

A Transformação de um Jovem Kaingang em um Kujà a partir do Complexo Xamânico Kaingang ¹

Rogério Reus Gonçalves da Rosa ²

Resumo:

Os estudos etnológicos contemporâneos revelam que o *kujà* é o xamã responsável pelo bem-estar dos Kaingang. Da mesma forma, o xamanismo kaingang coloca três espécies de divindades como auxiliares do trabalho desse *kujà*: espírito animal da floresta, espírito vegetal da floresta e santos e profetas do panteão do catolicismo popular regional. Este artigo analisará o processo de formação de um jovem *kujà* estruturado por um complexo xamânico que não renuncia à experiência de um *kujà*, a marca de um determinado espaço e os poderes e os saberes de um *jagrê* animal da floresta.

Palavras-Chave: Xamanismo - Kaingang - *Kujà* - *jagrê* - jovem.

Abstract:

Contemporary ethnological studies show that the *kujà* is the shaman who answers for the welfare of the Kaingang. In the same way, kaingang shamanism sets three kinds of deities as work assistants of this *kujà*: the forest animal spirit, the forest vegetal spirit and the saints and prophets from the pantheon of local popular Catholicism. This article focus on the analysis of the education process of a young *kujà* based on some shamanism principles that do not waive the experience of a *kujà* as well as the mark of a certain space and the power and knowledge of the *jagrê*, a forest animal.

Keywords: Shamanism - Kaingang - *Kujà* - *jagrê* - young.

Introdução

O presente artigo analisará o processo de transformação de uma criança kaingang em um *kujà* (xamã kaingang). Esse fenômeno social ministrado tanto por um experiente *kujà* como por um *jagrê*/espírito-auxiliar é orientado pelo complexo xamânico dos Kaingang.

Contemporaneamente os Kaingang constituem-se na mais numerosa etnia Jê, com mais de vinte e duas mil pessoas. (VEIGA, 2000; TOMMASINO, 2004). Esses indivíduos habitam em diferentes aldeias localizadas na Região Hidrográfica Rio Paraná (limite norte), na Região Hidrográfica Rio Uruguai (oeste) e na Região Hidrográfica Atlântico Sul (leste e sul).

Tanto na cosmologia como na organização social, os Kaingang dividem-se em metades denominadas *kamê* e *kanhru*. Essas metades homônimas aos heróis míticos kaingang são concebidas idealmente como exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas. A metade *kamê* é considerada "primeira", pois, segundo o mito de origem do sol e da lua, *kamê* deu origem ao cosmos kaingang; já no *Ritual do Kiki* dos Kaingang do Posto Indígena Xapacó (oeste de Santa Catarina), *kamê* tem "mais força" que *kanhru* para lidar com os espíritos dos recém-mortos. (CRÉPEAU, 1994; 1997; 2000; ALMEIDA, 1998; 2004; ROSA, 1998; 2005).

Com relação à prática xamânica dessa sociedade, a etnologia kaingang tem demonstrado que o

¹ Esse artigo é parte da minha tese de doutorado "Os Kujà São Diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro", defendida em junho de 2005, no PPGAS-UFRGS, trabalho orientado por Cornelia Eckert (UFRGS) e co-orientado por Robert Crépeau (*Université de Montréal*).

² Etnólogo e Professor do Departamento de História e Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas (UFPEL).

kujà é o xamã responsável pelo bem-estar dos Kaingang. O xamanismo kaingang prevê três espécies de espíritos-auxiliares ao trabalho dos *kujà*/curandores: o espírito animal da floresta (por exemplo, tigre, gavião, coruja), o espírito vegetal da floresta (Maria da Erva) e santo e profeta do panteão do catolicismo popular regional (Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio, Divino Espírito Santo, São João Maria). (CLASTRES, 1978; OLIVEIRA, 1996, 2000; CRÉPEAU, 1997, 2000; ALMEIDA, 1998; 2004; ROSA, 1998, 2005).

Conforme a cosmologia dessa sociedade, o *kujà* é o único indivíduo com poderes para atravessar os três níveis que formam o território xamânico kaingang — nível subterrâneo (por sua vez, formado pelo domínio "nūgme"/"mundo dos mortos"), nível terra (constituído pelos domínios "casa", "espaço limpo" e "floresta virgem") e nível mundo do alto (concebido pelos domínios "céu" e "fāg kawā"). Isto é, somente o *kujà* tem acesso aos humanos, aos animais e às divindades (*kumbā*/"espírito dos vivos", *vēnh-kuprīg-kòrèg*/"espíritos dos mortos ruins", *vēnh-kuprīg-kòrèg-hà*/"espíritos dos mortos bons", *kunvê*/"sombra da pessoa", espíritos de animais e vegetais e seus respectivos "donos") que habitam nas diferentes "fronteiras" de cada domínio desse território xamânico. (ROSA, 2005).

Na perspectiva do saber "guiado" kaingang (CRÉPEAU, 1997; 2000), há dois sistemas ideológicos xamânicos imbricados, quais sejam: o sistema *kujà* e o sistema caboclo. Enquanto modelo explicativo, o sistema *kujà*, no plano cosmológico, é resultado da ligação *kujà* e *jagrê*, animais e vegetais do domínio "floresta virgem"; no plano sociológico, das trocas xamânicas dos Kaingang e seus vizinhos Guarani. Por sua vez, o sistema caboclo, no plano cosmológico, é resultado da ligação *kujà* ou curandores kaingang e santos do panteão do catolicismo popular, enfatizando os domínios "casa" e "espaço limpo", através do altarzinho e da igreja de tabuinhas³; por sua vez, no plano sociológico, do contato xamânico de curandores kaingang com Guarani-missionários, além de jesuítas, franciscanos, curandores caboclos⁴, santos e profetas que caminham pela terra. (ROSA, 2005).

Diga-se de passagem, há um conjunto de aspectos que marca a contiguidade entre sistema *kujà* e sistema caboclo no xamanismo kaingang: 1) o uso de "remédio do mato"; 2) a presença do saber "guiado", característica-chave de uma relação xamânica; 3) o poder de cura está na orientação do espírito-auxiliar sozinho ou em parceria com outro, independentemente de espécie e sistema; 4) as curas são realizadas pelos *kujà*, curandores kaingang e curandores caboclos a partir de sonhos e práticas profiláticas; 5) a importância do poder de adivinhação dos *kujà* e curandores; 6) os pacientes são os que devem se dirigir à casa dos *kujà* e curandores para receberem o tratamento adequado; e 7) até o presente, *kujà*, curador kaingang e curador caboclo são pessoas não-letradas.

1. A formação de um jovem *kujà* a partir do sistema *kujà*

Do mesmo modo que nas sociedades indígenas das terras baixas que "xamanizam" as pessoas, o *kujà* (cultura) diferencia-se das demais pessoas vinculadas a uma rede hidrográfica (natureza) na medida em que ele tem uma relação privilegiada com certas divindades ligadas ao domínio "floresta virgem" (sobrenatureza). Diga-se de passagem, o acesso privilegiado a esses espíritos possibilita uma soma de poder a esse xamã kaingang.

Durante um trabalho de campo realizado entre os Kaingang vinculados à Região Hidrográfica Rio Uruguai, em fevereiro de 2003, o ex-*kujà* Jorge Kagnã Garcia, 75 anos de idade, revelou que o *kujà* era, outrora, a chefia mais importante dessa sociedade, sobrepondo-se às chefias *pá'í* (chefe cerimonial) e *pá'í mág* (chefe político, cacique). Segundo as suas palavras, "na época que existia *kujà* de verdade todo mundo respeitava, ele mandava até no cacique".

Por outro lado, os Kaingang ressaltam que um *kujà* não é igual ao outro devido à influência das diferentes espécies de *jagrê* animal e à qualidade de poder que os mesmos cedem aos *kujà*. Inclusive, um *kujà* é mais (menos) poderoso que seu rival devido às

³ O altarzinho de madeira é uma instituição do sistema caboclo onde são acervadas as imagens dos santos católicos que trabalham para o *kujà*, o curador kaingang e o curador caboclo, localizado em uma das fronteiras do domínio "casa", geralmente o cômodo em que se dorme. Por sua vez, a igreja de tabuinhas é uma instituição localizada no domínio "espaço limpo", portanto fora da casa dos mediadores do "mundo-aqui" e do "mundo-outro". (PERRIN, 1978). Trata-se de uma peça única de madeira lascada, retangular, coberta com telhas, piso de chão batido, com uma única porta na frente voltada a leste e janelas nos lados direcionadas a norte e sul. Os Kaingang da TI Votouro comentam que, no passado, ela tinha uma cobertura feita de tabuinhas lascadas — por isso, o nome igreja de tabuinhas. A respeito das instituições altarzinho e igreja de tabuinhas do sistema caboclo — ver Rosa 2005A [www.teserogeriorosa.pop.com.br]; 2005).

⁴ A partir de pesquisas na região oeste de Santa Catarina, a historiadora Arlene Renk (UNOCHAPECÓ) define "caboclo" como uma identidade estigmatizadora imposta pelos colonos descendentes de europeus procedentes do Rio Grande do Sul — alemães, italianos — aos índios e aos brasileiros do período anterior e inicial da colonização, devido à ausência de vocação agrícola, propriedade privada, acúmulo de bens e capital econômico. (RENK, 2004).

diferentes espécies de *jagrê* que habitam na “floresta virgem”.

A transmissão de conhecimento e o poder do “mundo-outro” ao “mundo-aqui” (PERRIN, 1978), da experiência empírica invisível à segmentação social, enfim, de uma divindade animal para um *kujà* atravessa o minucioso processo de formação de um jovem xamã kaingang. A seguir, analisar-se-á a formação de um *kujà* a partir da perspectiva do sistema *kujà* do complexo xamânico kaingang.

1.1 A primeira fase no domínio “espaço limpo” e “casa”

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

A relação de um *kujà* com o neófito no domínio “espaço limpo” e “casa” trata-se de um acontecimento público, visível à sua rede de parentesco. Segundo comentários de Jorge *Kagnãg* Garcia, quando um experiente *kujà* organiza um ritual de nomeação de crianças, ele convida outros xamãs para dele participarem do mesmo. A partir da reunião desses indivíduos em um *Ritual do Kiki*, eles decidem, primeiro, quais as crianças em que eles investirão os seus conhecimentos xamânicos. Realizada a triagem, segundo, sucede a busca de *remédio do mato* no domínio “floresta virgem”; terceiro, a preparação desses remédios com “*água limpa*” no “espaço limpo”; quarto, a separação dos mesmos em recipientes, conforme a formação de cada criança; quinto, o pedido de autorização aos pais para banharem e transformarem os seus filhos em um *kujà*.

Tinha o kakain, era o cutieiro; mrúr tar, o cipó, o cipó duro; krygmê-käsir é pariparoba, mas é da grande, ela dá alta. Tem duas qualidades de pariparoba, da baixinha, tem da alta. Aquela alta é o remédio do *kujà*. O primeiro começo era por ali, então depois, quanto mais idade a pessoa ia tomando, vem o angico, vem uma grapa, um alecrim, eles iam usando todo este remédio. Mas depende a idade da criança, da arrancada, o começo era este aí. Mas também pouquinho, uma meia folha, duas folhas, de cada um, ali ia subindo, quanto mais idade ele tinha, mais forte o remédio tinha, aquilo tanto faz passar pelo corpo por fora como tomar, e se lavar, passar pelo cabelo, passar pelo músculo, pelas pernas, ali ele está se preparando, até que ele fica homem. Quando ele ficar bem maduro, que ele já está preparado pra um *kujà*, daí pode enfrentar qualquer coisa, ele vai e se prepara.

Durante os banhos no domínio “espaço limpo”, os experientes *kujà* passam essas plantas nos ouvidos, nos

dentos, nos músculos do corpo de seu neófito. A seguir, eles demandam um novo banho, agora em um lajeado de água corrente na “floresta virgem”, para depois dormirem em “casa”. Como os *kujà* sabem que o *remédio do mato* é forte, dá sonolência nas crianças, eles observam a sua reação no sono de seus aprendizes.

Quando uma criança se sente mal, é sinal de que o *remédio do mato* está prejudicando o sangue da pessoa. Nesse caso é necessário reverter o tratamento. Para isso, segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, o primeiro medicamento usado por eles é a “*casca de anta*”, pois se trata de um “*calmante*”. Disse-me ainda esse ex-*kujà*:

Eles davam aquele remédio, daí ele começa a suar, suador nele. Vem tudo de volta. Se ele demora a suar, eles enleiam num cobertor bem quente, daí tu soa, começa a sair tudo de volta. Sai todo o remédio.

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

Isto é, quando os experientes xamãs reparam que, após trabalharem três, quatro vezes, o jovem não mostra uma boa capacidade para se tornar um *kujà*, eles o dispensam do grupo, substituem-no por uma outra criança. Conforme Jorge *Kagnãg* Garcia:

Tem gente que não é pra aquilo, ele já tem outro pensamento, lá um bailarino, um fuzarquinto, uma coisa lá. Não faz conta. Então os velhos tomavam nota, eles não faziam contra, não obrigavam. Aquele que servia pra ser aquela pessoa eles tentavam até a idade que ele tinha, ensinavam como é que ele podia fazer. Via a situação da pessoa, uma pessoa boa, calma, de bom coração, que não era mau, então eles preparavam.

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

Como se sabe agora, o *remédio do mato* oriundo da “floresta virgem” transforma o sangue e o corpo da pessoa kaingang. Esse remédio é forte, ele prepara o futuro *kujà* para ser um indivíduo forte, que consegue lutar contra qualquer situação difícil. Como disse Jorge

Kagnãg Garcia, "se for preciso que ele fique noite e dia, pelado lá no mato, não sente dor nenhuma, mas ele é preparado com remédio".

Sublinhe-se aqui que, até agora, em nenhum momento Jorge *Kagnãg Garcia* se reportou à presença do *jaгрê* desse futuro *kujà*. No próximo tópico, a segunda fase da formação do futuro articulador do mundo-aqui e do mundo-outro e o processo de revelação do *jaгрê* ao jovem *kujà*.

1.2 A segunda fase no domínio "floresta virgem"

A segunda fase da formação do neófito trata-se de um acontecimento privado. Pode-se dizer que essa série tem início quando o experiente *kujà* intima o seu aprendiz a partir sozinho para o domínio "floresta virgem" para se encontrar com seu *jaгрê*. O *kujà* aproveita essa oportunidade para repassar as últimas informações sobre a "fronteira" onde ele deverá aguardar a presença do *jaгрê*, o que ele deverá fazer quando esse espírito-auxiliar aparecer à sua frente.

Como foi mencionado acima, é notório que a primeira fase que antecede o encontro do neófito com seu *jaгрê* é importante, mas a partida ao *matão* é o momento-chave dessa aprendizagem xamânica, pois é a primeira vez que o jovem acessa a ordem do saber "guiado". Jorge *Kagnãg Garcia* comentou o seguinte:

Vão numa altura que eles eram preparados pra *kujà*, quando ele tinha idade, vinte, vinte e poucos anos, daí eles colocavam ele de *kujà*. Daí que eles passavam remédio pra ele ir pro mato, solito, enfrentar o que viesse nele, ele tinha que enfrentar. Por isto que tem vários tipos de *kujà* também.

Próximo desse dia, os velhos *kujà* continuam conversando com o jovem, indagam-no a respeito de sua coragem, de sua capacidade de ir sozinho à "floresta virgem". Pouco tempo antes de isso acontecer, eles mandam o neófito furar abelha, caçar, oportunidades e, mais uma vez, eles aproveitam para avaliar se esse jovem prossegue com a idéia firme, satisfeito ("*sempre contente*"), sem falar bobices.

Segundo Jorge *Kagnãg Garcia*, a decisão final agora está nas mãos do jovem, pois se trata de alguém que passou por um longo período de formação, enfim, "*se governava*". Conforme fez questão de explicar, os *kujà* não obrigam ninguém a ir à fronteira "floresta" do domínio "floresta virgem", mas caso o jovem desista, há um grande sentimento de frustração por parte desse mediador.

Então muitos casos, assim, que a gente ouvia os velhos contar: 'fulano de tal, a gente passando trabalho barbaridade com ele e não é aproveitável, não quis ser um doutor, um curador. Amanhã ou depois ele poderia estar

curando nossos filhos, netos, filhos de vocês. Nós preparemos ele, mas ele caiu fora'. Então eles falavam isso aí, os velhos, eles prepararam a pessoa e ela se negou, quando chegou a idade dele ser um curador ele não quis.

Jorge *Kagnãg Garcia* contou que conseguiu ir até o final de sua formação; aos vinte anos de idade, ele se encontrou com seu *jaгрê* no "*matão*". Antes de partir a esse domínio, ele escutou as seguintes recomendações por parte de seu sogro e mestre xamânico, o *kujà* Pedro Constante:

'Você pega, vai para o mato, vai no mato e corta um borrachão de coqueiro, sai a flor dele, arranca a cachopa, leva-a no mato, enche-a de água e deixe lá. Nove dias depois, pegue aquela água, banhe-se bem, passe-a pelo corpo, tire um pouco de sangue, corte um dedo, tire cerca de três gotas de sangue e pingue dentro. Pingue as três gotas de sangue, pegue o borrachão deixe no mesmo lugar'. Enchi de água e deixei; nove dias fui lá, tomei uns goles bons, cortei com a faca, pinguei. Mais nove dias tinha que ir lá. Mais nove dias fui. Cheguei lá estava bem cheio de remédio. 'Você chega lá, pegue o remédio, moa aquele remédio na mão, passe no corpo, molha bem'. Fiz; passei pelo corpo, pela cabeça. 'Fica lá até a noite; o primeiro bicho que veio vai ajudá-lo'. Fiz; fiquei lá, anoiteceu. 'Você se pela e deite; não leva muitos minutos ele vem; ele vai te dar indicação'. Me pelei; tinha muito pernilongo; comecei a me bater; vi um estralo pra trás, veio, veio parou bem perto de mim. Fiquei bem quieto, se é um tigre ele me come. Saltou por cima de mim, preto, caiu lá e pulou de volta. Três vezes, daí ele não veio mais. Ele me ensinou que ele não ia me mexer. Fui pegar de volta o canudo de coisa, estava cheio de água, pegar aquele canudo, ir na água, se banhar de novo; noite escura, mato meio limpo. Eu fui reto à água, tirei a roupa de novo, estava cheio de folha de novo. Eu estava acampado como daqui a Nonoai. Fui sozinho no mato. Cheguei lá, fiz fogo, ele perseguiu até lá, foi me acompanhando, custei a dormir. Ele vinha pertinho, mas só me arroteou. Peguei no sono comecei a sonhar com ele. Fiquei assustado. Era eu pegar no sono, sonhava que ele estava proseando comigo, me contando qual é o remédio. Clareou o dia dei graças a deus. Era que nem tirar a mão, aparecia de dia, de relâmpago, nunca se mostrava mesmo. Dali uns tempos comecei a sonhar que dez anos não podia cobrar, o mesmo tigre me explicando, já minha própria gente começa a me procurar, fazer benzimento, eu tinha que ir. Achei muito brabo, fiquei uns três, quatro anos. Cada ano que passava mais sabedoria tinha, que doença era, tudo num sono que tinha. Era eu deitar, dormir já sonhava, aquele bicho que estava me explicando, proseava comigo como uma pessoa. É por ali que eles são *kujà*.

Quer dizer, a partir desse momento, todo jovem *kujà* trabalhará com seu *jagrê*, acessando o conhecimento dele através de sonhos noturnos tanto no domínio “floresta virgem” quanto no domínio “casa”. Embora a experiência onírica seja valorizada por todos kaingang, o *kujà* é o único que tem acesso a tais visões por livre escolha. Em outras palavras, através da experiência onírica, o trabalho do *kujà* recebe uma forte influência do *jagrê*, por exemplo, na seleção de remédios da “floresta virgem” às pessoas vitimadas por uma feitiçaria ou uma “doença invisível”. Da mesma forma, os experientes *kujà* preparavam com *remédio do mato* todos os jovens cujos pais desejavam que eles fossem um *pã’í mág/chefe político*, um *pira kugmîg tîl/pescador*, um *caçador*, um *melador*.

Na medida em que o início da relação *kujà* e *jagrê* — condição *sine qua non* de toda a experiência xamânica — sucede apenas na segunda fase, em uma fronteira do domínio “floresta virgem”, os Kaingang consideram esse momento como decisivo, a fase mais difícil do processo de formação xamânica. Pode-se dizer ainda o seguinte a respeito dessa experiência: a lógica do sistema *kujà* antecede a ordem do saber “guiado” do candidato ao cargo de *kujà*.

Embora um *kujà* kaingang possa se relacionar com diferentes espíritos que vivem no domínio “floresta virgem”, por exemplo, o *cachorro*, o *gavião*, a *coruja*, o *beija-flor*, o *porco-do-mato*, o *macaco*, o *bugio*, o *veado*, até mesmo uma espécie vegetal, no reino animal da “floresta virgem” kaingang, nenhuma espécie supera em importância o famoso jaguar e seus correlatos *tigre*, *leãozinho*, *gato-do-mato*.

Da mesma forma que em outros grupos étnicos na Colômbia, no Panamá, no Equador, na baixada amazônica, que formam o complexo xamã-jaguar, assinalado por Reichel-Dolmatoff (*apud* LANGDON, 1992), a importância desse *jagrê* está presente nos pensamentos dos Kaingang apesar de suas florestas, o ecossistema desse animal, terem sido drasticamente reduzidas no decorrer do século vinte. Convém destacar que, desde os estudos realizados por Nimuendajú entre os Kaingang do Rio Ivaí, em 1912, sabe-se da importância desse animal ao xamanismo dessa sociedade.

Para o Kaingang, o sonho com o jaguar é que deixa ele mais alegre e disposto como se ele tivesse sonhado com qualquer outro bicho. Os sonhadores de jaguar, *miniantí* (*mi* = jaguar, *n* = conjunção, *iantí* = sonhar) são sempre pessoas de uma certa importância. Em caso de doença grave, o sonho do curandeiro com o jaguar é decisivo. O curandeiro canta por isso, se ele é *kañerú*, ao *acanguçú*, se ele é *kamé*, ao *fagnareté* e às vezes também ao *gavião kaký*, e depois se deita e sonha. O jaguar aparece então, trazendo um pedaço de carne na boca e chegando perto do doente, lhe oferece a carne. Se o doente aceita e come, ele sarará, mas, se ele vira a cara para o outro lado, não há mais dúvida que ele morrerá da

doença. Muitas vezes o jaguar vem só para olhar e manda trazer a comida por um outro bicho do seu partido: cocos de gerivá pelo *serelepe*; jaboticabas pelo *macaco*; guarirova pela *nbitá* ou pela *arara*. Todos esses bichos como são do partido do jaguar, são amigos dos kaingang também, ao passo que o *maracanã* e a *gralha*, por serem muito faladores, e o *veado* e a *paca* e outros, por serem animais *débeis*, são *contrários*. O *gavião kaký*, quando chamado faz a mesma experiência com o doente, trazendo-lhe *passarinhos*. (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 72-3).

Por certo, a admiração, o respeito, o desejo dos Kaingang de “travar relações com o “parente jaguar” deve-se à sua valentia, à sua força física, à sua liderança frente aos animais que habitam a “floresta virgem” — sobre o trabalho do *kujà*. Nesse sentido, a análise de Nimuendajú foi confirmada por Jorge *Kagnãg* Garcia, noventa anos mais tarde: “se ele tem o cacique das onças, ele vence qualquer outro *kujà*; se ele quiser matar outra pessoa, ele manda matar”.

No mito de origem dos Kaingang, coletado por Telêmaco Morocines Borba no final do século dezenove (BORBA, 1908), tanto *kamê* quanto *kanhru* decidiram pela criação de um “tigre” com a sua respectiva marca sociológica. Isto é, enquanto *kamê* criou o *fagnareté* (malhas grandes), por sua vez, *kanhru* formou o *acanguçú* (malhas miúdas). Segundo Nimuendajú, o jaguar também possui o seu dono na “floresta virgem”: “dizem que ele é bem alvo e bonito e que ele aparece às vezes com gente, e às vezes como jaguar mesmo”. (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 73).

Outra importante dimensão da relação *kujà* e *jagrê* é a *mútua influência na personalidade*. Por exemplo, se o *jagrê* é uma *abelha*, o *kujà* torna-se um grande melador; quando o *jagrê* é um *tigre*, o *kujà* torna-se um excelente caçador/predador. A relação inversa também acontece, pois os *jagrê* podem se tornar “agressivos”, “bravos”, “mansos”, “pacíficos”, de acordo com as atitudes do *kujà* ao qual ele está vinculado. (OLIVEIRA, 2000; TOMMASINO, 2004).

2. A introdução do princípio da pluralidade e da sala de aula nas crianças Kaingang

Sabe-se que, na lógica do sistema *kujà* e do sistema *caboclo*, inexistia a aprendizagem em sala de aula. A transmissão de conhecimentos dava-se nas atividades rituais realizados nas diferentes fronteiras dos domínios “floresta virgem”, “espaço limpo” e “casa” dos *kujà*, a partir da vinculação dessas pessoas com o plano cosmológico e o plano sociológico.

Devido a esses aspectos, o surgimento do complexo formado pela escola indígena, sala de aula, professores brancos, monitores bilingües, significou uma forte intervenção do Estado no xamanismo kaingang, pois, gradativamente, esse conjunto eliminou

a importância dos conhecimentos de ordem xamânica às crianças dos antigos *toldinhos* transmitidos pelos “velhos [que] *passavam na língua*”, segundo expressão do capelão Brulino Pereira Beline, da Terra Indígena Votouro.

O velho Antônio de Lima, filho de um rezador do Xapecozinho e de Etervina Barbosa (antiga capelã que fazia o terço, rezava na Igreja Católica, organizava festa de santo no *toldo Votouro*), narrou que, no início de cada aula, a sua professora ensinava o *Pai Nosso*, a *Ave Maria* e o *Creio em Deus Pai* aos Kaingang.

No presente, a pessoa responsável pela formação ideológica e profissional dos jovens kaingang deixou de ser os antigos *kujã* a partir de banhos com *remédio do mato* passando essa responsabilidade aos professores bilingües em salas de aula, com a utilização de livros, vídeos, CDs e, particularmente, a escrita. Da mesma forma, os Kaingang deixaram de ser *meladores*, *caçadores*, *pescadores*, para se transformarem em advogados, enfermeiros, professores, agrônomos, historiadores, sociólogos. (GOODY, 1979; FREITAS, ROSA, 2003).

Para Jorge *Kagnãg* Garcia que assistiu aos *kujã* Francisco *Kanhró* e Pedro Constante prepararem as crianças do *toldo Nonoai* para serem *kujã* a entrada da escola indígena na vida dos jovens kaingang desestruturou o sistema *kujã* na medida em que ela substituiu a transmissão oral dos conhecimentos pelas *letras*, pelo pensamento abstrato, pelo “*saber das coisas que nunca ouviram falar*”. Para esse homem, as crianças não acreditam mais na sabedoria dos velhos, mas crêem nas palavras escritas nas páginas de um livro.

Tinha gente que fazia cura; depois que foi caindo, por causa do estudo, tudo isso, as pessoas estão ficando muito sabido, a gente está explicando uma coisa pra um menor, ele não está acreditando mais. Ele quer acreditar naquilo que está escrito, no livro, nos outros lá de fora, mais sabido. Esses dias tava dando conselho numa reunião no posto indígena, depois duas pessoas disseram 'esse velho tá caduco!'.

Segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, observando o que seus netos aprendem nas escolas indígenas, é difícil uma criança tornar-se um *kujã* hoje, a partir do sistema *kujã*.

Tudo que notei é que vai caindo, você vê ele se intrusa já, como falei antes, desde a aula, a escola, as crianças, nós não temos mais outro meio assim de dizer 'não, eu vou ensinar o meu filho pra ser um *kujã*, vou eu dominar ele', porque amanhã se vou querer segurar um filho só em casa, a Lei vem aqui e diz: 'mas bah, tu está com um baita dum rapaz por que não bota ele na escola?'. Já a Lei que está me obrigando, não é que estou fazendo, é a Lei que está... Eu fico com medo; vou ser processado por não

mandar um filho pra escola, então queira ou não queira eu tenho que mandar, não tem como eu, então eu já fico perdido, a criança chega, a primeira coisa é fazer um tema, eu vou querer dar um conselho pra ele, já tenho medo de estragar ele outro plano que ele já tem estudando, vou dar um conselho do meu sistema antigo pra ele, fazer outras explicações, muito longe do professor que ele está estudando, se ele vai encacefa [embaralha] aquilo na cabeça daí ele vai se perdendo, ele não pega do meu lado, nem no lado do professor, então a gente tem que parar por ali.

Diferentemente da perspectiva holística do sistema *kujã*, o “*sistema do branco*” não-xamânico vivenciado pelas crianças na escola indígena, instaurou o princípio da pluralidade na ordem do universo, na oposição das idéias, nas contradições presentes nas sociedades. (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Considerações Finais

Pode-se dizer que, a partir da perspectiva do sistema *kujã* do complexo xamânico kaingang, a formação de um jovem *kujã* é marcada por três características: na primeira fase — portanto, no domínio “*espaço limpo*” e “*casa*” — inicialmente, a transmissão, o acompanhamento e a avaliação dos conhecimentos apreendidos pelo neófito são ministrados por um experiente *kujã*; depois, o sangue, o corpo, a Pessoa Kaingang é formatada através de banhos com *remédio do mato*; já na segunda fase — dessa vez no domínio “*floresta virgem*” — então, a transmissão de conhecimento e poder do *jagrê* para o jovem *kujã* é sem intermediários, decisiva. O *kujã* jamais pode cometer excessos no uso de seus poderes, pois é vigiado pelo *jagrê*.

Nesse caso, a relação contratual entre um determinado espírito animal da floresta e um jovem *kujã* está marcada pelo “*sistema anímico*” — sistema esse que concebe uma contigüidade, uma série de identificações e aproximações sucessivas entre os termos cultura, natureza e sobrenatureza. Isto é, um *kujã*, que possui um tigre como *jagrê*, torna-se respeitado na aldeia na medida em que ele possui poderes, por exemplo, para “*capturar*” um *kumbã*/espírito de um Kaingang vivo preso no domínio “*nũgme*”/“*mundo dos mortos*” por um *vênh-kuprĩg-kôrêg*/“*espírito de morto ruim*”. (CASTRO, 1986; 2002; DESCOLA, 2002; ROSA, 2005).

Da mesma forma, a relação entre sangue, corpo e personalidade de uma criança que é formatada através de banhos com *remédio do mato*, remédio esse retirado por um *kujã* da “*floresta virgem*”, assim como a incorporação de poderes e saberes de determinado *jagrê* do *matão* através da experiência onírica revelam, uma vez mais, a influência do “*mundo-outro*” na

constituição do todo social e na identidade social. Ou seja, o conhecimento das relações protagonizadas pelas diferentes divindades que habitam nos três níveis do território xamânico dessa sociedade é imprescindível para se pensar tanto o processo de formação dos jovens *kujà* — quanto o futuro das crianças (*católicas*) que estudam em uma sala de aula nas escolas indígenas.

Referências

- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang Baseada na Etnografia, na Cosmologia e Dualismo**. Florianópolis: PPGAS-UFSC (Tese de Doutorado), 2004.
- _____. **Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xaçepó-SC**. Florianópolis: PPGAS-UFSC (Dissertação de Mestrado), 1998.
- BORBA, Telémaco Morocines. **Atualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- _____. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- CRÉPEAU, Robert R. La Pratique du Chamanisme chez les Kaingang du Brésil Méridional une brève comparaison avec le chamanisme bororo. In: AIGLE, Denise (et alii). **La politique des sprits**. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000, p. 309-322.
- _____. Le Chamane Croit-il Vraiment à sés Manipulations et à leurs Fondements Intellectuels? Canadá: **Recherches Amérindiennes au Québec**, v. XXVII, n° 3-4, 1997.
- _____. Mythe et Rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil Méridional. **Religiologiques**, n. 10. Paris: 1994, p. 143-157.
- DESCOLA, Philippe. Genealogia de Objetos e Antropologia da Objetivação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n° 18, p. 93-112, dezembro de 2002.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Mrûr Jykre — A Cultura do Cipó: territorialidades kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS**. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS (Tese de Doutorado), 2005.
- _____, ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **Diagnóstico do Programa de Bolsas de Manutenção da Diakoniches Werk para Estudantes Indígenas na Unijuí**. Porto Alegre, NIT-UFRGS, 2003.
- GOODY, Jack. **La raison graphique**. Paris: Les Editions de Minuit, 1979.
- LANGDON, Esther Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- _____. Dau Shamanic Power in Siona Religion and Medicine. In: LANGDON, E. Jean Matteson e BAER, Gerhard: **Portals of Power: Shamanism in South America**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992, p. 41-61.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- NIMUENDAJÚ, Curt. In: GONÇALVES, Marco Antônio (Org.). **Etnografia e Indigenismo**. Campinas: Editora Unicamp, 1993.
- OLIVEIRA, Maria Conceição de. Dinâmica do Sistema Cultural de Saúde Kaingang Aldeia Xaçepó, Santa Catarina. In: MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco Silva, TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). **Urí e Wäxi**. Londrina: UEL, 2000, p. 327-377.
- _____. **Os Curadores Kaingáng e a Recriação de suas Práticas: Estudo de Caso na Aldeia Xaçepó (Oeste de S.C.)**. Florianópolis: PPGAS-UFSC (Dissertação de Mestrado), 1996.
- PERRIN, Michel. Théories et Pratiques Médicales des Indiens Goajiro. Paris: **Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes**, v. 6, 1978, p. 387-405.
- RENK, Arlene. **Narrativas da Diferença**. Chapecó: Argos, 2004.
- ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **“Os Kujà São Diferentes”**: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS (Tese de Doutorado), 2005.
- _____. **A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate**. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS (Dissertação de Mestrado), 1998.
- SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática: dois paradigmas da teoria antropológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- SEEGER, Anthony. **Os Índios e Nós**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.
- SILVA, Sérgio Baptista da. Dualismo e Cosmologia Kaingang: O xamã e o domínio da floresta. In: **Horizontes Antropológicos. Arqueologia e Sociedades Tradicionais**. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS, n. 18, 2002.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. O Que É, Afinal, o Corpo Índio no Brasil Meridional? Limites Modernos ao Entendimento da Lógica Hierárquica Indígena sobre o Corpo. In: LEAL, Ondina Fachel. **Corpo e Significado**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995.

TOMMASINO, Kimiye. Homem e Natureza na Ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S. (Orgs.). **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004, p. 145-198.

___ **A História dos Kaingáng da Bacia do Tibagi:** Uma Sociedade Jê Meridional em Movimento. São Paulo: PPGAS-USP (Tese de Doutorado), 1995.

TORAL, André Amaral de. **Êg Jamên Kÿ Mũ (Textos Kanhgág)**. Brasília: APBKG/Dka Áutria/MEC/PNUD, 1997.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang**. Campinas: IFCH-Unicamp (Tese de Doutorado), 2000.

___ **Organização Social e Cosmovisão Kaingang:** Uma introdução ao parentesco, casamento e nomenclatura em uma sociedade Jê Meridional. Campinas: IFCH-Unicamp (Dissertação de Mestrado), 1994.

WIJK, Flávio Braune. "Somos Índios Crentes": sobre apropriações do cristianismo e a reestruturação sociopolítica em sociedades indígenas." Rio de Janeiro: **ISER**, 2000.

WRIGHT, Robin M. (org.) **Transformando os Deuses:** Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.