestiço* são termos que funcionam de maneira diferente em cada contexto. Resta saber quais são as suas limitações. Dado que em certos níveis os Kaingang enfatizam a diferença (“fulano é misturado”), quais são aqueles em que ela se desfaz (“todos nós somos misturados”)?

### **Parentesco e faccionalismo**

Os povos de Vanuíre parecem se entender bem no plano do casamento e da residência: é sabido que a uxori-localidade é uma instituição Jê e, como tal, os Kaingang a praticam. Esse é um terreno em que podemos encontrar todos os povos residentes na aldeia em uma intersecção: é nesse plano que eles se dizem *misturados*, pois em todo grupo doméstico há representantes de pelo menos dois povos. Quando os Kaingang identificam uma composição não-*pura*, não-*legítima* em suas parentelas, a intenção é contrapor o tempo recente ao *tempo dos antigos*. Nesse contexto a acepção do termo é positiva (o contrário de dizer que os outros são *misturados* ou *mestiços*). Positiva porque indica positividade das relações de aliança constituídas no presente, entre vivos.

Por meio da uxori-localidade, é possível identificar relações de reciprocidade entre sogros indígenas e genros não-indígenas inclusive. O caso de dona Jandira é digno de nota, pois apesar do seu discurso orientado contra a *mistura*, identifiquei uma relação de

cumplicidade por parte dela e de seu marido, o Sr. Antonio Jorge, com o seu genro não-índio. Quando eles precisam de ajuda na roça chamam a filha e o marido. O critério para identificação de tal prática foi observar a residência na mesma colônia<sup>42</sup>, as atividades produtivas realizadas entre sogros e genro, e/ou a prestação de favores entre ambos. A população de Vanuíre gira em torno de 200 pessoas, dizem os índios; é preciso, portanto, construir mais casas, pois o espaço já não é suficiente para morar e plantar. Nesse ambiente, é difícil estabelecer padrões de residência uxorilocal, pois normalmente os recém-casados são obrigados a morar longe de seus parentes, na casa que estiver sobrando:

*Atualmente os Kaingáng dos Postos estão agrupados por parentesco consanguíneo: irmãs, mãe e filhos, tendo sempre suas casas mais ou menos próximas umas das outras. Provavelmente daqui a alguns anos, no Posto Indígena Vanuíre não se encontre mais esta localização porque muitas famílias desejam residir em local menos povoado (fora dos núcleos), dada a frequência das discussões entre vizinhos, provocados pela criação de animais domésticos. Outro motivo é a distribuição de casas feita pelos chefes dos Postos aos jovens recém-casados, sendo que estes residem durante algumas semanas ou meses com os pais de um dos cônjuges, até haver uma casa disponível para eles ou até que seja construída uma nova (o que é mais difícil ocorrer) (MELATTI, 1976, p. 58).*

De fato, a distribuição das casas não contempla nem a dinâmica dos grupos domésticos, nem as cisões entre grupos rivais. Em Vanuíre há em torno de 60 casas construídas arbitrariamente no espaço residencial da aldeia; elas estão concentradas em colônias ou núcleos. Com o crescimento populacional, os jovens casais se mudam para os núcleos mais distantes. Embora essas limitações dificultem um cotidiano em comum, há outros critérios para atestar a uxorilocalidade. Um deles é o trabalho na roça, em que sogros normalmente são auxiliados por seus genros. Identifiquei cooperação tanto nas roças da aldeia quanto nas situações em que o sogro assume um trabalho provisório em alguma propriedade da região e leva o genro consigo.

A relação de afinidade experimentada pela prestação de serviços entre sogros e genros é balanceada pelos laços consanguíneos que desenham o roteiro de visitação das mulheres. Geralmente a visitação segue mão única – as filhas visitam as casas de suas mães. Às vezes ocorre o contrário. Quanto mais distantes as residências, menor o número de visitas e maior a sua duração. Embora essas visitas possam ocorrer durante toda a semana, o domingo é o dia privilegiado para a reunião das mulheres com suas mães, filhas e netos. Se as

---

<sup>42</sup> Colônia é o modo pelo qual as residências estão divididas em cada região de Vanuíre. Ver croqui em anexo.

residências são próximas, a ligação se revela por visitas bem curtas e pelos inúmeros favores que umas pedem às outras: filhas pedem para mães cuidarem de suas crianças por um momento; mães pedem que filhas lavem suas roupas etc.

O *quintal* representa as condições ideais para o funcionamento de uma parentela, visto que se constitui da casa da mãe e de suas filhas logo ao lado (ver caderno de fotografias). *Quintal* significa o espaço conjunto embaixo das árvores onde se pode conversar à vontade enquanto as crianças brincam. Somente os lotes mais antigos possuem essa configuração. Na casa da família que me hospedou presenciei vários dias em que toda a parentela estava circunscrita ao espaço de dona Antonia, a matriarca (ver fotos da família no caderno). No fim-de-semana é frequente a chegada de parentes que são casadas com não-índios e moram nas cidades da região<sup>43</sup>. De acordo com as regras de Vanuíre, elas devem mudar-se da aldeia. Vale mencionar que os endereços para visita são limitados àquelas casas onde se tem parentes – não se adentra a casa de qualquer um para passar o tempo, prática mal vista.

Veiga (1994) encontra o mesmo tipo de sociabilidade em Xapecó – SC. A autora relata ser comum as filhas trazerem os maridos para a casa dos pais ou pelo menos para uma casa própria ao lado deles. Muitas vezes, logo após o noivado, o noivo passa a trabalhar com o sogro em sua roça e conviver ao seu lado no cotidiano. Essa é uma das formas de os Kaingang transitarem entre seus parentes, a uxorilocalidade. Em Vanuíre, um Kaingang pode viver seu cotidiano perto dos sogros Krenak, Terena etc e longe dos seus parentes ou vice-versa. Há casos de noivados e casamentos que implicaram na mudança do noivo/marido para perto dos parentes de sua mulher e, após a separação, voltaram para os seus. Há ainda os homens Kaingang que se associam permanentemente ao interesses de seus afins devido a um casamento duradouro e especialmente quando se tem filhos.

Marcela Coelho de Souza (2002) reitera o caráter eminente da uxorilocalidade na construção do vínculo marital entre os povos Jê, para os quais o casamento configura uma relação marcada pela fragilidade. A possibilidade de ruptura da relação pelo menos até o nascimento das crianças, é forte:

*(...) se este é um vínculo cujo sentido está em seu caráter procriativo, a relação que serve de contexto apropriado para a fabricação em questão – a saber, aquela que envolve além dos pais as respectivas parentelas – é a de afinidade, sobretudo*

---

<sup>43</sup> Para uma discussão interessante sobre as mulheres indígenas que se casam com não-índios e se mudam para a cidade, ver Cristiane Lasmar (2005). A autora pesquisa mulheres que vivem em São Gabriel da Cachoeira, município da região do Alto Rio Negro, e as transformações que perpassam o domínio do parentesco nesse contexto.

*aquela afinidade que fornece o espaço imediato de desenvolvimento da criança, sua casa, ligando o genro e os sogros (p. 441).*

No parentesco, a *mistura* se dá com certos critérios: há sempre um lado para enfatizar na própria identidade; a hipótese é de que o lado escolhido respeita não somente a descendência (paterna ou materna), mas o casamento – daí a importância da uxorilocalidade. Outro fator relevante, nos últimos anos, tem sido a adesão às igrejas pentecostais, que podem reforçar relações de parentesco distantes ou mesmo distanciar os próximos.

A *mistura* é enfatizada em seu aspecto positivo no âmbito dos casamentos, mas de forma negativa (segmentação) pelo faccionalismo. São comuns as acusações mais corriqueiras entre Kaingang e Krenak, desde “a roupa do meu grupo de dança é mais tradicional” até “eles são cabeça-dura”. Todas as piadas e intrigas de um grupo sobre os outros navegam pelas casas através da fofoca. Delvair Melatti (1976) listou as referências que vinham à mente dos Kaingang quando opinavam sobre casamentos com outros povos. Vale a pena reproduzi-las, pois as caracterizações são, no mínimo, espirituosas:

– *Quando o candidato é Guaraní: é indivíduo ruim, maltrata a esposa, fica algum tempo casado e depois larga a mulher; anda com rapariga. Os parentes do marido (Guaraní) fazem “malvadeza” (envenenamento) aos parentes da moça, porque são feiticeiros.*

– *Quando o candidato é Terêna: “não presta”, não permite que a sogra (mãe dela) acompanhe o casal, espanca a sogra (mãe da moça) porque tem braço pesado, maltrata a esposa e a larga. Dizem que Terêna não é igual a “nossa gente” (Kaingáng), casa, fica algum tempo com a mulher e a larga, com filho. Não os consideram gente.*

– *Quando o candidato é Krenák ou mestiço de Krenák: dizem que a mulher Krenák é mais velha que o marido Kaingáng e que o homem Krenák deixa a esposa Kaingáng passar fome (MELATTI, 1976, p. 47, grifos nossos).*

É possível surpreender alguém comentando sobre uma pessoa que acabamos de visitar, o que é obviamente uma experiência constrangedora. A fofoca é uma instituição muito cara aos Kaingang, especialmente às mulheres. Tal atributo foi mencionado em diversas etnografias, desde Manizer ([1914] 2006) até Melatti (1976). Entre os antigos era causa de morte, principalmente quando os boatos eram sobre adultério. Presenciei a construção de um ambiente propício ao assassinato por causa de intrigas relacionadas à traição conjugal – é tenso.

O casamento com *fok* é comum para as mulheres Kaingang. Entre os homens tal prática não é usual. Algumas mulheres mais velhas dizem que os Kaingang já estão todos velhos e/ou casados com brancos. Melatti (1976) e Niminon Pinheiro (1999) observam a



preferência de várias Kaingang por esse tipo de casamento em detrimento daqueles com outros índios em Vanuíre. Observei em campo que embora as mães desaprovem a mudança das filhas para fora da aldeia, esse hábito é mesmo comum e parece sinalizar as rivalidades existentes com os Krenak. Nesse caso, a *mistura* possui ambos os sentidos descritos acima: positivo porque firma alianças com os não-índios da região; negativo por explicitar o faccionalismo dentro da aldeia.

Há que se fazer ressalvas. Por mais que comentários contra seus vizinhos sejam triviais para os Kaingang, não quero passar a impressão de que eles não se relacionam bem. Como dito acima, os casamentos representam um nível em que boas relações vigoram. Há também muitas amizades, que para os Kaingang parecem contextuais: em uma estada no campo fico sabendo de uma briga entre duas pessoas que, na minha próxima temporada, vejo aliadas novamente, dessa vez por novos interesses. Nas igrejas, é possível observar esses trançados entre os grupos facilmente.

Em todo caso, faz sentido uma aproximação entre a noção de *mestiço* e a de *mistura* em sua acepção negativa, cujo *locus* privilegiado de expressão é o faccionalismo. *Mestiço* possui uma conotação próxima de branco – chamar alguém por esse termo é quase dizer que não se trata de um índio. Diferente do que ocorre com *misturado*, só se chama de *mestiço* aquele que não faz parte do seu grupo. Embora o parentesco articule várias formas de oposição, neste momento é preciso expandir os sentidos do termo “grupo”: eles podem se opor em questões contextuais, desde uma posição divergente sobre a liderança, a presença das igrejas até sobre festas no campo de futebol. Ademais, há uma questão que incomoda bastante os Kaingang: em meio à sua terra, o cacique veio *de fora*. Esse “pequeno detalhe” apimenta suas críticas aos Krenak, que são acusados de acumular poder desde a eleição do atual chefe.

### **O chefe em Vanuíre: de fora ou de dentro?**

Cabe ressaltar que nenhum Krenak se considera de fora, a maioria dos que hoje vivem nasceram e foram criados em Vanuíre, seu universo simbólico encontra-se enraizado nessa aldeia. Já os Kaingang sustentam outro discurso, eles se pensam como verdadeiros donos da terra. Como em Vanuíre tudo parece ter dois lados, com a liderança não seria diferente: o cacique Gerson Damaceno é Krenak e o vice-cacique, Irineu Cotuí, é

Kaingang. A transferência do poder sempre foi hereditária em Vanuíre e Icatu, prática dos antigos. O fim do último cacicado Kaingang foi abrupto e cruel: a morte do Sr. Antonio Barbosa assassinado na cidade de Tupã. Nas palavras de Niminon Pinheiro e dona Antonia Barbosa:

*O povo da aldeia estava na cidade para fazer compras. No fim do dia, retornaram para a Aldeia, mas o cacique quis ficar mais um pouco lá. Foi roubado e espancado e faleceu de fratura no crânio. O assassinato se deu na “antiga rodoviária” de Tupã, até hoje, local de encontro dos índios na cidade. Não houve nenhuma testemunha e os culpados nunca foram encontrados. Segundo D. Antonia: “Tomaram o relógio dele. Os bolsos da calça estavam todos para fora, assim. Aí ... diz que era mais de seis horas, acho que tinha gente que viu ... que eles não quis contar, né? (...) ‘É, foi morte normal’ diz que os médicos falou, né. Aí ele (um civilizado, o genro do morto) falou ‘Não senhor, pode fazer o exame nele’. Aí fez exame ... fez exame ... Aí descobriram que foi o crânio. Separou o crânio” (PINHEIRO, 1999, p. 205).*

O Sr. Antonio Barbosa foi um cacique muito influente, “bom para os Kaingang” dizem. Até as pessoas mais distantes de sua família, que em vida poderiam se opor à sua liderança, confirmam sua importância na aldeia. Cacique desde 1969, o Sr. Antonio descendia de líderes caros à história Kaingang (na genealogia, os homens das três gerações ascendentes de Sr. Antonio foram chefes).

Convém lembrar o registro de Melatti (1976) em que a maioria das lideranças pertencia ao grupo A – o Sr. Antonio, cacique já naquela época, era *Penví*, um dos subgrupos A dos quais dona Ena não se recorda. Ele é considerado um Kaingang *bravo* na boa acepção do termo. Após a morte do pai, o filho era sucessor por direito. O cargo foi assumido e abandonado em poucos meses e muitos atribuem sua abdicação ao alcoolismo. Assim como a morte do pai, a desistência do filho é assunto tabu para a família de dona Antonia. Alguns dizem que foi nesse momento que os Krenak passaram a dominar Vanuíre. Desde as eleições de 1992, Gerson Damaceno representa a aldeia junto com seu vice-cacique, Irineu Cotuí. Já ouvi dizer que Gerson é cacique dos Krenak e Irineu, dos Kaingang.

A conversão de Gerson à *Congregação Cristã no Brasil* (CCB) é considerada um divisor de águas no perfil de sua liderança. A acusação predileta dos Kaingang, desde então, tem sido a avareza do cacique: “agora ele só faz as coisas para os crentes”. Nessa afirmação há dois tipos de oposição: a primeira entre Kaingang e Krenak – nunca ouvi um Krenak criticar a liderança de Gerson; a segunda entre os *crentes* da *Congregação Cristã no*

*Brasil* e os outros (católicos; membros da *Assembleia de Deus*; *antigos*<sup>44</sup>). Cabe uma ponderação a respeito do exercício da chefia entre os Kaingang. É preciso compreender em quais sentidos Gerson aparenta não corresponder aos seus desígnios.

Basta dizer que Gerson não cumpre com as expectativas por não ser Kaingang, desde que se compreenda o que significa a chefia para eles. Por outro lado, Melatti (1976) demonstra que nunca houve chefe bom o suficiente na opinião kaingang. A autora afirma que as concepções de liderança atual não coincidem com as antigas, pois antes havia para cada subgrupo um chefe e, atualmente, há apenas um para todo o Posto Indígena. Discordo parcialmente dessa constatação. A política hoje assume outros contornos devido às relações com a FUNAI e demais faces do Estado Nacional (dentro dessa dinâmica poderíamos pensar também os novos tipos de lideranças: agentes indígenas de saúde, professores etc). Contudo, os Kaingang revelam seu perfil, na maioria das vezes, pela negação das opiniões alheias: foi por meio das críticas ao atual líder que identifiquei seu ideal de chefe – e essa imagem coincide com a dos *antigos*.

Retornamos à sua auto-imagem favorita, a do *bravo*: o chefe era escolhido entre os mais *bravos*. A sucessão traduz a alternância entre os princípios da *bravura* e da *braveza*, conforme a lista elaborada por Melatti (1976, p. 87-91), em que há uma sequência de chefes desde o “tempo do mato” até o Sr. Antonio Barbosa. Os atributos mais comuns eram a valentia, o poder de mando e alguma paciência. Era necessário autocontrole: o chefe deveria representar as melhores qualidades dos Kaingang, como a coragem e o ímpeto guerreiro (*bravura*), mas deveria ser equilibrado para não brigar com as pessoas de seu próprio grupo e não querer *mandar* demais (*braveza*). Esse era de fato um ideal, pois na prática nenhum chefe agradava – uns eram muito *bravos*, “flecha nos ombros”, enquanto outros não mandavam direito.

As acusações correntes desde, o mandato do Sr. Antonio, têm sido de ineficiência:

*Os Kaingáng criticam o atual “capitão”, dizendo que este não sabe dirigir o serviço na “roça do Posto”, não sabe corrigir os índios, insulta os parentes, é delator, não interfere nos romances extra-maritais ou quando as moças namoram no “escuro” e não aconselha os casais que querem separar-se, ou os solteiros que desejam casar com fok (MELATTI, 1976, p. 97).*

---

<sup>44</sup> Quando inquiridos sobre sua religião, aqueles que respondem “sou Kaingang antigo” querem dizer duas coisas: ou a negação veemente de qualquer religião cristã em sua aldeia ou uma associação com a prática católica das gerações anteriores à chegada das igrejas pentecostais.

Hoje sua imagem é outra – talvez porque hoje o Sr. Antonio seja só imagem. Ele é visto por todos os Kaingang como um excelente líder, pois “botava os índios pra trabalhar”, mantinha a aldeia limpa, era trabalhador (“bebia bastante de fim-de-semana, mas na segunda já estava de pé”). O interessante é que Gerson Damaceno é criticado pelos mesmos motivos que um dia justificaram o descontentamento com o Sr. Antonio, o que me conduz à conclusão de que qualquer tipo de chefe será sempre desaprovado. Melatti (1976) já dizia que os Kaingang preferiam tratar direto com o chefe do Posto (naquela época chamado “encarregado”<sup>45</sup>) e não aceitavam mando de ninguém, especialmente de outro povo – esse é o agravante no caso do cacique Krenak.

Ora recusado por não *mandar* o suficiente, ora impedido de ditar qualquer regra, a posição de Gerson é delicada. Mas isso não é tudo. Há ainda a “sua igreja”, a *Congregação Cristã no Brasil* (CCB). Desde que se batizou não é mais o mesmo: antes fazia coisas para todos e agora não mais, dizem os Kaingang. Gerson, por ser evangélico, acredita no sucesso daqueles que se dedicam ao trabalho (no sentido protestante do termo) e à religião. Em sua opinião, Deus *prepara* muitas *graças* na vida daquele que se entrega: seu emprego na FUNASA e a prosperidade que os Guarani da Baixada Santista atribuem à FUNAI é resultado de sua fé, diz ele. Evidente que, em sua própria opinião, Gerson faz tudo o que pode por todos independente de sua adesão a qualquer religião. Todavia, segundo os Kaingang só conseguem cargos públicos e bens materiais aqueles que se convertem à CCB.

\*

Afasto-me por um momento da descrição etnográfica para pensar dois conceitos elaborados por Joel Robbins (2004) com base no estudo dos Urapmin, povo da Papua Nova Guiné. São eles “willfulness” e “lawfulness”<sup>46</sup>. Para entender o sentido em que Robbins emprega tal distinção é preciso antes dizer que o autor insere os Urapmin no modelo das “sociedades performativas”, de Marshall Sahlins (1981). A diferença entre elas e as ditas “sociedades prescritivas” consiste no movimento criado entre estrutura e ação em cada caso. Embora ambas sejam estruturadas, as sociedades performativas são conhecidas por não explicitar tais estruturas – há grande margem para a ação das pessoas.

É mais ou menos esse o jogo entre *willfulness* e *lawfulness*:

---

<sup>45</sup> Ver Pinheiro (1999).

<sup>46</sup> Uma tradução aproximada do termo *willfulness* seria ímpeto, vontade. Quanto a *lawfulness*, regulação ou ordenação.

*In Urapmin understanding, social life is created by people acting out their willful desires while taking into account the way these desires are constrained by the lawful expectations that inhere in already accomplished social relations. This formulation is the foundation of their social thinking (ROBBINS, 2004, p. 190).*

A complexidade desse pensamento se encontra na ambiguidade inerente à ideia de *willfulness*. Necessária para todo tipo de ação humana – “*a certain measure of socially creative willfulness is required of everyone if society is to exist*” (idem, p. 195) – essa “vontade individual” é simultaneamente perigosa, beira a imoralidade. Deve-se controlar os próprios desejos, impedir que a ação provocada por eles não se torne improdutiva para o coletivo.

A dialética entre as aspirações de cada um e as ações consideradas de bom tom (*lawfulness*) garante a continuidade do social. Os “Big Men”<sup>47</sup>, líderes Urapmin, alcançam notoriedade justamente por dominar a quase impraticável arte de utilizar a sua vontade de modo sempre produtivo. Exemplos de equilíbrio inspiram os demais por suas qualidades: a) possuem grande conhecimento; b) falam forte e claro; c) possuem capacidade de se enraivecer (“capacity for anger”). Há semelhanças com o modelo clastriano, sobre o qual discutiremos adiante. Antes disso gostaria de me deter no terceiro atributo enumerado por Robbins.

Sob certo aspecto, a raiva<sup>48</sup> tem poder altamente destrutivo, por outro lado, entretanto, é a essência da capacidade de agência (de criação ou alteração das relações nas quais se envolvem os homens). Os Urapmin são tão ambivalentes a esse respeito quanto com a ideia de “vontade” (*will*). Sobre a capacidade do chefe:

*When people feel the force of a big man's anger directed at them, they are quick to condemn his angry ways. In other situations, however, they hold that anger in high regard and will tell you they have confidence in a particular big man because he is a man of anger (ROBBINS, 2004, p. 200).*

Acredito que os Kaingang partilhem de fundamentos semelhantes quando teorizam sobre a noção de pessoa, a meu ver baseada na busca do equilíbrio entre a bravura e a braveza. Do mesmo modo pensam os Xikrin-Mebengokré, conforme propõe César Gordon (2006). Em seu texto, prefere utilizar o par *bravo (djàkrê) – manso (djuabô)* ao invés de

<sup>47</sup> Para uma discussão em torno da chefia melanésia, consultar Godelier, M & Strathern, M (org). *Big Men and Great Men: Personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

<sup>48</sup> Várias traduções: ira, ódio, cólera, fúria etc.

*bravura* e *braveza*, embora cite esses termos em alguns momentos. O autor identifica a busca dos Mebengokré pelo equilíbrio entre a braveza em demasia, que resvalaria num comportamento destrutivo, e a mansidão pura, que excluiria sua capacidade de predação, logo, de agência. É nesse sentido que Gerson não agrada por não ser Kaingang: característica inerente a todos esses, a capacidade de ser *bravo* necessariamente é algo que lhe falta por ser Krenak.

A partir da leitura de Clastres (2003), surge a questão: mas o poder segundo os ameríndios não é, por definição, exterior à sociedade? Talvez esse seja um dos problemas com o chefe em Vanuíre: ainda que ele fosse Kaingang, ainda que não possuísse uma igreja, o cacique seria depreciado pela opinião pública. O contexto aqui difere daquele retratado por Robbins: se na Melanésia é difícil, mas possível aos chefes incorporar o ideal de pessoa Urapmin, entre os Kaingang isso não acontece. Clastres afirma que a marginalidade do poder advém da ruptura que provoca no ciclo das trocas de bens, mulheres e palavras: o chefe é quem acumula nessa transação e o preço que paga é a impotência de seu poder:

*Planejador de atividades econômicas e cerimoniais do grupo, o líder não possui qualquer poder decisório; ele nunca está seguro de que suas 'ordens' serão executadas: essa fragilidade permanente de um poder sempre contestado dá sua tonalidade ao exercício da função: o poder do chefe depende da boa vontade do grupo (CLASTRES, 2002, p. 54).*

Daí seu atributo de mediador na comunidade (“fazedor de paz”), pois qualquer crise pede sua intervenção, mas, ao mesmo tempo, suscita uma intenção de contestação que não seria possível conter. De acordo com Clastres, a esterilidade de seu mando é tradução de sua exterioridade: tudo se passa, segundo o autor, como se os ameríndios identificassem no poder o contrário da cultura (a saber, a troca); como se, colocado no plano da natureza, o poder significasse necessariamente coerção.

### **Na arena dos vivos é preciso fazer parcerias**

Discutimos nesse capítulo as múltiplas formas de diferenciação entre os vivos. Há desde aqueles que, por se apegar demasiadamente ao passado, negam a reciprocidade com a alteridade recente até os que a afirmam diariamente. Foram delimitados tipos de pessoa que, como tais, são apenas modelo. Os mesmos que num dado momento recusam a troca, em

seguida a afirmam em outro contexto. Tratamos nesse texto de possibilidades de relação que perpassam momentos da vida de cada Kaingang. A maneira pela qual se atualizam os casamentos e o faccionalismo informa muito da dinâmica que eles criaram no convívio com os Krenak, principalmente.

Em todo caso, o “tempo do mato” permanece como pano de fundo para essas práticas e o parentesco parece ser o idioma pelo qual as diferenças se expressam: há forte possibilidade de as facções serem organizadas pelo sobrenome de famílias antigas na aldeia e a própria conversão a uma religião é coletiva, depende da igreja que os parentes frequentam. A impressão que fica é de que assistimos ao ressurgimento dos subgrupos, se me é permitido utilizar os termos de Melatti (1976). As alternativas para autodenominação são várias e algumas são visivelmente o negativo de outras. Não se filia apenas por descendência, há uma intersecção entre o modelo e a estratégia em que aquele que se diz *legítimo* Kaingang pode se identificar com os interesses de outro povo e ser chamado de *misturado* por membros de outra facção.

Vimos que, além da transmissão patrilinear, em Vanuíre há o faccionalismo, o fator multietnicidade e a adesão às igrejas. Assim como a noção de *bravo*, a *mistura* oscila entre seus atributos bons e ruins: no primeiro caso há uma auto-denominação dos Kaingang em relação aos *antigos* – “nós já somos todos misturados”; o sentido negativo é utilizado nas acusações entre facções, quando um Krenak ou Kaingang diz “eles são todos misturados”. O segundo postulado se apresenta na forma de paradoxo, pois se eles são todos misturados não tem como nós sermos puros – com quem eles se misturariam, afinal? A primeira oposição diz respeito a um eixo temporal, no qual vivos/presente se opõem a mortos/passado. A segunda funciona sincronicamente, pois há um campo em que interesses divergentes se confrontam e se confluem num ambiente intra-vivos – *misturados* ou não, estão todos juntos no mesmo espaço.

A presença Krenak causa efeitos paradoxais na comunidade. Se, por um lado, são acusados de terem instaurado o tempo da *mistura*, eliminando qualquer possibilidade de uma *pureza* à moda antiga; por outro, são responsáveis pela explicitação de práticas consideradas tradicionais que, segundo o discurso Kaingang, são ativadas para demarcar sua propriedade do território, entre outras razões. Assim, a dança e seus ornamentos corporais, instrumentos musicais, canções antigas; o aumento na produção de artesanatos; e a transmissão de nomes, o ensino da língua e da “cultura” na escola colocam Vanuíre em um contexto de produção intensa de pessoas Kaingang, definidas pelas suas fronteiras com os

Krenak. Ao que parece, foi a *mistura* que inventou a *pureza* e não a *pureza* que se perdeu na *mistura*.

A pureza remete antes a um modo de ser (sinônimo de agir), como indicamos. Nesse sentido, se aproxima do funcionamento do termo *bravo*. Desenvolvi essas reflexões a partir do campo e, tempos depois, lendo César Gordon (2006), observei o mesmo argumento, o que me fez “apostar algumas fichas” em sua validade para os povos Jê.

Na arena dos vivos é preciso fazer parcerias. Em Vanuíre, os Kaingang parecem buscar tal equilíbrio: não se deixam embravecer por demais a ponto de negar o parentesco, o social; por outro lado, não se deixam transformar inteiramente em pessoas mansas – daí a sua inconstância diante das igrejas pentecostais, das quais trataremos adiante. Enquanto alguns se consideram em busca do tempo perdido, seja pela saudade dos antigos, seja pela “revitalização da cultura” em oposição aos Krenak, o que de fato acontece é a aliança. Vanuíre passa por um momento de busca por novas relações com a alteridade, visto que seus dois grupos majoritários, Kaingang e Krenak, serão sempre guerreiros – vivem, porém, num mundo sem guerra.

Os afins pré-multietnicidade eram os membros de outro subgrupo Kaingang; os afins de agora são outros povos indígenas. Os antigos foram todos consanguinizados e seu passado tornou-se um tempo mítico. Tudo se passa como se a chegada de outros povos a Vanuíre fosse um segundo dilúvio no mito de origem Kaingang e, a vida atual, uma terceira chance para reorganizarem suas metades e facções.



### 3. Vanuíre e o cristianismo

*But if you're feeling sinister,  
go off and see a minister,  
he'll try in vain to take away the pain of being  
a hopeless unbeliever*

Belle & Sebastian

Neste capítulo, discutiremos o lugar da alteridade em Vanuíre sob outro ponto-de-vista: a relação dos Kaingang com o cristianismo. Abordo a presença das igrejas *Congregação Cristã no Brasil* e *Assembleia de Deus* e suas influências na produção de identidade e diferença na aldeia. Após breve descrição das principais características do pentecostalismo, integro as religiosidades evangélicas e católica na tentativa de compreender o cristianismo para além das dinâmicas da aliança e do faccionalismo. As ideias de “irmão de fé”, *vida eterna* e *êxtase religioso* revelam-se importantes para refletir novamente sobre o papel dos mortos no mundo dos vivos e as estratégias utilizadas para seu afastamento. Os cultos são descritos sinteticamente na intenção de entender a experiência daqueles que experimentam o transe religioso em seus corpos. Após algumas linhas sobre o papel da corporalidade ameríndia na produção de subjetividades cristãs, questiono a existência de um *self* cristão entre os Kaingang.

\*

Grosso modo, há quatro definições para a identidade religiosa na aldeia: dizer-se membro da *Congregação Cristã no Brasil* (doravante referida como CCB), da *Assembleia de Deus* (AD), católico ou *antigo*. Católicos e *antigos* são, na maioria das vezes, a mesma coisa – trata-se de alguém não-evangélico. Como os demais termos discutidos neste texto, *antigo* possui várias facetas: aparta os vivos (*misturados*) de seus parentes mortos no “tempo do mato” (*antigos* ou *puros*); pode ativar o parentesco dos Kaingang com os mortos em nome da diferenciação perante Krenak e Terena; ou identificar simplesmente aqueles que preferem os churrascos, jogos de futebol e festas intercomunitárias ao culto pentecostal. Normalmente,

quando alguém se porta como um *antigo* em Vanuíre aciona pelo menos duas entre as possibilidades acima, quando não todas (estar vivo, ser Kaingang e católico). A exemplo das oposições entre bravura e braveza ou pureza e mistura, as diferentes conotações do *antigo* podem se atualizar no comportamento de uma só pessoa.

A observação em campo aponta para uma predominância dos Krenak na CCB, dos Terena na AD e dos Kaingang no catolicismo, sendo a categoria *antigo* de seu uso exclusivo, tal como uma prerrogativa.<sup>49</sup> Essa repartição não é tão rígida quanto parece: se levarmos em conta os vínculos de parentesco, veremos que há bastante movimento entre as religiosidades em Vanuíre. De fato, a maioria das pessoas na aldeia transita entre todas as identificações religiosas. As combinações possíveis são várias: desde alguém que se batizou na CCB e prefere os cultos da AD, até aquele que se diz católico e frequenta os cultos pentecostais eventualmente.

#### **“Eu sei que Deus chamou mais os Krenak” (CCB)**

A formação do grupo doméstico do cacique Gerson Damaceno nos fornece uma ideia de como opera a conversão. A segunda e atual esposa de Gerson, Rosenilda (Nilda) é Kaingang filha de mãe não-índia (consta na genealogia). Sua mãe, dona Ondina, foi a primeira convertida à CCB na aldeia. Há quase vinte anos, sua filha e o genro tornaram-se evangélicos, transformando radicalmente o cenário das conversões, que antes aconteciam sob protesto do cacique Antonio Barbosa. No início houve adesão em massa. Gerson afirma que mais da metade da aldeia se candidatou ao batismo sagrado. Alguns se referem à época dos batismos como “o dia do batismo”, de modo a inseri-lo em um passado de cores míticas. Durante as visitas à aldeia não pude testemunhar nenhum batismo, mas relatam que, no começo, os anciãos da *Congregação Cristã* montavam piscinas de plástico nas quais mergulhavam a cabeça das pessoas. Hoje há um cômodo com um tanque dentro da igreja, o qual não me foi permitido visitar.

Dizem alguns Kaingang católicos que os *crentes* da cidade fizeram muita pressão, chegando a distribuir caminhões de cesta básica e agasalhos apenas para os índios que adotassem a nova religião. Já os Krenak dizem que foi um tempo de muito sofrimento e

---

<sup>49</sup> Niminon Suzel Pinheiro confirmou esta divisão dos grupos por ocasião da defesa de minha monografia (LOURENÇO, 2009). Daniela Araújo da Silva (2009) também verificou sua aplicabilidade em campo.

preconceito, que os Kaingang ameaçaram transformar a igreja em construção num salão de festas (ARAÚJO DA SILVA, 2009). Essa afirmação pode ser interpretada como uma tentativa de manter a vida social em seu “lugar de direito”, a festa e não o culto. De acordo com os Kaingang, essa é a única função do salão de festas da aldeia. É sabido que os Kaingang são festeiros e toda atividade comunitária se dá entre o antigo barracão e o atual salão de festas – desde a partilha da carne de caça até festividades públicas e casamentos. Eles se irritam quando os Krenak o utilizam para casamentos de *crentes*, ocasião na qual ocorre um círculo de orações no fim da noite.

Sob muitas divergências internas, o prédio da CCB foi construído em 2002. Hoje, por mais que alguns Kaingang participem, os mais assíduos são sem dúvida os Krenak. É provável que esse fato se relacione com a conversão de Gerson e sua família. Quatro dos cinco filhos de dona Jovelina (conforme vimos acima, Krenak moradora de Vanuíre desde os anos 1960) residentes na aldeia fazem parte da igreja, dentre os quais um é o cooperador<sup>50</sup> (Gerson), dois são diáconos<sup>51</sup> e uma (Lia) desenvolve papel importante entre as mulheres.

Lia, segundo discussão anterior, representa muito do esforço Krenak em estabelecer laços de pertencimento a Vanuíre. Junto com seu irmão Mário (professor) e o marido João, Lia é responsável pela criação do grupo de dança Krenak, pela produção de artesanato e o ensino de sua técnica e pela construção da maloca onde as crianças aprendem a “cultura” de seu povo e onde hoje há cultos da CCB. Lia e sua cunhada Nilda são importantes no círculo de oração do qual fazem parte não só algumas famílias de Vanuíre, mas também os moradores de sítios e de várias cidades do entorno. É ainda Lia quem diz que a prática da “cultura” e a religiosidade cristã encontram várias convergências, ao contrário do que muitos pensam.

O movimento que se iniciou na relação de uxorilocalidade entre o cacique e sua sogra, não-indígena viúva de Kaingang, transformou-se no que os Kaingang acreditam ser o domínio dos Krenak. Isso não quer dizer que todos discordem da igreja ou do trabalho de Gerson, se assim fosse seu líder já estaria destituído. Entre aqueles radicalmente opositores, a justificativa é de que não há sucessor Kaingang apto a assumir a liderança. De qualquer modo, os Kaingang sentem-se fora do controle da situação quando veem um líder *de fora* alcançar tamanha notoriedade regional: todo sábado diversas famílias (algumas proeminentes) dos municípios vizinhos vão até a aldeia assistir aos cultos; o prefeito de Arco-

---

<sup>50</sup> Cooperador é a denominação daquele que se responsabiliza em coordenar o culto. De acordo com os membros da CCB, não há pastor para que não haja líderes hierarquicamente superiores aos seus *irmãos*.

<sup>51</sup> Diáconos são os músicos que se sentam na fileira do meio da igreja e tocam instrumentos de sopro.

Íris é membro da CCB; os últimos casamentos ocorrido entre jovens *crentes* mobilizou esforços de *irmãos* de várias cidades diferentes. Trata-se, entre outras coisas, de prestígio.

De 2007 até 2011 ocorreram três matrimônios com cerimônia religiosa em Vanuíre – todos envolvendo principalmente o chefe Krenak. Durante esse período, não se falou muito em casamentos Kaingang, fato justificado por eles de várias formas: alguns dizem que não há muitos jovens Kaingang em Vanuíre; outros que eles não gostam de festa, costumam *se ajuntar*; há aqueles que preferem casar-se com não-índios e mudar-se para a cidade. Desses três casamentos, dois foram realizados em estilo evangélico e contaram com a participação do grupo de dança Krenak. Um deles saiu no jornal impresso de Arco-Íris, pois a noiva era filha do cacique. Não possuo informações sobre o terceiro casamento, realizado recentemente. A única cerimônia da qual participei foi entre a filha de Lia (ZD do cacique) e o neto de dona Antonia (Kaingang). Foi uma experiência importante para observar a extensão da rede que articula os índios evangélicos ao exterior da aldeia.

Essa rede criada pelos “irmãos de fé” envolve vários tipos de troca. Os *irmãos* de Vanuíre são amplamente conhecidos nas cidades não só da região como de todo o estado de São Paulo e, em alguns casos, em outros estados. Mesmo em circunstâncias cotidianas é frequente a chegada de uma caravana de irmãos de cidades longínquas para assistir a um culto na aldeia, eventualmente um *ancião*<sup>52</sup>. Nesses casos, a esposa de Gerson cozinha grande quantidade de alimentos para uma refeição coletiva enquanto os homens sentam-se na sala para conversar e treinar seus instrumentos musicais antes do culto. Interessante observar que os homens parecem deslocar-se mais do que as mulheres para fins políticos (oficiais) também entre os membros não-índios da *Congregação Cristã no Brasil*.

Durante os preparativos para o casamento havia grande quantidade de *irmãos* auxiliando nos preparativos estéticos (corporais e decorativos), na preparação dos alimentos e nos cuidados com a noiva. Os homens cuidavam da infra-estrutura: iluminação, mesas etc. Eram *irmãos* não só de Tupã: a saxofonista era de Marília, o vestido chegou de Itu... A família da noiva coordenava os preparativos. Os homens da aldeia mataram um boi e cuidaram do churrasco no *quintal* do pai da noiva. Em situações cotidianas, as conexões são as mesmas: as mulheres da CCB de Vanuíre conhecem pessoas em todas as cidades da região – no comércio, por exemplo.

---

<sup>52</sup> O *ancião* é encarregado de batizar pessoas, nomear cooperadores e diáconos, entre outras atribuições. Esse é o mais estimado entre os ofícios, o “cargo” máximo que se pode ocupar dentro da organização da CCB.

O casamento mais recente atesta essa relação. Nenhum dos noivos é indígena; um deles (não me recordo qual) é filho de um vereador bem conhecido no município de Arco-Íris (o mais próximo da aldeia). Disseram que o evento foi realizado na aldeia porque o cacique e sua esposa eram padrinhos. Essas são situações que, trinta anos atrás, ninguém conceberia. Melatti (1976) identificou relações de compadrio envolvendo crianças onde os padrinhos eram quase sempre não-índios – os Kaingang diziam que os brancos ofereciam mais presentes aos seus afilhados. Em algumas situações, eram padrinhos índios, consanguíneos dos pais da criança, porém nunca um casal de índios era convidado para apadrinhar um filho de branco.

Sabemos que a característica fundamental das igrejas protestantes é seu caráter congregacional. Os “irmãos de fé” são conhecidos pelas práticas de solidariedade, endogamia de seu grupo e pelo afastamento de outros ambientes (ALMEIDA, 2009). É como se a CCB formasse uma micro-comunidade sobreposta à coletividade da aldeia, daí as acusações de avareza que os Kaingang direcionam ao cacique. Do seu ponto-de-vista, a aldeia está tomada não pelos Krenak, mas essencialmente pelas relações que eles trouxeram consigo após a edificação de “sua igreja”. Sua igreja, suas alianças. Uma sugestão do tipo de reciprocidade que provavelmente passaria pelo crivo dos Kaingang se encontra na descrição de um casamento por Melatti:

*A mestiça Lídia contou que no jantar-dançante de seu casamento, seu irmão (mais velho que ela) cooperou com quatro pacotes de macarrão, o pai de seu noivo deu arroz, um par de sapato e o vestido da noiva, e o chefe do Posto presenteou-a com dinheiro (mas às vezes dava leite) para ajudar a pagar a despesa da festa. Como houve baile, seu primo paralelo patrilinear (Jaime), de Vanuíre, pagou o sanfoneiro fok (MELATTI, 1976, p. 153).*

O mesmo acontece nos exemplos descritos acima. Há reciprocidade, há participação de parentes afins e consanguíneos. Contudo, há também uma elite faccional<sup>53</sup> em Vanuíre. Sua formação se dá pelo acesso aos bens, que para os ameríndios traduzem modalidades de relação. Nesse sentido, a rede gerada pela inserção dos Krenak na CCB ratifica a opinião Kaingang de que o interesse pela igreja é norteado por esse acesso. Ratifica em parte, entretanto: a experiência do êxtase religioso, negada “propositalmente” pelos Kaingang (que não creem na eficácia da CCB) é algo a ser levado a sério.

---

<sup>53</sup> Ver Gordon (2006).

Vale retomar as caracterizações dos capítulos anteriores para entender o sentido da avareza enquanto atributo que só qualifica as pessoas na medida em que qualifica suas relações. Ainda não possui um “método” para reunir essa abundância de adjetivos trocados entre as facções de Vanuíre em algo maior, tal como ética, moral ou filosofia social – ainda não sei como nomear esse circuito. Evidente que nenhum dos acusados pelos Kaingang compreende suas ações enquanto individualistas – pelo contrário, argumentam que a prova está nas diversas tentativas de conversão dos moradores em Vanuíre:

*Então, nem sei como dizer, eu sei que Deus chamou mais os Krenak, acho que os Krenak tem o coração mais aberto, mas os Kaingang são um pouco difícil. Até para anunciar a palavra para eles é difícil, aceita assim, assim aceita na boa, a gente ora na casa deles, no tempo assim que Deus começou a chamar, ia orar na casa deles, mas só que assim, obedecer a Deus era muito pouco, muito pouco (...). Faz que nem na palavra, diz que Moisés estendeu a coisa na rocha, vai ter que fazer assim com o povo Kaingang, tem que estender a varinha ali para ver se sai água, se jorra água, porque eles são muito duros (Trecho da entrevista de uma mulher Krenak-Kaingang. ARAÚJO DA SILVA, 2009, p. 120-1. Grifos nossos).*

Esse depoimento resume a opinião dos Krenak e dos não-índios evangélicos sobre os Kaingang: são considerados muito difíceis de converter. O mesmo padrão pode ser observado na entrevista de João Cotrim, ex-enfermeiro do posto de saúde em Vanuíre e responsável pela primeira divulgação d’A palavra na aldeia:

*Não houve mais baile e quermesse, onde tantos bebiam e acabavam brigando. Só que existira uma facção ali, que existe ainda hoje, muito contra o evangelho, e não apenas da Congregação, mas do evangelho mesmo (Trecho da entrevista de João Cotrim. ARAÚJO DA SILVA, 2009, p. 133. Grifo nosso).*

É digna de nota a analogia entre os Kaingang e a pedra. A própria definição das origens desse povo remete à iniciativa de *Camé* e *Cayurucré*, que retiraram os primeiros Caingangues de dentro da rocha da montanha *Crijijimbé* (BORBA, 1908). No mito a pedra possui caráter altamente criativo. O discurso Krenak, entretanto, associa os Kaingang à rigidez do mineral. É como dizer que eles são inflexíveis, não se transformam como “nós”. Pois a opinião evangélica é unânime na aldeia: entrar em contato com Jesus Cristo significa mesmo transformação, renascimento. Essa ideia corre em paralelo com a natureza do revivalismo pentecostal.

Transformadora e inflexível – as duas faces opostas da pedra se expressam em vários mitos da América do Norte, segundo Lévi-Strauss (2006). Alguns povos, como os Dakota, contam que havia vários irmãos (o número depende da versão) e uma irmã. Visitados

por uma bruxa, os homens foram mortos. Com o desaparecimento dos irmãos, a irmã ficou sozinha. Ao engolir uma pedra foi fecundada e deu origem a um menino de pedra, que cresceu, matou a feiticeira e ressuscitou os tios: “*Seu corpo de pedra o tornava invulnerável*” (M487, p. 334). Analogia mais próxima pode ser encontrada na América do Sul, entre os Kagwahiva e os Cinta-Larga. Também nesse contexto, a pedra contém potencialidades de criatividade e estabilidade.

*Mbahíra*, herói trickster dos Kagwahiva, vive dentro das pedras: “*Certas formações rochosas ou materiais orgânicos petrificados são considerados ‘marcas’ ou ‘propriedade’ de Mbahíra*” (PEGGION, 2005, p. 63). Dualistas, os Kagwahiva identificam *Mbahíra* com a metade Mutum; tal como a pedra, os Mutum são signo da permanência, conforme análise de Edmundo Peggion. *Ngurá*, criador de todos os elementos do universo, incluindo os Cinta-Larga, é filho da pedra:

*Primeiro tinha pedra só junto Ngurá. Só pai mesmo que sabe. Primeiro só tinha pedra. Por isso que pai de Ngurá fez ele dentro da pedra. Não morre nunca... fica velho... Troca casca igual cobra... calango... Foi por isso que Ngurá fez filho dele de pedra* (CINTA LARGA, 1988).

Havia dois *Ngurá*, pai e filho. A mulher do pai era também de pedra (pois antigamente pedra era mulher). A estabilidade sugerida pela imortalidade de *Ngurá* aparece no mito junto com a fertilidade inerente à pedra, conforme sugere sua antiga forma feminina. Assim como nos mitos presentes n’As Mitológicas de Lévi-Strauss (2006), o caráter invulnerável do filho é consequência da fecundidade de sua mãe, inseminada pela pedra.

Verificamos que a imagem dos Kaingang está plenamente associada com essa dualidade. Pois da pedra saíram os homens, mas aqueles muito resistentes à religiosidade cristã são duros como pedra. Dualidade semelhante com sua qualidade de gente *brava*: condição primeira do social, a pedra pode estabilizar ao extremo as relações, tal como a bravura necessária aos novos empreendimentos pode resvalar em autodestruição quando transformada em braveza. Por outro lado, é necessário lembrar que a metáfora Krenak se ancora na Bíblia. Tal coincidência será abordada em outro momento.

\*

O tempo em que visitei a aldeia faz parte de um contexto marcado pela cristalização da *Congregação Cristã no Brasil* no cotidiano de todos. Ouí reclamações o

suficiente para perceber a sua não-unanimidade – no entanto, até os que se opunham já haviam se acostumado com a igreja. Talvez devido a esse motivo, hoje não se verifica nenhuma atividade proselitista por parte de índios, apenas dos regionais que frequentam essa sede. Mesmo entre eles, as ações limitam-se a demonstrar o bom relacionamento que mantêm com os convertidos, na esperança de um dia alcançar o restante da comunidade. “Um dia vão pavimentar as estradas para essa aldeia”, dizem. Em outras palavras, um dia o caminho será facilitado (ao que tudo indica, não pelos Kaingang).

Quanto às parentelas membro da CCB, parecem se portar como uma facção, conforme discussão anterior. Parte da dificuldade em compreender a inserção da CCB nas aldeias indígenas<sup>54</sup> é a semelhança entre o funcionamento de ambas as comunidades: privilegia-se nos dois casos a conversão por parentesco. A CCB é conhecida pela centralidade da predestinação em sua doutrina, não há muito espaço para atividades missionárias (FREESTON, 1994). A pergunta que não quer calar: como o pentecostalismo alcança tamanha adesão nas aldeias indígenas sem se utilizar do imenso aparato missionário de entidades como o *Summer Institute of Linguistics* (SIL) e diversas igrejas do protestantismo histórico?<sup>55</sup> É perceptível que em Vanuíre os pentecostais não precisaram de grande esforço para atingir os índios, pois muito da iniciativa parte da aldeia. Essa é uma questão central para entender os sentidos da conversão entre eles.

### **Modalidades da aliança (AD)**

A construção do templo da *Assembleia de Deus* (AD) reflete a espontaneidade dos novos fiéis. Os índios levantaram recursos próprios em sua edificação, não houve auxílio do Ministério<sup>56</sup> ao qual são filiados. Não foi necessário o convencimento dos Terena à conversão em Vanuíre, posto que eles já migraram de sua terra na qualidade de *crentes*. Na aldeia, atualmente, mora apenas um grupo doméstico Terena, formado pela matriarca dona Durvalina e seus filhos casados (conferir genealogia em anexo). Durvalina é irmã de dona Antonia, a viúva do cacique Antonio Barbosa; por ocasião de uma visita junto a sua mãe

<sup>54</sup> Para a inserção da CCB, entre outras igrejas pentecostais, em território Kaingang ver VEIGA, 2004.

<sup>55</sup> Ronaldo de Almeida, comunicação pessoal.

<sup>56</sup> Ministério é a denominação das sedes regionais da AD. Cada nova igreja faz parte de um ministério, de acordo com a região onde se localiza. O ministério responsável por Vanuíre é *Belém*, cuja central se localiza no bairro Belém, em São Paulo. Vanuíre rompeu com a *Belém* de São Paulo e hoje responde ao mesmo ministério em outra cidade, São José do Rio Preto.



resolveu mudar-se de Cachoeirinha, aldeia no município de Miranda – MS. Desde então, sua família mantém vínculo estreito com a sede da AD situada em sua terra de origem. Seus filhos todos foram batizados lá e, sempre que possível, retornam para encontros na igreja.

Novamente o parentesco se mostra central para nosso entendimento: não é de se estranhar que o pastor da AD-Cachoeirinha, Zacarias, seja tio (FB) dos filhos de Durvalina. Há cerca de 60 igrejas na aldeia, onde moram quatro mil índios. A escolha entre diferentes religiões parece se fundar nas relações entre grupos domésticos, realidade semelhante à de Vanuíre. Nos quase dez anos de sua presença, os membros têm se reduzido à parentela de Durvalina. Há apenas uma parentela Kaingang frequentando a AD, os sogros de um filho de Durvalina.

Trata-se de uma aliança entre duas famílias e, no limite, entre povos diferentes. Antes de analisar esse caso, cabe mencionar que a relação entre os Terena e os Kaingang em Vanuíre tem sido pacífica desde o início. Alguns dizem que, embora os Kaingang sejam *bravos*, os Terena são *calmos* o suficiente para lidar com eles. Nos tempos do SPI, a Inspeção Regional n.05 abrangia todas as terras indígenas do oeste paulista e Mato Grosso do Sul, o que proporcionava grande mobilidade entre as regiões (PINHEIRO, 1999).

Dona Antonia narra a chegada de um trem em sua aldeia. Ela diz que perguntaram quem gostaria de mudar-se para São Paulo, no que muitos concordaram. Alguns foram para Icatu, onde são ainda hoje maioria; dona Antonia diz ter aceitado a proposta pela situação difícil que sua família atravessava: dias antes, sua casa havia se incendiado, não sobrara nada, “apenas as roupas do corpo”. Quando chegou em Vanuíre, trabalhou na residência do então chefe de posto Itamar Simões e, pouco tempo depois, casou-se com o cacique Antonio Barbosa.

Os primeiros Terena desembarcaram “no Icatu” na época do encarregado Bandeira de Mello, ainda nos anos 1930. A aposta do SPI era a influência positiva desse povo sobre os Kaingang:

*Pertencentes ao grupo linguístico e cultural Aruak, os Terena eram então figurados no mundo dos brancos como uma forma de “parentes civilizadores”, pois eram comunidades que praticavam uma agricultura mais elaborada e por isso “mais acomodados e menos propensos às andanças”. Andanças que, ao contrário dos Terena, são muito do gosto dos Kaingang e Krenak (PINHEIRO, 1999, p. 204).*

Nos tempos atuais, o casamento entre a filha do vice-cacique Irineu Cotuí (Kaingang) e o filho de Durvalina selou interesses comuns entre ambas as famílias. Sempre

que possível, Irineu representa a aldeia junto ao pastor Vanilson (filho de Durvalina) nos encontros da AD, desde São José do Rio Preto – SP, na sede do Ministério, até em Cachoeirinha – MS.

Tive a oportunidade de acompanhar uma dessas excursões à aldeia Cachoeirinha junto com os Terena, dona Antonia, Irineu e sua esposa Ivani. O casal Kaingang integrou o grupo em viagem diplomática, visto que ambos ocupam cargos importantes na aldeia (vice-cacique e professora), além de Irineu partilhar a liderança da *Assembleia de Deus* com os Terena. Viajamos em excursão de três dias para um evento importante da igreja, o *IV Encontro da Mocidade Rosa de Saron*. Participaram jovens de várias aldeias Terena. Estavam presentes também dois membros do Ministério que documentaram todo o evento em vídeo.

Houve seleção de apresentações musicais ao vivo incluindo bandas da mocidade, corais de mulheres casadas, pregações dos homens e muitos testemunhos. Assistimos a dois cultos por dia, um de manhã e outro à noite, antes do jantar – cada um durava cerca de três horas. O mais longo e emocionado ocorreu no dia da despedida, em que os Terena chamaram todos os seus parentes de Vanuíre junto aos Kaingang para receberem preces de boa viagem.

Durante os cultos era patente a diferença entre testemunhos de índios e não-índios. Estes pautavam-se por promessas de prosperidade, saúde e harmonia familiar características do proselitismo evangélico. As palavras dos índios eram dedicadas à importância da união entre as aldeias e suas famílias.

Era de fato uma reunião de lideranças, vide a ênfase dos discursos do pastor Zacarias na fartura alimentar que esperava a todos após os cultos, a oportunidade de conversar sobre visitas futuras e a relação entre os jovens de ambas as aldeias. Em outros termos, estava em questão a troca de bens, palavras e cônjuges. Zacarias foi especialmente atencioso com Irineu, convidou-o formalmente a compartilhar o púlpito e testemunhar, mencionou várias vezes o seu papel de líder em Vanuíre (reconhecimento que Irineu não obtém dentro de sua aldeia). As mulheres portaram-se de modo semelhante: dona Odete (Terena), esposa de Zacarias, é reconhecida pelo Ministério como missionária, dado o seu grande tempo de atividade entre os índios. Ela coordena um círculo de orações e convidou ativamente as mulheres de Vanuíre a cantarem junto ao seu grupo – especialmente Ivani.

Em pesquisa sobre a conversão de um povo a partir do contato anterior de seus vizinhos com missões evangélicas, Vanessa Grotti (2009) identifica dinâmica semelhante. Os

Kaingang de Vanuíre e, entre os Terena o grupo que os hospedou, não mantêm relação com missões. Observei, porém, a iniciativa dos mais velhos em mostrar a extensa organização da *Assembleia de Deus* em sua aldeia<sup>57</sup>. Havia indicativos de que eles estivessem ensinando aos Kaingang como desenvolver-se nesse sentido. Grotti menciona que as técnicas de contato dos Waiwai com povos ainda não evangelizados inclui:

*first a prestation of foodstuffs, then of spouses through marital Exchange of sisters and later cross-cousins, and finally of knowledge, mainly through the apprenticeship of the Waiwai language, the making of gardens and the Bible* (p. 118).

Os períodos fora da igreja foram essenciais para fazer contatos: Ivani, esposa de Irineu, foi requisitada em várias casas no entorno da igreja, onde foi apresentada e inquirida sobre a vida Kaingang em São Paulo. Ivani é professora da língua Kaingang na escola e devido à sua prática foi muito apreciada entre as professoras Terena. As conversas eram permeadas por disputas implícitas: as Terena enfatizavam a grande extensão de sua terra, a preservação da “cultura”, a educação das crianças e jovens, as igrejas etc. Ivani não contava vantagens sobre ela, porém ouvi algumas opiniões em Vanuíre entre aqueles que não viajaram. Diziam que eram mais civilizados, tinham acesso a água encanada e outras facilidades que na distante aldeia dos Terena não havia. Achavam desconfortável viajar nessas condições.

Enfim, as conversas na cozinha em volta do fogão à lenha: local predileto das mulheres Terena e Kaingang para atravessar as horas em conversa (e se manter longe daquele frio absurdo). Havia mulheres de todas as faixas etárias que dividiam as tarefas na preparação de alimentos, cuidavam de suas crianças e contavam piadas sobre seus maridos. Todas riam bastante. Ambos os círculos, masculino e feminino, passaram muito tempo partilhando suas experiências, sem mencionar o chimarrão, que em Cachoeirinha não pode faltar<sup>58</sup>. Os homens foram conhecer outras regiões da aldeia, passearam na cidade de Miranda e passaram grande parte do tempo fora do ambiente doméstico, mas andavam sempre com a cuia.

Essa descrição aponta para a ampliação das possibilidades de aliança. Esse parece ser um dos efeitos das religiões pentecostais na sociabilidade ameríndia: a

<sup>57</sup> Lembrando que esse é apenas “mais um” grupo de evangélicos em Cachoeirinha. Há em torno de 60 igrejas na aldeia, disseram os Terena. Para aprofundar o debate sobre o cristianismo Terena, particularmente o protestantismo, ver Acçolini (2006).

<sup>58</sup> Ao contrário do esperado, em Cachoeirinha as pessoas que conheci tomavam bastante chimarrão e não tereré. Os Terena de Vanuíre também consomem chimarrão, embora os mais jovens prefiram o tereré.

potencialização da troca em detrimento do estado de guerra. Não obstante, as cisões persistem. Características não só do pensamento Kaingang, mas condição primária para a criação de uma igreja pentecostal, em Vanuíre houve um caso que expressou tal relação. Em 2008, o pastor Terena responsável pela AD se divorciou de sua esposa Kaingang. Os motivos alegados por suas consanguíneas era a braveza da mulher. Houve troca de acusações entre as mulheres por meio da fofoca, pois as famílias dos cônjuges eram vizinhas.

Evento concomitante ao divórcio, ocorreu a criação de uma nova sede para a *Assembleia de Deus* por um Kaingang. Durante cerca de dois anos, houve a *AD – Missão Indígena*, situada na sede original da igreja e frequentada pelos Terena, e a *AD – Belém*, cujos cultos ocorriam na residência de Irineu e eram frequentados por seus parentes Kaingang (inclusive a cunhada, recém-divorciada do pastor – ver genealogia). Ambas as sedes eram submetidas ao mesmo Ministério, *Belém* (o grupo responsável pela *Missão Indígena* situado em São José do Rio Preto e o responsável pela *Belém* situado em Marília).

Após a separação, o pastor divorciado se uniu a outra mulher, mas a indefinição de sua situação legal com a ex-esposa o impedia de exercer qualquer função ativa na *Missão Indígena*, principalmente proferir cultos. Seu irmão passou a substituí-lo e permanece o pastor da igreja ainda hoje. Depois de um tempo, o pastor do município de Marília, convidado por Irineu para proferir os cultos em sua residência, desistiu da tarefa (dado que mostra mais perseverança dos índios do que dos missionários em convertê-los). A assiduidade em seus cultos minguou e, em uma das estadas em campo, percebi que Irineu se associara novamente aos Terena.

Há três pontos que nos interessam: as implicações do rompimento de um matrimônio na dissolução de outros níveis de aliança; a importância do parentesco (e da corporalidade) na definição das religiosidades em Vanuíre; o estado pendular das relações entre os Kaingang e seus vizinhos Terena e Krenak, cujas influências se fazem sentir na inconstância de sua adesão às igrejas evangélicas.

Sobre a primeira questão: as mulheres foram unânimes ao dizer que o divórcio causou a fissão entre os grupos da AD; já os homens negavam tal correlação e diziam que os Kaingang sentiam-se “mandados” pelo pastor Terena. Nesse campo, articulam-se parentesco, faccionalismo e a noção Kaingang de liderança – conforme dito anteriormente, eles necessitam de um chefe “dos seus” para se lançarem em transações de todo tipo. É justamente sob essas condições que o encontro no Mato Grosso do Sul aconteceu: uma vez que Irineu foi reconhecido como líder junto com o chefe Terena, ambos partiram na condição de iguais para

negociar novas trocas com os índios fiéis na sede de Cachoeirinha. Provavelmente por esse motivo, desistiu de sua filial e retornou à *Missão Indígena*. De todo modo, as alianças entre Kaingang e Terena não foram rompidas por completo na época da cisão das igrejas, pois a filha de Irineu é casada com um deles. Na condição de sogro, ele desfruta do respeito de seu genro e irmãos.

Nesse ponto, a constituição de uma família extensa se mostra atrelada à opção religiosa dos índios em Vanuíre. Como atesta a genealogia acima, são duas as famílias presentes na AD. Assim que um casamento se desfez não foi mais possível praticar a comensalidade, partilhar a residência e frequentar o mesmo culto. A atitude dos Kaingang demonstra a ligação entre produzir *irmãos* na igreja e produzir corpos de parentes – a impossibilidade se apresentou para os dois simultaneamente. As relações se restabeleceram entre os grupos domésticos, mas a mulher divorciada não mais frequenta a AD, hoje repleta de não-parentes.

Por último, resta atentar para aqueles Kaingang que, ao contrário dos que se dizem *antigos*, frequentam as igrejas da aldeia. São poucos os assíduos na prática evangélica, que implica em rigorosas medidas de conduta. Assim, eles participam na qualidade de parentes dos Terena ou Krenak. No primeiro caso, temos a presença de Irineu na *Assembleia de Deus*; no segundo, a esposa do cacique e frequentadora da *Congregação Cristã no Brasil*, Nilda, é um bom exemplo.

Permanece uma questão: quais as formas de interação entre a lógica da aliança/afinidade que prevalece em Vanuíre e a da *irmandade*/consanguinidade que norteia as concepções das igrejas pentecostais? Quais os sentidos pelos quais o termo “irmão de fé” se aplica aos grupos domésticos e facções nessa aldeia? É possível para os Kaingang olhar o Outro como um irmão? Antes de empreender essa discussão abro um parêntese para melhor entender a constituição das igrejas pentecostais AD e CCB – veremos em que medida seu caráter congregacional coincide e onde destoa da sociabilidade observada em Vanuíre.

### **Notas sobre o pentecostalismo**

Paul Freston (1994) sinaliza as dificuldades em realizar pesquisas com igrejas pentecostais: há pouco material publicado sobre o Pentecostalismo na história do Protestantismo. Entre outros motivos, isso se deve à relação das igrejas com a historiografia:

há poucas fontes escritas em que se apoiar e as existentes nem sempre são confiáveis, muitas vezes de carácter biográfico, feitas por encomenda. Outro fator limitante é a sua organização sectária, o que dificulta a aceitação de estranhos por parte dos membros: eles se incomodam com pessoas “de fora” pensando sua estrutura.

O autor estabelece uma gradação da dificuldade para se pesquisar igrejas pentecostais:

(1) considerável facilidade: Assembléia de Deus e Igreja do Evangelho Quadrangular – muitas fontes escritas, inclusive histórias domésticas e facilidade para se fazer entrevistas;

(2) relativa facilidade: Brasil para Cristo e Igreja Universal do Reino de Deus – poucas fontes escritas, mas certa facilidade para se fazer entrevistas;

(3) relativa dificuldade: Deus é Amor – pouquíssimas fontes escritas e dificuldade para se fazer entrevistas;

(4) extrema dificuldade: Congregação Cristã no Brasil – quase nenhuma fonte escrita e extrema dificuldade para entrevistas (FRESTON, 1994, p. 68).

A história do pentecostalismo no Brasil pode ser dividida em três ondas. A primeira acontece na década de 1910, quando chegam a *Assembleia de Deus* (1910) e a *Congregação Cristã no Brasil* (1911). Após cerca de quarenta anos, a segunda onda se constitui a partir da fragmentação em três grandes grupos: Quadrangular (1951); Brasil para Cristo (1955); e Deus é Amor (1962). A terceira, cuja principal representante é a Igreja Universal do Reino de Deus, se dá nos anos 1970. De acordo com Freston houve tentativas anteriores, no fim do século XIX, de constituir um cristianismo mais brasileiro, que incorporasse tradições e hábitos populares. Entretanto, naquele momento as condições para um pentecostalismo popular ainda não eram favoráveis. Outra abertura encontra-se na tradição brasileira de movimentos messiânicos, espécie de “proto-pentecostalismo”: “*Os últimos grandes movimentos messiânicos coincidem com os primeiros passos tímidos do pentecostalismo*” (FRESTON, 1994, 75).

O pentecostalismo brasileiro nasceu nos Estados Unidos, a partir do movimento de santidade (“holiness”), presente em países de língua inglesa. Tal movimento preconizava um acesso rápido e democrático ao “batismo no Espírito Santo”. A presença de missionários americanos em vários países e o contato de imigrantes nos Estados Unidos com parentes de fora intensificou a expansão:

*O pentecostalismo estava apenas na sua infância, quando chegou ao Brasil um fator importante para sua autoctonia. Sem grandes recursos ou denominações estabelecidas, e mais interessado numa última arrancada evangelística antes do fim do que na criação institucional, o movimento não estabeleceu as relações de dependência que caracterizavam as missões históricas (FRESTON, 1994, p. 75).*

Nesse contexto de autonomia surgem AD e CCB. Sobre as origens da *Assembleia*: a igreja é criada por missionários suecos que chegaram ao Brasil, após marginalização por constituírem a minoria religiosa em um país relativamente homogêneo religiosa e culturalmente. O contexto sueco, no qual a igreja estatal caracterizava-se por um clero culto, dominante e repressor de dissidências, influencia altamente o *ethos* da AD. Entre suas principais características encontra-se: a falta de preocupação com ascensão social e com erudição teológica; a religiosidade fervorosa e antiintelectualista; postura de sofrimento, martírio e marginalização cultural entre os fiéis. Os missionários “*assumiam que estavam formando uma comunidade de gente socialmente excluída (seja na Suécia luterana ou no Brasil católico) que não precisava de um clero diferenciado*” (Idem, p. 79).

A expansão da AD no Brasil foi moderada em seu início, limitando-se ao Norte e Nordeste. No fim dos anos 1940, entretanto, já ultrapassava a CCB devido ao seu proselitismo público. Um fator importante para a autonomia em sua organização é a expansão a partir de leigos mais do que de líderes. Nos anos 1930 já se encontra independente dos suecos e com sede no Rio de Janeiro. De qualquer maneira, “*a mentalidade da AD carrega as marcas dessa dupla origem: da experiência sueca das primeiras décadas do século, de marginalização cultural; e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 30 a 60*” (Idem, p. 84).

A *Congregação Cristã no Brasil* é a igreja pentecostal mais antiga do país. Foi criada por Luigi Francescon, italiano imigrante que, antes de vir para o Brasil, foi batizado no Espírito Santo nos Estados Unidos, em 1907. Chegou a São Paulo em 1910, onde a igreja foi criada três meses depois, no Brás, bairro italiano. Ainda que Francescon nunca tenha residido no país, pode-se dizer que o patriarcalismo italiano é elemento básico na igreja: “*Sua idade inicial já madura, e sua sobrevivência por mais 54 anos, foram fundamentais para sedimentar uma igreja de tradição oral e familista e evitar o fracionamento*” (Idem, p.102). A igreja seguiu a rota dos imigrantes para o interior de São Paulo, o que justifica sua predominância no estado até hoje (quase 50% dos batizados encontra-se nessa região), embora sua sede seja no Brás. Deve-se frisar que a CCB é essencialmente uma igreja interiorana (FRESTON, 1994).

Entre suas características está a rejeição a todo tipo de mídia e proselitismo: da mesma forma que seus fiéis não ouvem rádio nem assistem televisão, a base da propaganda da igreja é feita nos contatos pessoais, predominantemente entre famílias. Seu calvinismo influencia nesse aspecto – apenas alguns são predestinados para a salvação. A predestinação exerce um papel crucial em sua relação com o exterior. Seu discurso não necessita do proselitismo midiático, visto que o caminho para a salvação não se encontra na constituição de uma ampla propaganda. Consequentemente, a CCB cresce mais em cidades pequenas, onde existem vínculos comunitários mais fortes do que em metrópoles. Sua inserção em Vanuíre se deu através do ex-enfermeiro João Cotrim (ver caderno de fotografias).

Conforme a gradação de Paul Freston (1994), enfrentei mais dificuldade para a observação dos cultos na CCB do que na AD. Mesmo as conversas cotidianas eram mais truncadas. Devo dizer, entretanto, que a hospitalidade do cacique Gerson e sua família foi essencial para o trabalho de campo no interior de sua igreja.

A CCB não se vincula nem às outras protestantes nem à católica. Esse é um fator que a aproxima da dinâmica faccionalista em Vanuíre: além de os Krenak disputarem com os Kaingang a hegemonia de sua experiência religiosa, o conteúdo de seu discurso é orientado para a maior eficácia de sua igreja em relação a todas as outras. De acordo com eles, a *Assembleia de Deus* erra ao cobrar dízimos e os católicos, em sua maioria, não são praticantes da religião. Em outras palavras: a CCB é melhor que a *igreja dos Terena* e os Kaingang não conseguem abandonar suas festas.

Outro elemento forte na igreja é a necessidade de revelação pessoal de Deus para a tomada de todas as decisões. Esse caráter iluminista combina com sua solidez comunitária, na medida em que evita brigas internas. O culto é caracterizado por *testemunhos* – não se sabe quem vai falar o que, são revelações imediatas (FRESTON, 1994). Os fiéis da aldeia dizem que é preciso *sentir* para testemunhar. O *sentir* é involuntário, pode ocorrer ou não durante o culto. O testemunho pode ser muito longo ou apenas algumas palavras de agradecimento pelas graças alcançadas após o batismo. Nos cultos de Vanuíre, os não-índios costumam ser atingidos pelo ímpeto com maior frequência que os índios, que experienciam com mais vivacidade o transe.

Um elemento chama a atenção pela semelhança com os princípios de organização social observados em Vanuíre: a organização das lideranças por critérios de parentesco. Tal característica induz à organização de um modelo de base patriarcal, em que o poder é concentrado nas mãos dos anciãos. Vale mencionar que no plano do modelo, a CCB



preza pela horizontalidade das relações, ou seja, seus fiéis não enxergam sua igreja pelo viés hierárquico. Na CCB não há organização burocrática o suficiente para eliminar esta organização por categorias de parentesco:

*A liderança é por antiguidade mais do que por carisma ou por competência. A dependência da tradição oral fortalece essa liderança. O modelo é reforçado pelo imaginário de uma família extensa; a igreja é conhecida como 'irmandade' (FRESTON, p. 106, grifo nosso).*

### O Cristianismo para além das facções

A intenção deste capítulo é examinar os efeitos do cristianismo nas disputas faccionais entre grupos domésticos em Vanuíre. No entanto, é preciso compreender os motivos pelos quais os índios escolheram a linguagem religiosa para se comunicar com seus rivais. Grande parte dos Kaingang, embora batizada nas igrejas pentecostais, não frequenta mais os cultos; porém continua recorrendo aos termos cristãos para se posicionar no mundo. Talvez a maior necessidade de posicionamento seja do lado oposto ao dos mortos. E o cristianismo possui grande repertório para informar suas estratégias de distanciamento.

Classificar um não-parente (não-índio, por exemplo) enquanto *irmão* indica a fuga dos laços com os *antigos* por meio da busca de potencialidades estrangeiras. Entre os Kaingang evangélicos, atrair cada vez mais “irmãos de fé” significa aprender capacidades espirituais renovadas e eficazes no contato com o que Melatti (1976) nomeia “o sobrenatural”. É nesse contexto que a oferta cristã se faz atraente, pois o batismo com o Espírito Santo possibilita a *vida eterna*. Viver eternamente para um Kaingang significa evitar a existência diminuída de um morto; ser salvo é deixar de ameaçar os vivos quando se for (e de ser amedrontado pelos mortos ainda em vida).

Uma Kaingang membro da CCB informa que os demônios aparecem nos sonhos disfarçados de pessoas queridas que já morreram. É conhecido o seu *dom* de prever acontecimento por sonhos – a profecia, um dos nove dons do Espírito Santo. Nesse caso, articula-se o temor que assombra os Kaingang invariavelmente: os mortos e a aquisição de novos instrumentos para lidar com eles. Transformados em demônios, os *antigos* habitam hoje o inferno cristão, para onde irão aqueles que não se batizarem. Note-se que a descrição do inferno enquanto ponto final na viagem dos mortos é presente no imaginário tanto de

católicos quanto dos evangélicos. Disse dona Candire sobre o batismo católico: “*é burro quem não batiza os filhos, vai para o inferno*” (1976, p. 138). Segundo Ena, sua mãe se batizou na *Congregação Cristã* com o intuito de “ir direito”; batizados em vida, os *véincuprin* vão para o céu.

Clarice Cohn (2001) identifica a mesma perspectiva entre os Xikrin do Bacajá:

*Mas os Xikrin dizem que é necessária a conversão à religião protestante para que não se sofra após a morte. O Novo Testamento traduz para o kayapó a figura de Deus (ou Jesus?) como Methindjwy, algo que poderíamos traduzir livremente como o senhor dos vivos . Por que a escolha dos missionários por essa tradução? Ou melhor, como ela é entendida pelos Xikrin? Não é irrelevante que o poder de Deus seja simbolizado pela esfera dos vivos, e podemos pensar que a mensagem da vida eterna apareça para os Xikrin como uma solução para o que lhes parece insolúvel, o rompimento dos mortos do mundo dos vivos. Portanto, poderíamos sugerir que a mensagem da vida após a morte ganhe um valor positivo para os Xikrin a partir de uma inversão - inversão porque, ganhando a vida eterna, eles se tornam não menos mortos, mas mais vivos, e capazes de ganhar finalmente autonomia frente aos que ficaram, os vivos, e romper sua ligação com eles. A promessa da vida eterna figura assim como uma solução definitiva para a situação ambígua dos mortos na concepção xikrin, definitivamente separados dos vivos mas a eles sempre ligados, pairando como uma ameaça (p.21-2).*

Artionka Capiberibe (2009) nota a importância da instituição do *perdão* entre os Palikur, que também apreciam a chance de desfrutar a *vida eterna*. Membros da *Assembleia de Deus* em terras brasileiras e da *Igreja Adventista do Sétimo Dia* na Guiana Francesa, eles partilham da fé no perdão oferecido por Deus a toda a humanidade através da crucificação de Jesus. Ambas são religiões da *graça*, “*mas, para gozar da graça é preciso querer ser perdoado da condição inata de pecador que carrega a condição humana*” (p. 360).

Entre as capacidades adquiridas, se encontra notavelmente o êxtase religioso. Confesso minhas limitações diante desse fenômeno, visto que pouquíssimos Kaingang vivenciam o êxtase dentro das igrejas da aldeia. Experiência associada ao xamanismo em diversos povos, em Vanuíre são os Terena e Krenak que vivem e narram esse estado de consciência modificada. Suas narrativas se iniciam com o momento anterior à conversão, quando caçoavam dos evangélicos. Contam que em um momento difícil de sua vida tiveram contato acidental com a igreja (AD para Terena e CCB para Krenak) e resolveram assistir a um culto. Quando menos esperavam foram tomados pelo Espírito Santo, sofreram alteração

de seus sentidos, foram invadidos por choro e imensa alegria e daí em diante passaram a acreditar n'A *palavra*. A estrutura das narrativas é mais ou menos a mesma<sup>59</sup>.

Os envolvidos dizem que uma vez que se conhece Jesus Cristo não há nada impossível – a cura, por exemplo. A maioria dos índios identifica o abandono do álcool como maior *graça* alcançada. Em ambas as igrejas, observo que o êxtase é mais comum entre as mulheres, que choram profusamente e às vezes “falam em línguas”. Mas há diferenças com o comportamento dos não-índios. Os não-índios costumam se expressar mais corporalmente. Em Cachoeirinha, por exemplo, eles atravessavam o templo e colocavam as mãos no rosto de uma pessoa, induzindo-a ao transe; esta se levantava já alterada.

É importante assinalar o caráter transformador do primeiro êxtase sofrido, sinônimo da conversão. De acordo com Capiberibe (2007):

*Não se sai ileso porque, e nisto reside a grande diferença entre a euforia provocada pelo transe e aquela produto de uma bebedeira, o transe é visto como uma experiência de contato com Deus, uma pequena amostra do estado de espírito que aguardará os eleitos na vida eterna (p. 210).*

Experiência semelhante ao transe xamânico, hoje é a forma mais viável de comunicação com os espíritos em Vanuíre. Essa “hegemonia” das práticas religiosas coloca os Kaingang em dificuldade, pois todos relacionados aos *antigos* passam a ser temidos e relegados ao mundo da feitiçaria:

*O controle da igreja pentecostal sobre o transe é um importante diferencial entre este e o transe xamânico, uma vez que, estando controlado o contato com o mundo dos espíritos não oferece perigo e, por isso também torna-se extremamente desejado. Ao passo que, é sabido que a relação com o mundo dos espíritos, mediada pelo xamã, é uma relação que pode ser perigosa, pois depende da habilidade do visionário em controlá-la. Ao xamã cabe a responsabilidade de negociar com os espíritos e a todos cabe não transgredir as regras sociais estabelecidas para não provocar a ira destes (CAPIBERIBE, 2007, p. 210).*

No segundo capítulo, discutimos o circuito das acusações de feitiçaria dentro da aldeia. Vimos que a excessiva proximidade com os *antigos* (mortos) induz uma pessoa à reprovação das outras e, então, às acusações de *macumba*. Naquele momento evidenciamos a opção por um termo pentecostal (ou “pentecostalizado”) para expressar o faccionalismo. Nesse ponto, a discussão adquire sentidos que extrapolam as disputas entre grupos, visto que

---

<sup>59</sup> As narrativas dos Palikur sobre o marco da conversão em suas vidas também assinalam o seu caráter inesperado (Ver Capiberibe, 2007, p. 208).

o êxtase ocupa lugar central na transformação de pessoas e coletivos: por meio dessa experiência, o próprio conceito de xamanismo foi transformado e, com ele, as ideias sobre o destino dos mortos e as formas de contato possíveis.

### O culto em Vanuíre

O culto é um evento curioso para pensar essas novas possibilidades. Na AD os frequentadores são poucos, basicamente o grupo doméstico de Durvalina e o de Irineu. Diferente da CCB, eles possuem um pastor, que é indígena. Toda semana na terça e no sábado há culto, além da educação religiosa de crianças/jovens que, assim como na CCB, ocorre aos domingos. O calendário acaba por ser muito irregular devido aos fiéis serem todos da mesma família: por vezes chove e eles resolvem orar dentro da casa de Durvalina ou de seu filho, o pastor Vanilson; a formação das crianças acaba acontecendo no cotidiano e ao longo dos cultos semanais por estarem todos os dias no mesmo *quintal*; em época de colheita há dias em que Vanilson e seus irmãos trabalham até tarde; entre outros fatores.

A igreja, construída recentemente, tem vitrais e assentos parecidos com os de uma capela católica, a grande diferença é a ausência de imagens de santos. Muito simples, ainda sem acabamentos, tem entradas diferentes para homens e mulheres e um altar, ao lado do qual os músicos tocam instrumentos de cordas. Cada sessão tem duração de aproximadamente três horas e segue uma sequência semelhante. No início, há uma série de agradecimentos e pedidos para uma boa condução do culto, em seguida, ocorre a leitura de algum trecho da Bíblia seguida de sua breve apreciação; boa parte do que se segue é permeada por músicas, algumas veiculadas pelo rádio e outras tocadas pelos músicos. As mulheres geralmente cantam as letras dos *cd's* da *Assembleia*, mas, em algumas situações presenciei canções na língua Terena.

Entre as canções, os testemunhos. Diferentes em forma e conteúdo dos da *Congregação Cristã*, na AD as intervenções são mais curtas, menos impositivas e caracterizadas por pedidos de saúde e união familiar, além do uso intenso da expressão *aleluia* – essa palavra marca todas as fases do culto, diferindo-as pelo tom em que é proferida. De um início suave, passa-se pelo choro ritual das mulheres rumo ao êxtase religioso, em que se suplica cada vez mais alto a ponto de o discurso tornar-se uma exigência.

Um *Aleluia!* após o outro, as mulheres começam a falar em línguas – sabe-se que o fenômeno da glossolalia é mais um dos nove dons do Espírito Santo. Pouco a pouco, o transe se intensifica, até o ponto em que o pastor retoma a palavra e aprofunda suas considerações sobre aquele trecho da Bíblia, demonstrando que o culto tem um fio condutor – há o propósito de se refletir sobre algum enunciado moral. Ao longo de sua fala, os fiéis diminuem seu tom, voltam às suas posições e o culto é encerrado num tom mais intimista.

A dinâmica na *Assembleia de Deus* é diferente da observada na *Congregação Cristã no Brasil*. Nesse caso, embora a frequência dos cultos seja a mesma (terça, sábado e domingo), há muitos *irmãos* de sítios e cidades do entorno, que movimentam a aldeia nesses dias. A CCB conta ainda com o círculo de oração, que pode durar até de madrugada em um dia sem culto. Conduzido principalmente por mulheres, o círculo acontece em residências alternadas durante a semana. Os primeiros batismos na CCB datam de aproximadamente vinte anos atrás. A igreja fica no centro, ao lado da escola e perto do salão de festas (ver croqui em anexo para comparar posição das duas igrejas).

Sua construção é idêntica às sedes urbanas, formadas por um espaço simétrico, onde há entradas, assentos e microfones separados para homens e mulheres; ao centro, uma fileira para os músicos, que tocam instrumentos de sopro; e, à frente, o altar, de onde o cooperador lidera as atividades. A duração do culto é de três horas, período de revezamento entre testemunhos, leituras de trechos da Bíblia e cantos de hinos da cartilha da *Congregação*.

O início é marcado por vozes alternadas dizendo “glória a Deus” enquanto o cooperador, o cacique Gerson, prepara-se no altar. Uma sequência de hinos é cantada por todos, interrompidos pelo discurso de Gerson sobre o estado de sofrimento de quem chega à igreja, indicando que ali encontrarão a palavra de Deus. Suas palavras incitam exclamações de todos ao mesmo tempo: pedidos de benção aos presentes, proteção à família, entre outras graças – enquanto uma voz sobressai, as demais louvam ao “pai eterno”. Em seguida, ocorre a fase dos testemunhos, que ocupa boa parte da noite. Os fiéis aguardam a manifestação direta do Espírito Santo em alguém que vá ao microfone e conte sobre as graças alcançadas na igreja. A narrativa se divide em três momentos: os sofrimentos anteriores ao encontro com *a palavra*, em sua maioria relacionados a doenças ou desajustes financeiros; a revelação do Espírito Santo, geralmente em sonhos; o encontro de um caminho, ou seja, a melhora da vida com a entrada na *irmandade* da igreja.

À medida que o culto avança, o cooperador escolhe trechos da Bíblia para falar sobre o fortalecimento da alma e o vencimento dos males pelos fiéis. A partir de

exemplos cotidianos, relacionados ao desejo de proteção espiritual e prosperidade material, prega num tom cada vez mais exclamativo, acompanhado pelos demais membros, em seus cada vez mais efusivos “glória a Deus”. Nota-se a constituição de um campo de batalha contra o mal. Todos atingem o auge no momento em que quase não se distingue as palavras do cooperador, que fala bem alto e rápido, num tom visivelmente alterado<sup>60</sup>. Após o transe coletivo, todos se acalmam aos poucos e retornam ao canto dos hinos, acompanhados por exclamações relativas à vitória contra o mal. O encerramento se dá na certeza de que os irmãos deixam a igreja devidamente protegidos.

As mulheres são maioria. Suas vozes fervorosas marcam o culto, num crescente que vai do tom ameno dos testemunhos ao clímax de seu choro ritual. Toda semana chegam várias famílias das cidades da região para participar das sessões, particularmente no sábado, ainda que, no meio da semana, eles muitas vezes predominem sobre os índios. Na maioria dos cultos, os índios são poucos e preferem não dar testemunhos (com algumas exceções). Não obstante, sua participação é visível na banda: três irmãos de Gerson tocam instrumentos. Assim como na AD, o discurso dos índios difere do que proferem os não-índios. Enquanto eles são prolixos e voltados para os ganhos materiais, os índios geralmente versam sobre saúde, família e, no caso de Gerson, sobre alianças políticas.

\*

Já que os Kaingang não partilham do transe religioso, sua concepção de mundo não passa por alterações significativas, pode-se objetar. Lembremos que aqueles contrários à presença das igrejas também utilizam termos cristãos para negar sua eficácia. Mesmo os que são considerados *macumbeiros* pelos crentes acreditam que os *véincuprin* não batizados vão para o inferno – eles dizem que sua primeira religião é o catolicismo. Herança dos tempos míticos, os Kaingang organizam sua experiência no mundo de forma dual, há sempre aqueles aos quais se opor. No entanto, os últimos vinte anos trouxeram consigo um conjunto de novas oposições a serem traçadas. Para essa análise não é relevante saber quantos frequentam as igrejas ou se dizem católicos, parece mais interessante observar a incorporação do cristianismo como idioma possível na elaboração dessas oposições.

---

<sup>60</sup> A Igreja Universal do Reino de Deus, também pentecostal, é marcada pela constituição de um campo de batalha contra o mal; para observar algumas semelhanças entre seu culto de libertação e o da *Congregação Cristã no Brasil*, ver Almeida (2009).

## O Cristianismo como produtor da diferença

Até que ponto o cristianismo é só mais um idioma? Em Vanuíre, o discurso de todos salienta a profunda transformação causada pela conversão. Em termos Kaingang, deixa-se de *agir* da forma preconizada pelos *antigos*, ou seja, a condição de Kaingang em um convertido é colocada em risco. Nesse ponto, surge a *mistura* como conceito empregado para desqualificar: aqueles que abandonam prontamente os princípios do “tempo do mato” podem permanecer *puros*? Do ponto-de-vista dos convertidos, a ruptura é igualmente importante: a vida de um *crente* é transformada radicalmente – são novos hábitos impressos principalmente no corpo, do qual trataremos a seguir. De todo modo, é unânime a opinião de que as religiosidades contemporâneas não guardam nenhuma semelhança com o passado.

Como agir quando é o nativo quem fala em mudança<sup>61</sup>? O ímpeto antropológico é enfatizar justamente o contrário, a continuidade. De acordo com Robbins (2004), há três tipos de posturas comumente adotadas nas pesquisas:

[1] *Some anthropologists see Christianization only in terms of cultural loss (...), as if in adopting it, people were not involved in grasping a new cultural order in which to live (...)* [2] *Others cannot hear the Christian statements people make as sincere as possessed of much meaning. Sometimes they are dismissed as clichés (as if much of what we call culture was not made up of things almost everyone says and most people say more than once), or as fragments from a wider set of Christian understandings that are only poorly or partly understood.* [3] *Finally, a third group places such throughgoing stress on the continuities between Christian and indigenous ideas that they produce account in which Christianity is represented as syncretized to such an extent that it is reality nothing more than traditional religion tricked up in new clothes* (ROBBINS, 2004, p. 30).

Alguns autores afirmam que a raiz do problema se encontra nos fundamentos da disciplina antropológica, nas ideias de permanência e estabilidade – como demonstra o próprio conceito de cultura (ver Viveiros de Castro, 2002; Robbins, 2004; Vilaça, 2008; Wagner, 2010). Uma boa saída tem sido indagar sobre as motivações dos que empreendem alterações tão radicais de subjetividade. Eduardo Viveiros de Castro (2002) aponta para a necessidade de compreendermos a abertura ao outro, característica estrutural do pensamento ameríndio (ver Lévi-Strauss, 1993). De acordo com Viveiros de Castro, nós pensamos a

---

<sup>61</sup> Para a noção de ruptura nos discursos nativos sobre a conversão, ver também Bonilla (2009) para o caso Paumari, Grotti (2009) para os Trio e Gow (2009) para os Piro.

cultura em termos de mármore – em que a tendência natural é a preservação; transformações (ou deformações) são infligidas de modo definitivo.

Que desejo é esse de ser o outro em seus próprios termos? Diferente do mármore, a murta é altamente moldável. Mas vira-se as costas e os ramos destoantes crescem novamente: beberagem, guerra (“costumes selvagens”). Embora a tese da inconstância tenha sido formulada para um contexto Tupi, tornou-se ferramenta explicativa para pensar os ameríndios de modo geral (ver Wright, 1999 e 2004). No entanto, essa discussão não é apropriada em termos de “devir”, sentido pelo qual Viveiros de Castro identifica a transformação entre os Tupi. Lembremos da associação dos Kaingang com a pedra...

Talvez uma boa opção seja pensar uma aquisição do outro em seus próprios termos: seus *dons*, suas *orações*, seus rituais... Penso que a relação com o Outro neste caso pode significar a aquisição de suas capacidades a fim de alimentar um procedimento diferenciador na produção de pessoas e coletivos. Se essa hipótese possuir validade, as experimentações a que os Kaingang se submetem por meio do trânsito religioso os permitem testar essas capacidades e, então, utilizá-las para processar novas oposições<sup>62</sup>. Muito embora ocorre que, no momento em que essas capacidades tornam-se de domínio comum, faça-se necessário formular a sua negação. Possivelmente a participação nas igrejas de Vanuíre tenha “perdido a graça” após a entrada massiva de seus vizinhos, aos quais os Kaingang buscam sempre se opor. Lembrando que, no início, a quase totalidade da aldeia se batizou na *Congregação Cristã no Brasil* e hoje é uma igreja predominantemente Krenak.

Contudo, para os Kaingang, negar a igreja *dos Krenak* ou *dos Terena* não significa negar o cristianismo. Pelo contrário, os *antigos* reprovam os evangélicos porque “não têm fé de verdade”, “não vão à igreja para rezar, mas para *status*”, entre outros discursos. Em nenhum momento questionam a validade da oração e da fé cristã. Da perspectiva evangélica se diz o mesmo: “aqui são católicos ‘mais ou menos’”, “continuam bebendo e brigando” etc. A rede de acusações explorada no capítulo dois atinge também o campo da fé: infiel é sempre o outro.

E, nessa toada, o mapa das conversões se altera a cada estada em Vanuíre. Desde 2007, acompanho famílias Kaingang se convertendo e desconvertendo de acordo com o contexto. As explicações são de várias naturezas: “sua mãe pediu em sonho pela sua conversão”; “minha mulher viu o *crente* brigando com o meu filho”, “meu marido voltou a

---

<sup>62</sup> Essa linha de raciocínio se baseia na discussão contemporânea sobre a incorporação diferencial de capacidades na produção de rituais entre os Jê (Ver Marcela Coelho de Souza, 2002; Clarice Cohn, 2005; e César Gordon, 2006).



beber”; “ela quer se integrar na comunidade” etc. Como a própria murta, eles aderem a todas as técnicas de cura que o cristianismo pode oferecer (imposição de mãos e unguento, terços, imagens de santos etc.), mas não conseguem “seguir firme na fé”<sup>63</sup>. Especialmente em época de festas.

Delvair Melatti inclui o catolicismo na lista dos “Fatores favoráveis à assimilação”:

*Adoção na íntegra do catolicismo popular, nas suas formas sociais: os Kaingáng frequentam assiduamente a missa dominical, o terço, a quermesse, batizam e crismam os filhos, fazem as crianças receberem a 1ª Comunhão e possuem estampas e estatuetas de santos em seus lares. A participação nestes ritos estabelece um laço associativo entre índios e sertanejos, pois tanto uns como outros visam ao mesmo objetivo, quer tenha caráter “espiritual” ou terapêutico, apesar do índio adotar o catolicismo apenas na sua “forma externa”, para se identificar ao branco, mesmo em detrimento da cultura tribal (MELATTI, 1976, p. 155).*

Em outras palavras, Melatti identifica a falta do “eu” cristão para dar a tônica ao catolicismo Kaingang. Mas questionar a existência ou não da fé cristã entre os índios não parece uma tarefa do antropólogo, para fins da pesquisa em questão talvez seja mais produtivo demonstrar o pleno funcionamento da linguagem cristã e sua imbricação com outras formas encontradas pelos ameríndios na produção de sentido para o mundo. Acredito que um local importante para mapear essa relação seja o corpo.

### **A fabricação de corpos cristãos**

A propósito da relação entre práticas corporais e opções religiosas em Vanuíre, há muito por dizer. Os diversos movimentos observados são vistos – e construídos – pelo corpo. As roupas e seus acessórios, o consumo de substâncias específicas, a participação em jogos e danças, entre outras práticas corporais, são de fundamental observação para o entendimento dos regimes de construção de identidade e diferença (COELHO DE SOUZA, 2002). Algumas marcas da conversão entre os crentes: submeter-se ao mergulho da cabeça na água na ocasião do batismo; adotar o uso de roupas sociais (para as mulheres saias e cabelos

---

<sup>63</sup> Empresto esta expressão dos Palikur que, segundo Capiberibe (2007, 2009), diferenciam o *status* de um crente em “firme na fé”, quando participa dos cultos e respeita as interdições de sua igreja; e “desviado”, quando interrompe sua prática evangélica e retorna aos velhos hábitos. De acordo com a autora, os Palikur oscilam entre as duas posições, mas não existe a condição de “ex-crente” após o batismo.

compridos); abandonar as festas nas quais se dança e consome bebidas alcoólicas. No interior das igrejas pentecostais, como a Congregação, as diferenças também são observadas pelo uso do véu feminino e roupas masculinas mais formais. Prosseguindo até o mínimo da diferença entre membros da mesma igreja, chega-se às interdições corporais representadas pelo pastor divorciado, cujo estado ambivalente em relação às mulheres o impediu de partilhar substâncias como o suco e o pão da Santa Ceia<sup>64</sup>, no culto da *Missão Indígena*.

O consumo de substâncias em comum indica a constituição de um coletivo, seja uma irmandade evangélica ou um grupo de parentes – coletivos muitas vezes equivalentes, de acordo com as observações anteriores. Partilha-se a mesma água no batismo, em alguns casos o mesmo pão, em outros, bebida alcoólica em festas intercomunitárias. Os Wari, quando se lembram da época em que foram crentes, falam das grandes refeições comunais da irmandade que marcava a consanguinização dos afins. Naquele momento, dizem, não havia raiva, brigas de borduna – todos eram irmãos (VILAÇA, 1999).

Do consumo de uma substância e de sua abstenção; da presença em uma festa enquanto ausência no culto; da música nas festas e nos cultos; das roupas e seus acessórios: trata-se aqui de oscilações inscritas nos corpos. Alguém que se converte para de ingerir álcool; se volta a consumir, abandona a igreja; se abandona o álcool, pode retornar – e daí por diante. Nenhum movimento é definitivo, quando se fala em conversão religiosa. Conclui que a conversão se dá no corpo e não na alma. Raramente se frequenta a igreja por motivos intelectuais, como a crença em sua doutrina, que quase todos desconhecem. A questão não parece ser de fé, mas de constituição de coletivos cujas fronteiras são corporais.

A construção de uma comunidade de humanos, para os nativos, não se pauta no universalismo naturalista, nem no particularismo de uma cultura etnicamente definida (COELHO DE SOUZA, 2002). Comunidade é categoria restrita e permanentemente construída. Marcela Coelho de Souza enfatiza a construção de relações seguras dentro de uma família-extensa Xokleng, oposto da tensão que beira a guerra, na relação com outros subgrupos; o termo nativo *ka lêlê nyá*, recolhido por Jules Henry, é atribuído ao significado “viver em outro”, expressão máxima da segurança. Nesse sentido, a autora relaciona a comunidade ao parentesco, uma construção da identidade a partir da mistura de corpos.

O espaço de uma igreja remete à construção de confiança, à partilha de substâncias, à mistura dos corpos, como numa família. Quando um membro da *Congregação*

---

<sup>64</sup> No culto observado na *Missão Indígena*, na época da cisão, houve um momento reservado para a partilha de pão, descrito como o corpo de Cristo e suco de uva, seu sangue. Alguns relataram que essa prática seria realizada durante um mês, em todos os cultos.

*Cristã do Brasil* chama um não-indígena de *irmão*, sugere a extensão de si no outro, a transformação desse outro em uma relação segura. O oposto é verificado na divisão da *Assembleia de Deus* em duas sedes, visto que não mais se podia confiar em todos os membros como em irmãos – o divórcio rompeu a ligação entre aqueles “*que viviam um no outro*”.

### **Da persistente ambiguidade**

De fato, há queixas mútuas contra o individualismo em Vanuíre – e este é um terreno pouco adentrado por esta pesquisa. As posturas individualistas ocorrem sempre entre não-parentes ou frequentadores de outra igreja. Diferente dos Urapmin de Joel Robbins (2004), em Vanuíre as pessoas não se sentem atormentadas pelas ideias de culpa ou pecado, mas buscam sempre diferenciar-se dos outros – é nessa “vigia” recíproca sobre as falhas alheias que se constrói um padrão de moralidade. Nesse sentido, o individualismo é mais um dos termos encontrados no repertório de acusações.

Fé, generosidade, indulgência, predestinação... Substantivos cristãos que estão mais para adjetivos ameríndios, pois só fazem sentido para um Kaingang quando ele pode acusar o Outro de não os praticar (é importante evidenciar que, ainda assim, fazem sentido). Conforme dito nos capítulos anteriores, o Mesmo se define apenas por um conjunto de negações perante o Outro: se os critérios são os da moralidade cristã ou não, é certo que qualquer informação só se torna realidade após um filtro que a separe em termos antitéticos.

Com o fim do “tempo do mato” e as diversas conversões experienciadas pelos índios, o que pode ser considerado continuidade é a necessidade de diferenciação. Nesse sentido, transitar entre igrejas e suas respectivas práticas significa transitar entre diversas capacidades adquiridas dos outros. A apreensão de capacidades, potencialidades alheias, assegura a produção do coletivo (ver Cohn, 2005 para o caso Xikrin). Voltamos ao terreno da afinidade.

## Conclusão

A hipótese central do trabalho foi demonstrar o pleno funcionamento de um pensamento antitético entre os Kaingang. Para tanto, recorreremos às relações com seus Outros – os mortos e os vivos. Da lembrança do “tempo do mato” rumo aos imbróglis da vida cotidiana, mortos, índios Krenak e Terena e os não-índios compuseram a trama de sua experiência ao longo do último século. Parte do trabalho foi dedicada a compreender a dinâmica pela qual as diversas faces do cristianismo são classificadas de acordo com esse princípio de oposição.

Pretendemos conectar práticas sociais contemporâneas a uma sociocosmologia formulada em torno da dualidade. Convém destacar que tal perspectiva apresentou-se durante o trabalho de campo. O conjunto de oposições subjetivas – ou adjetivas – apresentadas no corpo do texto remete aos termos e classificações nativos.

Informações obtidas em Vanuíre junto com as referências bibliográficas revelaram a importância do *temperamento* como ativador de potências inerentes às pessoas. Nesse sentido, não parece coincidência que a principal oposição trabalhada no texto, entre os princípios *bravura* e *braveza*, se encontre no interior da mesma palavra – *bravo*. A inexistência desses princípios alheios à sua aplicação demonstra a centralidade do agir como critério na classificação das oposições. Essas indicações necessitam de maior sistematização; ainda não sei se devo nomeá-las “código”, “pragmática”, “moral”, “noção de agência na filosofia social”<sup>65</sup> ou qualquer outro termo. Por ora, identifico a performatividade dos modelos Kaingang, que criam e replicam antinomias conforme se apresenta a alteridade. Nesse sentido, foi proposta uma ampliação na significação do termo “conversão”, para ressaltar as capacidades transformativas contidas na formulação das oposições observadas em campo.

Em suma, discutimos a relação dos Kaingang com a alteridade. Seja ele membro de uma metade exogâmica no “tempo do mato”, um povo ou uma igreja que não a sua, o outro deve permanecer alheio – pode haver transformação de si em outro, porém não

---

<sup>65</sup> Ver Gordon 2006.

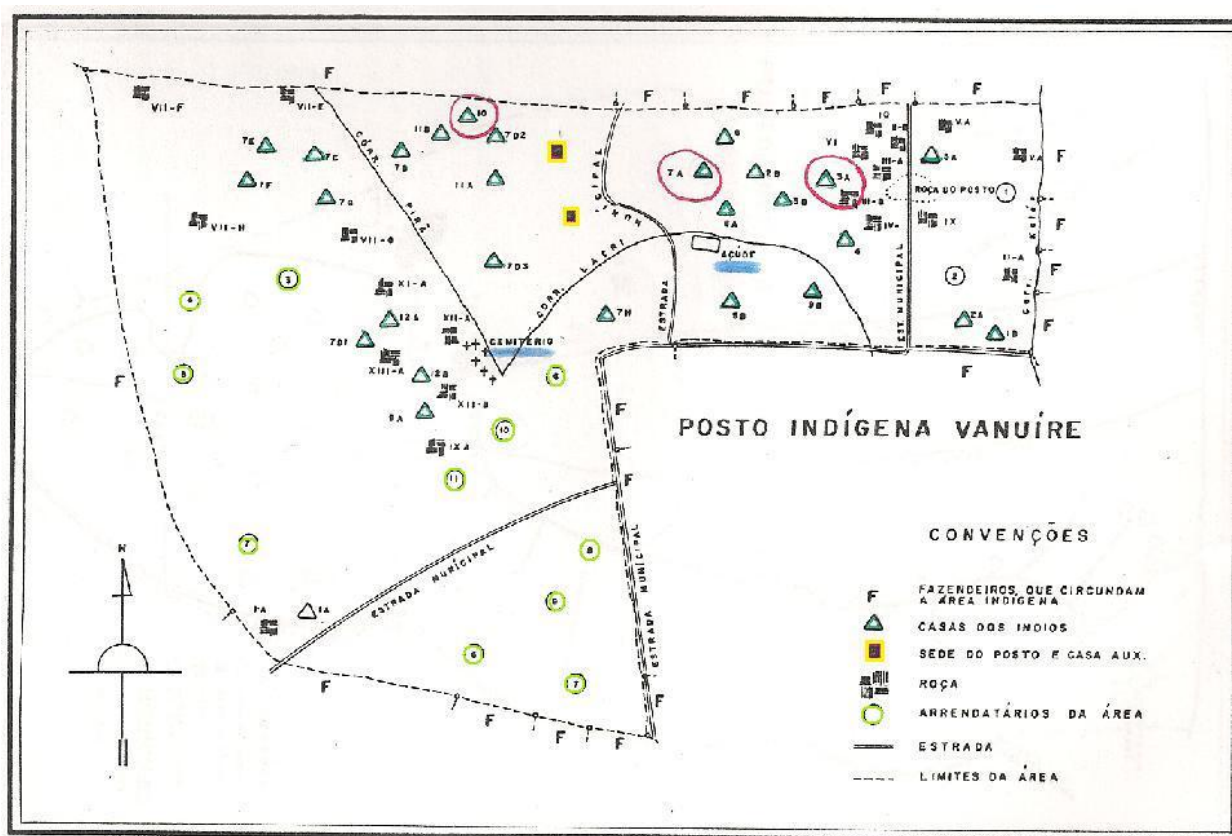
ambiguidade<sup>66</sup>. Pois o outro é feito para circunscrever e é por meio de seus múltiplos revestimentos que se vislumbra um contorno para o “eu” – mero contorno, ambíguo em suas fronteiras (ver Carneiro da Cunha, 1978). Assombração cotidiana, a ambiguidade caminha ao lado dos Kaingang desde o batismo até a morte – o momento do eclipse da diferença, em que se tenta a solução impossível de conciliar a ruptura e a continuidade.

---

<sup>66</sup> Ver Cohn (2005) para os problemas da ambiguidade entre mesmo e outro no pensamento Mebengokré. Essa discussão aparece em detalhes na análise do mito de Topy.

## **ANEXOS**





Fonte: Melatti, 1976

### Croquis da aldeia Vanuïre: Melatti (1976) e Lourenço (2009)

A comparação entre os croquis de Delvair Melatti (1976) em sua visita a Vanuïre em 1971 e o posteriormente elaborado por mim, em 2009, demonstra semelhanças e diferenças no padrão de ocupação da aldeia.

No meu croqui, as residências são casinhas desenhadas em azul e os espaços públicos, como enfermaria e escola, desenhados em roxo. As duas igrejas estão em cor-de-rosa (a *Congregação Cristã no Brasil* é a casa n.06 e a *Assembleia de Deus* é a n.25). Não adentrarei os detalhes da configuração da aldeia, apenas indico circulos em vermelho as residências números 08, 09 e 10, pertencentes ao grupo doméstico de dona Antonia Barbosa (viúva do último cacique Kaingang); a residência número 07, pertencente a dona Ena; e a número 13, de Edevaldo Cotuí, filho de Nilo Cotuí. No croqui de Melatti constam as mesmas residências também circulas em vermelho – note-se que elas ocupam o mesmo lugar. Nos anos 1970 as residências em Vanuïre somavam pouco mais de dez casas enquanto hoje há em torno de 60.

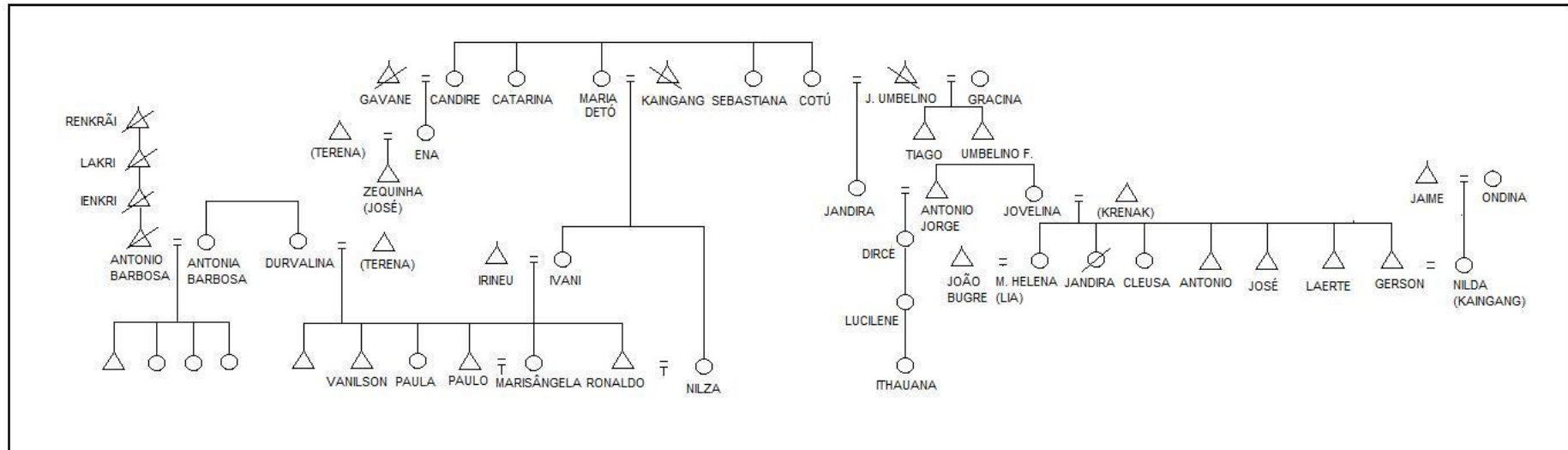


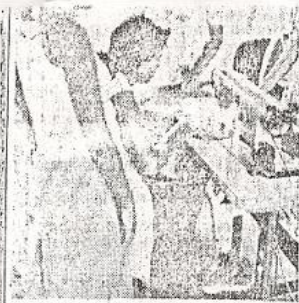
Entretanto, é possível enxergar um padrão de permanência dos descendentes na casa dos seus antigos. Esse é o caso dos exemplos citados acima, pois originalmente a número 07 do meu croqui pertencia a dona Candire, mãe de dona Ena; e a número 13 ao Sr. Nilo Cotuí, outro filho de dona Candire – seu filho Edevaldo Cotuí reside hoje no mesmo lugar. Quanto à casa de dona Antonia (nos anos 1970 do *capitão* Antonio), observa-se que todo o seu grupo doméstico se estendeu em volta dela. Esse é o caso de várias outras famílias. Sempre que possível os filhos buscam morar perto dos pais.

Outras semelhanças se dão entre a localização das roças, da represa que nos tempos de Melatti era chamada açude e do cemitério. Não obstante, as roças reduziram sua ocupação na aldeia (ou concentraram-se em uma só região, perto do cemitério): hoje não se planta mais como antigamente. De modo geral, o desenho da aldeia alterou-se em vários pontos desde a chegada dos Krenak e Terena, mas sua estrutura permanece a mesma. Reflexões posteriores serão desenvolvidas a esse respeito. Uma vitória política que merece menção é o fim dos arrendamentos (pelo menos dos arrendamentos declarados). No croqui de Melatti se encontram circulados de verde-limão o extenso número de terras arrendadas até os anos 1970.

Os cemitérios correspondem aos números 29, 30 e 31. O número 29 é o mais antigo e possui formato de montículo; o número 30 se localiza embaixo de um pomar de mangas e as ossadas foram transferidas para o número 31 por medo de sua proximidade com os núcleos residenciais, dizem os Kaingang. O mais recente, n.31, se encontra bem afastado das casas.

## Genealogia parcial dos moradores de Vanuíre





Os índios de Tupã já foram bóias-frias mas agora, assistidos, estão perto da auto-suficiência

Fotos Luiz Carlos Lopes

## Em Tupã, os índios protegidos

LUIZ CARLOS LOPES  
Da regional de Marília

O índio do Interior paulista que até há poucos anos vivia quase abandonado nas reservas demarcadas pela Funai, já não é mais "bóia-fria". Hoje, ele trabalha para si mesmo, dispõe de boa assistência médico-sanitária, mora com relativo conforto e consegue ser um pequeno empresário. No posto indígena Índia Vanuíre, em Tupã, funciona uma escola de corte e costura que, aproveitando a mão-de-obra feminina da aldeia, fornecerá roupas para a comunidade de dois mil índios, das dez reservas ligadas à delegacia da Funai, em Bauri.

A inversão das perspectivas negativas que pairavam sobre as aldeias aconteceu, a partir de 1976, com a implantação, pela Funai, de uma série de projetos de desenvolvimento que, respeitando as características de cada posto, deu-lhes condições de formar a infra-estrutura necessária a uma exploração racional da terra. De tal forma que, plantando desde frutas e cereais, até formando lavouras de café, o índio passou a gerar os recursos que estão financiando a construção de casas de alvenaria, redes de água e energia elé-

trica, armazéns e permitindo planos para diversificação de atividades agrícolas, para criar trabalho o ano todo e consolidar a economia das comunidades, tornando-as auto-suficientes.

Na prática, tanto os indígenas como os representantes da Funai atribuem aos projetos de desenvolvimento toda a responsabilidade pelos bons resultados que têm sido obtidos nos postos. Mesmo porque, através de recursos financeiros liberados pela Funai a fundo perdido, cada aldeia pode elaborar seu próprio plano de aproveitamento da terra, definindo as culturas de maior adaptação regional e traçando as diretrizes para que, no futuro, elas sejam auto-suficientes.

Com a implantação dos projetos de desenvolvimento, naquele ano, a vida da aldeia mudou. De início, apenas 12 famílias das 31 existentes apoiaram os planos de formação de lavouras comerciais de milho e amendoim, mas, já no ano seguinte, praticamente toda a comunidade participou da formação da lavoura de dez mil pés de café, que já estão produzindo. Atualmente, nenhum índio trabalha para fora e, segundo Nelson Antônio de Mello, responsável por aquele posto, "este foi o maior

resultado dos projetos, pois o índio se conscientizou de que, trabalhando sua própria terra, ele pode conquistar a independência econômica".

E, realmente, isso vem acontecendo. Segundo relato do próprio Nelson, com os resultados financeiros das safras agrícolas os índios construíram as primeiras dez casas de alvenaria, no projeto de substituição das velhas moradias de madeira que existem no posto ergueram um armazém para guardar as safras, implantaram redes de água e iluminação e, agora, partem para a diversificação de suas atividades através da escola de corte e costura, da exploração da sericicultura e silvicultura e da instalação, ainda este ano, de uma cozinha comunitária que produzirá queijo, manteiga, lingüiça e até doces em conserva.

Além disso, atualmente, além das roças e dos pomares comunitários, os índios possuem hortas individuais e coletivas que suprem as necessidades da aldeia em verduras. Tudo isso sem contar as 70 cabeças de gado que fornecem 80 litros de leite por dia e garantem carne para o abastecimento do posto.

Costura.

Por enquanto, foram adquiridas,

com recursos dos projetos agrícolas, quatro máquinas de costura, sendo duas industriais e duas domésticas, num investimento que atingiu um milhão de cruzeiros, mas que apresenta estarem participando das aulas que são ministradas por professoras da Funai. O suficiente para que já se sinta a necessidade de adquirir outras cinco máquinas industriais e, assim, produzir todas as peças de vestuário para homens, mulheres e crianças.

As índias também se interessam por tricô e isto abre uma nova opção para a produção de roupas, que, de acordo com os planos, serão comercializadas pelo sistema de permuta com as outras aldeias que fornecerão para o posto Vanuíre os excedentes de suas próprias produções.

Alvaro Villas Boas, delegado da Funai em Bauri, é um dos principais defensores dos projetos e aponta os resultados obtidos até agora em Tupã como "a realização dos planos que deverão consolidar a economia das aldeias, oferecendo aos índios condições adequadas de vida de tal forma que eles possam integrar-se realmente ao meio social em que vivem".

## A centenária 'caingang' lembra muitas histórias

"Eu não quero me casar de novo não... meu marido morreu com febre tifóide e eu não quero me casar nunca mais." Quem faz esta declaração é a caingang Mulata, a mais velha índia do posto indígena Índia Vanuíre de Tupã, uma das poucas remanescentes das tribos que habitavam o Interior do Estado até o começo deste século, lutando com arcus e flexões contra os brancos que invadiam suas terras.

A aparente preocupação em reafirmar sempre que não pretende casar-se novamente faz parte apenas do rol de lembranças que Mulata ainda guarda de sua juventude. Hoje, com mais de cem anos de idade, firma ela mesma sabe quantos anos tem), a velha índia está paralisada, tem o corpo marcado pelas rugas do tempo, mas guarda no pensamento os fatos que marcaram a sua vida e que ela deixa escapar em meio às lágrimas que não consegue evitar: "Nasci às margens do rio Feio e mamãe queria me matar quando nasci, minha mãe, a onça pegou ela, rasgou o seu peito e ela morreu", meu filho morreu doente, seco, de tuberculose e ninguém cuidou dele".

Mas Mulata não é uma índia triste. Ao contrário, se chora quando se recor-

da dos episódios mais marcantes de sua vida, consegue rir e brincar com a naturalidade de uma criança que gosta de fazer caretas e de contar histórias.

E é assim que ela afirma que era cunhada de Vanuíre, a índia que deu nome ao posto de Tupã e que marcou sua passagem pela região, liderando os índios na revolta contra os brancos e, depois, sentindo a discriminação das aldeias, atraído-os com seus cânticos para que a "paz" fosse estabelecida. Mas confunde seus relatos e deixa dúvidas sobre se realmente foi cunhada de Vanuíre: "O marido dela era meu irmão, mas não quero falar o nome dele".

De qualquer forma, com seu vestido simples e cabelos brancos, Mulata afirma que Vanuíre morreu durante a gripe espanhola que assolou as aldeias, nega que ela esteja sepultada num jardim de Tupã, mas também não sabe dizer onde a índia foi enterrada.

Na verdade, prefere pedir cigarros e dinheiro, um costume do qual não se libertou e que teve origem na época em que perambulava pela região, tentando sobreviver do abandono a que estava relegada.



Mulata só sabe que tem mais de 100 anos

Pos Graduação  
em  
Marketing

lato-sensu (Decr. 14/77)



Infelizmente a cópia da notícia de jornal da página acima foi prejudicada em sua qualidade, pois se trata de uma cópia secundária. Embora o texto seja de difícil leitura e a data não esteja disponível, acredito que a matéria date do fim dos anos 1990, talvez começo da década de 2000. Dona Mulata, cuja foto aparece no canto inferior à direita, faleceu em 2002 com mais de 100 anos. Mãe do antigo cacique Sr. Antonio Barbosa, dona Mulata era uma das *antigas*, da *vida no mato*. Note-se a parte da entrevista grifada em vermelho. Sua reprodução: “Mas confunde seus relatos e deixa dúvida se realmente foi cunhada de Vanuíre<sup>67</sup>: ‘O marido dela foi meu irmão, mas não quero falar o nome dele não’”. O que o jornalista julgou erroneamente como incerteza atribui-se à recusa dos Kaingang em mencionar o nome dos mortos. A mesma situação se repetiu nas entrevistas que realizei com a maioria dos índios mais velhos.

\*

A reportagem a seguir também se encontra sem datação, mas sugere a década de 1990. Acredito ter sido realizada aproximadamente em 1993, tendo em vista a emancipação do município de Arco-Íris, ex-distrito de Tupã – SP. Conforme descrição, João Cotrim foi o primeiro membro da *Congregação Cristã no Brasil* a convidar os índios a participarem dos cultos. O início (e auge) da conversão se deu à época de seu trabalho na enfermaria da aldeia, entre fins dos anos 1980 e começo dos 1990.

---

<sup>67</sup> Vanuíre pode ser considerada a “heroína fundadora” dos tempos pós-pacificação. Requisitada pelas frentes de atração para auxiliar no processo de contato, há controvérsias sobre suas origens. Uns dizem que foi separada de seus parentes e escravizada em uma fazenda do município de Bauru; outros, que fazia parte dos grupos Kaingang do Paraná. Na aldeia, há rumores de que alguns têm vínculo de parentesco com ela.

# Kaingangs de Arco-Íris poderão receber dinheiro do Canadá



Cotrim Filho mostra a frase pintada no bagageiro de sua moto

Os índios Kaingangs, Krenaks e de outras etnias que vivem na Aldeia "Índia Vanuíre", no Bairro Ponte Alta, em Arco-Íris, poderão receber recursos financeiros de instituições do Canadá.

Hoje, às 10 horas, deverá ser realizada uma reunião para definir o assunto na Aldeia Vanuíre, em Arco-Íris. Os índios terão que formar uma associação e registrá-la para que possam ter direito a receber o dinheiro.

Também devem ser beneficiadas com os recursos canadenses, as aldeias Kopenoti e Nimuendaju, de Bauru, e, Icatú, de Braúna. Segundo o administrador da Aldeia Vanuíre e funcionário da Funai, João Maurício Cotrim Filho, estima-se que cada uma poderá receber até R\$ 80 mil.

O dinheiro deverá ser liberado por instituições canadenses ligadas à preservação do meio ambiente e às causas indígenas. Os responsáveis pelos recursos irão monitorar seu uso e verificar se foram aplicados corretamente, conforme convênio a ser assinado com os índios.

O dinheiro deverá ser usado para a compra de alimentos, remédios, roupas e no incentivo à agricultura e outras atividades desenvolvidas pelos índios para sobreviverem.

Hoje, a situação dos índios da Aldeia Vanuíre é "lastimável", segundo Cotrim. Ele explicou que a Funai não manda recursos há vários meses e os índios estão sendo assistidos com remédios, alimentação, atendimento médico, transportes e inúmeros ou-

tros benefícios pela Prefeitura Municipal de Arco-Íris.

Cotrim disse que se a Aldeia Vanuíre ainda estivesse dependendo da Funai ou de Tupã, "estaria completamente abandonada e os índios estariam passando enormes dificuldades".

## AGRADECIMENTO

Cotrim trabalha na Aldeia Índia Vanuíre há 13 anos, dos quais 10 como enfermeiro e três como administrador. Para ele, somente agora, com o município de Arco-Íris emancipado, é que os índios estão sendo "bem atendidos".

Ele, que mora em Tupã e vai todos os dias da semana para a Aldeia, inclusive aos sábados e domingos, avaliou que o preconceito da população em relação aos índios é um dos grandes problemas enfrentados por esse povo, que teve suas terras tomadas pelos colonizadores.

O administrador da aldeia sustentou que, além de cuidar da parte burocrática, contribui de várias maneiras para amenizar as condições precárias de vida dos índios,

realizando desde doações de remédios e alimentos, até consertos de encanamentos e telhados. "Faço isso porque respeito o povo indígena e sei de sua história trágica", comentou.

Como o dia em que se presta oficialmente homenagem aos índios está chegando, dia 19 de abril, Cotrim resolveu pintar em um bagageiro que fixou em sua moto o desenho de um arco-íris e a frase "Inh fe ni", que na língua Kaingang significa "Eu te amo".

Ele destacou que resolveu agradecer a Prefeitura e a Câmara de Arco-Íris com seu símbolo e acrescentou a frase indígena "Inh fe ni", para dizer que "amo Arco-Íris e também os índios, a quem me dedico da melhor forma possível".

Caderno de fotografias<sup>68</sup>

● ● ●  
Mulher Kaingang no trator à  
caminho de Vanuíre. Cana e  
gado chegam às margens do rio  
Coiós, que se encontra  
assoreado.



● ● ●  
Vista para a represa do rio Coiós.  
Ver croqui em anexo.

<sup>68</sup> Todas as fotografias são de minha autoria e foram realizadas entre 2009 e 2010.



● ● ●

Ena Campos, Kaingang, lendo uma cópia reprográfica do livro de Delvair Melatti (1976). Na obra há vários depoimentos e fotografias de sua mãe, dona Candire.

● ● ●



● ● ●

Cabana de reza e dança Krenak, onde são realizados desde as coreografias dos jovens dançarinos, até cultos da *Congregação Cristã no Brasil*.

● ● ●

● ● ●

Modelo das residências construídas na década de 1940 pelo SPI, ainda vigentes na época da pesquisa de Melatti (1976).

● ● ●





Sede da Assembleia de Deus em Vanuíre



Sede da AD em Cachoeirinha - MS



Sede da Congregação Cristã no Brasil – Vanuíre





● ● ●

Da direita para a esquerda: dona  
Antonia Barbosa, sua filha  
Rosângela e suas netas Cláudia e  
Flávia

● ● ●



● ● ●

Conversas na cozinha das Terena  
(Cachoeirinha - MS). No  
primeiro plano à esquerda, dona  
Durvalina de Paula e, ao seu  
lado, Ivani Cotuí, Kaingang.

● ● ●

● ● ●

Despedida de Cachoeirinha.  
Mulheres se abraçam chorando  
após a prece. No centro Ronaldo  
de Paula, Terena, e Irineu Cotuí,  
Kaingang – ambos são lideranças  
na AD de Vanuíre. Na  
extremidade direita o pastor  
Zacarias.

● ● ●



## Referências

ACÇOLINI, G. *Protestantismo à moda Terena*. Tese (doutorado em Sociologia) – Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2006.

ALMEIDA, R. *A Igreja Universal e seus demônios*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

ARAÚJO DA SILVA, D. *Diáspora Borum: Índios Krenak no estado de São Paulo (1937-2008)*. Dissertação (mestrado em história) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2009.

BALDUS, Herbert. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. In: *Ensaios de etnologia brasileira*. São Paulo: Nacional, 1979.

BANDEIRA, A. *A cruz indígena*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1926.

BANDEIRA DE MELLO, D. *Entre índios e revoluções*. São Paulo: Soma Ltda, 1982.

BONILLA, O. The skin of History: Paumari perspectives on conversion and transformation. In: VILAÇA e WRIGHT, M. R (org). *Native Christians*. Modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas. U.S./England: Ashgate Publishing Company, 2009.

BORBA, T. M. Lendas ou mythos dos índios Caingangues. In: *Atualidade Indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.

CAPIBERIBE, A. *Batismo de fogo*. Os Palikur e o cristianismo. São Paulo: Annablume, 2007.

CAPIBERIBE, A. *Nas duas margens do rio*. Alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana Francesa. Tese (doutorado em antropologia social) – Departamento de Antropologia Social do Museu Nacional-UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura entre aspás*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec, 1978.

CARVALHO, S. M. S. Reflexões sobre o “pensamento tradicional” e o “pensamento selvagem”. *Perspectivas*. Araraquara: UNESP/FCLAr, n. 6, 1983.

CINTA LARGA, P. *Mantere Ma Kwé T~inhin*. Histórias de maloca antigamente. São Paulo: CEGRAC/CIMI, 1988.

CLASTRES, P. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COELHO DE SOUZA, M.S. *O traço e o círculo*. O conceito de parentesco entre os Je e seus antropólogos. Tese (doutorado em antropologia social) – Departamento de Antropologia Social do Museu Nacional-UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.

COHN, C. Índios missionários: Cultos protestantes entre os Xicrin do Bacajá. *Campos*. Revista de Antropologia Social. Paraná: UFPR, vol. 1, n. 1, 2001.

COHN, C. *Relações de diferença no Brasil Central*: os Mebengokré e seus outros. Tese (doutorado em antropologia social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de São Paulo, 2005.

CREPÉAU, R. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: Uma breve comparação com o xamanismo Bororo. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 8, n. 18, 2002.

FERNANDES, R. C. *Política e parentesco entre os Kaingang*: uma análise etnológica. Tese (doutorado em antropologia social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de São Paulo, 2003.

FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, et al (org.). *Nem anjos nem demônios*: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

GORDON, C. *Economia Selvagem*. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngokre. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

GOW, P. *Of mixed blood*. Kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GOW, P. Christians. A transforming concept in Peruvian Amazonia. In: VILAÇA e WRIGHT, M. R (org). *Native Christians*. Modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas. U.S./England: Ashgate Publishing Company, 2009.

GROTTI, V. E. Protestant Evangelism and the transformability of Amerindian bodies in Northeastern Amazonia. In: VILAÇA e WRIGHT, M. R (org). *Native Christians*. Modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas. U.S./England: Ashgate Publishing Company, 2009.

KURTZ DE ALMEIDA, L. *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e no dualismo*. Tese (doutorado em antropologia social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

LASMAR, C. *De volta ao lago do leite*. Gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

LEA, V. R. *Nomes e Nekrets Kayapó* – uma concepção de riqueza. Tese (doutorado em antropologia social) – Departamento de Antropologia Social do Museu Nacional-UFRJ, Rio de Janeiro, 1986.

LÉVI-STRAUSS, C. As estruturas sociais no Brasil Central e Oriental. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008a.

LÉVI-STRAUSS, C. As organizações dualistas existem? In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008b.

LÉVI-STRAUSS, C. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006. (Mitológicas 3).

LÉVI-STRAUSS, C. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LOURENÇO, M. *A cosmologia Kaingang e suas expressões contemporâneas no oeste paulista*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2009.

MACEDO, A. V. (org). *Uma história Kaingang de São Paulo: Trabalho a muitas mãos*. Brasília: MEC; Coordenação-Geral de Apoio às Escolas Indígenas, 2001.

MANIZER, H. H. *Os Kaingang de São Paulo*. Campinas: Curt Nimuendajú, 2006.

MAYBURY-LEWIS, D. *Dialectal Societies* (org.). Cambridge: Harvard University Press, 1979.

MELATTI, D. M. *Aspectos da organização social dos Kaingáng paulistas*. FUNAI, 1976.

MELATTI, J. C. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Ática, 1978.

NIMUENDAJU, C. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. Campinas: Unicamp, 1993.

OVERING [KAPLAN], J. Orientation for paper topics e Comments ao Simpósio Social Time and social space in lowland southamerican societies. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Paris, vol. II. 1977.

PEGGION, E. A. *Relações em perpétuo desequilíbrio*. A organização dualista dos povos Kaghwahiva da Amazônia. Tese (doutorado em antropologia social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2005.

PINHEIRO, N. S. *Os nômades. Etnohistória Kaingang e seu contexto: 1850-1912*. Dissertação (mestrado em história) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 1992.

PINHEIRO, N. S. *Vanuíre. Conquista, colonização e indigenismo: oeste paulista, 1912-1967*. Tese (doutorado em história) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 1999.

PIZA, M. Notas sobre os Caingangs. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo: 1938.

RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROBBINS, J. *Becoming sinners*. Christianity and moral torment in a Papua New Guinea Society. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2004.

RODRIGUES, R. R. Os caçadores-ceramistas do sertão paulista: um estudo etnoarqueológico da ocupação Kaingang no vale do rio Feio/Aguapei. Tese (doutorado em arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2007.

SAHLINS, M. *Historical metaphors and mythical realities*. Structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom. University of Michigan Press, 1981.

SCHADEN, E. A origem do homem. O dilúvio e outros mitos. *Panorama*. Revista Mensal de Cultura Geral. São Paulo, ano V, n. 45, 1956.

SEEGER, A., DaMATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional*, antropologia, n. 32, 1979.

SILVA, A. L. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

TOMMASINO, K. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, K; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (org.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004. p. 145-197.

TURNER, Terence. The Gê and Bororo Societies as dialectical Systems: a general model. In: MAYBURY-LEWIS, David (org). *Dialectical Societies*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

VEIGA, J. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação (mestrado em antropologia social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 1994.

VEIGA, J. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese (doutorado em antropologia social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 2000.

VEIGA, J. As religiões cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência. In: Wright, R. (org.). *Transformando os deuses*. Campinas: Unicamp, 2004. Vol. II.

VILAÇA, A. Cristãos sem fé. Aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Novos). In: Wright, R (org.). *Transformando os deuses*. Campinas: 1999.

VILAÇA, A. Conversão, predação e perspective. *Mana*. Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, vol. 14, n. 1, 2008.

VILAÇA e WRIGHT, M. R (org). *Native Christians*. Modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas. U.S./England: Ashgate Publishing Company, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In:\_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAGLEY, C. *Lágrimas de boas-vindas*. Os índios Tapirapé do Brasil Central. São Paulo: Edusp, 1988.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WRIGHT, R. *Transformando os deuses*. Campinas: Unicamp, 1999.

WRIGHT, R. *Transformando os deuses*. Campinas: Unicamp, 2004. Vol. II.