



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

EDUARDO TARDELI DE JESUS ANDRADE

**KAGA INH, HÃRÁ INH HÁ É:
PROCESSOS DE ENFERMIDADE E CURA ENTRE OS
KAINGANG DA TERRA INDÍGENA APUCARANA**

Londrina
2015

EDUARDO TARDELI DE JESUS ANDRADE

KAGA INH, HÃRÁ INH HÁ É:
PROCESSOS DE ENFERMIDADE E CURA ENTRE OS
KAINGANG DA TERRA INDÍGENA APUCARANA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Flavio Braune Wiik.

Londrina
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Andrade, Eduardo Tardeli de Jesus Andrade.

KAGA INH, HĀRĀ INH HĀ É : PROCESSOS DE ENFERMIDADE E CURA ENTRE OS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA APUCARANA / Eduardo Tardeli de Jesus Andrade Andrade. - Londrina, 2015.
127 f. : il.

Orientador: Flavio Braune Wiik Wiik.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2015.

Inclui bibliografia.

1. Etnologia Indígena; Índios Kaingang; Cosmologia Kaingang. - Teses. I. Wiik, Flavio Braune Wiik. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

EDUARDO TARDELI DE JESUS ANDRADE

KAGA INH, HÃRÁ INH HÁ É:
PROCESSOS DE ENFERMIDADE E CURA ENTRE OS
KAINGANG DA TERRA INDÍGENA APUCARANA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Flavio Braune Wiik.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Flavio Braune Wiik
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Lúcio Tadeu Mota
Universidade Estadual de Maringá - UEM

Prof. Dr. Francesco Romizzi
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 28 de abril de 2015.

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado aos povos autóctones, à todas as etnias indígenas do Brasil, aos índios Kaingang e, especialmente, aos Kaingang da Terra Indígena *Apucarantina*.

AGRADECIMENTOS

Os trabalhos, as contribuições e o carinho de muitas pessoas foi o que tornou este trabalho viável.

Agradeço primeiramente aos Kaingang, que vêm resistindo e se reafirmando diante de um processo histórico de expropriação de suas terras e de exploração sistemática de seus recursos naturais, processo este promovido pelos *fóg*, muitas vezes em associação com o Estado brasileiro.

Agradeço especialmente, aos Kaingang da TI Apucarana, que acreditaram nesta pesquisa e nos receberam com muita solidariedade e afeto. Me contagiou a grande paciência para tentar nos ensinar um pouquinho de seu modo particular de vida, a mim invejável, bem como seus conhecimentos e sua relação íntima com o meio ambiente, uma relação de pertencimento à natureza, e que, enquanto sociedade, acredito que deveríamos nos espelhar. Agradeço à liderança kaingang da TI Apucarana, que me recebeu, debateu sobre o trabalho e que cedeu a anuência para que a pesquisa pudesse ter sido realizada na TI. Agradeço também aos profissionais do posto de saúde da TI Apucarana, que me receberam e dialogaram sobre meu objeto de pesquisa. Agradeço aos profissionais das Escolas da TI Apucarana, aos professores e funcionários destas escolas, que dividiram diversas experiências conosco na TI.

Agradeço especialmente a família de Dona Geni e Seu João Piraí, por terem me recebido em sua casa como, nas palavras de Dona Geni, um “filho *branco*”, para pousos, almoços e cafés da tarde regados de boas conversas. Agradeço também ao Abraão Campolim e toda sua família, que me receberam na TI e em sua casa com muito carinho. Abraão se entusiasmou com a pesquisa e junto conosco se empenhou para o levantamento dos remédios do mato, trabalho este que ele já pensava em fazer.

Agradeço à minha família que sempre me apoiou nesta empreitada. Agradeço especialmente à minha mãe que, além de tudo, foi a corretora ortográfica deste texto e mais do que isso, discutiu e dividiu comigo o processo de escrita deste trabalho,

processo este tão solitário. Agradeço à minha companheira, ao seu carinho e companheirismo durante a escrita deste trabalho, ao enorme incentivo que me deu.

Agradeço aos meus amigos pela paciência e compreensão durante esta pesquisa, que, devido às suas circunstâncias, estive pouco presente junto a eles durante o período de realização desta.

Agradeço aos professores do programa de Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, bem como aos secretários da Secretaria de Pós-Graduação do Centro de Ciências Humanas e aos demais funcionários desta instituição.

Agradeço à CAPES pela bolsa de estudos cedida a mim por um ano. Uma ajuda de custo para que eu pudesse me dedicar, se não exclusivamente, dedicar mais tempo a esta pesquisa, especialmente, nos períodos da pesquisa de campo.

Agradeço aos membros da banca de qualificação que, por meio de suas sugestões e críticas, colaboraram enormemente para este trabalho, bem como agradeço aos membros da banca de defesa pelo aceite para compor esta banca e por se dispor a debater este trabalho.

Agradeço ao meu orientador que, além de ser um dos professores da disciplina de teoria antropológica, me iniciou entre os Kaingang, sugeriu e pesquisou referências bibliográficas para este trabalho e que me guiou durante o processo.

Agradeço à direção do Colégio CEMCA de Tamarana, que, além do carinho e amizade, me cedeu um espaço nas dependências do Colégio, para que eu pudesse pernoitar quando precisei durante minha pesquisa de campo. Agradeço também ao Malaquias que cedeu um espaço em sua oficina para que eu guardasse a cabrita quando voltava da Terra Indígena, me emprestava seu capacete e a consertava, por sua conta, quando necessário.

Se o progresso não é partilhado por todo mundo, então que progresso é esse? Parece que nós tínhamos muito mais progresso e muito mais desenvolvimento quando a gente podia beber na água de todos os rios daqui, que podíamos respirar todos os ares daqui e que, como diz o Caetano, alguém que estava lá na praia podia estender a mão e pegar um caju. Tem uma música do Caetano, tem uma poesia dele que fala disso, o nativo levanta o braço e pega um caju. As pessoas estão preferindo em nome do progresso instalar aquelas casas com aquelas placas luminosas e distribuir Coca-Cola na praia (KRENAK, 1999, p.30).

ANDRADE, Eduardo Tardeli de Jesus. **Kagá ín rãrá ín hã é**: processos de enfermidade e cura entre os Kaingang da terra indígena Apucarana. 2015. 127f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, Londrina, 2015.

RESUMO

Este trabalho, de cunho etnográfico, foi realizado à partir de pesquisa de campo entre os Kaingang da Terra Indígena(TI) Apucarana, localizada no município de Tamarana, Paraná. Pretende-se acessar, à partir de suas narrativas, os sentidos atribuídos às experiências kaingang relativas ao processo de adoecer e curar. Considerando a pluralidade médica presente na TI e a conseqüente intermedicalidade protagonizada pelos kaingang, pretende-se apreender aspectos de seus conhecimentos relativos à atenção à saúde, tais como as interpretações das causas das enfermidades, seus especialistas em cura, especificidades de suas práticas curativas, como também da utilização dos *remédios do mato*, amplamente utilizados pelos moradores desta TI. Parte-se do princípio de que suas concepções e práticas, relativas à atenção à saúde, são resultado de um processo histórico em que os Kaingang reafirmam sua identidade. Dessa forma, se apropriam de elementos culturais exógenos e recriam constantemente suas concepções e práticas médicas, orientados por aspectos estruturais de sua cultura, tais como sua cosmovisão, que prevê agência e intencionalidade à todos os seres naturais, e à relação íntima e simbólica que estabelecem com os seres da natureza, relação esta de pertencimento ao meio ambiente, uma visão holística, não antropocêntrica.

Palavras-chave: Kaingang. Terra indígena Apucarana. Intermedicalidade. Cosmologia. Auto-atenção. Remédios do mato.

ANDRADE, Eduardo Tardeli de Jesus. **Kagá ín rãrá ín hã é**: disease processes and between the healing earth Kaingang indians Apucarana. 2015. 127p. Dissertation (Master's Degree in Social Sciences) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2015.

ABSTRACT

This research, ethnographic, was performed starting from field research among the Kaingang Indigenous land Apucarana, in the municipality of Tamarana, Paraná. It is intended to access, starting from their narratives, the meanings attributed to Kaingang experiences on the process of disease and cure. Considering the medical plurality and the consequent intermedicalidade carried by kaingang, we intend to grasp aspects of their knowledge of the health care, such as interpretations of the causes of disease, its specialists in healing, the specifics of their healing practices, as well as the use of bush medicine, widely used by their kaingangs. It starts from the principle that their conceptions and practices related to health care, are the result of a historical process in which the Kaingang reaffirm their identity. Thus, take over exogenous cultural elements and constantly recreate their conceptions and medical practices, guided by structural aspects of their culture, such as his worldview, which provides agency and intentionality to all natural beings, and intimate and symbolic relationship they establish with the beings of nature, a relationship of belonging to the environment, a holistic and non-anthropocentric view.

Keywords: Kaingang. Indigenous Apucarana. Intermediality. Cosmology. Self-care. Bush remedies.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIS	Agente Indígena de Saúde
AISAN	Agente Indígena Sanitarista
CHA	Central Hidrelétrica Apucarantina
COPEL	Companhia Paranaense de Energia
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
PAC	Programa de Aceleração do Crescimento
PI	Posto Indígena
SAS	Sistema de atenção à saúde.
SPI	Serviço de proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de proteção ao índio e localização de trabalhadores nacionais
TI	Terra Indígena
TIA	Terra Indígena Apucarana
UBS	Unidade Básica de Saúde
UHE	Usina Hidrelétrica

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
	ATALHOS METODOLÓGICOS	17
2	BREVE CARACTERIZAÇÃO DOS KAINGANG	22
2.1	TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE KAINGANG	22
2.2	TERRA INDÍGENA APUCARANA.....	27
2.3	PROTAGONISMO KAINGANG: REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE MUDANÇAS E PADRÕES CULTURAIS	36
3	TAR: NOÇÕES DE SAÚDE KAINGANG	44
3.1	ECOLOGIA E SAÚDE KAINGANG: MANUTENÇÃO DA SAÚDE E SUA RELAÇÃO INTRÍNSICA COM OS “SERES DA NATUREZA”	44
3.2	ASPECTOS DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL DE UM POVO ORIENTADO PELO DUALISMO: “RÃ IO IO” E “RÃ KUTU”	48
3.3	NOÇÕES SOBRE A COSMOVISÃO KAINGANG: O “MUNDO DE CÁ” E O “OUTRO MUNDO”	53
3.4	VENH KAGTA, OS “REMÉDIOS DO MATO”	60
3.4.1	OS VENH KAGTA E SUA ATUAÇÃO POR MEIO DA “HOMOLOGIA RITUAL”	79
4	SISTEMA MÉDICO DA TI APUCARANA	84
4.1	O PLURALISMO MÉDICO KAINGANG E REFLEXÕES SOBRE SEU ITINERÁRIO TERAPÊUTICO	84
4.2	MULTICAUSALIDADE DAS ENFERMIDADES: INTERPRETAÇÕES RELATIVAS ÀS CAUSAS DAS ENFERMIDADES KAINGANG	90
4.3	OS ESPECIALISTAS EM CURA KAINGANG	96
4.3.1	O <i>CURADOR</i> ENQUANTO DETENTOR, POR EXCELÊNCIA, DOS CONHECIMENTOS ACERCA DOS <i>VENH KAGTA</i>	97

4.3.2	<i>KUJÁ E JANGRÉ:PROTAGONISTAS DO XAMANISMO</i>	
	KAINGANG	98
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115
	ANEXOS	120
	ANEXO 1- Arvore Genealogica.....	121
	ANEXO 2 - Registros fotográficos.....	122

INTRODUÇÃO

Os índios Kaingang somam hoje, aproximadamente, 35 mil pessoas, sendo uma das mais numerosas do país em contingente populacional, pertencem à família lingüística Jê, do tronco lingüístico Macro-jê. Atualmente, residem em aldeamentos ou em cidades ao longo dos três Estados da região sul do país e no estado de São Paulo. Estudos arqueológicos apontam para a chegada deste grupo Jê, os Jê Meridionais (Kaingang e Xoc Leng) à região Sul do país, há aproximadamente 3 mil anos. Vieram da região Centro-oeste, onde residiam, tais como os diversos outros grupos Jê, dentre eles, os Xavante, os Xerente, os Timbira, os Panará, os Kayapó, entre outros.

O contato com a sociedade nacional se dá, a partir do séc. XVIII, principalmente através de profissionais religiosos. Apesar da enorme resistência indígena, no início do séc. XX, durante o governo imperial, são aldeados e, em meados deste mesmo século, tem seus territórios drasticamente reduzidos e seus recursos naturais explorados sistematicamente pelos *brancos*. (TOMMASINO, 1995; MOTA, 2009).

Com a proximidade entre as Terras Indígenas (TIs) e as cidades, a significativa degradação da fauna e flora de seu território imposta pelos *brancos*, a entrada de diversas denominações religiosas nas TIs, a oferta dentro das TIs de serviços públicos de saúde e educação, é inegável a incorporação de diversos elementos estrangeiros à cultura kaingang. Verifica-se entre os Kaingang, porém, uma forma particular de interpretar e atribuir sentido ao mundo e a esses elementos, incorporando-os à sua cultura, eles constituem-se em atores de sua própria história.

Dessa forma, os Kaingang reafirmam sua cultura mesmo quando modificam suas práticas ao longo da história, não de forma simplesmente conjuntural e aleatória, mas atribuindo sentido aos eventos no modo particular kaingang, por meio de orientações de sua cosmologia, mitologia, organização social e, principalmente nas questões condizentes à saúde kaingang, às relações estabelecidas com os seres naturais e espirituais.

Tradicionalmente os Kaingang eram caçadores e coletores e em menor escala também cultivam plantas alimentícias em suas roças de *coivara*, em que plantam nas encostas de morros, ateam fogo na área e plantam em seguida, cultivam diversas espécies de milho, batatas, abóboras, feijões, etc. Hoje, porém, devido à enorme

degradação ambiental da região, não podem mais sobreviver unicamente com os recursos naturais provenientes do manejo da floresta. No entanto, “a importância sócio-simbólica desses espaços aumentou”, uma vez que se constituem em espaços de resistência cultural, de memória, saberes e fazeres de seus ancestrais. Áreas de remanescentes de matas e campos são celeiros de matéria prima para a fabricação de cestaria e de ranchos e fonte de plantas medicinais. Nas encostas fazem suas roças familiares e nas margens dos rios pescam, namoram e acampam (TOMMASINO, 2004).

Os rios (gój), as suas margens (gój fãre) e as matas (nen) da bacia do Tibagi constituem espaços de sobrevivência física e, simultaneamente, lugares de produção e reprodução de uma cultura, de uma forma de organização social específica. Constituem espaços de atividades econômicas, sociais e rituais de alta significação para esse grupo étnico. Tendo sido preservadas as bases materiais que sustentavam o modo de vida tradicional kaingang, esses locais permitiram aos índios a manutenção de parte dos conhecimentos, das técnicas e das representações sócio-simbólicas herdadas de seus ancestrais (TOMMASINO, 2004, p. 164).

Nesta pesquisa, pretende-se focalizar aspectos das atuais concepções e práticas dos Kaingang, relativas ao processo de adoecer e curar na TI Apucarana.¹ Parte-se do pressuposto que, quando enfermos ou quando se sentem “fracos”, os Kaingang se deslocam entre as variadas instituições e especialistas em cura. Realizam curas com ervas, são tratados por seus especialistas em cura tradicional, pelo médico ou enfermeiro do posto da TI, do hospital, ou seja, utilizam diversos medicamentos e submetem-se a tratamentos variados, de forma simultânea ou não. Este percurso, denominado itinerário terapêutico, revela o complexo médico kaingang, formado por uma pluralidade de atores e tradições médicas e que pode ser denominado sistema de atenção à saúde kaingang.

O complexo “sistema de atenção à saúde”, SAS, kaingang, do inglês “health care system” (KLEINMAN, 1980), pode ser entendido como sendo constituído por diversos outros “sistemas de atenção à saúde”, que se sobrepõem através das práticas dos sujeitos. Estas ações fazem com que haja uma constante dinâmica entre

¹ O título do trabalho *Kaga inh, hãrá inh há é*, na língua Kaingang, traduzido para o português significa: Doente eu, mas eu sarei.

eles, podendo identificar-se, em cada um, apropriações de elementos de outros, conforme postulado por Kleinman.

The health care system is a concept, not a entity; it is a conceptual model held by the researcher. The researcher derives this model in part by coming to understand how the actors in a particular social setting think about health care. Their beliefs about sickness, their decisions about how to respond to specific episodes of sickness, and their expectations and evaluations of particular kinds of care help the investigator put together a model of their system of health care (KLEINMAN, 1980, p.25-26).

Como afirma Kleinman (1980), a definição de sistema de atenção à saúde é um recurso teórico, não se constitui em realidade para os índios da TI, que vivenciam suas diversas práticas no dia a dia de forma contínua, não conflitante e sim complementar. Este recurso, entretanto, nos permite identificar uma mescla entre os variados sistemas de atenção à saúde que envolvem o SAS kaingang praticados na TI Apucarana, dentre eles o sistema que denominamos de “tradicional” e o “oficial” ou “biomédico”.

As práticas referentes ao denominado sistema tradicional de atenção à saúde kaingang estão intimamente ligadas à visão de cosmos e à relação que eles mantêm com a natureza. Além dos rituais de cura e tratamentos domésticos com os *remédios do mato*, os Kaingang, como na grande maioria das etnias indígenas, possuem um complexo conhecimento médico, bem como especialistas em cura “tradicionais”. A bibliografia identifica o *kujá*, que é o xamã kaingang; o *feiticeiro*; o *curador*; a *parteira*; a *remedeira*; o *benzedeiro*, entre outros (VEIGA 1994; OLIVEIRA 1996; HAVERROTH 1997; ROSA 2005, CREPÉAU, 2006).

Os tratamentos visando à cura ofertados pelo Estado brasileiro, por meio de políticas públicas voltadas aos indígenas, constituem o “sistema oficial de atenção à saúde” ou “biomédico”. Dentre eles, estão os atendimentos médicos realizados nos postos de saúde da TI, nos hospitais de Tamarana e Londrina, bem como aqueles que ficam a cargo dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS)² que atuam na TI.

²Os AIS são indígenas moradores da TI, e tem a função de mediadores entre os profissionais do posto de saúde e a comunidade indígena. Auxiliam o atendimento médico no posto de saúde, realizam visitas domiciliares e prestam atendimento emergencial nos horários em que o posto de saúde encontra-se fechado.

Soma-se a estas as diversas denominações cristãs presentes na TI, com missas e cultos dirigidos, majoritariamente, na língua kaingang, e cujas invocações e santos influenciam diretamente na forma de vivenciar e agir no processo de saúde-doença.

A presente pesquisa teve por objetivo analisar características dos procedimentos vinculados à enfermidade e à cura entre os índios Kaingang da Terra Indígena Apucarana (TIA), na tentativa de estabelecer os sentidos atribuídos por eles ao processo saúde-doença. Considerando a pluralidade de formas de atenção à saúde presentes na TIA e os vários atores que delas participam, procurou-se situar o contexto histórico e conjuntural dessas práticas, bem como o processo pelo qual os Kaingang atribuem sentido a elas. Buscou-se identificar alguns aspectos da vida social cotidiana kaingang, tais como aqueles da mitologia, da organização social, da cosmologia e da relação com o meio ambiente, que influenciem direta ou indiretamente em questões ligadas à saúde individual e coletiva.

O desafio é verificar como estas práticas e concepções são por eles criativamente reafirmadas e modificadas, como, historicamente, recriam as bases estruturais que definem um *ethos* kaingang. Procurou-se, por meio de pesquisa de campo, identificar os aspectos centrais das concepções de saúde e doença expressas pelos habitantes da TI Apucarana na atualidade. Pela perspectiva do contato interétnico, pretende-se verificar o sentido que os Kaingang atribuem aos processos de adoecer e curar, como resistem e têm sido reelaboradas suas práticas relacionadas à saúde.

[...] no processo de mudança social, uma sociedade tenderá sempre a se ajustar às novas condições através das instituições sociais já existentes. Essas instituições sobreviverão, mas com novos valores, dentro de um novo sistema social (SAHLINS 1997, p. 54 *apud* WATSON 1958:228).

Devido à iminente troca interétnica, forma-se um amálgama entre as práticas médicas dos diferentes sistemas de atenção à saúde, entre as diversas interpretações das doenças e entre os variados tratamentos. As práticas de cura Kaingang se recriam constantemente, incorporando elementos do sistema oficial de saúde, dos remédios

da farmácia, da procura por “*curandeiros*” ou “*remedeiros*” brancos e das curas ofertadas pelas religiões cristãs dentro e fora da TIA.

Em sua representação mais poderosa e global a estrutura é processual, um desenvolvimento dinâmico das categorias e de suas relações resultando em um sistema mundial de geração e de regeneração. Enquanto programa do processo de vida cultural, o sistema tem uma diacronia interna, que é, por si mesma, temporal e mutante. A estrutura é a vida cultural das formas elementares. Exatamente porque essa diacronia é estrutural e repetitiva, é possível seu diálogo com o tempo histórico enquanto projeto cosmológico e abarca o evento contingente (SAHLINS, 1990, p.109 e 110).

Segundo Menéndez (2003), uma série de atividades de atenção à saúde amplamente utilizadas pela população são negadas, marginalizadas e ignoradas. Assim o são entre os indígenas, cujas práticas médicas e concepções de doença e cura são minorizadas, tidas como credice ou ingenuidade, tanto da perspectiva biomédica quanto da população *branca* em geral. Segundo o autor,

Una relación de hegemonía/subalternidad de la biomedicina respecto de las otras formas de atención no biomédicas, de tal manera que tiende a excluirlas, ignorarlas o a estigmatizarlas aunque también a una aceptación crítica o inclusive a una apropiación o a un uso complementario sobre todo de ciertas técnicas, pero siempre con carácter subordinado (MÉNENDEZ, 2003, p.198).

Este autor relata que, muitas vezes, os antagonismos entre as práticas relativas aos diferentes modos de atenção, cultural e historicamente pautados, não se dão nas práticas ou entre os curadores das mais diversas tradições médicas.

A análise dos sujeitos ou grupos sociais permite identificar as variadas formas de atenção, diagnósticos, medicamentos e tratamentos que são utilizados pelo enfermo ao longo de seu itinerário terapêutico. Para tentar traçar partes do itinerário terapêutico do kaingang deve-se partir do enfermo, pois é ele que, por suas decisões e interpretações no âmbito da auto-atenção, articula estas diversas formas de interpretar e tratar as enfermidades.

Considero que si el sector salud quiere conocer y/o implementar el sistema de atención real que utilizan los sujetos y conjuntos sociales, debería identificar, describir y analizar las diferentes formas de atención que los conjuntos sociales manejan respecto de la variedad de padeceres reales e imaginários que reconocen como afectando su salud. [...] Esta aproximación implicaría detectar y construir los perfiles epidemiológicos y las estrategias de atención que desarrollan em

forma particular el saber biomédico, el saber de los curadores tradicionales [...] (MENÉNDEZ, 2003, p.188).

Conhecer as diferentes concepções e práticas médicas, compreendendo seus princípios norteadores, seus significados e simbolismos, possibilitaria uma melhor articulação entre elas, desenvolvendo, dessa forma, técnicas de articulação entre estas práticas médicas (MENÉNDEZ, 2003).

Este trabalho está organizado em capítulos da seguinte maneira: O capítulo 1 versa sobre a formação histórica do território kaingang, bem como a noção de territorialidade deste povo, ou seja, os sentidos e significados que atribuem a ele. Este capítulo se encerra discorrendo sobre questões teóricas relativas a padrões e mudanças culturais. No segundo capítulo discorre-se sobre alguns aspectos das noções kaingang relacionadas ao processo de adoecer e curar, sobre ecologia, organização social e cosmologia kaingang, suas práticas médicas e medicamentos. O terceiro capítulo fala sobre o pluralismo médico presente na TIA, que permitem a reconstituição de trajetos de seu Itinerário terapêutico, como também sobre as multicausalidades atribuídas pelos kaingang às enfermidades e as especificidades de seus especialistas em cura tradicionais.

ATALHOS METODOLÓGICOS

Neste trabalho foi realizada pesquisa de campo de cunho etnográfico na Terra Indígena Apucarana, bem como pesquisas bibliográficas referentes à etnologia indígena e, mais especificamente, sobre os índios Kaingang.

O trabalho de campo constou de pesquisa participante, convívio com a comunidade em atividades cotidianas, entrevistas semi-estruturadas com a comunidade indígena e com especialistas em cura, como também o acompanhamento a um Agente Indígena de Saúde (AIS) em suas visitas domiciliares.

As entrevistas buscavam atentar-se a perguntas que permitissem identificar as concepções dos Kaingang acerca dos processos de adoecer e curar, dos tratamentos e medicamentos utilizados, enfim, traçar pistas de parte do trajeto percorrido na busca pela cura.

Algumas entrevistas foram gravadas, sendo aqui reproduzidos trechos de suas transcrições. Outras entrevistas, não gravadas, tiveram alguns pontos ou expressões

imediatamente transcritas em um caderno de campo, que se prestou também a todo tipo de anotação e observação. Os recursos áudio-visuais, tais como gravador e câmera fotográfica, só foram utilizados com prévia autorização dos indígenas entrevistados.

A aproximação com os Kaingang da Terra Indígena Apucarana se deu a partir de nossa participação em um projeto de extensão³ como estudante bolsista, estando presente na Terra Indígena entre o segundo semestre de 2010 e o primeiro semestre de 2011. Posteriormente, estivemos em campo durante o segundo semestre de 2011 em pesquisa realizada para o trabalho de conclusão do curso de bacharelado em Ciências Sociais nesta instituição.⁴ Entre 2012 e durante o primeiro semestre de 2013, estivemos poucas vezes na Terra Indígena Apucarana, seja para visitas ou para participar de alguns eventos.

A partir de setembro de 2013, procuramos a liderança indígena, cacique e vice-cacique, para explicar, dessa vez “formalmente” sobre este projeto de pesquisa. Para nós, foi uma formalidade, mas acreditamos que para eles tenha sido como em outras ocasiões, em que conversamos sobre o projeto. Nestas ocasiões, buscamos ouvir suas sugestões, críticas e expectativas para com a pesquisa. Obtendo sua anuência neste mês, a enviamos a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e, iniciamos a pesquisa de campo, indo para a aldeia alguns dias da semana, dependendo sempre de carona até a cidade de Tamarana e depois até a TI, o que frequentemente dificultava a ida a campo.

Como uma estratégia para viabilizar nossa aproximação da TI Apucarana, candidatamo-nos a professor temporário no único Colégio da cidade de Tamarana, distante 25 quilômetros da TI. As aulas iniciaram em fevereiro de 2014 e desde então nos foi graciosamente cedida uma casa, dentro do colégio, para que pudéssemos pernoitar quando necessário. No mesmo mês adquirimos uma motocicleta para

³ Diagnóstico Socioambiental na TI Apucarana, diagnóstico referente a estudo e sugestão de projetos para a mitigação de impactos resultantes da CHA construída nos anos 1940 pela Copel.

⁴ Andrade, E.T.J. Aspectos dos processos de adoecer e curar entre os kaingang da terra indígena Apucarana. Londrina, TCC, graduação em ciências sociais, Universidade Estadual de Londrina, 2011.

evitarmos depender de caronas no trajeto de Tamarana à TI ou circular dentro da TI e entre as aldeias. Esta combinação de fatores oportunizou mais tempo em campo.

Todo este contexto marcou e influenciou nossa identidade em campo. Somos vistos de forma múltipla pelos indígenas (antropólogo, pesquisador, professor, *fóg*, ou *branco*, amigo, colega). Estas identidades eram constantemente intercambiáveis, acreditamos terem se alterado bastante desde a primeira visita, assim como a forma pela qual nos relacionamos com determinadas famílias, grupos e indivíduos.

Como exemplos destas múltiplas identidades assumidas em campo e sua transformação ao longo do tempo, descrevemos dois momentos que, entre outros, foram bastante significativos e que a partir de então nos aproximou um pouco mais da comunidade. O primeiro foi quando passamos a ir à TI de motocicleta, o que nos aproximou bastante da comunidade e dos Kaingang mais jovens, pois muitos deles também possuíam motocicletas e gostavam de falar sobre elas e sua mecânica. A primeira reação que os Kaingang expressaram ao nos ver como um *fóg* motociclista, foi a de acharem engraçado. Eles sabiam que éramos *fóg*, porque usávamos capacete, coisa que não é comumente vista pelos Kaingang na TI. Posteriormente, constatamos que a motocicleta nos aproximou muito mais dos Kaingang, era algo a mais “em comum” entre nós. Com isso, passaram a nos considerar de outra forma, agora compartilhávamos o espaço das discussões sobre as condições da estrada e os acidentes e o espaço das conversas sobre mecânica nas “oficinas/borracharias” que alguns Kaingang têm junto a suas residências.

O segundo caso que citaremos como exemplo deste processo dinâmico pelo qual passa a identidade do antropólogo em campo, foi quando participamos de uma festa na TI promovida pela liderança indígena, a festa do Pari. Nesta festa, a grande maioria dos *brancos* presentes eram os professores do Colégio Estadual Benedito Rokág, que se encontra dentro da TI. A partir daí, somado ao fato de lecionarmos no Colégio Estadual de Tamarana em que muitos deles também estudaram, passamos a ser também o “*professor*”, forma pela qual somos tratados por um grande número de pessoas da comunidade. Além de uma relação mais próxima com as lideranças indígenas e com os professores *brancos* e kaingang, passamos a receber maior “confiança” deles, percebemos o grande respeito que estes indígenas devotam a

estes profissionais. Eles passaram a nos perguntar sobre diversas coisas e a querer ouvir nossa opinião, como se fôssemos, em relação à identidade de “pesquisador”, agora, sim, um “real” aliado da comunidade.

Como professor, assumimos uma identidade distinta daquela de pesquisador ou antropólogo, não há tanta desconfiança e desconforto ao falarmos sobre determinados assuntos ou contarmos histórias antigas. Mais de uma vez, nos disseram que os pesquisadores vão até lá, tiram fotos e levam o conhecimento deles, ganham dinheiro com isso e não dão retorno algum à comunidade.

Um caso bastante exemplar que ocorreu em campo foi quando uma mulher pertencente à liderança indígena kaingang, disse que não iria nos falar nada sobre os Kaingang, que não iria nos contar nenhuma história antiga porque não confiava em antropólogos. Algum tempo depois, esta pessoa nos relatou várias histórias que contribuíram bastante para este trabalho, mas acreditamos que por ser uma liderança indígena ela fez questão de falar desta desconfiança justificada dos Kaingang para com os pesquisadores e antropólogos.

As formas pelas quais os Kaingang desta comunidade nos veem e nos possibilitam o acesso a determinados contextos e anciões, influenciaram qualitativamente as narrativas a nós dirigidas, possibilitaram ou evitaram nosso relacionamento com determinadas famílias, lideranças políticas e religiosas. “Se aproximar” de determinada família ou liderança política, ou frequentar determinada igreja, oportunizou o acesso e, ao mesmo tempo, restringiu a possibilidade de relações ou de acesso a determinados interlocutores.

Esta pesquisa foi toda negociada, selecionamos o que observamos, o que ouvimos e quais perguntas fizemos (PEIRANO, 1995). Os Kaingang foram considerados agentes da pesquisa, não objetos passíveis de mera observação. Esta pesquisa buscou estabelecer uma relação dialógica que considerasse o Kaingang como ator, que negociasse constantemente nossa inserção em campo e que discutisse e redefinisse o próprio objeto da pesquisa, por suas narrativas e estratégias conjunturais.

Por considerações éticas e com o intuito de preservar a identidade dos interlocutores, seus nomes foram substituídos por outros fictícios, principalmente porque, na concepção da cosmologia kaingang, falar sobre episódios de enfermidades, suas causas e mesmo relembrar histórias ligadas a pessoas que já se foram deste mundo, representa risco à saúde.

2 BREVE CARACTERIZAÇÃO DOS KAINGANG

2.1 TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE KAINGANG

De acordo com Tommasino (1995, 2010), a sociedade brasileira sempre pensou o Brasil do período pré-cabralino, como um imenso vazio demográfico, como se suas florestas fossem “intocadas”, tanto que até hoje se fala em um “descobrimento” por parte do europeu. E a historiografia, a história “oficial”, de forma geral, até então, oculta e menospreza a história indígena, seus conhecimentos e suas tecnologias. Sabe-se que no Brasil do século XVI havia uma enorme diversidade étnica, existiam aproximadamente 900 povos que somavam cerca de 5 milhões de habitantes. Hoje, no Brasil, são 220 povos indígenas que somam 900 mil habitantes. (TOMMASINO, 2010, p. 01).

Os estudos arqueológicos de Noelli (1999, 2000 *apud* TOMMASINO 2010), datam a presença humana na região Sul do Brasil de 12 a 13 mil anos atrás, sendo esses dados provenientes de uma tradição denominada pela arqueologia de tradição Humaitá. Esta tradição refere-se aos dados arqueológicos correspondentes à habitação de grupos da etnia Guarani neste território. Segundo o autor, “suas indústrias líticas tem se mantido estáveis” durante dez mil anos. Isto significa a estabilidade na escolha das matérias-primas e tecnológicas empregadas em suas atividades (TOMMASINO, 2010).

Esta estabilidade, segundo Noelli, foi alterada há 2.500 anos, quando da vinda de grupos Tupi originários da Amazônia (Tupi-Guarani), e de grupos Macro-Jê originários do centro-oeste (os Kaingang e Xocleng), que trouxeram suas tecnologias, seus modelos de organização social e também uma diversidade de plantas. Segundo o autor, estas populações tinham uma grande capacidade reprodutiva e, em mil anos, dominaram todo o território (NOELLI 1999, 2000 *apud* TOMMASINO, 2010).

No século XVI, os Guarani dominavam praticamente toda a região Sul, enquanto os Kaingang e Xocleng viviam mais próximos do litoral, concentrados, principalmente, no primeiro planalto. No século XVII, devido ao extermínio, a escravização e as epidemias que sofreram os Guarani, os Kaingang se deslocaram

do primeiro para o segundo e para o terceiro planaltos, tornando-se, conseqüentemente, nos séculos XVIII e XIX, a etnia dominante nestes planaltos (TOMMASINO, 2010).

Os índios Kaingang são pertencentes à família Jê e junto aos índios Xoclog formam o grupo linguístico dos Jê meridionais, do tronco linguístico Macro-Jê, um dos quatro troncos linguísticos do Brasil, além do Proto-Tupi, do Aruak e do Karib. A língua Kaingang é dividida em cinco dialetos: o de São Paulo, o do Paraná, o Central, o do Sudoeste e o do Sudeste (WIESEMANN, 2002).

Hipótese de Wiesemann: "Depois de se separarem dos outros grupos Jê, os índios Kaingáng começaram a migração para o sul. O primeiro grupo a se separar foram os Xokleng que emigraram até Santa Catarina e não tinham mais contato amigável com os outros grupos. Uma segunda separação aconteceu entre o grupo SP e os outros Kaingáng. Os últimos continuaram sua migração para o sul. (WIESEMANN. s/d:225/226 *apud* TOMMASINO, 1995, p.32).

No governo imperial, em meados do século XIX, o primeiro grupo Kaingang da bacia do rio Tibagi é aldeado, com a criação do Aldeamento São Jerônimo. Em 1930, o último grupo que se rende ao aldeamento, é aquele que vivia na região dos rios Laranjinha e rio Cinzas (TOMMASINO,1998).

A partir de 1945, com o Decreto-lei nº 7692 do governo de Getúlio Vargas, os territórios indígenas foram reduzidos a aproximadamente um décimo da extensão estabelecida anteriormente, pelo governo imperial. Em 1949, os governos federal e estadual, em detrimento dos indígenas, assinaram um acordo que revertia, ao patrimônio do Estado, cerca de nove décimos das áreas de todas as TIs do Paraná. Estabelecia que o Estado "as utilizará para fins de colonização e localização dos migrantes" (Diário Oficial Federal nº114 de 1949, pg.7514 *apud* TOMMASINO, 1995, p.170).

Um parecer do Governo do Paraná, do Ministério da Agricultura e do Conselho Especial de Proteção aos índios, justificando a apropriação das terras indígenas, deixa claro o posicionamento etnocêntrico do Estado brasileiro que acreditava que estas áreas não eram suficientemente aproveitadas pelos índios: "a área retirada aos índios

seria entregue a colonos brasileiros e estrangeiros, o que redundaria num melhor aproveitamento das terras do Paraná” (DIÁRIO OFICIAL FEDERAL nº 114 de 1949, pg.7514 *apud* TOMMASINO, 1995, p.171).

Alguns autores relatam que os Kaingang ocupavam um território que abrangia o sul do Estado de São Paulo, o Estado do Paraná, o de Santa Catarina, o Rio Grande do Sul e a província de Misiones na Argentina (VEIGA 1994; OLIVEIRA 1996; SILVA 2002; TOMMASINO, 2004, 2008). Atualmente, os Kaingang vivem em aldeamentos dispersos pelos três Estados do Sul do país e no Estado de São Paulo. A população Kaingang, em termos demográficos, é a segunda mais numerosa do Brasil, totalizando aproximadamente 35 mil índios (TOMMASINO, 2010).

A invasão dos limites de suas terras demarcadas, a exploração madeireira, de minérios e, principalmente, a construção de hidrelétricas, são, entre outros, exemplos dos interesses da iniciativa pública e privada para com as terras indígenas da bacia do rio Tibagi e seus recursos naturais (TOMMASINO, 1995).

Além de expropriar os territórios indígenas e desconsiderar sua diversidade étnica e cultural, o Estado brasileiro dessacralizou e coisificou todo seu território atual. Seus sistemas milenares de manejo florestal eram tão bem feitos que os europeus consideraram que estes territórios seriam virgens, ignorando que eram resultantes de uma relação peculiar de homem e natureza (TOMMASINO, 2010).

A cultura kaingang está intimamente ligada à vida na floresta e aos seres que nela habitam, seres materiais e espirituais (OLIVEIRA, 1996). Assim, o território kaingang é todo ele “sagrado”, composto de seres naturais e espirituais que dão sentido à sua cultura, e a destruição destas florestas significa a destruição da própria vida kaingang. De acordo com Tommasino,

A sociedade Kaingáng, até a primeira metade deste século, podia ser caracterizada como povo de floresta e a sua dinâmica sempre esteve, enquanto existiram florestas, diretamente vinculada à dinâmica da natureza (TOMMASINO, 2005, p. 68).

A espoliação da terra Kaingang significou violência não só física, mas também cultural, pois segundo sua cosmologia, seu território não se constitui em apenas o meio físico em si, mas um lugar onde eles enterram seus umbigos quando nascem e

também o espaço onde habitam os espíritos de seus ancestrais e de outros seres (TOMMASINO, 2000).

A terra de origem, onde nasce um indivíduo Kaingang e seus ancestrais, adquire um significado muito especial e ímpar para ele, a ela ele permanece simbolicamente ligado por toda a sua vida. Eles esperam ser enterrados na terra em que nasceram, na terra em que seus umbigos e a placenta estão enterrados. Nas palavras de Rosa,

[...] quando uma criança Kaingang nascia, a mãe, após dar à luz e tomar os primeiros cuidados de atar e cortar com uma tala de taquara o cordão umbilical, enterrava a placenta e o umbigo da criança no local onde realizou o parto. Quando esse Kaingang um dia morria, os demais sabiam que, no lugar onde estava enterrado o seu umbigo e a placenta, era onde ele esperava ser sepultado (ROSA, 2000A).

Em rituais específicos, a placenta e o umbigo são enterrados nos pés de árvores *Kaa* e atuarão na formação do corpo kaingang, influenciando as características físicas e comportamentais daquele indivíduo. Segundo Oliveira,

Todo um cuidado também é dado ao destino da placenta e do cordão umbilical. Ambos devem ser enterrados, ou ainda no caso do umbigo poderá ser colocado dentro de uma árvore (para daí brotar), ou embaixo de uma pedra. O importante é que ambos não fiquem expostos aos animais. “Se perder o umbigo aquele fica mentiroso” (OLIVEIRA, 1996, p.46).

Este ritual, segundo diversos interlocutores da TI Apucarana, não tem sido praticado com frequência, porém muitos acreditam que isto pode ter efeito negativo e que deveria ser retomado. Eles afirmam que, pelo fato de os partos ocorrerem, em sua grande maioria, nos hospitais de Londrina e Tamarana, não têm acesso ao umbigo e à placenta. Apesar disso, conversando com os Kaingang na TI, constata-se que esta prática é conhecida por muita gente, que dizem que seus ancestrais as realizavam e que reconhecem sua importância.

Caminhando junto a Adão pela TIA, nos deparamos com uma grande semente caída no chão, Adão a pega e me mostra seu interior oco, dizendo ter sido em uma semente igual àquela que o cordão umbilical de sua irmã foi enterrado, ao pé de uma árvore. Segundo ele, quando o vento é forte esta semente emite um som que se aproxima ao de um assovio e o fato do umbigo de sua irmã ter sido enterrado dentro

dela, faz com que ela tenha adquirido, por meio de homologia ritual⁵, algumas das características da semente, o que faz de sua irmã uma pessoa muito boa conversadeira, como a semente, que fala “quando precisa”. Além das características da semente, a árvore aos seus pés da qual a semente foi enterrada, também é responsável por conferir características à pessoa recém-nascida. Segundo Adão, o adoecimento da árvore levaria ao conseqüente adoecimento do corpo da pessoa.

De acordo com o depoimento de Cacilda, quando a mulher dá à luz, é importante que ela guarde o umbigo e a placenta, que possa levá-los dos hospitais para que, posteriormente, os possa enterrar, permitindo, com este ritual, a formação adequada do corpo do recém-nascido.

Hoje os índios faz tudo errado, vai no hospital do branco e eles jogam a placenta, tem que pegar no hospital, é a parte mais importante, por isso que os índios estão todos perdidos. Tem que enterrá-los perto de uma árvore grande, assim a criança fica grande, forte, fica disposta (Depoimento de CACILDA).

Segundo Paulo, “quando a criança nasce, pega o umbigo e põe no oco de uma Peróba” com isso ela fica forte e não pega doença fácil, enterra-se também o umbigo na árvore Cebolão, para ficar grande e forte. Enterram também o umbido debaixo de uma grande pedra “pra ficar durão, forte”. Segundo ele, “isso nós usamos ainda”, se perder o umbigo do recém nascido “ele fica mentiroso”.

Portanto, o território tradicionalmente habitado pelos kaingang, de acordo com sua territorialidade, ou seja, relativo à sua maneira particular de atribuir sentido a ele, é conjuntamente habitado por diversos seres, os quais com eles estabelecem relações que tem importância fundamental para sua reprodução sociocultural. Tem influência direta na formação de seu corpo e na sua própria condição de saúde. No caso apontado por Adão e pelos demais interlocutores, o adoecimento das árvores ou degradação da mata, onde estão enterrados seus umbigos e de seus familiares, significaria o adoecimento ou até a morte física destas pessoas.

⁵ Conceito de Silva (2002), que abordaremos detalhadamente no capítulo 2. Basicamente se refere ao princípio ritual de se apropriar der características físicas ou comportamentais de determinado ser vivo ou objeto.

2.2 TERRA INDÍGENA APUCARANA

Até o início do século XIX, os índios Kaingang da bacia do rio Tibagi “formavam uma única sociedade” e seu território compreendia toda a bacia (TOMMASINO, 2005). Hoje, seu território é demarcado em cinco terras indígenas (TIs) isoladas. Na figura 1 estas TIs estão enumeradas segundo suas localizações: a TI Barão de Antonina (n.03), a TI São Jerônimo da Serra (n.04), a TI Apucarana (n.05), a TI Mococa (n.06) e a TI Queimadas (n.07).

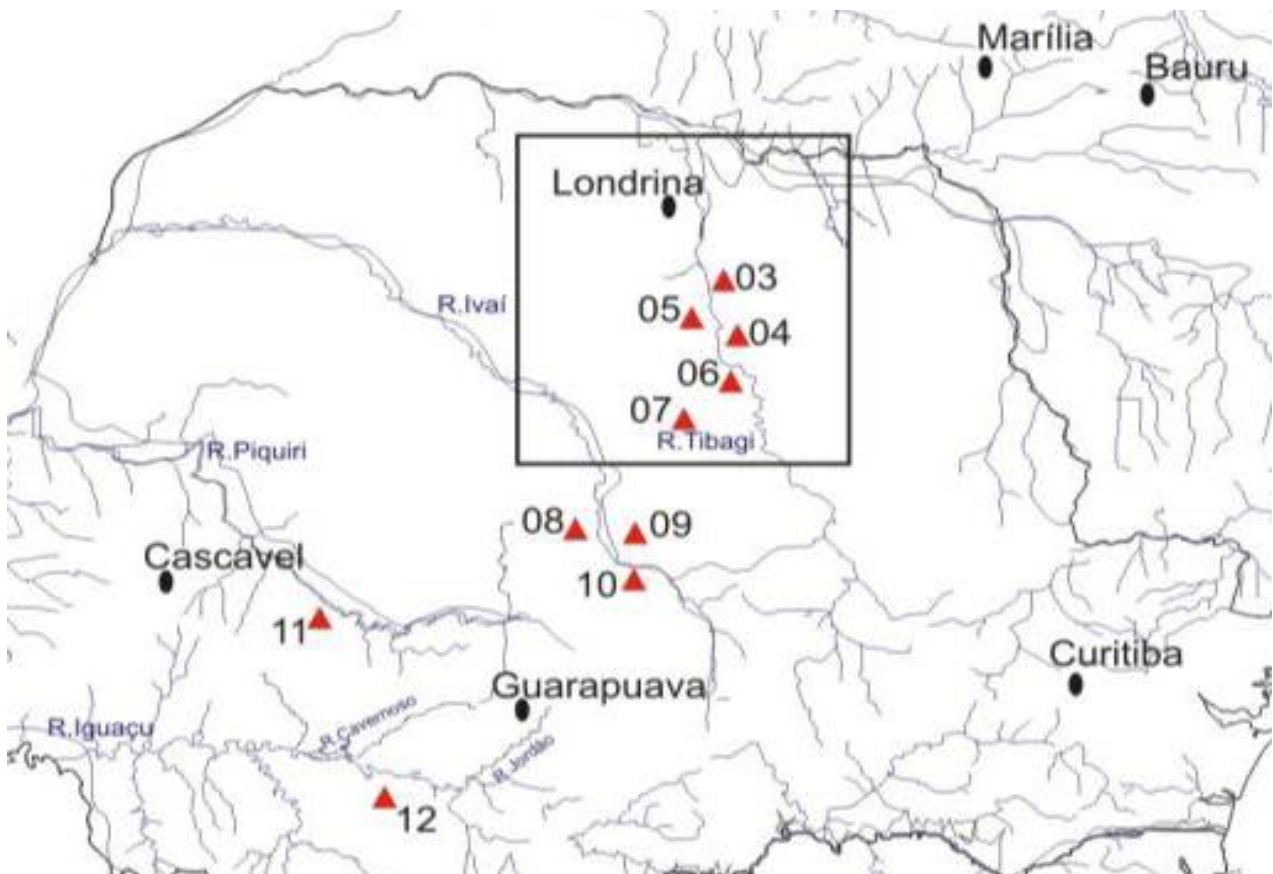


Figura 1 - Mapa do Paraná mostrando distribuição geográfica das Terras Indígenas Kaingang. No quadrado estão representadas as TI da bacia do rio Tibagi (Fonte: Relatório de identificação das famílias Kaingang residentes na cidade de Chapecó. Chapecó: FUNAI. Mar. 1998. In: TOMMASINO *et al*, 2002. A ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi).

A “conquista” dos territórios Kaingang no Paraná teve início em 1770 em Guarapuava, e mesmo com grande resistência dos indígenas, eles foram pouco a pouco se aldeando. Os índios que continuavam resistindo sofriam ataques surpresa, conhecidos como *correrias*, alguns com participação de caciques já cooptados pelos brancos (TOMMASINO, 1995).

Jorge narra uma história muitíssimo interessante que diz ter aprendido com o seu avô e que fala sobre a violência do contato com os *brancos* experienciada em sua infância. Estimamos que este episódio tenha ocorrido entre as primeiras décadas e meados do século XX, próximo à época em que o território da TI Apucarana foi amplamente reduzido. Segundo Jorge, seus bisavós fugiram dos brancos porque eles queriam dizimá-los, propagando epidemias de doenças entre eles, para então se apossarem de seus territórios, como descrito adiante:

Contei a história do rio Apucarantina aqui, mas começou desde lá, quando ele foi fundado, a aldeia, a aldeia Apucarantina ali, quando os índios chega, passados na aldeia Apucarantina ali, antigamente a aldeia era lá na, onde é a atual cidade de Jataizinho agora né, e lá não tinha cidade nenhuma, era mato, mata nativa também, e os índios não tinham contato com os não indígenas e ali eles viviam, a aldeia deles, outras pessoas e o meu avô que morreu a pouco tempo, hoje o colégio tem o nome da pessoa Benedito Rokág, e tem vários netos dele aqui com a gente né, e muitas vezes ele contou pra nós essa história, eles moravam lá, era a aldeia deles né, não tinha contato com os não indígenas, durante um bom tempo moravam lá e de repente chegou os não indígenas, eles vieram pra pegar os territórios deles. Aí falei pra eles agora: tem muitos não indígenas que vem pra aprender e ajudar, mas tem muitos também que vem, até nos dias de hoje pra destruir, tem muitas desses, pessoas aqui, e antigamente também era assim. Aí vieram os não indígenas, começaram a ter contato com os indígenas e começaram a trazer os presentes, era foice, machado, é...faca, pra eles usarem pra fazer alguma coisa né, e ali foi, foi aumentando esse contato, aí depois desse contato, começou a epidemia de doenças, as coisas de drogas assim, mas tudo dos não indígenas. Aí começou a ter essas doenças, daí...de repente chegou os médicos, enfermeiro, enfermeira trazendo vacina pra prevenção, dizendo que era né, contava essa historia que falava que era pra prevenção mas era pra, é...exterminar eles mesmo, daí teve uns três, o sogro e a sogra e dois, três, três gente fugiram neste momento, no dia da vacina, fugiram pro mato, dali uns dias voltaram lá na aldeia, mas não tinha mais nenhum índio, tava tudo morto, tinha morrido tudo, daí eles vieram pela margem do rio Tibagi, e vieram com medo, até eles entrar onde é o salto do Apucarantina, a máquina da Copel ali, chegaram ali e subiram pra cima da, do salto ali e fizeram a moradia deles ali, ali tinha muito aquela, aquele....tinha muito raiz de bambú, mato...era tudo matão até...até Londrina né, animais, não tinham

contato com os não indígenas. Passado um bom tempo chegou de novo os não indígenas pra construir aquela represa, a represa do Fiú ali, começaram a ter contato de novo e os indígenas correram pra cá de novo, desceram por aqui...até a onde é o....meu avô,meu avô contava pra mim, desceram o morro aqui daí....tava tudo branco assim, era peixe né, daí fizeram a moradia bem no encontro do rio Tibagi com o rio Apucarana aqui, começaram a fazer a aldeia deles ali embaixo,...daí fizeram a moradia deles e começaram a criar, a formar família, a tomar banho, brincar, comer peixe....mas tem mais coisa que a gente.

Esta narrativa evidencia um referencial negativo dos Kaingang sobre os não-índios, por terem tomado grande parte de seu território e espalhado epidemias entre eles. Dessa forma, percebe-se também um receio e desconfiança dos Kaingang para com as políticas públicas e desenvolvimentistas do Estado brasileiro, como no caso citado as políticas de saúde e suas campanhas de vacinação⁶.

O mapa apresentado na figura 2 exemplifica a magnitude da redução das terras indígenas do Paraná, representada pela redução da TI Apucarana. Essa TI compreendia toda a extensão de terra circunscrita pelo traço de cor vermelha e, atualmente, compreende a área muito menor, circunscrita pelo traço de cor verde, que abrange uma pequena porção a nordeste da área anteriormente demarcada.

⁶No momento da vacinação, muitos fogem dos AIS, como o que descreveu o AIS Adão, que diz ter que ir atrás das crianças até no colégio para buscá-los para tomar a vacina, segundo o AIS, as crianças fogem dele e “*não querem saber da vacina*”.



Figura 2. Representação da redução da área da Terra Indígena Apucarana.

Fonte: http://www.portalkaingang.org/imgs_gerais/home/aldeias/mapa_apucarantina.jpg, acesso em 03/02/2014).

A área destinada a cada TI era definida pelo número de famílias, sendo destinados 100 ha por família de cinco pessoas, somando mais 500 hectares para as dependências do Posto Indígena (PI). Sem que houvesse um estudo antropológico para definir os territórios necessários a esses índios ou que fossem por eles ocupados historicamente, esses critérios levaram ao estabelecimento de 6.300 hectares para o PI Apucarana, que, naquele momento, abrigava 270 indivíduos. Este cálculo expropriou 90% do território da TI anteriormente definido, de acordo com Tommasino:

Na TI Apucarana, em 1948, quando foi feito o cálculo que expropriou mais de dois terços da TI, a população era de 270 pessoas, e hoje, a mesma área abriga mais de mil pessoas. Essa situação se verifica em todas as TIs do Sul e explica porque os índios se preocupam tanto com o futuro das comunidades (TOMMASINO, 2002, p.29).

Vale lembrar que, como tinham sido contatados recentemente, ainda padeciam das epidemias conseqüentes desse contato e que os dizimavam. Portanto, a comunidade naquela conjuntura encontrava-se com um número reduzido, e hoje somam mais de 1.500 habitantes, tornando-se este território demasiado pequeno para suas atividades culturais e de subsistência (TOMMASINO, 1995; 2002; 2005).

[...], as reservas foram constituídas segundo cálculo que não levou em consideração o crescimento vegetativo da população. Os Kaingang triplicaram demograficamente nos últimos 40 anos e vivem comprimidos em minúsculas áreas delimitadas pelo Estado que impossibilitam a reprodução física e sociocultural concernente ao seu modo de vida tradicional (TOMMASINO, 2000, p.192).

O território da TI Apucarana ao mesmo tempo em que, de diversas maneiras, sofre enorme pressão de projetos hidrelétricos e do agronegócio, por meio da invasão de parte de seu território e por meio de arrendamentos, também passa por um processo de revisão de seus limites pela FUNAI e por uma possível retomada de posse de algumas áreas expropriadas.

Atualmente, totaliza uma área de 5.575 hectares (ISA/2000), localiza-se aproximadamente a 80 km da região sul de Londrina, norte do Paraná e a 25 km da área central da cidade de Tamarana. Ele é limítrofe entre os rios Apucarana Grande ao sul e rio Apucarantina ao norte, rios que deságuam no Tibagi, rio que margeia a aldeia a leste. Somente a oeste a Terra Indígena é delimitada por uma linha seca. Conforme a imagem:

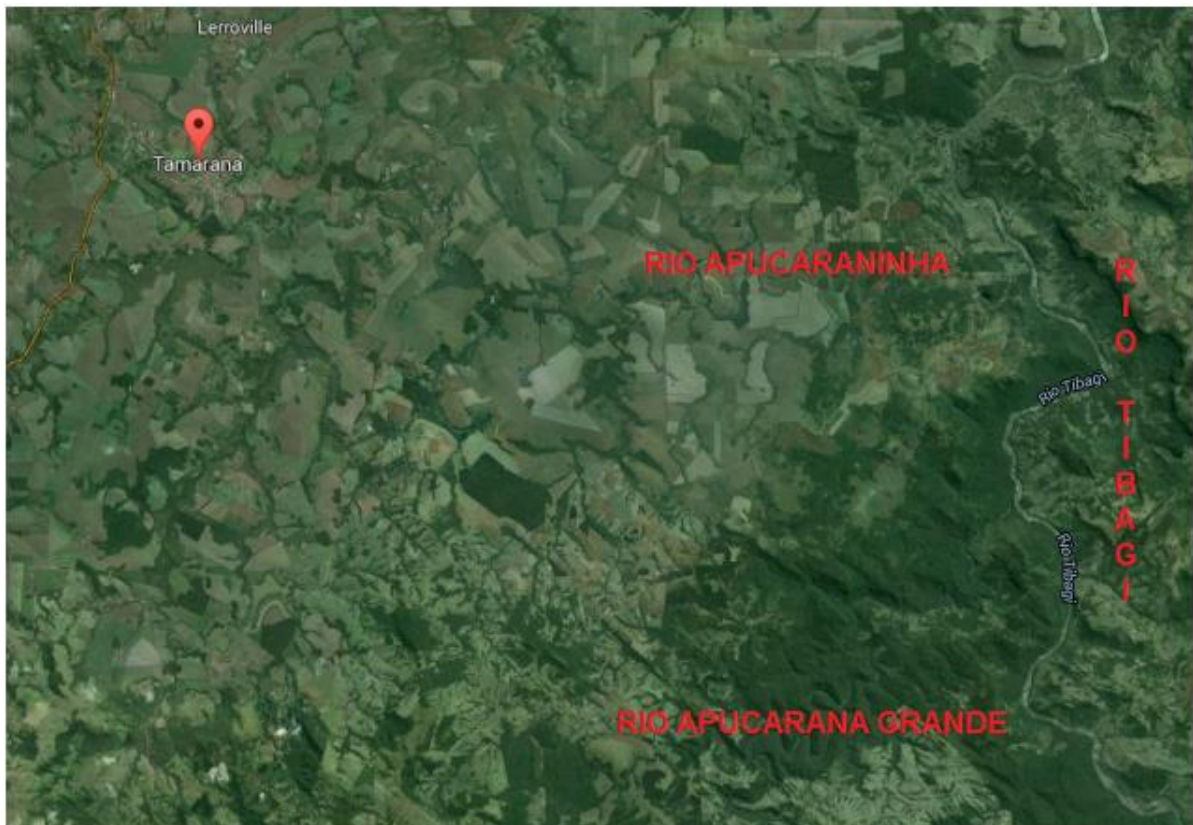


Figura 3- Visão aérea da TI Apucarana. Fonte: (<https://www.google.com.br/maps/place/Tamarana+-+PR/@3.8240858,-0433226,31036m/data=!3m1!1e3!4m2!3m1!1s0x94eb9dd90bb0fa39:0xedc67236fd a89c19>), Acesso em 14-02-15.

Analisando a imagem aérea da TI adquirida recentemente, verifica-se que ainda há uma grande área verde, de mata densa. Observa-se também, que as áreas mais desmatadas dentro da TI se encontram próximas ao rio Apucarantina. Esse rio foi barrado por uma Central Hidrelétrica em meados da década de 1940, a Central Hidrelétrica Apucarantina (CHA), um empreendimento da Companhia Paranaense de Energia (COPEL), que represou o rio criando duas represas. Nessa época, madeiras se instalaram e realizaram atividades indiscriminadas dentro da TI (TOMMASINO, 1995). Na região da cidade de Tamarana e Lerroville, vêem-se ainda diversas placas de sinalização, aparentemente antigas, que indicam a localização da CHA, o que revela a dimensão da influência do empreendimento para a região, na época. Sítios e moradias estão presentes ao longo de toda estrada que leva à TI (por Lerroville)⁷. Esses dados sugerem a dimensão dos possíveis impactos socioculturais

⁷ Dois caminhos são mais frequentemente utilizados para se chegar à TI. Pode-se partir do município de Tamarana ou do Distrito de Lerroville. Pelo caminho de Tamarana passa-se em frente à entrada da aldeia Barreiro, à entrada e próximo à aldeia Água Branca, chegando na aldeia Sede. Pelo caminho de Lerroville passa-

aos quais foram submetidos os Kaingang, devido à construção deste empreendimento em suas terras.

Entre as TIs localizadas ao longo da bacia do rio Tibagi, é incontestável haver uma “unidade cultural”, o que é bastante evidente quando se leva em conta a quantidade de parentes residentes em cada uma delas, bem como as constantes visitas que os Kaingang da TI Apucarana fazem às outras TIs. Isto permite concluir que a divisão em TIs, promovida pelo Estado brasileiro, fragmentou o território dos Kaingang (TOMMASINO, 2005). De acordo com a autora:

Território kaingang comporta, assim, vários grupos locais onde se distribuem parentes e afins. Nesse espaço físico, grupos familiares (extensos ou não) e pessoas se movem constantemente, formando uma ampla rede de sociabilidade cujos indivíduos compartilham uma experiência histórica e se consideram partícipes da mesma cultura. Unifica-os, portanto, uma consciência mítica, histórica e étnica. Essa rede configura a espacialidade do todo social que expressa uma unidade sócio-política mais ampla, a sociedade kaingang (TOMMASINO, 2000, p.208).

Em inúmeras festas na TI Apucarana deparamos com Kaingangs residentes em todas as outras TIs da Bacia. Aqueles das TIs Barão de Antonina e São Jerônimo da Serra, por residirem próximos à Tamarana, aparentemente são os que mais visitam esta TI, à qual chegam também por meio de uma balsa, após terem andado por uma trilha que beira o rio Tibagi e liga as três TIs.

Constata-se, também, que dentre os Kaingang da TI Apucarana, muitos já residiram em outra TI ou mesmo que já tenham passado por várias delas. É comum verificar-se que uma família extensa residente na TI Apucarana tenha parentes em todas as outras TIs, como mostrado na árvore genealógica da família da D^a. Jacira⁸, em que quatro das cinco aldeias da bacia do rio Tibagi aparecem como sendo residências atuais destas famílias nucleares. Além disso, a própria D^a. Jacira e sua família nuclear, afirmam já terem morado nas TI Barão de Antonina e São Jerônimo.

se pela entrada de caminhos que levam às águas represadas pela CH do Rio Apucarantina, chegando à aldeia Sede, com o Salto do Apucarantina e a casa de máquinas da Copel ao seu lado esquerdo.

⁸ Anexo I.

Atualmente, a TI Apucarana está dividida em quatro aldeias: a aldeia Sede, onde reside a grande maioria dos índios, e onde se encontra o posto de saúde com atendimento médico, duas escolas, uma municipal e outra estadual. A aldeia Barreiro, com aproximadamente 20 famílias, uma escola municipal e um posto de saúde, porém sem atendimento médico. A aldeia Água Branca é a mais recente, com aproximadamente 3 anos de criação, comporta cerca de 80 famílias e com energia elétrica instalada há cerca de 1 ano e meio. A menor das aldeias é a Laranjinha, que margeia a estrada que dá acesso à aldeia Sede e que comporta cerca de 10 famílias.

Segundo relatos orais de profissionais do posto de saúde, em abril de 2014, viviam na TI Apucarana aproximadamente 1.500 indivíduos cadastrados por eles, sendo a grande maioria deles da etnia Kaingang, poucos Guarani e Xoc Leng. Luzinete, uma das enfermeiras da UBS da aldeia Sede, afirma que nem todos os moradores já estão cadastrados no posto de saúde e que acredita ainda ter, no máximo, 100 indivíduos não cadastrados. O Instituto socioambiental (ISA) registrou 1.703 índios na TI (ISA/2010).

Os Kaingang da bacia do Tibagi passam hoje por diversos processos indenizatórios. A TI Apucarana é indenizada pela COPEL, construtora da Central Hidrelétrica Apucarantina (CHA), construída dentro da TI e que entrou em operação em 1949, e desde então recebiam um valor mensal referente a um contrato de arrendamento. Recentemente, por pressão indígena, ficou estabelecido o valor total de 14 milhões de reais a ser pago à comunidade indígena. Parte desse valor, vinte por cento, foi pago mediante transferência direta de dinheiro à liderança indígena e outra parte é acessada pelos indígenas por meio de fomento a projetos, tais como projetos agrícolas e eventos “culturais” na TI. Cimbalk (2013) relata que a criação da aldeia Água Branca na TIA foi desencadeada pela tensão entre grupos indígenas residentes na aldeia Sede, gerada pelos conflitos que envolvem o pagamento da indenização proveniente da construção da CHA e da UHE Mauá. O autor aponta também que, para os Kaingang acessarem os recursos do processo indenizatório, devem enaltecer seus conhecimentos e práticas tidas pelos *fóg* como “tradicionais” e eu acrescento, “sustentáveis”. Com isso há, segundo o autor, um “reforço da indianização”, um modo de vida “tradicional” que deve ser exteriorizado, contra um potencial tornar-se branco.

Todas as cinco TIs da bacia do rio Tibagi também estão em processo indenizatório decorrente da construção da Usina Hidrelétrica (UHE) Mauá na cidade de Telêmaco Borba, em 2013. Nesta indenização não foi fixado um valor em dinheiro a ser pago às comunidades indígenas, mas sim metas de produtividade agrícola e de incentivo às práticas culturais kaingang. Além destas, o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do governo federal prevê a construção de outras UHEs no rio Tibagi. Dentre elas, uma destaca-se na fala dos moradores da TI, que seria construída brevemente próximo a São Jerônimo da Serra e que alagaria a TI Apucarana e diminuiria consideravelmente a altura da queda do salto do rio Apucarantina.

As mudanças decorrentes desses empreendimentos na TIA são retratadas de diversas maneiras pelos moradores. É comum, principalmente entre os anciãos, ouvir-se falar de um outro tempo, em que a caça e os alimentos na floresta eram abundantes. Este tempo passado, *vãsy*, é lembrado pelos Kaingang com muita nostalgia. Conforme o relato do Kaingang Lucas:

Então eu sempre falo pra eles, explico como a vida passada né, eu sempre conto uma história pra eles, como já teve tempo, tempo...tempo bom pra nós, aí, eu falo assim: naquela, no tempo dos meus avôs era, a vida era melhor que hoje, porque? Era floresta, mato, ali tinha de tudo, alimento, é, tudo tipo de remédio que eles, os, que eles comiam tinha, naquela época, palmito, frutas, pinhão. Pinhão é um, a gente acha, é um alimento muito bom, porque eles pegava, eles tirava pinhão, cozinhava, depois tirava casca e socava no pilão, com aquela farinha, era é, é igual carne pra nós naquela época, gosta de comer com carne de caça, peixe, tudo, mas agora não, agora....acabou. Nós tamo partindo pras coisa dos branco. E pra conseguir isso...tem que trabalhar, tem que suar, tem que sofrer pra sustentar as nossas famílias, então muita gente acha, não, hoje ta bom, não sei o que....nada, não ta bom. A minha mulher, ela foi vender balaio, lá...lá pro Mato Grosso, você vê, ela ta sofrendo, cortou taquara...é...fez o balaio, ela foi vender num lugar muito longe, ela foi lá pra três lagoas, vender esses artesanatos, então agora é sofrido pra sustentar as nossas famílias, não é fácil, e se nós não fizer isso, nossas família, nossos filho vai morrer....de fome, vai sabe, hoje ta difícil, mas antigamente era bom.

Aí...dos tempo pra cá, eles, o chefe branco tomou conta e judiaram um pouco dos índios, fizeram os índios trabalhar na marra, sem ganhar nada, tudo isso aconteceu, fazia, 60 alquere ali ó, na beira do Tibagi, o chefe branco comia aquela roça, colocava no bolso e depois sumia....Aí vinha outro chefe, aí ele falou: não, nós temos que ajudar os índios, temos que. Ah...falava muita coisa pros índios. Trabalhava de graça, no final os índios que sai prejudicado, isso aí foi no tempo do SPI que eles falam né, aí mudou um pouco pra, mudou o nome do

governo, FUNAI, aí melhorou um pouquinho, cada vez os índios estão cada vez mais desenvolvendo com eles, então a FUNAI abaixou um pouco a cabeça, aí né, nós tamo, tamo aí...agora esses novo aí, eles não conhecem mais a vida antiga, esses novos que estão estudando agora, tem uns que estão na faculdade, tem uns, então eles acham melhor que, hoje em dia ta bom, mas aí, os nossos, os nossos filhos vão lá pra universidade, não consegue passar, por causa do que? Por causa da língua...do...do costume, é muito difícil, muito difícil porque, ainda nós tamo preservando a nossa língua, mas...daqui uns, uns 15, 20 anos, a língua também já vai.....acabar, então eu tava, eu to fazendo uma história, historia passada...dos *kujá*. (Depoimento de Lucas)

Posturas etnocêntricas legitimam os projetos desenvolvimentistas em terras kaingang, que têm sua forma de vida e seus costumes desqualificados. O trabalho se tornou uma atividade penosa. Segundo Lucas, havia abundância de oferta de alimentos naquele tempo, *vãsy*, hoje na condição de tutelados e com seus territórios degradados, se tem que trabalhar demais e para os *fóg*, para sustentar a família.

2.3 PROTAGONISMO KAINGANG: REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE MUDANÇAS E PADRÕES CULTURAIS

Nos estudos antropológicos realizados até meados dos anos 1970, os fenômenos sociais e culturais eram explicados por meio de variados “mecanismos sistêmico-estruturais”. Somente na passagem dos anos 1970 para os anos 1980, como uma reação ao estruturalismo, houve um maior enfoque nas análises centradas na prática, na ação, na experiência e na história. Esta nova abordagem defende que “a sociedade e a cultura, elas mesmas, são produzidas e reproduzidas pela intenção e ação humanas” (ORTNER, 1984, p. 456).

A “teoria da prática” busca os sentidos das ações humanas não como estabelecidas previamente por um dado “sistema”, mas confere ao indivíduo ou a um coletivo, a possibilidade de autonomia para criar estratégias e colocá-las em prática. Ao mesmo tempo em que recupera a agência aos indivíduos e a capacidade de mudança, esta teoria não acredita que todos os eventos são unicamente conjunturais,

mas são influenciadas por um sistema ou estrutura anteriores à ação, mas que estes não as limitam, podendo também, a estrutura ser transformada pela ação.

O ponto é que os antropólogos da prática pressupõem que a sociedade e a história não são simplesmente uma soma de respostas *ad hoc* e de adaptações a estímulos particulares, mas que são governadas por esquemas organizacionais e avaliativos. São estes (incorporados, é claro, às formas institucionais, simbólicas e materiais) que constituem o sistema (ORTNER, 1984, p. 444).

Sherry Ortner, para explicar esta “virada” da antropologia nos anos 1980, mediada pela “ação”, cita o epigrama de Berger e Luckmann: “A sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objetiva. O homem é um produto social”. Em relação a este epigrama, a autora afirma que a maioria das antropologias precedentes enfatizou que a sociedade é uma realidade objetiva, com sua própria dinâmica e divorciada da agência humana. A teoria da prática, segundo Ortner, parece ser a única a aceitar os três lados do epigrama de Berger e Luckmann. Esta teoria considera que a sociedade é um sistema, que o sistema é constrangedor e que pode ser mudado por meio da ação humana. (ORTNER, 1984, p. 458).

Nas palavras de Sahlins essa mudança de perspectiva na antropologia, em que o homem não era mais apenas sujeito passivo de uma sociedade ou de uma ordem cultural, mas sim como sujeito ativo na sociedade, veio por meio de uma batalha “quixotesca”: “se trava uma implícita e quixotesca batalha contra algo em que ninguém realmente acredita: que as formas e normas culturais são prescritivas e não concedem espaço algum à ação intencional humana” (SAHLINS, 1997, p. 42).

Assim, em lugar de ver o deslocamento teórico no campo como um movimento das estruturas e dos sistemas para as pessoas e as práticas, ele poderia ser visto como um deslocamento das análises estáticas e sincrônicas para as análises diacrônicas e processuais (ORTNER, 1984, p. 456).

Qualquer projeto ou ação que tenha sido gerado criativamente tende a assumir formas estereotipadas, ou seja, qualquer ação em si possui uma estrutura, ao mesmo tempo em que potencialmente possa modificar esta própria estrutura que a influencia. Portanto, a ação ou a prática, não estão presas às normas, mas também não estão soltas ou definidas somente pela criatividade dos atores.

Os efeitos desses riscos podem ser inovações radicais. Afinal, no encontro contraditório entre pessoas e coisas, os signos são passíveis de serem retomados pelos poderes originais de sua criação, ou seja, pela consciência simbólica humana. Ora, nada é tabu em termos de princípio intelectual – nem mesmo o próprio conceito de tabu como aprenderemos com a história havaiana (SAHLINS, 1990, p. 10).

Há mudança na estrutura, e podemos entender por estrutura as relações simbólicas de ordem cultural, quando os indivíduos deixam de utilizar estratégias tradicionais e as novas estratégias resultam em novos fenômenos, práticas diferenciadas. Em *Ilhas de História*, por exemplo, Sahlins nos aponta que estas mudanças ocorreram com a chegada do Capitão Cook ao Havaí, quando houve diversos casos de quebras de “tabus”. Uma delas, por exemplo, quando o povo se apressou a ir até os navios de Cook, porém era o “*chefe*” quem teria a primazia do contato com o divino estrangeiro.

A pragmática tinha sua própria dinâmica: relacionamentos que não permitiram a realização das intenções nem o desenrolar da convenção. O complexo de trocas que se desenvolveu entre havaianos e europeus [...] levou os primeiros a condições de conflito interno e de contradição atípicas. Por essa via suas conexões diferenciadas com os europeus conferiram novos conteúdos funcionais às relações entre eles mesmos. Isto é transformação estrutural. Os valores adquiridos na prática retornam à estrutura na forma de novas relações entre suas categorias (ORTNER, 1981 *apud* SAHLINS, 1981:50).

Marshall Sahlins (1990; 1981) realiza uma análise interpretativa da história do contato dos povos locais com os ingleses no final do século XVIII, o autor realizou trabalho de campo no Havaí e nas Ilhas Fiji nas décadas de 50 e 60, com o desafio de interpretar esta história a partir, também, dos significados que os povos nativos atribuem a estes acontecimentos, nos quais foram agentes deste processo. Dessa forma, Sahlins evidencia a unilateralidade inglesa da historiografia na descrição da história do contato desses povos autóctones.

A autonomia conferida pelo autor a estes povos na descrição de uma história da qual fizeram parte de forma ativa, está diretamente atrelada ao conceito de cultura defendido por Sahlins, a cultura está em constante transformação pela mediação da prática, no qual uma dada estrutura se redesenha pela ação individual e coletiva que, por sua vez, é também influenciada por esta estrutura cultural. “No entanto, a cultura

é justamente a organização da situação atual em termos do passado” (SAHLINS, 1990, p.192).

‘Ele [Cook] é um deus.’ Este reconhecimento, porém, é uma espécie de reconhecimento: o evento é inserido em uma categoria preexistente e a história está presente na ação corrente. O surgimento de Cook, vindo de além do horizonte, fora realmente um evento sem precedentes, jamais visto antes. Mas, por assim abarcar aquilo que é realmente singular naquilo que é conceitualmente familiar, introduz o presente no passado (SAHLINS, 1990, p.182).

Desta forma, e criticando as correntes antropológicas que priorizam a ordem cultural em detrimento da prática, como no funcionalismo e posteriormente no estruturalismo, em que as ações se limitam a uma mera combinação de elementos culturais pré-estabelecidos, de ordem prescritiva, Sahlins aproxima a cultura e história e estabelece “uma maneira de olhar culturalmente” para a história e de uma forma também conjuntural para a cultura.

A antropologia tem algo a contribuir para a disciplina histórica. E o inverso é igualmente válido. [...], o problema agora é de fazer explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura. As conseqüências, mais uma vez, não são unilaterais; certamente uma experiência histórica fará explodir o conceito antropológico de cultura – incluindo a estrutura (SAHLINS, 1990, p.19).

Interpretando as palavras de Sahlins, explodir o conceito de história significa admitir que há inúmeras formas de interpretar um evento histórico, formas diversas de “ver” o mundo, mitológicas, cosmológicas, etc., relativas à enorme diversidade cultural. A conseqüente explosão do conceito antropológico de cultura se dá pelo evento histórico que o modifica, os eventos históricos são riscos constantes às modificações de ordens culturais.

A prática, portanto, é intermediada tanto por um sistema cultural preexistente quanto pela conjuntura e potencial de mudança introduzido pela prática, como em Sahlins:

A ação simbólica é um composto duplo, constituído por um passado inescapável e por um presente irreduzível. Um passado inescapável porque os conceitos através dos quais a experiência é organizada e comunicada procedem do esquema cultural preexistente. E um presente irreduzível por causa da singularidade do mundo em cada ação (SAHLINS, 1990, p.189).

Sahlins denomina este constante processo de “reavaliação funcional de categorias”, ou seja, signos antigos adquirem novas conotações, distantes da original. Desta forma também pode ser analisado, como exemplo, o caso da ampliação das possibilidades de guia, *yangré*, que podem ter um *kujá*, os quais, ao longo de sua história de contato, os santos do catolicismo tornam-se também seus potenciais guias, incluindo-se entre os guias animal e vegetal.

O outro movimento, que talvez seja mais original, é o de interpor um terceiro termo entre a estrutura e o evento: a síntese situacional dos dois em uma ‘estrutura da conjuntura’. O que quero dizer com ‘estrutura da conjuntura’ é a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos (SAHLINS, 1990, p. 15).

Insisto em advertir que o termo tradicional, utilizado ao longo de todo o trabalho, tem apenas validade enquanto recurso teórico. Mesmo observado entre os Kaingang a distinção entre um “tempo antigo” ou “tempo do mato” e o contemporâneo, assim como práticas relativas à aquele e a este tempo, baseando-se em diversas transformações em suas práticas, transformações estas obtidas pelo contraste entre as leituras bibliográficas e a pesquisa de campo, podemos supor que estas transformações sempre ocorreram, nos fazendo pensar que qualquer definição de práticas tradicionais é relativa e que qualquer evento traz consigo uma herança pertencente ao sistema cultural e, ao mesmo tempo, uma novidade resultante de uma ação criativa e conjuntural.

As categorias tradicionais, quando levadas a agir sobre um mundo com razões próprias, um mundo que é por si mesmo potencialmente refratário, são transformadas. Pois, assim como o mundo pode escapar facilmente dos esquemas interpretativos de um dado grupo humano, nada pode garantir que sujeitos inteligentes e motivados, com interesses e biografias sociais diversas, utilizarão as categorias existentes das maneiras prescritas. Chamo essa contingência dupla de o risco das categorias na ação (SAHLINS, 1990, p.182).

O autor busca refletir sobre os desdobramentos práticos conferidos pela ordem cultural ou uma “estrutura de signos” que é constantemente “posta em xeque” pelas ações individuais e pela mediação da prática que, por sua vez, confere um novo sentido a esta estrutura, significando a reprodução de determinados signos culturais ou a sua transformação. Ou seja, na prática, signos advindos de um determinado

sistema de signos, são inseridos em novos contextos podendo acarretar em contradições que, em contrapartida, serão abarcadas pelo sistema.

A meu ver, a questão maior destes ensaios reside na existência e na interação dual entre a ordem cultural enquanto constituída na sociedade e enquanto vivenciada pelas pessoas, a estrutura na convenção e na ação, enquanto virtualidade e enquanto realidade. Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação (SAHLINS, 1990, p. 09).

Viveiros de Castro (2002) cita a analogia empregada pelo missionário Antonio Vieira no *Sermão do Espírito Santo* (1657), que associou determinadas culturas a estátuas de mármore e outras a estátuas de murta (planta ornamental muito usada como cerca viva). O autor utiliza documentos históricos escritos pelo missionário para retratar a inconstância dos ameríndios com o que lhes era ensinado na catequese. Segundo o missionário, as estátuas de mármore, pela dureza e resistência da matéria, costumam a ser feitas, mas uma vez prontas, conservam sua matéria, não é necessário mais que lhe “ponham a mão”. Por sua vez, as estátuas de murta são facilmente criadas, seus galhos são finos, fáceis de serem cortados ou dobrados, mas é necessário estar sempre trabalhando nelas, pois se pararmos de assisti-las, elas logo tomam outras formas. Nas palavras de Viveiros de Castro,

A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado [...]. Uma cultura não é um sistema de crenças, mas antes- já que deve ser algo- um conjunto de estruturações potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p.206-209).

Antonio Vieira relata que para os povos do Brasil, a palavra de Deus era acolhida e “entrava por um ouvido, era ignorada e saía por outro”, as “nações do Brasil” são como estátuas de murta, “a gente dessa terra é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo [...], outros gentios são incrédulos até crer, os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos” (ANTONIO VIEIRA, 1657 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p.185).

O grande problema da antropologia moderna, segundo Viveiros de Castro (1992), é que a disciplina projeta uma paisagem cheia de estátuas de mármore e não de murta. O autor afirma que é preciso que não consideremos estas culturas estáticas e com “problemas” já definidos anteriormente pelo antropólogo, mas sim como dinâmicas e potencialmente mutáveis, que se recriam constantemente por meio de estratégias criativas

A afirmação conclusiva de que os padrões culturais estão em constante transformação, no entanto, não deve ser argumento para que se legitime a apropriação dos territórios indígenas e a exploração predatória do meio ambiente em seu território. Portanto, as singularidades estruturais das culturas indígenas devem ser consideradas e seu direito de viver segundo suas concepções culturais e suas tradições devem ser respeitadas e não relativizadas e consideradas meramente passageiras devido ao seu caráter também conjuntural.

Minha argumentação é que esse diálogo simbólico da história – diálogo entre as categorias recebidas e os contextos percebidos, entre o sentido cultural e a referência prática – coloca em questão uma série inteira de oposições calcificadas, pelas quais habitualmente compreendemos ambas, a história e a ordem cultural (SAHLINS, 1990, p. 181).

Lévi Strauss (1955) sugere que, em pesquisa o antropólogo deve ir além das suposições que cria a partir da aparência dos fenômenos culturais. Nesta pesquisa, entretanto, buscou-se evidenciar as dimensões simbólicas, estruturais e conjunturais destas concepções e significados simbólicos atribuídos por eles às suas práticas curativas.

Lévi Strauss (1955) afirmou, em visita aos Kaingang da Terra Indígena São Jerônimo da Serra em 1935:

[...], para minha decepção, os índios do Tibaji não eram nem inteiramente “índios verdadeiros” nem, muito menos, “selvagens”. Mas, ao privarem de sua poesia a imagem ingênua que o etnógrafo principiante forma de suas experiências futuras, davam-me uma lição de prudência e objetividade. Se encontrei-os menos intactos do que esperava, iria descobri-los mais secretos do que sua aparência poderia deixar supor (LÉVI-STRAUSS, 1955, p.144).

A invasão dos limites de suas terras demarcadas, a exploração madeireira, a exploração de minérios, o agronegócio e, principalmente, a construção de hidrelétricas, são, entre outros, exemplos dos interesses econômicos da iniciativa pública e privada para com as terras indígenas da bacia do rio Tibagi, onde residem, entre outros indígenas, os Kaingang da TI Apucarana. A íntima relação com seu meio ambiente e com os seres que o habitam, faz parte de sua estrutura cultural.

A história havaiana está, toda ela, baseada na estrutura, na ordenação sistemática de circunstâncias contingentes, ao mesmo tempo que a estrutura havaiana provou ser histórica (SAHLINS, 1990, p. 180).

Partindo da teoria da prática e do referencial teórico formulado por Sahlins, exposto acima de forma introdutória e bastante simplificada, pretende-se aplicar estes “*insights*” teóricos a esta pesquisa. Isto se dá quando se considera como dinâmico o sistema de saúde kaingang, ou seja, constituído por elementos culturais não estanques, construídos historicamente e por meio de estratégias criativas e ações destes índios no contato interétnico e com a sociedade nacional.

A “tradição” não era mais estática no passado do que é agora.[...] Portanto, uma habilidade “de inovar e renovar o sistema indígena”, longe de ser uma indicação de falência, é uma qualidade intrínseca desse sistema” (SAHLINS, 1997, p.64).

3 TAR: NOÇÕES DE SAÚDE KAINGANG

3.1 ECOLOGIA E SAÚDE KAINGANG: MANUTENÇÃO DA SAÚDE E SUA RELAÇÃO INTRÍNICA COM OS “SERES DA NATUREZA

Segundo Philippe Descola (2012, p.02), “toda a tradição do pensamento humanista consiste, de forma um tanto paradoxal, em pôr os humanos no centro e, ao mesmo tempo, de tirá-los do centro do mundo”. Essa concepção leva ao isolamento do homem, à separação entre natureza e cultura, considera a natureza como exterior ao homem, permitindo que esta seja degradada em detrimento da vida social.

Em seus estudos etnográficos entre os Achuar da Amazônia, Descola sugere a “desantropocentralização” da antropologia, ou seja, tirar o homem da posição central, “acima” das demais espécies. As sociedades que possuem uma visão holística do mundo, tais como a maioria das etnias ameríndias, não fazem separação entre os humanos, espíritos, animais e vegetais. Consideram que o cosmos é integrado e o ser humano é parte dele e vice-versa. As identidades são intercambiadas, como, por exemplo, a humana é negociada, pois o humano pode virar “bicho” e “bicho” se transformar em humano. Segundo o autor, “são sociedades coextensivas aos cosmos que nos impedem de distinguir a cultura de um lado, a natureza de outro” (DESCOLA, 2012, P.02). Nas palavras do autor,

Ao contrário do dualismo moderno, que desdobra uma multiplicidade de diferenças culturais sobre o fundo de uma natureza imutável, o pensamento ameríndio encara o cosmos inteiro como animado por um mesmo regime cultural, diversificado não tanto por naturezas heterogêneas quanto por modos diferentes de se apreender uns aos outros. [...] Os animais são com certeza diferentes de nós em sua morfologia e em seu comportamento; contudo, a existência social que eles têm à nossa revelia é idêntica à nossa (DESCOLA, 1998, p.28).

Segundo Descola, a simpatia humana atribuída pela nossa sociedade aos demais seres vivos segue uma escala de valor, e este se dá de acordo com o nível de comunicação que conseguimos estabelecer com as outras espécies. No ápice desta escala estão os animais, seguidos pelos vegetais e minerais, considerados, contrariamente à maioria das cosmologias ameríndias, como seres não vivos,

inanimados. Existe ainda, segundo o autor, uma escala de valor entre os animais, sendo que os mamíferos, nos quais os homens conseguem perceber a expressão de emoções mais facilmente, estão no ápice desta escala.

Entre os Achuar estudados por Descola, por exemplo, alguns seres não-humanos podem ser muito próximos a eles por seguirem algumas regras matrimoniais como as deles. Outros, por sua vez, por violarem a exogamia ou por não viverem em bandos, são “desprezados” ou considerados no nível mais baixo da integração social. Com isto, Descola pretende demonstrar que, assim como entre os Achuar, uma grande parcela das cosmologias ameríndias não separa o universo da cultura do universo da natureza. Portanto, animais, plantas e objetos são percebidos como sujeitos sociais e possuidores de agência, com comportamentos simétricos ao dos homens (DESCOLA, 1998). De acordo com o autor,

Graças à troca permanente das aparências geradas por esses deslocamentos de perspectiva, de boa-fé os animais se consideram dotados dos mesmos atributos culturais que os humanos: Seus penachos são para eles coroas de pluma, sua penugem uma roupa, seu bico uma lança ou suas garras facas. Cultivam roças, caçam, cozinham e se dedicam a rituais elaborados sob direção de seus chefes e xamãs (DESCOLA, 1998, P.28).

Segundo este princípio, a identidade de cada indivíduo ou espécie está em constante transformação, seja por interpretação pelo outro ou por sua própria agência, pois está baseada em relações e comunicações extralinguísticas que variam de acordo com a percepção e a atribuição de sentido entre todos os envolvidos. O “hiper-relativismo” das cosmologias ameríndias “engendra uma ontologia” que possibilita que diversas visões de cosmos possam conviver e não se contradizer (DESCOLA, 1998).

Viveiros de Castro (2002) usa um exemplo muito esclarecedor para elucidar o multinaturalismo ou o que chama de “perspectivismo” ameríndio. O caso se deu entre os índios Piro da Amazônia peruana e, segundo ele, foi lhe contado pelo etnólogo Peter Gow.

Uma professora da missão [na aldeia de] Santa Clara estava tentando convencer uma mulher piro a preparar a comida de seu filho pequeno

com água fervida. A mulher replicou: “*Se bebermos água fervida, contraímos diarreia*”. A professora, rindo com zombaria da resposta, explicou que a diarreia infantil comum é causada justamente pela ingestão de água não-fervida. Sem se abalar, a mulher piro respondeu: “*Talvez para o povo de Lima isso seja verdade. Mas para nós, gente nativa daqui, a água fervida dá diarreia. Nossos corpos são diferentes dos corpos de vocês* (GOW, comunicação pessoal, 2000 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.138).

O “relativismo” deste caso considera a diversidade cultural e legitima a concepção da mulher piro sobre o uso da água fervida. Ao contrário, a postura etnocentrada da professora não cedeu a uma concepção diversa da sua, à concepção piro sobre a água fervida e a conseqüente diarreia. Temos com isso um posicionamento etnocêntrico, um pretensioso universalismo com relação à constituição da saúde humana, baseado em dados científicos e defendidos pela professora, que não considera o “outro” e não é tolerante com ele.

Diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, [...]. Os Achuar da Amazônia equatoriana, por exemplo, dizem que a maioria das plantas e dos animais possui alma (*wakan*) similar àquela dos humanos, uma faculdade que, ao assegurar-lhes a consciência reflexiva e a intencionalidade, os inclui entre as “pessoas” (*aents*) (DESCOLA, 1998, p.25).

Assim como na descrição de Descola sobre os Achuar e de Viveiros de Castro sobre o perspectivismo ameríndio, a relação que os Kaingang mantêm com o seu meio ambiente tem que ser pensada não apenas a partir do “manejo” do meio, mas também considerando o papel ativo dos mais diversos elementos que nele habitam. Segundo Veiga, “Os Kaingang não parecem fazer uma oposição radical entre mundo natural, humano e sobrenatural. São, antes, dimensões diferentes que estão em contínua comunicação” (VEIGA, 1994, p. 153).

Para os Kaingang, a terra tem um significado que vai além de apenas um meio físico para suprir sua subsistência, ela está ligada ao seu sistema cultural, à sua cosmologia e aos seus conhecimentos. Na concepção Kaingang, a natureza não é inerte, não é simplesmente fornecedora de matéria-prima ao homem, mas, ao

contrário, é atuante e está simbólica e substancialmente ligada a ele (TOMMASINO, 2004).

A invasão desse ambiente pelos europeus e seus descendentes representa uma ruptura com os sistemas indígenas porque traziam esses estrangeiros uma outra cultura, construída sobre outros princípios. Na cosmologia ocidental, o homem aparece separado da natureza e esta deve sujeitar-se aos seus desígnios. Os indígenas foram classificados como natureza e, nesse processo simbólico, foram desumanizados. É essa operação que vai legitimar o extermínio físico dos indígenas e a expropriação de seus territórios,[...], são apresentados como empecilhos ao progresso (TOMMASINO, 2005, P.149).

Os Kaingang consideram que tudo na natureza, sejam os seres animados quanto os inanimados, é dotado de espírito, *kuprim*, e age com intencionalidade.

Na cosmovisão kaingang, as relações que estabelecem com a natureza levam à “existência do permanente fluxo de energia entre eles”, de uma troca constante e sua interferência no meio ambiente provoca reações que podem refletir-se na oferta de animais e caça, como também diretamente em sua saúde (OLIVEIRA, 1996, p.33).

Curar deve ser visto como um conhecimento em lidar com a natureza-esta para os Kaingang é um contínuo entre Seres materiais e espirituais, onde o curador faz a intermediação entre eles: elementos (água, terra, fogo, ar e madeira), plantas, animais, homens, espíritos e guias espirituais (animais e santos católicos) (OLIVEIRA, 1996, p. 89).

Segundo Oliveira (1996) este fluxo contínuo pode ser percebido também pela noção kaingang de “força”, *tar* e de “manter-se forte”, sendo essencial para a compreensão da concepção de saúde. Nas palavras da autora, “um dos métodos de buscar entendimento sobre a cultura kaingang é demonstrado como a população vivencia, no seu cotidiano atual, a dimensão do estar ou não forte” (OLIVEIRA, 2000, p.330). Estar forte ou fraco é determinado pela relação simbólica que eles estabelecem com a natureza e com os espíritos existentes nos dois mundos compreendidos por sua visão cosmológica. A ausência da força, ou seja, o estar “fraco” significa para o Kaingang estar vulnerável às enfermidades, *kaga*, sendo o

manter-se ou tornar-se forte elemento fundamental da cosmovisão kaingang (OLIVEIRA, 1996, 2000).

O Kaingang José Maria relata um exemplo de *remédio do mato* utilizado para a prevenção, para “permanecer forte”. Nas palavras dele: “*Sempre estou tomando uma garrafada ou outra, dou uns goles do remédio da cascavel, para ficar forte do coração*”. Além do mais, quando andávamos até o Tibagi, ele achou uma raiz chamada *nó de cachorro* e disse que iria fazer garrafada para manter o *gré* (pênis) funcionando bem.

Portanto, esta concepção processual da enfermidade como um “ir ficando fraco”, faz com que os Kaingang realizem tanto práticas de prevenção destas enfermidades, quanto de formação do corpo das crianças, como veremos no capítulo a seguir. Assim, muitos *remédios do mato* são ministrados por eles, mesmo sem estarem enfermos, utilizam-nos para conservar a força. Zeferino, morador da TI Apucarantina relatou que toma *remédio do mato* constantemente, sem a necessidade de estar doente, “tomo para o coração e a espora de galo para o *gré*”.

3.2 ASPECTOS DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL DE UM POVO ORIENTADO PELO DUALISMO: “RÃ IO IO” E “RÃ KUTU”

Os índios Kaingang têm uma concepção dual do universo, que é dividido em duas metades clônicas, *kamé* e *kairu*, denominadas pelos kaingang da TI Apucarana, respectivamente, de *rã io io* (*riscado*) e *rã kutu* (*3 pontinhos*). São metades opostas, assimétricas e complementares, e esta divisão perpassa os mundos social, natural e sobrenatural. Humanos, plantas, animais, objetos, fenômenos naturais, nomes, enfim, a toda a natureza é atribuído o pertencimento a uma ou outra metade

Tommasino afirma que os Kaingang:

[...] organizam, simbolicamente, os mundos social, natural e sobrenatural em *Kamé* e *Kairu*. Essas metades são, simultaneamente, opostos e complementares. Isso pode ser evidenciado nas suas práticas cotidianas e rituais: pessoas de uma metade casam-se com as da outra; um caçador nunca caça sozinho porque, sendo os animais

também classificados em *Kamé* e *Kairu*, é sempre um companheiro da outra metade (*iambré*) quem vai fazer a ceva para a sua caça e vice-versa. (TOMMASINO, 2008, p.10)

O parentesco tradicional é determinado pela patrilinearidade, ou seja, o pertencimento a uma ou outra metade é resultante de herança paterna, membros da mesma marca são denominados de *kaitkó*. Os casamentos são exogâmicos, o indivíduo de uma metade só pode se casar com outro indivíduo da outra metade. Outro aspecto central no parentesco Kaingang é a uxorilocalidade, que determina que, quando ocorre um casamento, o casal resida na casa ou próximo à casa dos pais da mulher, assim, o homem/marido desloca-se das proximidades da sua família nuclear.

Várias atividades cotidianas eram, tradicionalmente, permeadas por esta divisão como, por exemplo, a caça. Uma empreitada de caça teria mais chance de ser bem sucedida se fossem juntos dois indivíduos pertencentes a cada uma das metades. O indivíduo pertencente a uma metade só poderia caçar o animal pertencente à outra metade e um deveria preparar a ceva para o indivíduo da outra metade. O caçador do animal raramente ficava com a caça, ela seria distribuída aos membros de seu grupo (TOMMASINO, 2008). Nesse sentido, a necessidade de complementaridade entre as metades para o êxito em determinadas atividades, se dá de maneira muito expressiva entre o sogro, *kakre*, e o genro e entre os cunhados, *iambrés*.

Quando a iniciação do *kujá*, *xamã* kaingang, se dá através de ensinamentos passados de um *kujá* a outro, os dois *kujás* devem pertencer a metades opostas (VEIGA, 1994). Dessa forma, um *kujá* não poderá ser orientado por seu pai devido à patrilinearidade, geralmente esta iniciação se dá entre avô materno e neto, com possibilidade também de se dar entre mãe e filho, por pertencerem a marcas opostas. A imagem a seguir simula uma árvore genealógica de descendência, que pretende ilustrar a patrilinearidade kaingang com relação ao pertencimento das metades e às possibilidades de transmissão do saber entre dois *kujás*.

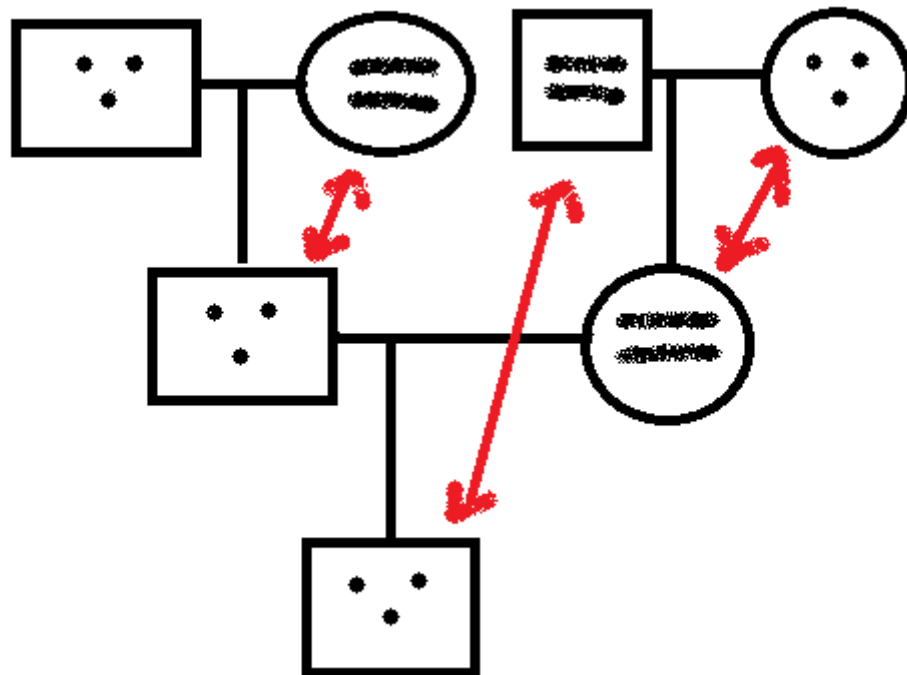


Figura 4. Heredograma que retrata a patrilinearidade e o parentesco por descendência de acordo com o dualismo kaingang.

Um outro exemplo da importância do dualismo kaingang, é dado pela forma de utilização dos *venh kagta* ou *remédios do mato*, que teriam eficácia somente se usados por determinada metade, em alguns casos tendo que tomar o remédio da mesma metade e em outros o da outra metade para que tivessem o efeito desejado.

Nimuendajú esteve entre os Kaingang na década de 1910 e afirma que o dualismo tinha um papel central na sua organização social. Segundo o autor, “a divisão em *Kañerú* e *Kamé* é o fio vermelho que passa por toda a vida social e religiosa desta nação” (NIMUENDAJÚ, 1993, p.60). Se hoje nos deparamos com casais kaingang que pertencem à mesma metade, ou mesmo que realizem práticas não condicionadas à necessidade da complementaridade das marcas, significa que as regras ligadas ao dualismo, assim como outras “regras sociais” que estruturam a cultura kaingang, estão historicamente modificadas. Ou seja, assumiram novas formas conjunturais, sendo um desafio buscar a compreensão destas novas facetas, que se apresentam em constante processo de resignificação e que têm influência

direta e indireta em suas práticas médicas, de subsistência, na cosmologia ou na organização política e social.

Assim como na sociedade havaiana descrita por Marshall Sahlins (1990), o sistema de parentesco kaingang é formado por ações conjunturais e criativas desses índios, ações mediadas por convenções, nas quais é possível identificar como um sistema singular kaingang, como já descrito, mas que permite, ao mesmo tempo, sua permanente transformação por meio das ações.

A sociedade havaiana não era um mundo formado por grupos de parentesco determinados e relações prescritas, um mundo de formas e normas pressupostas, como na velha e boa tradição antropológica de linhagens corporadas e regras matrimoniais prescritivas. Não é apenas que o sistema fosse tecnicamente complexo. Era performativo, literalmente uma 'conjuntura', criada pelas mesmas ações que lhe davam significado (SAHLINS, 1990, p.39).

Atualmente, o dualismo se apresenta de novas formas, não se pode afirmar mais que os casamentos exogâmicos e a uxorilocalidade são regras gerais e prescritas. Como adverte Sahlins, os eventos são a prova de que o sistema cultural é sempre posto em risco na ação, ou seja, é passível de mudança. Portanto, constitui um desafio buscar a compreensão das novas facetas do dualismo kaingang, que permanece em diversos graus e que pode ter se deslocado para práticas não antes baseadas no dualismo. Entretanto, sua concepção dual do mundo tem influência direta e indireta em suas práticas médicas, de subsistência, na cosmologia ou na organização política e social (TOMMASINO, 1995).

Em eventos comemorativos, em manifestações políticas ou quando pretendem apresentar sua cultura, os Kaingang organizam danças, algumas realizadas pela comunidade em geral e outras pelos guerreiros. Em pesquisa de campo, acompanhamos a preparação para algumas dessas danças, quando, sem exceção, todos os participantes protegem-se utilizando a pintura da metade da qual fazem parte. Colheram, no mato, folhas de *kovéju*, planta amplamente utilizada na TI, socaram suas folhas no pilão e pintaram as duas faces com a marca da metade à qual pertencem.

Dessa forma, estavam protegendo-se dos *waikuprim* ou *espírito dos mortos*, que acreditam estar presentes nestas danças e que oferecem perigo à saúde dos desprotegidos. Nos rituais do velório e do enterro também é necessária proteção, uma vez que proximidade com os mortos constitui vulnerabilidade à enfermidade e o cemitério representa uma “porta” ou lugar de passagem para o *numbê*, o mundo em que habitam os espíritos dos mortos.

Existe outra categoria que perpassa este dualismo, os *pêin*, que podem pertencer tanto à metade *kamé* quanto à *kairu* e que realizam suas atividades rituais de forma complementar às metades. Entre outras atividades, os preparativos para o enterro são realizados pelo *pêin* da marca oposta. Tradicionalmente, a eles e somente a eles, eram delegadas as tarefas cerimoniais de enterrar os mortos, uma vez que eles são os únicos que têm proteção para tocar nos mortos e cavar a cova para enterrá-lo. Esta proteção inicia-se em sua nomeação ritual com um banho de ervas (SILVA, 2002; VEIGA, 1994; CREPEAU, 2006).

De acordo com Silva (2002), os nomes femininos e masculinos dos *pêin* estão ligados à sua função, a do homem de cavar e a da mulher de trançar a esteira sobre a qual o morto será enterrado. Desse modo, os nomes masculinos, necessariamente, são ligados à terra (*nga*) e nos nomes femininos sempre se usa a palavra taquara (*ven*).

De acordo com Paulo, morador da TI Apucarana, os *pêin* pintam o rosto com o desenho “riscado e pontinho” ou “pintam a cara inteira de preto”. Diz ainda que são os *pêin* quem cuidam do viúvo ou da viúva, que os viúvos “não podem ficar andando mais com o pessoal”, é o *pêin* que “da água e da comida da viúva por 40 dias”. De acordo com Silva (2002), mas de forma invertida com relação ao nome associado aos gêneros femininos e masculinos, o Kaingang Paulo afirma que quando uma mulher é *pêin*, geralmente seu nome vem acompanhado da palavra *Nga* (terra) e complementa dizendo que sua mulher é *pêin*, seu nome é *Ngalkrir*.

D^a.Edna diz que não se esquece de que, quando era criança, foi com sua família a um enterro de alguém da TI, quando se deparou com uma mulher *pêin* bem velha e sentada no barranco, “ela estava com o rosto inteiro preto”. Todos que iam ao

enterro passavam por ela e tinham seus rostos pintados com suas respectivas marcas clônicas.

3.3 NOÇÕES SOBRE A COSMOVISÃO KAINGANG: O “MUNDO DE CÁ” E O “OUTRO MUNDO”

Na visão cosmológica kaingang existem dois planos: aquele em que vivemos, o “*mundo dos vivos*”, e o “*mundo dos mortos*”, ou *numbê*, onde habitam os *waikuprim* ou espíritos dos mortos. Os *waikuprim* transitam entre estes dois planos, porém sua presença neste mundo pode representar um risco à saúde das pessoas.

Na cosmologia dos caçadores-coletores, homens, animais e plantas mantêm uma relação de reciprocidade e simetria, participando do mesmo universo simbólico. Além dos etnoconhecimentos e do domínio de diferentes técnicas de caça e pesca, devemos incluir as técnicas mágicas, que permitem contato com os espíritos e os seres sobrenaturais que colaboram para o êxito das atividades de obtenção de alimentos. (TOMMASINO e ALMEIDA, 2014, p.24)

Os Kaingang acreditam que exista uma complementaridade entre corpo (*hâ*) e espírito (*kuprim* ou *kumbâ*) (VEIGA, 1994). O espírito pode deixar o corpo por variados motivos, é a perda temporária da alma. Esta pode ter sido “furtada” por um *waikuprim* por vingança ou saudade, por ter a pessoa levado um susto⁹, por ter passado debaixo de um cipó que desnorteia os sentidos e faz com que se percam no mato, ou ainda, como resultado de um comportamento socialmente inadequado. A perda temporária da alma tem por consequência torná-los vulneráveis às doenças, *kaga*, enquanto que a perda definitiva leva ao falecimento do corpo no mundo dos vivos.

Uma história que exemplifica a visão Kaingang de cosmos é a que nos conta D^a. Jacira, sobre um problema de saúde que a deixou bastante abatida e que a fez emagrecer demais. O problema também afetava os olhos, ela diz ter ficado com a vista embaçada e durante um período chegou a ficar completamente cega. D^a. Jacira relata que realizou tratamentos com diversos remédios do mato que receitavam a ela, que procurou e estava sendo tratada com medicamentos no posto de saúde, mas que

⁹ Relatado mais detalhadamente a seguir.

sua saúde não melhorava. Foi então procurar um *kujá*, seu tio Francisco, que ao tratá-la descobriu que era a presença do espírito de sua avó que a deixava enferma. O *kujá* lhe contou que a avó queria levá-la para junto dela no *mundo dos mortos*.

Dona Jacira então se lembrou que estava sonhando com a avó já há algum tempo, que nestes sonhos a chamava para ir morar junto dela, mas D^a. Jacira não queria, pois sabia que sua avó estava morta. Ao nos contar essa história, ela lembrou também que nenhum dos netos gostava daquela avó, pois, entre outras atitudes que reprovavam, ela não brincava com eles quando pequenos. O *kujá* Francisco disse ter se comunicado com a avó tentando convencê-la a não levá-la consigo, dizendo inclusive, que ela tinha se mudado daquela TI e ido morar na TI Apucarana (nesta época Jacira e sua família nuclear moravam na TI São Jerônimo da Serra). O *kujá* lhe contou que a avó retrucou, dizendo que não acreditava na mudança de D^a. Jacira pois ela estava vendo seu cachorro ali em seu quintal.

O *kujá* então tentou negociar com a avó sugerindo que ela levasse o cachorro ao invés da neta. Francisco disse que o espírito da avó se entusiasmou com a proposta do *kujá*, prontamente pegou um cipó, fez dele uma corda com a qual carregou o cachorro com ela para o *mundo dos mortos*. Satisfeito, o tio contou da desistência da avó de levá-la consigo e alertou para a eminente morte material do cachorro, pois seu espírito tinha sido levado com ela. Alertou, no entanto, que ela não ficasse triste, pois além de o cachorro estar morrendo para salvá-la, isso traria vulnerabilidade a seu estado de saúde. Após dois dias, segundo D^a. Jacira, ela ouviu os gemidos do cachorro morrendo, lembrou-se que não deveria ficar triste ou se revoltar com isto. Seu companheiro João enterrou o cachorro e disse que ele parecia estar tentando se prender ao chão, estava numa posição como se estivesse resistindo para não ser levado. Depois da morte de seu cachorro, D^a. Jacira disse não ter mais sonhado com a avó, e que foi retomando as boas condições de saúde e sua visão gradualmente se restabeleceu, até ficar completamente curada.

Esta narrativa reflete a contínua interferência entre os dois mundos kaingang, o material e o *dos mortos*, na influência que os seres espirituais, os *waikuprim* ou *kuplêng* têm sobre a saúde das pessoas, bem como as negociações que estabelecem com seres não humanos no trânsito entre os mundos. Portanto, os dois mundos em

que habitam os Kaingang e seus ancestrais estão em constante comunicação e em recíproca interferência. Segundo Veiga, eles não fazem uma oposição radical entre os mundos “natural, humano e sobrenatural”, sendo estas, dimensões distintas com comunicação constante (VEIGA, 1994).

Isto também é representado pelo tratamento que se deve oferecer às (aos) Kaingang viúvas(os), para que afastem o espírito do ex-companheira (o) de perto dela(e). A viúva se isola, segue uma série de regras e dietas, toma banho de ervas, cortam-lhe as unhas e os cabelos.

Antigamente era assim. Se deixava em casa todas as crianças. Não era pra olhar, nem ir ao cemitério. Depois, fecha a casa, fecham todas as portas pra não ouvirem os gritos, pra o vein kuprin do morto não vir ali, perdido, e entrar numa pessoa. Fecham as portas. Quando morre o marido, a viúva não pode entrar dentro do velório. Deve deixar ela lá no mato. Faz fogo lá no mato. Ficava uns sete dias lá no mato. Iambré dela cuidava dela: faz uma casinha, faz um foguinho. Depois de sete dias, ela vem pra casa. Mas não dá pra olhar assim: levantar a cabeça. Cabeça baixa: não pode olhar pra nenhuma pessoa. Se ela olhar pra criança, aquela criança não dura: fica fraca, pega doença logo (SILVA, 2002, p.203/204).

Algumas práticas ainda devem ser diferenciadas neste período, por exemplo, as atividades que realizava no seu dia-a-dia são mudadas, não passa mais pelos mesmos lugares, a fim de confundir ou de despistar o espírito do falecido marido ou mulher, o *waikuprim*.

Outra história contada por D^a. Jacira exemplifica esta constante comunicação e interdependência entre estes dois mundos. Esta história retrata como o *mundo dos mortos* é abundante em alimentos nativos e que se assemelha à forma de vida “antiga” dos Kaingang, o que os deixa tentados a desfrutar daquele mundo. Eles devem, entretanto, negarem-se a consumir os alimentos daquele mundo, o que mostra a consciência dos Kaingang para o fato de que se comportar inadequadamente no *numbê* significaria a morte neste mundo material.

Esse relato também foi narrado, pela mesma interlocutora, moradora da TI Apucarana, a outros pesquisadores em diferentes épocas, e esta presente em outros dois trabalhos, nas teses de doutorado de Veiga (2000, p.173/174) e Almeida (2004, p.161), com poucos pontos de divergência entre eles e entre o que foi a nós relatado.

D^a. Jacira conta que, certa vez, quando uma moça foi pegar um cipó no mato para usar como bracelete, sentiu algo estranho e em seguida enxergou seu pai que já era falecido. O pai lhe disse que sua mãe, também já falecida, sentia muito a sua falta e queria levá-la com ele para que ela “matasse a saudade”. Ela cedeu e foi junto com seu pai ao *mundo dos mortos*. No caminho, passou por uma plantação de milho kaingang até chegar a uma casa de madeira com o chão de terra batida e fogão a lenha, onde encontrou sua mãe que cozinhava uma sopa de peixe cascudo que cheirava muito bem. Sua mãe lhe ofereceu a sopa, mas ela recusou por saber que comer significaria sua morte no mundo material, falou a eles que queria retornar ao outro mundo e, apesar de seus pais insistirem, ela retornou junto com seu pai que a acompanhou segurando em sua mão. Ela então voltou a si e no mesmo lugar da mata em que havia encontrado o espírito de seu pai, agora havia uma taquara bem alta que, segundo ela, não estava ali antes.

O *numbê* pode ser visitado pelos Kaingang através de seus sonhos, mas isso representa sempre um risco, o risco de perder a vida aqui neste mundo, pois há variadas tentações aos Kaingang naquele mundo e, se entregar a elas, significa vulnerabilidade às doenças e até à morte.

Segundo Veiga (1994, p.151), “[...]. No *numbê* existe ainda muita caça, que atualmente é escassa nas terras dos Kaingang. Os habitantes do *numbê* se alimentam de carne de caça, trabalham preparando roças de milho, tecendo cestos de taquara e chapéus de criciúma”.

Alimentos tradicionais, tais como carne de caça, milhos crioulos, peixes, frutas e vegetais hoje pouco abundantes, lhes são oferecidos por seus ancestrais e comê-los significaria sua morte no mundo material, além do mais, a saudade das pessoas que se foram e o ficar próximo a elas os deixam “fracos” e vulneráveis às enfermidades.

Além das narrativas apresentadas aqui, em diversas outras que versam sobre o *mundo dos mortos*, podemos observar as inúmeras referências a elementos nativos, como animais, vegetais e peixes, alguns destes pouco abundantes hoje em seu território e outros já extintos. A *kujá* D^a. Iara também descreveu de forma bem detalhada o *numbê*, com suas espécies de plantas e animais que por lá habitam:

Feijão branco não tem lá, só feijão preto, de corda né, tem o goiaba, tem jabuticaba, tem abóbora, não tem mandioca lá, só batata, gajé tem lá. Quando vi cavalo lá eu vi cavalo branco, cachorro lá também tem, tudo, tudo. [...] Acho que você sabe o bolo do índio que pega perto do água, né, comida do antigo, torrado na panela bem véia, ela disse: come desse aí lara, eu disse: não como não. Então você leva um pouco de peixe, e eu disse, não, não levo não, nós não come lá (Depoimento da *kujá* D^a. lara).

A *kujá* disse que já foi lhe oferecida, por muitas vezes, variados tipos de comida. Disse que sua mãe já lhe ofereceu peixe cozido na telha, batata doce e *pixé* (comida tradicional kaingang que se parece com um bolo de milho), mas que ela, sabiamente, havia sempre se recusado a comer, mesmo sentindo bastante vontade.

Mesmo que o espírito não tenha a intenção, a aproximação de qualquer espírito de pessoa falecida, de qualquer *waikuprim*, oferece imediatamente risco à saúde de quem estiver por perto. Dessa forma, a pessoa adoecerá apenas por gostar da pessoa que está no mundo dos vivos. “A pessoa que dorme muito à tarde, tá a alma no mundo dos sonhos, fica fraco, vejo meu sogro andando por aqui, ele já é morto” (depoimento de Zeferino). A *kujá* D^a. lara alerta para o fato de que ficar com muita saudade de alguém que morreu ou ficar pensando nela, pode ser perigoso para a manutenção da saúde neste plano.

Tem *kujá*, o dia que a gente fica fraco, assim pensando na mãe, no pai que morreu, no irmão que morreu, pensa neles e a alma nossa, pensa mãe, pensa pai e fica triste, não quer comer, alma nossa vai atrás deles. Daí quando esse *kujá* deus fala, vamos lá, catar aquele negócio que ta faltando no cavalo, ele ta triste, querendo morrer por causa de mãe que ta lá no lugar do alma, daí acha a pessoa que ta lá. Aí traz, se deus mandar (Depoimento da *kujá* lara).

Um caso relatado pelo AIS Adão descreve que o espírito de um parente seu trouxe, do mundo dos mortos um presente para outro parente, um peixe assado. Tendo sido identificado por um *kujá*, este pediu para que o espírito se afastasse para que seu parente voltasse a “*ficar forte*” e retomasse a saúde. O parente do enfermo não queria causar mal a ele, justificava-se dizendo ao *kujá* que sentira saudade e que

queria presenteá-lo. O sintoma mais evidente de perda da alma, segundo os Kaingang, é a fraqueza que, segundo diz Adão, “a pessoa só quer dormir”.

Outro caso que acompanhamos em visita domiciliar com o AIS Adão revela elementos importantes para nossa breve análise conjuntural da cosmologia Kaingang. Fomos à casa da *kujá* D^a.lara, lá a encontramos D^a. Januária inconsciente, aos cuidados da *kujá*, “dormindo” de olhos abertos no cômodo junto ao altar¹⁰ da *kujá*. Dias depois ficamos sabendo que D^a. Januária tinha morrido para este mundo e passado definitivamente para o *mundo dos mortos*, que aconteceu, segundo a *kujá* porque quando estava no *numbê*, D^a.Januária comeu alguma coisa, escolhendo permanecer naquele mundo. Adão traduziu uma parte do que a *kujá* nos disse em kaingang, explicando que Januária já tinha ido e voltado do *mundo dos mortos* várias vezes e que “acho que era aquela frutinha vermelha, amora do mato”.

Essa muié que eu tava contando, ela morreu, mas eu encontrei ela antes no lugar do alma, não quer vir pra cá, não quer eu cuidar, joga assim na minha cara, não vou mais, ela comeu fruta de lá, aí morreu (Depoimento de D^a.lara).

A *kujá* D^a.lara afirmou que o *numbê* não representa somente risco à saúde, mas que nele, também há a possibilidade de práticas de cura. Ela afirma já ter sido curada algumas vezes no *numbê*, e que isso não é exclusivo dos xamãs, mas que outras pessoas também se curavam por lá. Os mesmos espíritos dos parentes que representam perigo à saúde, também podem realizar procedimentos de cura. Nas suas palavras:

To com saudade da mãe hoje, hoje vou lá encontrar com ela, chega lá ela pergunta porque eu tava com dor de cabeça, daí ela passa remédio em mim lá, fica cusindo na mão assim e passando em mim, cura também lá. (Depoimento de D^a.lara)

Outra história que evidencia a correlação entre estes dois mundos é narrada por D^a Jacira, com o acréscimo de um relato de Zeferino, que diz ser o cemitério uma

¹⁰ Falaremos posteriormente sobre os santos cultuados por este *kujás*.

porta de acesso ao *numbê*, por isso tem que se tomar muito cuidado ao passar perto destes lugares.

Dona Jacira conta que logo que veio com sua família nuclear morar na TI Apucarana, ela, seu companheiro João e seus filhos se hospedavam em um galpão na Aldeia Sede e João trabalhava na roça fora da TI. Além disso, fazia sua roça nas proximidades de onde agora é a aldeia Água Branca, a antiga aldeia Toldo Velho, que compunha a TI Apucarana. A distância entre a residência da família e o lugar onde João fazia sua roça é muito grande, cerca de cinco quilômetros, o que levava D^a.Jacira a caminhar por muito tempo para levar marmitta a seu companheiro. Segundo ela, no segundo ou terceiro dia que fazia este caminho, resolveu conhecer o cemitério pelo qual passava todos os dias. Ela e a filha, que a acompanhava neste dia, entraram no cemitério, conheceram e logo seguiram em frente.

Nas palavras de Zeferino:

Numbê é um córgo bem fundo antes de chegar no cemitério, mas tem uma passagem por cima, uma pontinha, tem que chegar bem e conseguir voltar, senão a alma fica lá e fica fraco, banho do kovéju protege pra atravessar bem (depoimento de Zeferino).

Passados alguns dias e não tendo tomado providencias para se proteger dos espíritos dos antepassados ou para atravessar “a pontinha” por cima do *numbê*, D^a.Jacira disse que sentia muita preguiça, só queria ficar na cama e que só dormia, de tanta fraqueza. Ela disse que seus familiares, principalmente suas filhas, estranharam bastante. Tratada por um *kujá*, este logo viu que seu espírito não estava junto de seu corpo, disse que iria procurá-lo e trazê-lo de volta, para que, com isto, retornassem seu ânimo e sua força.

É um mistério esse negócio de kujá, eles assopram os braço e a cabeça da gente, bem em cima da cabeça e assim eles sabem, as outras vezes esse tio meu também assoprou assim meus pulso, então eu já acreditei (depoimento de D^a. JACIRA).

Tendo trabalhado durante a madrugada, o *kujá* veio até D^a.Jacira e lhe contou que a tinha visto no cemitério junto à sua filha, disse ter trazido as duas, mas que trazer sua filha tinha sido mais fácil e que o espírito de D^a. Jacira resistiu para que não retornasse, ao ponto de se esconder e dizer não querer mais voltar. Com o tempo, no

entanto, cedeu e voltou juntamente com o *kujá* para este mundo, o que reanimou D^a. Jacira e restaurou sua saúde.

O *kujá* é o único que tem proteção para transitar entre os dois mundos, uma vez que é guiado por seu *iangré*¹¹, seu espírito-auxiliar, que lhe dá força e lhe mostra a cura e os remédios. Ele lhe acompanha e protege neste mundo e em suas idas ao *numbê*, e, segundo a literatura, pode ser um espírito de animal, de planta ou de santo católico (VEIGA, 1994; OLIVEIRA, 1996; HAVERROTH, 1997; CRÉPAU, 2002; ROSA, 2005).

Entre os Kaingang da TI Apucarana há quem não ache legítimo o *kujá* ter um *iangré* que seja um santo católico, que isso já seria coisa do *branco* e o *kujá* de verdade seria o que tivesse como *iangré* um animal nativo kaingang. Outros, por sua vez, acreditam ser legítimo que o *kujá* possua um santo católico como *iangré*.

Mas olha, vou falar a verdade, ta acabando, ta acabando porque, já entrou os curandeiros dos brancos, tem os curandeiros que trabalham com santo, como eu falei, Sto Antonio, São Pedro, Nossa Senhora, então, já não é mais aqueles *kujá* antigo, agora mudou, mudou e mudou tudo, até de religião, entrou as igrejas, padre vem aí e faz missa, pastor vem aí e faz....é, tudo, mudou tudo, devagarinho ta acabando, aquelas sistemas antigo (Depoimento de Lucas).

3.4 VENH KAGTA, OS “REMÉDIOS DO MATO”

Os Kaingang possuem um vasto conhecimento de plantas, um dos aspectos de sua cultura que mais nos chamou a atenção na pesquisa de campo. Em algumas oportunidades, tivemos o prazer de acompanhá-los em trilhas pelas matas e verificar que aquele ambiente é familiar ao Kaingang, que eles se localizam facilmente em meio à mata, tendo como referência espécies vegetais identificadas no caminho. Além

¹¹*Jangré* ou *iangré* quer dizer companheiro meu (ROCHA LOURES 1869 *apud* VEIGA 1994, p.155).

disso, eles percebem com facilidade trilhas e pegadas de animais, como também, a aproximação de outras pessoas naquele ambiente.

[...]. O território Kaingang é codificado, classificado e conhecido nas suas especificidades. Pode-se dizer que os Kaingang do Tibagi conhecem e exploram individual e significativamente todos os espaços e seus elementos constituintes. Nas viagens realizadas com os Kaingang pelas matas e rios, ficou evidenciado que todos os diferentes espaços são ligados por trilhas e eles sabiam onde se localizavam cada um dos elementos do ambiente (TOMMASINO, 2004, P.159).

Quem detém os conhecimentos acerca dos *remédios do mato* são, em sua maioria, os anciãos da TI. Porém, contrário ao que supunha a pesquisa, quando tivemos a oportunidade de acompanhar pessoas mais jovens em caminhadas pela mata, verificamos que os jovens da TI se interessam por estes conhecimentos aprendidos dos mais velhos. Estes jovens reconhecem diversas espécies de árvores¹², como dizem, “*na linguagem*”, e plantas utilizadas na alimentação, na construção, no artesanato e como *remédio do mato*.

Entre os especialistas em cura kaingang, o *curandeiro* e o *garrafeiro* que detêm o conhecimento, por excelência, de muitos destes *remédios*. O *kujá* os utiliza de forma guiada, ou seja, é seu *iangré* que lhe ensina o *remédio* e que lhe orienta onde encontrar. Entretanto, além dos especialistas em cura kaingang, constatamos nesta pesquisa que a população em geral conhece e utiliza inúmeros *remédios do mato* e que, frequentemente, os coleta na mata.

Venh kagta ou *remédios do mato* é uma categoria atribuída a algo curativo, seja planta, mineral, objeto, animal¹³, e será utilizado como um instrumento que irá agir sobre a saúde individual ou coletiva. Nas palavras de Haverroth:

O conceito de *venh-kagta* não se restringe a *remédio*. Esse termo tem uma significação bem mais ampla. “Veneno” também é traduzido por *venh-kagta*. Por exemplo, certas plantas indicadas como tendo propriedade de veneno para pulgas recebem esse termo no próprio

¹² Quando convidados a participar da festa do Pari, tivemos o prazer de ser acompanhados por um jovem Kaingang, Diego, que nos mostrou alguns *remédios do mato* e árvores que serviam de madeira para diversas finalidades, como por exemplo, a *suja*, utilizada para fazer seu arco e flecha que ajudávamos a carregar.

¹³ Por exemplo, nesta pesquisa foram identificados enquanto *remédios do mato* a água da chuva, pêlo de quati, carne de cascavel, fé do peixe, água do cocho de sal onde boi bebe água; sopa de peixe bagre, pano velho, etc.

nome (kãpò-kagta; pulga/veneno). A expressão *venh* significa “de alguém” ou “de si mesmo” e antecede um grande número de palavras em que há conveniência de uso. Dessa forma, *venh-kagta* se refere a qualquer substância que tenha alguma ação no organismo, independentemente do resultado da ação. (HAVERROTH, 1997, p.125).

Considerar algo como sendo ou não um *venh kagta* não se restringe unicamente em identificar esta ou aquela espécie comprovadamente curativa, também não se limita a possuir ou não propriedades físico-químicas específicas. Para o Kaingang, a cura é negociada com os seres da natureza, se o *venh kagta* for uma planta, ao colhê-la ou ao utilizá-la deve-se conversar com ela, e deve-se considerar o período e o modo adequados para a coleta. O poder curativo do *venh kagta* é relativo a todos estes fatores, ao seu local de origem, à forma como se coletou e à forma de uso.

Para que se expressem certas imagens: a da cosmologia, a da relação com a natureza, a dos mitos, a do xamanismo ainda vivo [...]. A noção do “curar” como uma “forma simbólica” é fundamental para entender a particularidade Kaingáng essencialmente no seu modo de lidar com todos os “seres da natureza” e o poder necessário para que isto ocorra de forma satisfatória (OLIVEIRA, 1996, p.16).

De acordo com Haverroth (1997, p.105), “Termos que nomeiam partes de plantas ou objetos a elas relacionados podem ser também rótulos para objetos de outros domínios”. Analisando as denominações kaingang atribuídas às plantas, verifica-se nelas nomes de outros seres vivos, reflexo de sua cosmologia que prevê um cosmos integrado, onde os domínios natural, humano e sobrenatural se interpõem e se influenciam diretamente. Nas palavras do autor:

O conhecimento etnobotânico Kaingang é amplo e relaciona-se diretamente com a sua mitologia, cosmologia, organização social, sistemas de cura, alimentação; enfim, é parte importante e essencial da sua cultura como um todo (HAVERROTH, 1997 p.97).

Nesta pesquisa observou-se também que os Kaingang utilizam seus nomes próprios como proteção contra doenças, a nomenclatura influencia diretamente na sua saúde, protegendo-os de doenças e de espíritos. São os nomes: *Tãká*, *proteção*

contra vento e chuva e o que protege de sustos e de waikuprim; Kokóhyu, traduz-se por beija-flor, ave que, segundo nosso interlocutor, traz proteção. *Kaafár*, que significa casca de árvore, é um nome que traz proteção contra os *waikuprim* a quem o possuir. Nas palavras de Oliveira e Silva, respectivamente:

O nome segundo os curadores atua como um fortalecimento, uma proteção – tanto na ocasião do nascimento (para o recém-nascido) como no decorrer das diferentes etapas do ciclo de vida. Desse modo, ao fazermos uma analogia, o nome atuaria como algo constitutivo que protege, uma substância (ou algo que se substancializa) no corpóreo, [...] (OLIVEIRA, 1996, p.45).

(...) a palavra *pó* (pedra) é utilizada como nome masculino (*Pó rongá*, *Pó xi*) para prevenir doenças, “pois é dura, não acaba mais, não termina (SILVA, 2002, p.207).

Os *remédios do mato* são tidos pelos Kaingang como os mais eficazes, mais *fortes*. Em pesquisa de campo, verificamos que são qualificados por eles segundo a distinção em: “*fortes/do mato*” e “*fracos/posto de saúde*”. Os remédios do mato passam também por uma segunda classificação, aqueles oriundos da mata fechada, onde se escondem do sol, são considerados “fortes”, enquanto os de um lugar em que transitam pessoas ou que fique exposto ao sol, são considerados “fracos” e muitas vezes até sem eficácia.

Diehl (2001) traz um exemplo da curandeira Kaingang Irene que utiliza remédios fortes ou fracos dependendo da enfermidade e do estado do enfermo e que utiliza exclusivamente os *remédios do mato* provenientes da mata fechada :

A curandeira Irene fazia analogia entre o estado da pessoa doente e a força do “remédio do mato”. Quando ela observava pouca doença, fazia orações ou receitava um remédio forte, para curar logo. Já se a pessoa era fraca ou se havia muita doença, o remédio deveria ser fraco também para ir curando devagar. A força do remédio era dada pelo tipo e quantidade de cada planta usada. A raiz, por exemplo, era mais forte do que a folha porque ficava embaixo da terra, “não pega ar do tempo, do calor (...) tá escondido”, enquanto a folha “fica por cima, pega muitas coisas”. Em qualquer situação, deveriam ser retiradas do “mato virgem”, ainda frescos (DIEHL, 2001, p.96).

Nesta pesquisa constatamos que atualmente na TI Apucarana, algumas pessoas, em sua maioria os anciãos e os *curadores*, fazem uso exclusivo de remédios da mata fechada. Outros, por sua vez, utilizam tanto os remédios alopáticos do posto de saúde, quanto plantam os *remédios do mato* nos quintais de suas casas ou em suas roças e os utilizam como medicamento. Porém, mesmo entre estes, parece ser consensual a atribuição de uma maior *força, tar*, aos medicamentos provenientes da mata fechada.

É comum os anciãos da TI relatarem que seus antepassados conheciam maior quantidade de *venh kagta*, do que eles conhecem hoje, dizem que a mata estava muito mais próxima e que não precisava de muito esforço para achar uma determinada planta. Eles dizem também que hoje, quando precisam encontrar uma planta específica, às vezes tem que caminhar o dia todo e ir muito distante.

Devido ao seu grande dinamismo cultural, elementos do catolicismo popular, práticas biomédicas, plantas exógenas e remédios alopáticos, são incorporados pelos Kaingang e reinterpretados de acordo com sua forma de compreender o cosmos. Assim acontece também com as nomações dos remédios biomédicos, que são reinterpretados e introduzidos na farmacopéia kaingang.

Jules Henry (1941 *apud* MUSSOLINI, 1980) pesquisou os Xocling na década de 1930 e os confundiu com os Kaingang. Em variados momentos o autor julga de “panacéia universal” o ato destes índios empregarem o uso da água nos mais variados casos de cura. Da mesma forma, indica que o “emprego de ervas e água quente que nada tem de sobrenatural”. O autor, dessa forma, aponta para uma “secularização” da medicina Xocling, de uma perda da “medicina sobrenaturalista”, isto baseado em sua pesquisa de campo nos anos de 1930.¹⁴ Porém, acredito que tenha faltado ao autor à compreensão, por exemplo, do caráter curativo da água corrente para eles. No caso dos Kaingang, por exemplo, a consideração de que tanto as ervas quanto a água e o fogo tem agenciamento e intencionalidade, que são colhidas e preparadas de formas

¹⁴ Jules Henry relata que os Xocling lhe pediam remédios nas mais variadas ocasiões e conclui com isto que esta fácil introdução de elementos estranhos à cultura, no caso a medicina alopática, demonstra sua perda cultural na área da medicina. Porém o autor não considera o uso e a compreensão que estes índios faziam e fazem do uso deste medicamento, quais os significados que atribuem a eles (MUSSOLINI, 1980, nota 33).

ritualísticas, por meio de relações bastante marcadas entre os universos que se sobrepõe, o humano, o natural e o sobrenatural.

Hebert Baldus relata (Op. Cit. 65/66) que, procurando obter remédio que segundo estes índios evitaria a concepção, usou como desculpa que sua esposa estava precisando do medicamento, pois morreria se desse à luz mais um filho. Recusado o pedido o chefe Kōikāng Ihe dizia mais tarde: “como o remédio pode servir se tua mulher não é kaingang? Seguramente ela é “portuguesa” (brasileira ou branca) e necessita de um remédio “português” (brasileiro ou branco). O remédio das nossas velhas só serve para um Kaingang”. [...] Evans Pritchard (Witchcraft, oracles and magic among the Azande p.491) relata fato idêntico entre os Azande. Diz que este povo sente que as drogas européias são eficazes para europeus e as drogas azande, para os Azande. Quando admitem o emprego das primeiras, só o fazem para o tratamento externo dos sintomas ou para as doenças de menor importância. Contudo, as moléstias sérias somente podem ser denominadas pelo emprego de oráculos e feitiçaria [...] Não compreendem o emprego de drogas com aplicação universal (MUSSOLINI, 1980, p.48).

Os Kaingang incorporam criativamente elementos novos e introduzem em seu sistema cultural. É o caso da planta *Novalgina* registrada nesta pesquisa e cuja ação curativa assemelha-se à do remédio alopático que encontram no posto de saúde da TI, e que é utilizada para dor de cabeça. Haverroth (1997) e Diehl (2001) também registraram o uso deste *venh kagta* entre os Kaingang, além da *dipirona* e da *aspirina* em Diehl (2001).

Baseados na associação entre o efeito que Ihe causa um remédio biomédico e o efeito causado pela utilização de determinada planta, os Kaingang denominam esta a planta com o nome daquele remédio. É uma forma de atribuir qualidades curativas ou de “formação do corpo” aos *venh kagta*, que Silva (2002, p.206) denomina de “homologia ritual”, “[...], isto é, por transmissão ritual de suas qualidades ao paciente”. Os Kaingang da TI Apucarana utilizam diversos *venh kagta* em que as qualidades observáveis de determinada planta ou animal passam ao enfermo ou em pessoas que as utilizam de forma ritual.

Tabela 1. Exemplos de remédios do mato, “venh kagta” utilizados na TI Apucarana¹⁵.

Nome Kaingang	Nome Popular	Para que	Observações dos interlocutores
<i>Tá</i>		Para curar catarata.	<i>“Usa a batata”.</i>
<i>Kóveju</i>		Ficar forte; Deixar de sonhar com os waikuprim; Afastar os waikuprim.	<i>“Tem que conversar bem com a planta, pedir a cura”; “Antes eu tava sonhando muito com os waikuprim”.</i>
<i>Dãre Kaa</i>	Guarâna	Para a criança ter a pele branca.	<i>“planta que tem um palmitinho branco”.</i>
<i>Ueiê</i>		Para o cabelo ficar comprido; para o cabelo não ficar velho logo”	<i>“cipózinho cumpridinho, dá igual ao cabelo mesmo”</i>
<i>Pyrfé kupri</i>	Ortiga	Para ferida braba, <i>“ferida que não sara e vai comendo a carne até o osso”.</i>	<i>“planta que arde a gente”; “Parecida com a mandioca”</i>
<i>Penva</i>	Gabiropa	Contra a afta, para feridas na boca.	
<i>Pãngkaktãe</i>		Contra picada de cobra e de carrapato.	<i>“Pode até pisar na cobra que ela não pica”.</i>
<i>Óroioêd</i>		Dor muscular; qualquer dor; anti-inflamatório.	<i>“Cipó, só da no mato”; “Se parece com a folha da couve”.</i>
<i>Ójor mrur</i>	Cipó de anta	Para quebradura, destroncadura, para não destroncar, ficar muito forte	<i>“Sempre passo para não destroncar”.</i>
<i>Mundé</i>	Pêlo de quatí	Não quebrar fácil ¹⁶	.
<i>Kukrej</i>		Para não errar pedra no estilingue, para não tremer.	<i>“Passei no meu netinho, ele sempre traz uns passarinhos pra comer”</i>

¹⁵Dados desta tabela, considerados secundários para este trabalho, foram suprimidos, tais como: alguns *remédios do mato*, a forma como eles utilizam estes remédios e os nomes de quem os informou.

¹⁶O quatí se joga de cima de árvores altas e não se machuca.

<i>Ndekanga kagta</i>		Dor de barriga.	
<i>Fágryen</i>		Para ficar calmo.	
<i>Dirr</i>		“Para ganhar bebê logo”; facilita o parto.	<i>“Minha mulher tomou”</i>
<i>Kalmafli</i>	Figueira	Cicatrizante.	<i>“Enxuga o corte, puxa a carne”</i>
	Açúcar e álcool	Picada de cobra.	<i>“Não incha, chupa o veneno”</i>
	Água de cocho de sal para bois	Viver bastante e sadio.	
	Alecrim	“Para equilibrar as batidas do coração, acelerar ou desacelerar.”	<i>“Fazer um chá fraco”</i>
	Amora do mato	“Cessar o sangramento do parto”	<i>“Planta com espinho”</i>
	Araucária	Para cobra não picar.	<i>“Passa e já pode ir bastante tempo”</i>
	Arruda	Dor de cabeça; mau olhado.	
	Batata roxa	Para dor de dente; “Desinflama”, anti-inflamatório.	<i>“Tem que ficar com a 67req quente na boca”</i>
	Bom nome	Para ajudar a menstruar.	<i>“Se for família não faz efeito, se não for novidade já desce”</i>
	Canela	Para prevenir dor de dente.	
	Castanha	Contra diabetes	
	Cipó grosso	Para dar força (<i>Tar</i>).	
	Cobra cascavel	Coração e circulação	<i>“queima e mói a carne até virar pó”</i>
	Comigo ninguém pode	“Afastar os <i>waikuprin</i> ”.	

	Coquinho “cor laranja”	Deixa os dentes bem brancos.	“Já viu aquelas índias velhas com os dentes bem brancos?”
	Criciúma ou bengala	Para ficar liso ¹⁷ .	“Raspa o pau e passa na criança”
	Dormideira	Ajuda a dormir, insônia ¹⁸ .	“Três qualidades da planta”
	Erva de lagarto	Picada de cobra.	“Volta o veneno da cobra”
	Espada de São Jorge	“Afastar os <i>waikuprin</i> ”.	
	Espora de galo	1. Desenteria; afinar o sangue 2. para o para o gré ficar sempre pra cima.	
	Fé do peixe	Dor de dente; dor de coluna.	“O álcool vai ficar verde”
	Guavirova	Para o bebê nascer rápido e forte.	
	Jangada branca	Para mulher ter bebê, ganhar logo a criança.	
	Lima	Criança com amarelão	“Cozinha a folha e dá banho na criança”.
	Losna	Cólica, dor de estômago, descer a menstruação.	“se não estiver grávida desce”
	Mandioca brava	Evitar picada de cobra.	“Dá no mato”; “Cheira forte”
	Mentruz	“Para machucado que magoa por dentro”.	
	Mexericão	“Dizem que protege dos espíritos nos sonhos”.	“põe debaixo do travesseiro”
	Milho	Deixa os dentes fortes.	“Milho seco”
	“Multimistura”: Abobora, girassol e mandioca.	Desnutrição.	“Parece fubá”; “Está difícil de vir do governo, não pode deixar faltar”

¹⁷Ficar liso como o caule da planta.

¹⁸ Quando a planta é tocada, as folhas se fecham.

	Nó de cachorro	“Para quando cai o jengré”; “Para subir o jengré”.	<i>“Masseta com água fria e toma ou põe na cachaça”</i>
	Novalgina ¹⁹	Dor de cabeça.	
	Palmeira	Para fortalecer o dente.	<i>“A Palmeira é forte”</i>
	Palmito	“Deixa liso”; “bom na luta”; “Proteger-se dos espíritos”.	<i>“Dar banho na criança desde bem pequeno”.</i>
	Pano velho	Para cessar o sangramento de uma ferida	<i>“tem que ser de algodão para dar cinza, põe suas cinzas no machucado”</i>
	Pau de anta ou <i>Pratudo</i>	Para qualquer ferida; pra tudo.	<i>“Quando a anta do mato se fere, morde o pau da árvore e esfrega a ferida na árvore”.</i>
	Pinheiro	“ <i>Paraajetara cabeça</i> ”; Para a memória; Para criança ficar forte.	<i>“Só funciona em criança”.</i>
<i>Mundé jengré</i>	Pênis do Quatí	Ereção do pênis	<i>“Para quando cai o jengré”.</i>
<i>Kovéju</i>	Rabo de bugio	Stress; mal olhado; Para não se perder no mato; Proteção para afastar espíritos dos mortos. ²⁰	<i>“Quando se passa por baixo do cipó cruz a pessoa se perde”.</i>
	Roseira branca	“Cura afta, ferida na boca e infecção”; “Para mulher grávida, para o bebê nascer com pele bonita, lisa”.	<i>“Tem que ser da branca”</i>
	Rui	Diarréia emocional; tirar susto de criança.	<i>“Quando dá aqueles raios e trovões e a criança acorda assustada”</i>
	Samambaia	Para o cabelo da criança para ficar crespo. ²¹	
	São José	Proteção contra feitiços e espíritos. ²²	
	Sordinha	“Solda qualquer quebradura”.	

¹⁹ Nome de medicamento alopático atribuído à uma espécie de planta.

²⁰ Carregando esta planta estará protegido dos *waikuprim*.

²¹ O broto da samambaia nasce “enrolado”.

²² A flor se parece com a figura de um pequeno santo.

	Taquara	Para quebradura ²³ ; Para não dar espinhas/acnes ²⁴ ; Para a criança crescer depressa ²⁵ .	
	Unha de gato	Ser bom na luta, para agarrar e não soltar mais, subir bem em árvores.	“Tem que ser desde pequeno, senão não dá certo”;“Hoje em dia é bom não fazer porque a criança fica muito forte.”
	Vassourinha	Deixar o cabelo forte, não cair cabelo.	“Planta difícil de arrancar”

FONTE: adaptado de: Andrade, ETJ. Aspectos dos processos de adoecer e curar entre os kaingang da terra indígena apucarana. Londrina, graduação em ciências sociais, universidade estadual de londrina, 2011.

Os elementos desta tabela de *venh kagta* que interessam a esta análise dizem respeito a (I) o que e em que contexto algo é considerado um medicamento, (II) o efeito que se objetiva com o medicamento, a enfermidade e, em alguns casos, suas causas, e (III) a especificidade de quem é ou em que contexto se encontra o enfermo. Estes dados revelarão algumas especificidades dos Kaingang em relação ao uso de medicamentos e do processo mais amplo do adoecer e curar.

Moacir Haverroth (1997), em seu estudo etnobotânico com os Kaingang da TI Xapecó, apresenta três sistemas de classificação dos *remédios do mato*: as classificações morfoecológica, a utilitária e a simbólica. Segundo o autor:

A etnobotânica Kaingang apresenta três sistemas básicos de classificação, os quais compreendem, respectivamente, o que estamos chamando de classificação morfoecológica, classificação utilitária e classificação simbólica. A primeira consiste de categorias nomeadas (ou não) relacionadas hierarquicamente por inclusão vertical e exclusão horizontal. A classificação utilitária segue critérios pragmáticos, é guiada pela utilidade prática ou potencial das plantas. No terceiro sistema, as plantas são categorizadas segundo a cosmologia dual Kaingang em Kamé e Kanhrú (HAVERROTH, 1997, p.105).

²³ A taquara é flexível, não se quebra fácil.

²⁴ A face interna da casca da taquara é lisa.

²⁵ A taquara é uma planta que “cresce depressa”.

A classificação utilitária dos *venh kagta* considera dois princípios: a doença a ser curada ou o efeito objetivado e o beneficiário (HAVERROTH, 1997). Esta pesquisa se aproxima dessa análise por meio da classificação utilitária descrita pelo autor, além de buscar contemplar o que ele denomina de classificação simbólica, ao tentar identificar medicamentos ou tratamentos assimétricos ou complementares entre as duas metades.

Analisando esta tabela de *remédios do mato*, verifica-se que, com relação ao efeito que se objetiva, os medicamentos mais recorrentes são os que objetivam afastar os *waikuprim* ou proteger deles, pois, como já mencionado, sua presença significa vulnerabilidade a doenças. Para isto utilizam, principalmente, o *Rabo de Bugio*²⁶, denominado também de *Kovéju*²⁷.

O *Kovéju* foi a planta mais citada nos relatos dos habitantes da TI Apucarana. Mussolini (1980) a seguir, narra a importância da planta *ûyólo nya tēi* entre os Xoclong. Pela descrição da autora, constata-se muita semelhança na utilização destas plantas, a planta *Kovéju* na TI Apucarantina e o *ûyólo nya tēi* entre os Xoclong de Santa Catarina.

Há uma planta, porém, a que se atribui forte poder vital: é o “*ûyólo nya tēi*” (alimento silvestre da anta). Este é o alimento predileto da anta. [...] esta planta é usada não somente como remédio, como para prevenir qualquer espécie de perigo. Assim, vemo-la empregada nos seguintes casos: (i) é espalhada por sobre o corpo de uma onça morta para que seu espírito não se zangue; (ii) é espalhada ao redor do corpo de uma criança morta para induzir seu *kuplêng* a voltar para o ventre materno; (iii) quando os cabelos e as unhas do viúvo (ou viúva) nas cerimônias fúnebres são cortados, são misturados com esta erva, antes de serem postos na água, para que não apodreçam; (iv) quando o viúvo (ou viúva) volta de seu retiro, esta erva é espalhada pelo caminho, de modo a afastar o *kuplêng* do falecido; (v) a placenta e o cordão umbilical da criança são colocados nesta erva antes de serem postos na água por seu pai e mãe cerimoniais; (vi) em todas as crises de vida, onde quer que a ameaça da morte seja grande, esta planta aparece como um símbolo de força para auxiliar os Kaingang nas transições difíceis (MUSSOLINI, 1980, nota 31).

²⁶ Rabo de Bugiu, segundo o interlocutor, “dá pequeno, como um galho torto, por isso se chama *Rabo de bugiu*.”

²⁷O *Kovéju* ou Rabo de bugio é uma planta amplamente utilizada na TI Apucarana, é com ela também que eles fazem a tintura para pintar o corpo com as marcas das metades clânicas.

Outra finalidade terapêutica atribuída ao *Kovéju* é para “*não se perder no mato*”. É comum entre os moradores da TIA, que relatem situações em que tenham se desorientado e se perdido na mata, mesmo em locais conhecidos por eles. O índio José Maria afirmou que se uma pessoa andando pelo mato passar por baixo de uma planta chamada de cipó cruz, esta pessoa se desorienta, se perde na mata. Mas isto, segundo ele, pode ser evitado se ela estiver carregando consigo um ramo do Rabo de Bugio. Ele conta que “uma vez tive que dormir até o dia seguinte, esperar melhorar da tonteira que deu, você não sabe onde está. Acordei, tava perto de casa e não sabia voltar” (Depoimento de José Maria).

Paulo, através dos ensinamentos da *kujá* Doracina, enaltece a importância do *kovéju* ou Rabo de Bugio para a medicina kaingang e os diversos usos que fazem da planta, em suas palavras:

Então os kujá né, eles trabalhavam com espírito de animal através do sonho né, dormia, sonhava, aí acompanhava os espíritos né. A gente chama de mundo dos mortos, então ela falava, o seu espírito tá lá no mundo dos mortos, a onça que vai trazer você, daí dormia, no outro dia ela falava: “a onça já trouxe você, você vai ficar mais animada agora daqui pra frente, tomando esse remédio você vai melhorar”, e melhorou mesmo. Tem gente que não quer voltar e se comer alguma coisa lá não volta mais, não volta mais, interessante né. Tem um remédio, tem uma erva aí, chama-se Rabo de bugiu, esta erva já é conhecida em todo mundo, rabo de bugiu, se você tiver na, se seu espírito tiver no mundo dos mortos, desanimado, doente, fraco, você tem que tirar essa erva e dar banho nos doentes, tomar banho com essa erva, daí, melhora (Depoimento de Paulo).

O morador da TI Apucarana complementa sua narrativa a respeito da eficácia do *kovéju* e relata a constância com que utiliza esta planta e para quais fins:

Em acompanhamento a visitas domiciliares junto ao AIS Jacó, tivemos a oportunidade de conhecer o índio Manuel. Segundo Jacó, ele seria um bom interlocutor, pois saberia conversar sobre as “*coisas dos antigos*”. Chegamos à sua residência e fomos recebidos por sua mulher, que em kaingang, nos convidou para entrar até o quarto, onde Manuel estava deitado, enfermo. O AIS Jacó conversou em kaingang com Manuel e sua mulher sobre o atual estado de saúde do enfermo e como

tinha passado aqueles dias. Após a conversa, Jacó atenciosamente, como de costume, traduzia parte da conversa ou tentava resumi-la para nós.

Jacó e a mulher de Manuel concordavam que ele precisava ir ao hospital, mas ele não queria. Ouvindo o que Jacó dizia, Manuel nos falou, dessa vez em português e mais alto: *“não gosto da comida deles, lá eu não melhora”*. Mesmo se recusando a realizar o tratamento indicado pelos profissionais do posto de saúde, Manuel tomava os remédios receitados pelo médico do posto de saúde e naquela visita Jacó levava para ele um novo frasco do remédio. Jacó recolheu o frasco anterior vazio e deixou com Manuel o novo frasco, explicando novamente como ele deveria tomar, deixando também um papel onde escreveu a dosagem e a periodicidade do remédio. Saindo da casa de Manuel, Jacó nos falou: *“tem uns velhos que não acostumam com o hospital, não tomam remédio direito, esquecem.”* Por isso, constantemente ele precisa levar os remédios até a casa do doente e explicar diversas vezes a forma de utilização.

Retornamos à casa de Manuel em uma visita domiciliar posterior, passado mais de um mês da visita anterior. Era uma tarde quente e sua mulher estava sentada no chão da varanda preparando as tiras de taquara que usaria para tecer seus balaios. Chegamos, ela abriu o portão, pegou duas banquetas para sentarmos e nos serviu café. Dalí ouviam-se barulhos de água vindos do banheiro, que fica do lado de fora da casa, e ouvíamos também Manuel falando e até cantando em kaingang no banheiro. Em meio à conversa de Jacó com a mulher de Manuel em kaingang, Jacó me explicou que Manuel estava tomando banho com a planta *kovéju* e por isso cantava no banheiro.

Quando Manuel saiu do banho, nos cumprimentou rapidamente e foi até seu quarto, de onde saiu logo depois, passou pela cozinha e pegou uma garrafa aparentemente com ervas e, olhando para ela, pronunciou algumas palavras em kaingang e *“tomou uns goles”* dela. Em seguida, foi até a varanda, ainda bastante molhado do banho e nos disse, traduzido por Jacó que, durante o banho e na hora de *“tomar uns goles”* do *kovéju*, *“ele tava conversando com a planta, pedindo a cura para ela, diz que tem que conversar bem com ela”*.

Na conversa que se estendeu, Manuel relatou que estava com fraqueza, que queria ir trabalhar em sua roça, mas não tinha forças. Manuel nos disse também que

estava sonhando muito com pessoas que já haviam morrido, mas que ao iniciar o tratamento com *kovéju* esses sonhos haviam cessado. Disse, ainda, que o *kovéju* estava deixando forte e que havia afastado os *waikuprim* de perto dele, relatou também que antes do tratamento com a planta estava tomando remédios do posto de saúde, como acompanhamos, mas que estes não estavam resolvendo sua fraqueza.

Perguntamos a Manuel se ele conhecia o nome da planta em português, e ele respondeu que desconhecia qualquer outro nome, mas disse que seus frutos são de cor roxa e muito apreciados pelos pássaros. Manuel nos contou ainda que, por causa da atual redução das matas, havia procurado esta planta no mato e não a havia encontrado. Até que um dia, em que disse já não estar mais à procura da planta, encontrou-a no mato e aí começou a tomá-la.

Esta, entre outras histórias contadas pelos índios da TI Apucarana sobre o uso de *remédios do mato*, levanta a possibilidade de que o “saber guiado” não seja exclusivo dos *kujás*. O relato de Manuel sugere que ele tenha sido, de alguma forma, “guiado” a encontrar tal planta, não por um *iangré* como é guiado o *kujá*, mas talvez pela própria planta ou até pelo pássaro que ele disse gostar da fruta que ela produz.

A narrativa de Manuel acrescenta outro elemento importante na forma de utilização dos *remédios do mato*, que é o trato com a planta. Sua eficácia depende de, ao utilizá-la, que se negocie a cura com ela, que se peça a cura. Diferentemente da medicina ocidental, a planta em si ou mesmo a absorção de seus componentes químicos não define a eficácia do tratamento com os *remédios do mato*, é necessário estabelecer uma relação constante e processual com o medicamento.

O depoimento de outro morador da TI reforça esta necessidade da relação que se deve estabelecer com os *venh kagta* para a eficácia de um tratamento: “A erva de Santo Antonio dá na beira do rio, no capão do mato, na hora de colher conversa com a planta e pede para ser bom para a pessoa” (Depoimento de Zeferino).

Outra enfermidade característica de afetar os Kaingang e que é também ligada à perda do espírito é o *susto*, e principalmente as crianças são mais vulneráveis a esta enfermidade. As crianças podem assustar-se devido a diversos fatores, os casos mais recorrentes são ventos fortes ou tempestades, e podem se assustar também ao

atravessar um rio, como na narrativa que apresentaremos mais adiante, como ainda, quando vão a lugares que ainda não conheciam ou que não estão acostumados. Para prevenir ou tirar o *susto* de uma criança utiliza-se o banho com a planta *Rui*, também conhecida como Guiné, o que previne o susto e a conseqüente perda do espírito e a enfermidade.

Além do *Kovéju* e do *Rui*, foram registrados outros *venh kagta* que agem como proteção à perda do espírito, tais como as plantas “Comigo ninguém pode”, a “Espada de São Jorge”, e o Mexericão. Este último é utilizado para se proteger especificamente nos sonhos, antes de dormir o colocam debaixo do travesseiro, o que traz a proteção contra os *waikuprim*, que também nos sonhos podem levar consigo o espírito de quem estiver por perto deles.

Ainda com relação ao efeito objetivado, a cura ou prevenção a mordidas de cobra foi bastante citada pelos Kaingang da TI. Registramos cinco *venh kagta* utilizados para este fim, são eles o “Açúcar com álcool”, a Araucária, a Erva de lagarto, a Mandioca brava e o Pãnkaktãe. Este elevado número de *venh kagta* evidencia o grande número de vezes que os Kaingang caminham por trilhas pelas matas e o quanto se preocupam em não serem mordidos pelas serpentes que ali habitam. Segundo Tommasino,

Tal como se observa em outros grupos Jê, todo o território Kaingáng era recortado por estradas e caminhos periodicamente percorridos pelos indígenas,[...],deslocamentos esses condicionados pelo movimento da natureza (TOMMASINO, 2005, p.68).

O “Açúcar com álcool” faz com que a mordida de cobra “não inche” o local mordido e que “chupe o veneno”. Da Araucária é necessário colher uma casca que fica “bem na ponta” da árvore, que age como preventivo à mordida de cobra, e que o Kaingang passa no corpo e pode andar pelo mato sem correr o risco de ser mordido, segundo nosso interlocutor “passa e já pode ir bastante tempo”. A erva de lagarto é utilizada após a picada, cozinha-se a planta e passa no lugar da picada, deve-se também “tomar uns goles” do líquido resultante deste cozimento, que faz com que, segundo o interlocutor, “volta o veneno da cobra”.

Outro *venh kagta* que age como preventivo para mordida de cobras é a “Mandioca Brava” que, segundo o interlocutor, “dá no mato e cheira forte”, o que faz com que ela afaste as cobras de perto da pessoa. De forma preventiva também, utilizam o *Pãnkaktãe* que, segundo o interlocutor, uma vez tendo passado esta planta pelo corpo, “pode até pisar na cobra que ela não morde”, esta planta funciona também contra carrapatos.

Um dos médicos que atendem no posto de saúde TI, o cubano Julio Cesar, que trabalhava a menos de um mês aqui no Brasil, nos relatou que uma Kaingang consultada por ele disse usar o chá da Castanha contra a diabetes. Diz ele que quando ela tomava ficava com a diabetes controlada, que quando não tomava sua glicose ficava alta. O médico diz admirar o conhecimento dos povos indígenas e que eles devem mesmo usar esses conhecimentos milenares.

Por sua vez, nos *venh kagta* utilizados de acordo com o beneficiário, ou seja, relativo a quem se destina o medicamento, distinguimos três diferentes categorias, que são as crianças, as mulheres e os homens. Nesta classificação poderíamos incluir a distinção de acordo com o dualismo kaingang, com as metades *kamé* e *kairu*. No entanto, além da pintura corporal com as respectivas marcas, nesta pesquisa não identificamos distinções entre as metades no que se refere à utilização de *remédios do mato*.

Os *remédios do mato* registrados na TI Apucarana, direcionados às crianças atuam, em sua grande maioria, na formação do corpo e sua ação se dá sobre suas características físicas, sobre sua personalidade, habilidade em determinadas atividades, sobre a memória, a inteligência, entre outros. Todos estes *venh kagta* funcionam exclusivamente em crianças, e de acordo com diversos interlocutores, só funcionam se administrados em crianças “bem novas”.

Uma vez fui pescar com meu avô, ele disse para eu engolir três pedras duras, pedra vermelha e preta do rio Tibagi, pra engolir para não ficar velho, já dei também pros meus meninos, só pode quando é criança, para ir formando (Depoimento de Zeferino).

A “Unha de gato” é uma trepadeira cujo chá é utilizado para banhar a criança. Segundo o interlocutor, serve para que a criança aprenda a lutar e para que fique forte, para “agarrar e não soltar mais e ser bom na luta”. De acordo com o

interlocutor, “hoje em dia é bom nem fazer porque a criança fica muito forte”. Com este fim de tornar a criança forte, administram também o *Pinheiro*, que ajuda a criança a ter boa memória, nas palavras do interlocutor “para ajeitar a cabeça”.

Outro *venh kagta* administrado a crianças e que a torna boa na luta é o Palmitreiro, esfrega-se a parte lisa da casca da árvore na criança o que a “deixa lisa, difícil de agarrar e boa na luta” e este ficar liso serve também para que ela “proteja-se dos espíritos”. Neste caso enfatizou-se bastante que o *venh kagta* fosse administrado desde bem cedo na criança para que funcione.

Em dois momentos distintos, dois interlocutores disseram já terem utilizado a folha da planta Lima, para curar amarelão em criança, seu chá é usado em banhos na criança enferma.

O chá de uma planta chamada *Kukrej*, é utilizado como banho em crianças, para ela, segundo o interlocutor, “não errar pedra no estilingue” e para que ao atirar a pedra “ela não tremer”. Segundo ele, “passei no meu netinho e ele sempre traz uns passarinhos pra nós”. Depois destes banhos rituais quando criança, esta pessoa, mesmo quando adulta, continuará a ser um bom caçador, com boa mira e sem tremer.

Por sua vez, os *venh kagta* utilizados especificamente pelas mulheres são relacionados exclusivamente ao útero, à gravidez e ao parto. A planta *Losna* combate a cólica e ajuda na menstruação, segundo a interlocutora, “se não tiver grávida desce”. Também, “para menstruar”, é utilizada a planta “Bom nome” que, segundo a interlocutora, “se for família não faz efeito, se não for novidade já desce”.

Os *venh kagta* com efeito reconhecido tanto pelos profissionais do posto de saúde da TI, quanto pelos profissionais do hospital de Tamarana e por parte dos *brancos* moradores desta cidade, são os *venh kagta* utilizados para que o parto seja facilitado. É comum ouvirmos relatos destes profissionais a respeito da rápida dilatação da cérvix uterina das parturientes Kaingang. Os partos das mulheres da TI Apucarana são realizados, em sua maioria, no hospital da cidade de Londrina, elas vêm da TI, passam pelo hospital de Tamarana e são encaminhadas ao hospital de Londrina. Mas, segundo a enfermeira Adriana, do hospital de Tamarana, “tem que ser rápido porque eles tem filho rápido”, assim que chega uma Kaingang em trabalho de

parto no hospital, ela pergunta a ela se tomou ou não a “planta da dilatação”. Em caso afirmativo, ela diz que eles nem a mandam ao hospital de Londrina porque sabem que o filho vai nascer rápido, no caminho para a cidade. Para este fim, “para ganhar bebê logo”, registramos três *venh kagta* utilizados pelas mulheres Kaingang da TI Apucarana, a Guavirova, a Jangada Branca e o *Dirr*.

A mãe já vai dando banho na grávida com guaviróva, à partir de 1 mês de gravidez até quando ganha, ela lava a pessoa toda e passa bem na barriga e vai conversando pra nascer bem, pra nascer rápido e a criança nascer forte (Depoimento de Adão).

A enfermeira Adriana, do hospital de Tamarana, também nos contou que as mulheres kaingang que ela atende muitas vezes “tomam uma erva e também passam erva na barriga” e certa vez, um médico que tinha começado a trabalhar recentemente no hospital da cidade, se apavorou em trabalho de parto vendo a barriga da parturiente toda preta, achou que tinha furado seu intestino, então foi ligar para a ambulância vir pegá-la para levar ao hospital de Londrina. Adriana foi ver o que tinha acontecido e constatou que a cor da barriga dela era devido a ela ter passado as ervas na barriga, ela avisou o médico e ligou cancelando a ambulância.

Um *venh kagta* registrado para depois do parto, para “cessar o sangramento do parto”, é a *Amora do Mato*, uma planta com espinhos de cuja raiz se prepara um chá que deve ser ingerido logo após o parto.

Os *venh kagta* destinados aos homens são exclusivamente aqueles ligados ao *jengré*, ao pênis. São utilizados para dar força para o *jengré*. A planta “Espora de galo” além de combater a disenteria, age também “para o *jengré* ficar sempre pra cima”. Dessa forma também age o “Cipó Grosso” quando se passa o leite do cipó no *jengré*. A raiz da planta “nó de cachorro” também tem esse poder curativo e seu uso foi relatado por dois interlocutores, para usá-lo “quando cai o *jengré*”. Para este mesmo fim utiliza-se como *venh kagta* o *jengré* de outro animal, o pênis do quatí, animal abundante na região da TI e que se reproduz em abundância, faz-se com as cinzas do membro do animal e delas se elabora um chá.

3.4.1 OS *VENH KAGTA* E SUA ATUAÇÃO POR MEIO DA “HOMOLOGIA RITUAL”

O levantamento desses *venh kagta* nos possibilitou verificar um dos processos pelos quais é atribuído o princípio curativo a determinados *remédios do mato*. Sua utilização, nestes casos, se dá de forma particular, sendo que muitos deles, como veremos, atuam por um processo que Sergio Baptista da Silva (2002) denominou de “homologia ritual”, no qual as características observáveis da planta passam ao enfermo. De acordo com o autor:

Dentro deste mesmo princípio de homologia ou transmissão ritual de qualidades e características, as “pedras d’água”, alisadas pela ação da corrente, são usadas como preventivo contra rugas: ‘fica velho, mas fica sempre que parece novo’. Pequenos animaizinhos que se agitam rapidamente sobre as águas paradas (*uoi-uoi*) são indicados para quem quer ter destreza na luta contra inimigos, transmitindo para o paciente o poder de defesa contra seus golpes e flechas. São aplicados sobre os olhos, esmagados previamente em pilão e mão-de-pilão de pedra (SILVA, 2002, p.207).

Dominique Buchillet (1991, p.31) em sua pesquisa com os índios Desana da região do Alto Rio Negro, também constata este princípio de “homologia ritual” nas curas xamânicas deste povo, que consistem em “recitações de encantações terapêuticas”. Os Desana recitam nomes de plantas ou animais que terão suas características mais marcantes passadas ao enfermo. De acordo com a autora:

As encantações consistem numa enumeração de nomes de plantas ou de animais que possuam um atributo considerado pelos Desana como apropriado para o objetivo da cura: por exemplo, a viscosidade para facilitar o parto, o azedume para desinfetar e ajudar na cicatrização de uma ferida, a cor preta para esconder uma queimadura ou uma ferida na pele do indivíduo, a dureza da carapaça do jabuti para proteger o corpo de uma criança, etc. (BUCHILLET, 1991, p.31).

De acordo com Silva (2002, p.206), estes medicamentos “operam por homologia, isto é, por transmissão ritual de suas qualidades ao paciente”, o autor cita diversos exemplos e descrições de seus interlocutores Kaingang do Estado do Rio Grande do Sul, que se aproximam muito do que verificamos em pesquisa de campo também com os Kaingang da TI Apucarana. De acordo com o autor:

Madeiras fortes, “que não secam de balde, que duram”, são consideradas como possuidoras de poder curativo ou preventivo de doenças. Por exemplo, a árvore denominada *ken ta iú* (açoita cavalo) é concebida como remédio porque “não pega doença”, e, quando cortada, brota rapidamente, “não se termina”. Já a figueira (*ken ven fi*), por “espremer, abafar, matar e tomar o lugar de outras árvores”, é percebida como “remédio brabo”, isto é, para “ficar brabo, lutar”. A ponta do pinheiro (carbonizada ou em forma de chá) é usada para ter destreza e não escorregar ao subir nele. O “carvãozinho” ou o chá são passados nos pés do indivíduo. Os cupins do mato, por atacarem madeiras duras, fortes, são utilizados para fortalecer o corpo e proteger contra a doença. Os cupins, juntamente com ervas-remédio, são queimados. A fumaça daí proveniente é usada “para atropelar” a doença dos corpos que a ela são expostos.

A água corrente, que nunca seca, tem força preventiva e curativa. Algumas plantas aquáticas são consideradas um bom remédio, pois crescem “por cima da água, boiando”, adquirindo dela seu poder, que as faz “não se terminarem nunca” (SILVA, 2002, p.206).

Assim como os exemplos do autor, muitos *venh kagta* que agem de acordo com este princípio foram registrados nesta pesquisa e utilizados por inúmeros interlocutores na TI Apucarana.

O Óioro Múriu ou Cipó de anta, (*óioro=anta/múriu=cipó*), é um cipó forte, difícil de quebrar. Por isso ele é utilizado pelos Kaingang como fortalecedor dos ossos. Duas pessoas na TI disseram utilizar este *venh kagta*, eles queimam o cipó e passam pelo corpo. Segundo um dos interlocutores, “sempre passo para não destroncar”.

A Roseira branca, além de curar aftas ou “qualquer ferida na boca”, segundo o interlocutor, também age na formação do corpo do bebê na barriga da mãe. Se a mãe tomar chás de suas pétalas durante a gravidez, o bebê nascerá com a pele bonita e lisa, assim como são as pétalas da flor da Roseira. Também na gravidez, se a mãe comer o palmito do *dãre kaa* ou guarâna, seu filho nascerá com a pele de cor clara, como o palmito dessa planta.

Uma pequena flor que nasce de uma planta arbustiva chamada pelos Kaingang de São José, é utilizada por eles como proteção contra os *waikuprim*, eles a cultivam em casa ou perto dela, no quintal. Segundo o interlocutor, ela se parece com a imagem de um santo e isso ajuda a afastar os *waikuprim*.

Outro *venh kagta* que age segundo o princípio de “homologia ritual” é o “Pênis do quati”. Este animal se reproduz em larga escala, cada casal origina um grande número de filhotes, por isso, para obter a virilidade do animal, os Kaingang raspam o

pênis do quatí, “de baixo para cima”, o cozinham e tomam seu chá. Deste mesmo animal utilizam o pêlo e segundo este mesmo princípio. Devido à capacidade dos quatís de saltar de árvores altas e não se machucarem, os Kaingang utilizam as cinzas do pêlo deste animal e passam pelo corpo, desta forma, se protegerão contra “destroncadura” e “quebradura”.

A planta Taquara tem registro de três utilidades distintas enquanto *venh kagta* que atua também por “homologia ritual”. Sua casca, por ser lisa, previne doenças de pele como infecções, acnes e espinhas quando passada no rosto. Por ter um crescimento demasiado rápido, o banho com a água de seu cozimento é utilizado também para que a criança cresça rápido, tal qual a planta. E o terceiro uso registrado foi para prevenir e curar “quebradura”, pois a planta é bastante flexível e fibrosa, “não quebra fácil”, ela não só previne como também, se aplicada no local, “junta o osso” quebrado.

A *Dormideira* é uma planta que, quando tocada fecha as folhas rapidamente, daí a atribuição de seu nome e também de seu princípio ativo. Portanto, ela é utilizada pelos Kaingang para a elaboração de um chá que serve para curar a insônia, ela “ajuda a dormir”.

Com efeito sobre os cabelos e segundo o princípio de “homologia ritual” foram registradas três diferentes *venh kagta*. Variadas espécies de samambaias são encontradas na TI Apucarana e, segundo o interlocutor, em algumas delas suas folhas nascem enroladas e vão desenrolando na medida em que crescem, por isso, eles cozinham o broto e com a água lavam o cabelo da criança, isto faz com que o cabelo dela cresça enrolado e crespo²⁸.

Certa vez fomos convidados a tentar arrancar uma determinada planta do chão, fizemos bastante força e esta planta custava a ser desenterrada, era a *Vassourinha*. Logo após constatarmos a dificuldade em arrancá-la da terra, fomos informados que a água de seu cozimento é utilizada para lavar o cabelo e deixá-lo forte como a planta, para não cair cabelo. Faz-se também uso para lavar os cabelos, da água do cozimento da planta *Ueiê*, que é “*um cipózinho cumpridinho*” e que “*dá igual cabelo mesmo*”,

²⁸ A grande maioria dos Kaingang da TI tem o cabelo bastante liso.

segundo o interlocutor, é utilizado para que *“a pessoa fica com o cabelo bem cumprido e que não fica velho logo.”*

A planta trepadeira “Unha de gato” tem em suas extremidades estruturas que se assemelham a garras, por isso o seu nome. Portanto, ela é utilizada também como *venh kagta* que age pelo princípio da “homologia ritual”, sendo usada *“para a criança ser boa na luta, agarrar e subir bem nas árvores”*. A ação desta planta enquanto *venh kagta* também foi registrada entre os Kaingang por Oliveira (1996), que relata:

[...] há uma série de remédios que por uma questão de analogia, ao servirem de chá para banho nas crianças vão lhe doar determinadas qualidades, como por exemplo, se o banho for com: “o cipó unha-de-gato – a criança vai ser “trepador”; a folha da laranjeira do limpo – se conserva jovem, custa a ficar velho; a erva-de-passarinho – não vai ter doença ruim” (OLIVEIRA, 1996, p.44).

As plantas Criciúma ou Bengala e também a casca do Palmitreiro, são outros exemplos. Deve-se raspar o caule da Criciúma e passar na criança, assim também deve ser feito com a casca do Palmitreiro, isso deixará a criança “lisa” e difícil de ser pega em uma luta. O interlocutor atenta para o fato de que estes procedimentos com estes *venh kagta* também devem ser feitos em crianças ainda bem novas de idade, pois *“tem que ir formando”*.

[...], avós e pais continuam levando seus filhos e netos para os rituais de construção do corpo, passando remédios em suas “juntas” (articulações) para que se tornem fortes (jugjug) (TOMMASINO, 2004, p.166).

Lindalva diz se lembrar de rituais em que participava com sua avó quando criança, segundo ela: *“minha avó me deixava verde, ia pro mato e passava os remédios do mato em mim, nos meus braços e no rosto, rezava na linguagem e passava, era pra eu ficar forte e ter proteção”*.

São inúmeros os exemplos desta forma particular kaingang de atribuir cura a um determinado *venh kagta*. Estes rituais onde se utilizam esses remédios do mato muitas vezes são secretos e realizados no meio da mata, longe da presença de outras pessoas ou de onde outras pessoas passam com frequência. O Kaingang Armando afirma que está fazendo com seu filho como seu pai fazia com ele, o leva ao mato e passa um cipó nele, diz não saber o nome da planta, mas que a identifica assim que

a vê. Segundo Armando, é necessário que se vá “lá no meio, onde não passa ninguém”, “peço pra erva ajudar ele a ficar sabido”.

Moacir Haverroth (1997) em sua pesquisa sobre a etnobotânica kaingang na TI Xapecó, enfatiza a importância do conhecimento botânico kaingang com relação à manutenção de sua saúde através de suas práticas de cura, como também a expressividade da categoria *venh kagta* dentro do conhecimento botânico kaingang. Nas palavras do autor:

A atenção especial dada a categoria *venh-kagta* justifica-se pela sua importância geral, em particular na questão da saúde e de todo um sistema de cura diferenciado do qual as plantas medicinais são elementos essenciais. Além disso, essa categoria foi, inevitavelmente, o alvo principal durante a pesquisa de campo (HAVERROTH, 1997, p.123).

Assim como o autor, e considerando os dados obtidos neste trabalho, acreditamos que os *venh kagta* tem um caráter central no processo do adoecer e curar kaingang. Eles podem ser utilizados durante todo o tratamento, estar presentes desde as primeiras, até as últimas práticas curativas, seja nas práticas de auto-atenção, prescritas ou utilizadas pelos especialistas em cura ou mesmo junto com remédios alopáticos.

4 SISTEMA MÉDICO DA TI APUCARANA

4.1 O PLURALISMO MÉDICO KAINGANG E REFLEXÕES SOBRE SEU ITINERÁRIO TERAPÊUTICO

Nos dias de hoje, o pluralismo médico presente na TI Apucarana está representado pelos vários e já citados sistemas de atenção à saúde, o oficial, o tradicional ou o religioso²⁹, seus tratamentos, especialistas em cura e seus medicamentos. Estas opções pelas quais os Kaingang transitam para buscar a cura, se complexificam quando consideramos que elas se atualizam conjuntamente, forma-se como um amálgama que ganha novas formas e assim as concepções e práticas são transformadas, influenciadas umas pelas outras.

Segundo Menéndez (2003) nas sociedades latino-americanas existem muitas diferentes formas de atenção a enfermidades.

Quando desde una perspectiva antropológica hablamos de modelos de atención, nos referimos no solo a las actividades de tipo biomédico, sino a todas aquellas que tienen que ver con la atención de los padecimientos em términos intencionales, es decir que buscan prevenir, dar tratamiento, controlar, aliviar y/o curar um padecimiento determinado, lo cual implica asumir una serie de puntos de partida que contextualizan nuestro análisis de los modelos de atención (MENÉNDEZ, 2003, p.186).

Esse autor aponta para as seguintes formas de atenção: a- biomédica ou oficial; b- popular ou tradicional; c- alternativas, paralelas e *new age*; d- as advindas de outras tradições médicas acadêmicas, como a acupuntura; e as e- centradas na auto-ajuda.

Duas formas de atenção majoritárias foram identificadas neste trabalho: a oficial ou biomédica e a popular ou tradicional. A biomédica é expressa pelas instituições oficiais do Estado e por instituições privadas. Ela está representada pelos postos de saúde presentes na TI, pelas visitas dos agentes de saúde indígena, pelo atendimento médico nos hospitais de Tamarana e Londrina e pelas farmácias que comercializam os medicamentos alopáticos. A tradicional, por sua vez, está representada pela auto-atenção, pela expressão das concepções próprias da cultura

²⁹ [...], a característica geral da religiosidade interna à aldeia kaingang é uma distinção expressa entre crentes e católicos. Quem participa de religiões não-católicas, de forma genérica, é considerado crente e com uma identidade diferenciada da católica (ALMEIDA, 2004, p.92).

kaingang, pelos conhecimentos e utilizações dos *remédios do mato*, *venh kagta*, e pelas práticas médicas dos *curadores*, *kujás*, *garrafeiros*, *parteiras*, etc.

Durante pesquisa de campo, constatou-se que alguns anciãos moradores da TIA, recusam-se a realizar tratamentos médicos oferecidos pelo sistema oficial de saúde, fazem o uso exclusivo dos *venh kagta* e tratam-se unicamente com os especialistas em cura kaingang.

Uma enfermeira do posto de saúde da TI Apucarana relatou que uma anciã moradora da TI chegou a correr com uma foice atrás de outra enfermeira que insistiu em medicar as filhas dela que estavam com pneumonia. Contou também que até as lideranças foram à casa da moradora da TI para tentar convencê-la a se tratar com os remédios do posto de saúde. Mas mesmo com a sugestão da liderança ela não aceitou se tratar com estes remédios, elaborou um medicamento com fubá e punha no peito delas, “até que sarou”.

Nas sociedades ameríndias, o pluralismo destes modelos de atenção estão imbricados com aspectos culturais que estruturam as práticas médicas de determinada etnia indígena, assim sendo, suas técnicas de diagnósticos e seus tratamentos estão ligados à sua cosmologia, organização social, parentesco, etc.

Esta clasificación de las formas de atención, que podría ampliarse y/o modificarse, no supone que las consideremos como formas estáticas y aisladas cada una en si misma, dado que asumimos la existencia de un proceso dinámico entre las actividades devenidas de diferentes formas de atención; es decir que las mismas no funcionan siempre excluyentemente sino también a través de relaciones entre dos o más formas de atención (MENÉNDEZ, 2003, p.189).

As imbricações entre as diversas formas de atenção se dão de duas maneiras, segundo Menéndez (2003). Uma, em que às práticas de uma determinada forma de atenção são somadas técnicas, medicamentos ou procedimentos oriundos de outras, como é o caso da biomedicina, por exemplo, ao apropriar-se de medicamentos fitoterápicos que tenham origem tradicional ou indígena. Ou, ao contrário, um xamã indígena se apropriar do uso de medicamentos alopáticos em seus rituais de cura.³⁰

³⁰ Outros casos constatados na pesquisa na TI Apucarana foi o de atribuir nomes de remédios industrializados, alopáticos, a plantas utilizadas por eles como medicamento, como é o caso da *Novalgina*.

Outra maneira de imbricação entre estas formas de atenção é aquela que se efetiva pelas escolhas e práticas do enfermo. Estas diversas práticas já imbricadas, são agora, duplamente mescladas pelo itinerário terapêutico traçado pelo enfermo. Ele utiliza medicamentos diversos e realiza uma série de tratamentos, inclusive simultaneamente.

[...] La autoatención constituye no sólo la forma de atención más constante sino el principal núcleo de articulación práctica de las diferentes formas de atención, la mayoría de las cuales no puede funcionar completamente sino se articula con el proceso de autoatención (MENÉNDEZ, 2003, p.191).

A auto-atenção, portanto, consiste na busca da resposta ao mal-estar pelo enfermo e inclui tanto as concepções sobre o mal-estar, como as práticas preventivas e curativas. É acionada não somente no início do tratamento ou na interpretação inicial do mal-estar, mas também durante todo o tratamento até que a cura ou a morte seja consumada. A concepção sobre uma dada enfermidade é acionada e modificada antes, durante e após os diversos tratamentos ou especialistas em cura buscados pelo enfermo. Nas palavras de Menéndez:

[...] La autoatención constituye no sólo la forma de atención más constante sino el principal núcleo de articulación práctica de las diferentes formas de atención, la mayoría de las cuales no puede funcionar completamente sino se articula con el proceso de autoatención (MENÉNDEZ, 2003, p.191).

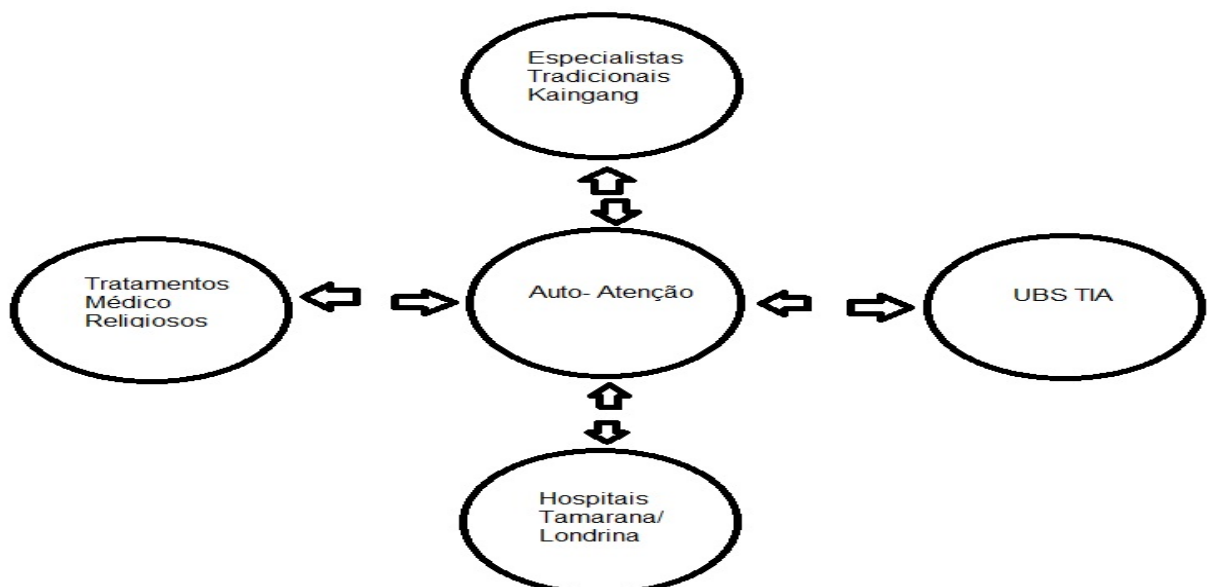


Figura 5: Ilustração do posicionamento central das práticas de auto-atenção com relação ao processo de adoecer e curar.

Se nos primeiros tratamentos não obtiverem sucesso, serão procurados os especialistas em cura, sejam eles um médico do posto de saúde ou do hospital, um padre, um pastor, um *xamã*, um *curador*, entre outros. A escolha ou a sequência dos especialistas a serem procurados é definida ao longo do processo de auto-atenção. É nesta articulação, na prática, que as contradições entre as formas de atenção desaparecem. Nas palavras do autor:

[...] son las actividades impulsadas por los sujetos y grupos sociales las que generan la mayoría de las articulaciones entre las diversas formas de atención a través de sus usos, y superando frecuentemente la supuesta o real diferencia o incompatibilidad que puede existir entre las mismas, dado que dichas incompatibilidades y diferencias son secundarizadas por la búsqueda de una solución pragmática a sus problemas (MENÉNDEZ, 2003, p.189).

Itinerário terapêutico é um conceito criado por Augé, e ajuda a procurar pistas dos caminhos que o paciente percorre na busca pela cura de seu problema de saúde (Augé, 1984 *apud* BUCHILLET, 1991). Itinerário terapêutico:

É o conjunto de processos implicados na busca de um tratamento desde a constatação de uma desordem, passando por todas as etapas institucionais (ou não) onde podem se atualizar diferentes interpretações (paciente, família, comunidade, categorias de curadores etc.) e curas” (AUGÉ, 1984 *apud* BUCHILLET, 1991, p.28).

Diante desse complexo hibridismo médico, o Kaingang busca a solução para uma dada enfermidade através das variadas possibilidades de tratamento, então, questiona-se: o que o leva a esse ou àquele tratamento? Qual interpretação faz desses tratamentos que, muitas vezes, acontecem simultaneamente, não sendo, dessa forma, contraditórios uns aos outros?

Na tentativa de traçar um itinerário terapêutico comumente percorrido pelos Kaingang, parece ser consenso entre alguns autores que exista um caminho usualmente percorrido pelo paciente (DIEHL, 2001; HAVERROTH, 1997). Nas palavras de Diehl,

Em que pesem as várias opiniões, entre os Kaingáng as doenças eram primeiro tratadas no núcleo familiar, com o “remédio do mato” conhecido pela mãe ou outro membro da família, e/ou com medicamentos existentes na casa. Se não houvesse sinais de melhora, os diferentes sistemas de saúde disponíveis eram procurados. Se o problema ainda não era resolvido, demandava a busca de um outro especialista. Definia-se o itinerário terapêutico de acordo com o curso da doença [...] (DIEHL, 2001, p.91).

O início deste caminho, segundo Menéndez (2003), já está traçado e se dá pela auto-atenção, por meio da qual o indivíduo busca a resposta à doença geralmente com as pessoas próximas, no núcleo familiar, tratando-se usualmente no início com alguma erva medicinal ou reza. Nas palavras do autor,

La autoatención constituye una de las actividades básicas del proceso salud/enfermedad/atención, siendo la actividad nuclear y sintetizadora desarrollada por los grupos sociales respecto de dicho proceso. La autoatención puede ser parte de las acciones desarrolladas por las otras formas, dado que frecuentemente es un paso necesario en la implementación e las mismas (MENÉNDEZ, 2003, p.198).

O paciente geralmente não questiona a eficácia biomédica ou enxerga de forma contraditória o tratamento biomédico, porém o interpreta e faz uso dos medicamentos prescritos a seu modo, neste caso, ao modo Kaingang, decide por aumentar ou reduzir doses, intercalar medicamentos, continuar ou interromper tratamentos. Ele o faz também de forma processual, em uma constante interpretação de sua reação à enfermidade.

Lo que acontece em torno a la prescripción médica y el cumplimiento de la misma se constituye en uno de los principales campos de crítica de la biomedicina hacia el comportamiento de la población, concluyendo reiteradamente que la población no comprende la prescripción, no la cumple o la cumple mal. Constantemente se señala que el paciente no completa la totalidad del tratamiento, ya que por decisión propia lo interrumpe frecuentemente cuando él decide que ya há sido eficaz, que ya se ha solucionado su problema (MENÉNDEZ, 2003, p.204).

É importante ressaltar que o não cumprimento dos tratamentos biomédicos pelos pacientes não significa ignorância dos mesmos³¹, ao contrário, significa a

³¹ No hospital da cidade de Tamarana, frequentemente se encontram no mesmo quarto em tratamento médico, um paciente *branco* e um kaingang. Mais de uma vez, em variados contextos,

existência de seus saberes curativos. Menéndez (2003) indica que o não cumprimento dos tratamentos biomédicos pelos pacientes se dá por dois eixos: pela quantidade de conhecimentos técnicos que o paciente possui e pelo aspecto processual da enfermidade em que seu corpo, ou alma, etc., vai respondendo de diferentes formas à enfermidade e com isto o tratamento também se faz conjuntural.

El papel de la biomedicina, de la autoatención o de la herbolaria no se define a priori em función de las características de cada saber tomado em forma aislada, sino a través de las consecuencias de sus saberes en las condiciones de salud y de vida de los conjuntos sociales estratificados (MENÉNDEZ, 2003, p.206).

Moacir Haverroth (1997), Menéndez (2003) e ROSA (2005) consensuam sobre o início do itinerário terapêutico kaingang.

O primeiro diagnóstico geralmente é feito pelo próprio doente e/ou pela sua família ou vizinhos, com referência aos sintomas imediatos da doença, os quais serão tratados por essas mesmas pessoas a partir dos recursos mais próximos. Agravando-se, ou no caso de não encontrar solução dessa forma, há uma reclassificação da doença e a busca da causa última. Nessa altura, a busca de um especialista é necessária, podendo ser um xamã, quando o principal objetivo é com a causa da doença, mais que com os sintomas (HAVERROTH, 1997, p.79).

La autoatención casi siempre es la primera actividad que el microgrupo realiza respecto de los padeceres detectados, y esa actividad no incluye inicialmente ningun curador profesional, aun cuando pueda inicialmente consultar a algun miembro de los espacios familiares y sociales inmediatos, pero que no desempeña ninguna actividad como curador profesional (MENÉNDEZ, 2003, p.201).

Já com relação ao tratamento dispensado pelos Kaingang às pessoas enfermas, Horta Barbosa (1947) observou que nessa sociedade essas pessoas eram tratadas prioritariamente por seus parentes – isto é, os filhos pelas mães, o marido pela esposa, destacando nesse caso, mais uma vez, o papel das mulheres nessa atividade (ROSA, 2005, p.111).

O itinerário terapêutico percorrido pelos Kaingang da TI Apucarana revelou que, inicialmente, procede-se ao tratamento doméstico, seguido pelo do posto de saúde. Em caso de ambos não terem resultado em cura, procura-se um especialista em cura Kaingang, aquele que geralmente dá o diagnóstico da causa da doença, segundo as

ouvi relatos de *brancos*, *fóg*, criticando tratamentos de auto-atenção desses Kaingang, ao vê-los utilizando água gelada, cinzas, ervas, etc., julgando que estes tratamentos levariam à morte mais rápido ou mesmo que achava que o kaingang queria se matar.

concepções kaingang, não associada unicamente aos sintomas. De acordo com Rocha:

Os kaingang salientam que os remédios da biomedicina freqüentemente minimizam a dor, mas não curam os males que excedem a dicotomia mente-corpo. “As doenças da carne, estas sim podem ser curadas pelos especialistas brancos, pois eles ‘cortam’ e operam, entretanto, não conseguem ‘consertar’ o espírito” – afirma um dos velhos da Aldeia Kondá (ROCHA, 2005, p.97).

4.2 MULTICAUSALIDADE DAS ENFERMIDADES: INTERPRETAÇÕES RELATIVAS ÀS CAUSAS E ESPECIFICIDADES DAS ENFERMIDADES KAINGANG

Na tentativa de esclarecer como operam estes sistemas de saúde e quais os significados que os Kaingang atribuem a estes tratamentos e porque os procura, Dominique Buchillet (1991) propõe a distinção por oposição, ou seja, alguns tratamentos referem-se à “esfera ou ao registro das causas” e outros à “esfera ou ao registro dos efeitos”.

O tratamento xamânico atua no nível do registro das causas ao passo que as plantas, ou a medicina ocidental, o fazem no nível do registro dos efeitos. A medicina ocidental aparecendo, assim, somente na esfera dos efeitos. Essa distinção entre “registro das causas” e “registro dos efeitos” nos permite entender porque a remissão de um sintoma não é, em si, a prova da eficácia de um tratamento ou de uma prática terapêutica particular (BUCHILLET 1991, p.29).

Sendo a enfermidade relativa a cada cultura ligada à sua mitologia, cosmologia, organização social e mesmo a seu momento histórico, pressupõe-se que a medicina ocidental atue exclusivamente no registro dos efeitos, visto que as causas que atribuem às enfermidades diferem das atribuídas pelos Kaingang.

[...], nos episódios de mal-estar onde há somente a presença de sintomas relacionados à dor física, mesmo havendo remédios do mato indicados para amenizá-la, geralmente a terapia buscada é junto à equipe da Funasa. Os medicamentos industrializados são bastante solicitados e servem principalmente nos casos sintomáticos, isto é, para tratar os sintomas ainda vagos das primeiras manifestações de doença (ROCHA, 2005, p.92).

A medicina tradicional operaria, então, no “registro das causas” da enfermidade. Mesmo que os Kaingang utilizem constantemente os tratamentos e medicamentos fornecidos pelo posto de saúde, não abandonam os recursos de seu sistema tradicional de cura, pois por meio dele procuram eliminar as causas de suas enfermidades, recorrendo a conhecimentos e práticas tradicionais.

Geralmente, quando os indivíduos permanecem por muito tempo doentes e as terapias (da biomedicina e os remédios do mato) utilizadas não surtem efeito, as causas são associadas a feitiços. Nestes casos, o tratamento deve ser buscado junto ao kuiã (xamã kaingang) (ROCHA, 2005, p.92).

Pode-se citar, como exemplo, o caso de Lindalva que, tendo concebido seus primeiros cinco filhos natimortos consecutivos³², diz só ter conseguido ter filhos vivos depois de ser curada por um *kujá*. Lindalva disse ter sido tratada no hospital da cidade, mas só ter sido curada após ter ido à casa do *kujá* e este ter assoprado seus pulsos e sua cabeça. Segundo ela, o *kujá* lhe deu um litro de água benzida e um chá para ser tomado em jejum, de um *remédio do mato* do qual não se lembra. Depois deste ritual de cura realizado pelo *kujá*, Lindalva concebeu mais quatro filhos saudáveis.

Nesta história, fica clara a importância do tratamento da causa da enfermidade e esta causa só podia ser detectada adequadamente pelo especialista em cura kaingang, o *kujá*. Lindalva diz que seu problema “foi coisa de espírito”, e parece ter decidido não dar maiores detalhes da causa desta enfermidade.

A associação das plantas à medicina ocidental feita por Buchillet (1991, p.29) ao afirmar que assim como a medicina ocidental, as plantas atuam na “esfera ou registro dos efeitos”, não pode ser feita quando se trata do uso que fazem os Kaingang das plantas medicinais ou dos *remédios do mato*. Esta pesquisa permite afirmar que estes atuam também no registro das causas, como por exemplo, o uso da folha do “*Mexericão*”, que protege a pessoa contra os *waikuprim* no sonho, sendo que a causa da enfermidade seria a presença dos *waikuprim*. Outro exemplo é o uso da planta

³² Lindalva nos contou esta história quando em visita à sua irmã na TI Apucarantina, neste dia estávamos desenhando a árvore genealógica de sua família extensa (anexo I), então diversas histórias da família foram nos contadas.

“*Rabo de Bugio*”, usada para pintar o corpo e proteger-se dos *waikuprim*, “*para não se perder no mato*” e contra “*mal olhado*”. Todos estes fins medicinais citados agiriam no domínio da “esfera ou registro das causas”, ao contrário do que afirma Dominique Buchillet.

O caso narrado por Lucas é exemplar. Ele utiliza um *remédio do mato* que foi receitado por um *kujá* e que age diretamente na causa da enfermidade, causa esta ligada à fraqueza e vulnerabilidade à saúde representada pela presença de espíritos dos mortos ou *waikuprim* próximos às pessoas vivas. Nas palavras dele:

Esse remédio aí eu aprovei, porque, o meu velho, o meu pai, ele morava em São Jerônimo, mas daí lá ele adoeceu, daí eu fui buscar ele, aí eu trouxe ele aqui pra casa, aí que o velho era fraquinho, já tava morrendo, eu falei, vou tirar aquela erva que os *kujá* ensinava, pegava ela, socava no pilão, aí dava banho nele, ele ficava mais animado, com um mês ele já começava a adoecer de novo, aí eu tinha que buscar aquela erva, ih, ó, viveu uns 4, 5 anos de novo comigo, aí no fim ele não aguentou mais, muito velho, daí morreu. Até hoje eu uso quando as crianças tive doente aí ó, eu pego pra curar aí, tem bastante no mato aí, eu pego lá, da banho nos meninos, eu mesmo tomo banho com essa erva, toma quando tiver meio fraco, desanimado né, daí eu pego e toma banho, põe debaixo do travesseiro, deixa pendurado na porta, eles falam que quando a gente tiver doente, o espírito, os parentes que morreram já vem visitar e quer levar pra lá também, então tem que pendurar na porta pra ninguém não entrar, pro espírito ruim não entrar (Depoimento de LUCAS).

Nesta pesquisa, o modelo teórico sugerido por Buchillet (1991) ajuda a problematizar variados aspectos da atribuição de sentido dos Kaingang às causas das enfermidades. A autora atribui três níveis de causalidade às doenças, são elas: a causa instrumental, a eficaz e a última. Em suas palavras,

Estes três campos etiológicos ou níveis de causalidade estão ligados, pré-existindo em cada doença mesmo se o paciente ou o curador não toma os três em consideração, ou, ao menos, ao mesmo tempo, na elaboração do diagnóstico. Enquanto a causa instrumental traduz o meio ou mecanismo de produção da doença, a causa eficaz é o agente responsável pelo processo da doença e a causa última procura reconstituir a origem da doença, responder aos “por que eu?” e “por que agora?”, perguntas geralmente consideradas não pertinentes pela biomedicina (SINDZINGRE; ZEMPLÉNI (1981) *apud* BUCHILLET, 1991, p.27).

Estes níveis ajudam a sistematizar a diversidade das causas atribuídas às doenças pelos Kaingang, as suas causas últimas devem ser buscadas no domínio sócio-cultural e, segundo (HAVERROTH, 1997, p.124), deve-se considerar as “conjunturas pessoais e históricas específicas que conferem sentido pessoal, social e cosmológico ao evento-doença”.

Perguntas como “por que eu?” ou “por que agora?”, como afirma acima Buchillet, se não são cabíveis à biomedicina, são perfeitamente cabíveis na busca das causas da doença e são determinantes nos processos de cura kaingang. Como defende a autora, a maneira como são respondidas essas perguntas permite, por exemplo, desvendar aspectos da visão de cosmos Kaingang que influenciam diretamente nas causas das enfermidades:

A doença não é, neste caso, pensada – e nem pode ser analisada fora de seu suporte (o indivíduo, na singularidade pessoal e social) e fora de seu contexto, ou seja, não somente as conjunturas específicas (pessoais, históricas, etc.) que presidem a aparição de uma doença, como também as representações da pessoa e, por fim, as modalidades de relação entre mundo humano, mundo natural e mundo sobrenatural. Toda interpretação da doença é, assim, imediatamente inscrita na totalidade de seu quadro sócio-cultural de referência (BUCHILLET, 1991, p.25).

Na história a seguir, narrada por Zeferino, como também em outros relatos dos kaingang descritos neste trabalho, fica claro que a causa da doença e da “perturbação” fizeram sentido para os enfermos apenas quando interpretadas a partir da causa última.

Uma mulher enterrou um bebe no quintal da casa, ela tirou o bebe, ela já se mudou de lá. Ouvia-se barulhos em sua casa e a noite saiu um negócio de lá, um bicho, tipo um gato, uma onça grande. Toda sexta-feira saía, escutava voz e a cabeça da moradora doía, depois ela ficava fraca. Ela procurou um kujá e contou das sextas e da fraqueza. A kujá disse que a noite ia na casa dela ajudar. Ela contou da criança enterrada e que tinha que tirar, daí tiraram de lá, tinha um toco enterrado em cima, que a mulher pois. Teve que batizar, rezar e levar no cemitério. A mãe do Jacó mora lá agora e não tem mais nada (Depoimento de Zeferino).

Dentre tantos casos de perturbações e enfermidades que devem ser analisados em seus diversos níveis de causalidade, pode-se citar como exemplo, o “ficar assustado”, que, conforme já abordado, é uma enfermidade que acomete frequentemente as crianças.

Tendo ido acampar na beira de um rio com seu filho, em uma clareira no meio da mata fechada, o Kaingang Cauê nos disse que quando voltasse iria levar seu filho ao *kujá*, pois ele poderia ter se assustado por ter ido a um lugar diferente, por ter atravessado por bastante tempo o mato. Adão diz que para não assustar, “*a criança tem que estar bem, tranqüila, dormir bem*”, segundo ele, “*o susto*” faz com que o espírito saia do corpo, com isso a pessoa fica fraca, com sono e preguiça até que o espírito retorne auxiliado por um *kujá*.

No atendimento oferecido pelo sistema oficial de saúde, profissionais não indígenas do posto de saúde ou mesmo do hospital da cidade, não teriam condições de identificar a causa desta doença tal qual é atribuída pelo Kaingang, onde o comportamento do sujeito é considerado.

[...] há um nítido conflito entre o modo como os profissionais da biomedicina tratam o corpo humano, em contraposição as concepções e práticas kaingang de lidar com esse mesmo corpo. Tal questão não é novidade nos debates entre os antropólogos e aqueles que planejam ou atuam nas políticas públicas de saúde para as comunidades indígenas e/ou populares (ver Good, 1977; Ferreira, 1994; Langdon, 1998; Menéndez, 2003; Garnelo & Langdon, 2003). Normalmente, as práticas dos profissionais da saúde estão organizadas na forma de atos rápidos, tecnicizados e impessoais que buscam essencialmente o diagnóstico e a terapêutica, inviabilizando interações consistentes, respeitadas e personalizadas entre profissionais e clientela (ROCHA, 2005, p.84).

No caso citado, o profissional de saúde não consideraria o susto como causa e trataria o enfermo segundo uma interpretação distinta e a partir dos sintomas. Adão, pai da criança, ao ver o estado de saúde da filha e se lembrar que ela tinha acordado chorando porque tinha se assustado com a tempestade da madrugada, identificou sua possível causa, lembrou-se do conhecimento que diz ter aprendido com sua avó e deu-lhe um banho usando a folha da planta popularmente chamada de Rui. Com isso, sua filha logo melhorou de saúde e ficou forte.

Gioconda Mussolini (1980), baseada nos dados de Jules Henry (1941) que pesquisou os índios Xocleng de Duque de Caxias no Estado de Santa Catarina entre dezembro de 1932 a janeiro de 1934, enumera duas causas atribuídas às doenças

pelos Xoclung que se assemelham muito às causas das doenças atribuídas pelos Kaingang com que tivemos contato na pesquisa de campo.

A primeira é a perda temporária da alma, na qual um *kuplêng* furta o espírito de alguém, ou por querer fazer mal a esta pessoa ou por sentir saudade, querer estar perto ou oferecer alguma comida a ela.

A segunda se dá por meio das forças naturais, que Mussolini denomina “*ataques por monstros sobrenaturais*”, em que estes seres trazem fraqueza e enfermidade individual e coletiva e que, também, introduzem objetos ou “bichos” no corpo da vítima, objetos vermiformes, pedras, cacos de vidro, pelos, dentre outros.

Gerusa, moradora da TI Apucarana, narrou um caso de cura xamânica que também evidencia a importância do tratamento realizado pelo *kujá* em casos em que a medicina oficial não teria condições de conhecer as causas da enfermidade e curá-la. Segundo Gerusa, “*todas as doenças são espirituais*”. Ela contou que, há um tempo atrás, um caroço começou a crescer em seu pé, utilizou alguns *remédios do mato*, mas o caroço não parava de crescer. Foi então ao HC (Hospital de Clínicas de Londrina) onde a examinaram e a medicaram com antibióticos, mas ao fim do tratamento não tinha melhorado e ela retornou ao hospital. Desta vez, fizeram uma biópsia no local e, segundo ela, “*não deu nada, nem fungo e nem bactéria, a médica fez os exames duas vezes e não deu nada, ela ficou assustada.*” Retornou preocupada à TI, até que recebeu a visita da *kujá* lara, que dizia que estava em Londrina vendendo balaios e sonhou que alguém estava precisando dela na TI. A *kujá* sonhou com alguém deitado em uma cama de um lado do quarto, “do lado em que o sol se põe”.³³ Tendo chegado na TI, a *kujá* teve a notícia da enfermidade de Gerusa e foi verificar a posição de sua cama e viu que ficava exatamente na posição do quarto em que sonhou, então concluiu que era mesmo Gerusa que precisava dela.

Ela rezou para Nossa Senhora e depois me soprou bastante, na sexta-feira começou a sarar e daí sarou rápido. Depois lara me chamou na casa dela e me mostrou um vidro dos bichos que estavam no meu pé, ela botou no vidro e queimou (Depoimento da índia Gerusa).

³³ A cosmologia Kaingang, como já foi dito, prevê que as enfermidades são vindas do *Numbê*, do mundo dos mortos, que fica do lado em que o sol se põe, a oeste.

Assim como este relato, em pesquisa na TI Apucarana ouvimos vários outros casos em que o *kujá* retira objetos do corpo do doente, por exemplo, tufo de cabelo da garganta, pregos, pequenos insetos, entre outros. Eles guardam estes objetos para mostrar para o paciente ou os queimam. A *kujá* que curou Gerusa tem um vidro com diversos objetos que foram retirados dos diferentes enfermos.

4.3 OS ESPECIALISTAS EM CURA KAINGANG

Além das práticas de auto-atenção largamente dispensadas pelos Kaingang da TI Apucarana, como também das práticas dos *fóg*, profissionais *brancos* que os assistem no posto de saúde da TI e nos hospitais, tais como o médico, o enfermeiro, o dentista, o AIS, dentre outros, os Kaingang possuem seus especialistas tradicionais em cura.

Trabalhando na UBS³⁴ da TI Apucarana há atualmente dois médicos³⁵, que atendem agora de segunda a sábado, uma média de 25 pacientes ao dia. Na UBS os Kaingang são atendidos também por 3 enfermeiras, uma dentista³⁶ e 4 agentes indígenas de saúde(AIS), profissional indígena que realiza a mediação entre os profissionais *fóg* do posto de saúde e a comunidade indígena, tanto nos atendimentos na UBS quanto em visitas domiciliares.

Quanto aos especialistas tradicionais em cura kaingang, o *curador* é aquele que atua por meio dos *venh kagta*, o que conhece diversos *remédios do mato*, é denominado também de garrafeiro, erveiro ou raizeiro. O *kujá* é o especialista em cura que é orientado por um *iangré*, espírito-guia, seja ele de um animal, uma planta ou um santo do catolicismo popular, é ele que se comunica diretamente com os habitantes

³⁴ Há duas Unidades Básicas de Saúde (UBS) na TI Apucarana, porém há atendimento médico somente na UBS da aldeia Sede.

³⁵ Em 2013 os Kaingang desta TI fizeram um abaixo-assinado para que o médico Dr. Claudinei permanecesse atendendo os índios da TI, portanto, ele realizar os atendimentos médicos aos sábados, enquanto o médico Julio Cesar os atende de segunda a sexta-feiras.

³⁶ Thaís, a atual dentista do posto de saúde da TIA, trabalhava na TI havia 3 meses quando relatou a nós: “o que acho mais diferente é que os índios não ligam pra estética, não querem restaurar dente quebrado ou fazer clareamento, por exemplo. Eles só vêm quando estão com dor de dente e já querem arrancar logo, se tá incomodando eles preferem arrancar de uma vez”.

do *mundo dos mortos* e traz as almas dos enfermos *daquele mundo*. O *feiticeiro* é um *kujá* que tem a capacidade de enviar e tratar as doenças mandadas pelo vento.

4.3.1 O CURADOR ENQUANTO DETENTOR, POR EXCELÊNCIA, DOS CONHECIMENTOS ACERCA DOS VENH KAGTA

O especialista em cura Kaingang reconhecido como *curador* ou *garrafeiro* ou *remedeiro*, é aquele que conhece diversos *venh kagta*. Como já mencionado, a maioria da população da TI Apucarana conhece e utiliza constantemente inúmeros *remédios do mato*, mas o *curador* se diferencia dos demais por ter sua legitimidade reconhecida pelos habitantes da TI e ser procurado por eles para diagnosticar e curar enfermidades, para receitar e preparar os *venh kagta* para os enfermos.

Tivemos a oportunidade de conhecer alguns curadores na TI Apucarana, sendo que a maioria dos *venh kagta* relacionados neste trabalho foram citados por eles. Esses remédios são coletados e utilizados para fazer garrafadas, que são usadas por eles e por outras pessoas da comunidade e até mesmo pelos brancos, *fóg*, que vêm da cidade para lhes pedir ajuda na cura de problemas de saúde.

Dois dos curadores relataram ter preferência pela utilização de plantas encontradas no mato, dizem que estas possuem mais força e são mais eficazes na cura. No entanto, um deles disse utilizar também as plantas do seu quintal, mesmo sabendo que não é tão eficaz quanto as do mato. Eles relataram utilizar também plantas compradas ou trocadas nas casas de ervas do comércio de Londrina.

Os saberes não-guiados vão desde um conhecimento fitoterápico, largamente difundido nesta população tanto entre as mulheres como entre os homens, até os tratamentos médicos dispensados na enfermaria da reserva ou nos hospitais da região. Para os *Kaingang*, trata-se essencialmente de saberes que não são assistidos por auxiliares não-humanos (CRÉPEAU, 2002, p.119).

Um dos curadores da TI Apucarana relata que sentia grande bem estar ao chegar em uma área de mata mais densa e preservada. Diz também que não conseguia ficar muito tempo sem ir à mata e buscar algumas plantas, que de alguma forma "*a natureza me chama*".

A bibliografia sobre o xamanismo Kaingang considera que somente as práticas do *kujá* ocorrem de forma “guiada”, pois ele possui um *jangré*, ou espírito-auxiliar. Algumas narrativas dos *curadores* ou dos “não-especialistas em cura”, no entanto, levantam dúvidas sobre se a condição de ser “guiado” é restrita ao *kujá*.

Manuel, morador da TI Apucarana que visitamos junto com um AIS, e que não é reconhecido e nem se considera especialista em cura, disse não ter procurado mais pelo *kovéju*, mas que a encontrou na mata, disse que ele “apareceu pra mim”. Segundo Manuel, “*eu não tava procurando, mas ela apareceu, a procurei várias vezes no mato mas não a achei, agora não estava procurando e a achei, ela apareceu pra mim, vou tomá-la, tem que conversar bem com ela.*”

4.3.2 KUJÁ E JANGRÉ: PROTAGONISTAS DO XAMANISMO KAINGANG

Segundo Rosa (2005a), entre o século dezessete e meados do século vinte, o complexo xamânico era desconhecido e foi censurado, alterado e comparado, e isto não se deu pela falta desses especialistas em cura, pelo contrário, os dados e narrativas apontam para um número ainda maior de *kujás*. Esse também é o discurso recorrente entre os moradores da TI Apucarana.

O xamanismo kaingang é um saber guiado, o xamã kaingang é denominado de *kujá*, e guiado por seu *iangré*, ele está seguro para transitar entre os mundos natural e sobrenatural, localizar e comunicar-se com os espíritos que estão no *Numbê* ou “*mundo dos mortos*”. O guia do *kujá*, segundo a bibliografia, pode ser um espírito de vegetais, animais, como também de santos do catolicismo popular. O *kujá* não é detentor do conhecimento, são os *iangrés* que o dirigem, que lhe possibilitam o trânsito entre os mundos, a realização de rituais de cura e que lhe mostram os *remédios do mato*. Portanto, o *kujá* é aquele que, no processo de cura, realiza a mediação entre os seres imateriais e a população.

Segundo a *kujá* kaingang Lurdes Nimpré da Silva Souza que vive na aldeia Porfi (situada na cidade de São Leopoldo, Rio Grande do Sul/RS, Brasil), a relação *jangré* e *kujá* é assimétrica, na medida que o primeiro exerce um largo controle sobre o segundo. Nas palavras

dessa kujá, “eu ando por eles, sem eles eu não sou nada, sou uma ser humana igual a vocês, são eles que me indicam [a cura], eles são os médicos e eu sou uma aplicadora” (ROSA, 2008b, p.3).

A *kujá* lara, moradora da TI Apucarana, relata ser seu *jangré* quem detém o conhecimento sobre as curas. A *kujá* diz não conhecer os *remédios do mato*, só alguns que já foram receitados por Nossa Senhora a alguém, mas diz que quem sabe dos remédios é a sua guia. “*Nossa Senhora fala assim, ó Geová, manda remédio pra teus família, ela conseguiu remédio, rezou e curou.*”

Nas palavras da *kujá*: “Ela fica puxando eu assim, que nem pato que fica voando em cima, pra lá e pra cá, eu conheço tudo no lugar das almas. Quarta-feira é o dia de catar a alma lá, não é todo dia não”. “To com saudade da minha mãe, hoje vou pra lá.” Questionada sobre o motivo da exclusividade deste dia da semana, D. lara respondeu: “ela leva eu de quarta-feira”. (Depoimento da *kujá* D. lara).

O *jangré*, guia da *kujá*, é Nossa Senhora Aparecida, a *kujá* possui várias imagens da santa em seu altar e afirma que ela a guia, a leva ao *mundo dos mortos*, lhe orienta em práticas de cura e no uso dos *remédios do mato*. Segundo a *kujá*, ela não deve manter relações sexuais, condição imposta por sua guia para continua lhe auxiliando.

Referindo à relação do *kujá* com o *jangré*, Rosa (2014) afirma que ocorre um vínculo matrimonial entre eles, nas palavras do autor:

[...], essa relação é marcada por um vínculo matrimonial. Esse casamento ocorre na floresta virgem quando o parceiro espiritual introduz no corpo do *kujá*, sobre cada axila ou em seu peito, sementes de nome *kaáfei* que confirmam o vínculo conjugal entre os dois (CRÉPEAU, 1997). Tratando-se ainda desse casamento mítico, a relação do/a *kujá* com sua/seu *jangré* é marcada por ciúmes e disputas com o/a cônjuge humano/a desse xamã. Um *kujá* explica que há dois tipos de *jangré*: aqueles que consentem a união carnal dos *kujá* com um/a parceiro humano e aqueles que não aprovam esse tipo de compromisso (ROSA, 2014, p. 87).

Há uma vasta bibliografia sobre as especificidades deste especialista em cura, suas práticas rituais e seu ritual de iniciação como *kujá* (VEIGA, 1994, 2000; OLIVEIRA, 1996, 2000; HAVERROTH, 1997; DIEHL, 2001; SILVA, 2002, CRÉPEAU, 2002 e ROSA, 2005a, 2005b, 2008b). Entre estes autores, no entanto, existem

divergências relativas ao perfil dos especialistas em cura, de quem pode ou não ser considerado *kujá*.

Veiga (1994) relata a existência de apenas um especialista em cura Kaingang, o *kujá*, e apenas guiado por *iangrés* animais, sem fazer menção a outros tipos de *iangrés*, como por exemplo, santos católicos, mesmo que seu interlocutor tenha comparado os *iangrés* aos santos dos *fóg*, *brancos*. Nas palavras da autora:

“O *iangré* da gente”, conforme me explicou Rengá, “pode ser qualquer bichinho do mato: tigre, tateto, gavião, coruja e até cobra. O *iangré* da gente é o “santo” da gente, sem ele o *kuiã* pouco faz. O *kuiã* fala com o *iangré*, os dois saem buscar as coisas: ervas, alma...” (VEIGA, 1994, p.156).

Para Oliveira (1996, 2000), são três os especialistas: o *kuiã* ou *kujá*, o curador e o feiticeiro. Entre os especialistas em cura Kaingang “há uma hierarquia de força e poder, sendo que o *kuiã* potencialmente é o mais forte de todos”. O *kuiã* é o especialista que possui um guia espiritual, o *jagré* ou *iangré*, este guia pode ser uma espécie de animal ou ainda, “na atualidade”, um santo católico. Ele é capaz “de ver o que causou a doença e de que forma, de buscar a alma de alguém que a perdeu, de ir ao mundo dos mortos, etc.” (OLIVEIRA, 2000, p.334). Os *kujás*, são lideranças informais na TI, são referências importantes na comunidade, pessoas que fazem a mediação entre as outras pessoas e os seres da natureza. (OLIVEIRA, 1996).

Haverroth (1997) de acordo com o gênero dos especialistas que encontrou na TI Xapecó, admite a existência de quatro categorias de especialistas em cura Kaingang: o *kujá*, o curador ou curandeira, a remedeira e a parteira. Para este autor o *kujá* é aquele que:

“Tem o poder de entrar em contato com os espíritos-guias e, através deles, obter informações sobre como proceder no tratamento de uma determinada pessoa que se encontra com alguma doença (*kaga*). Através do sonho, o seu espírito-guia lhe mostra onde está o remédio que deverá usar, como usar, e indica os procedimentos que deve seguir na cura do doente. Cada *kujá* possui um guia próprio, o qual é sempre um espírito animal[...]” (HAVERROTH, 1997, p.83).

Segundo o autor, o *kujá* é aquele que possui um guia, *iangré* animal. Os especialistas que possuem como guia um santo católico são considerados

curandores, enquanto os especialistas que conhecem e utilizam os remédios do mato de forma não-guiada, são os *remedeiros*.

Diehl (2001), afirma haver três categorias de especialistas em cura kaingang, e, assim como Haverroth (1997), classifica-os segundo o gênero dos especialistas com os quais teve contato em pesquisa na TI Xaçecó: o *kujá*, o curador ou *curandeira* e a *remedieira* ou benzedeira. Para a autora, o *kujá* é aquele que possui um *iangré* animal e o curador aquele que possui um guia espiritual que seja um santo católico, enquanto a *remedieira* é quem realiza práticas de cura de forma não guiada, quem conhece as plantas curativas.

Silva (2002) enfatiza a importância dos *remédios do mato* para o processo de cura entre os Kaingang, porém não registra outros especialistas em cura kaingang, apenas o *kujá*. O *kujá* “domestica” as forças da natureza, por meio de seu *iangré*, que deve ser “do matão” ou selvagem, consegue domesticar essas forças e as utiliza “como poder para prevenir, proteger, curar e prever [...] O *kujá*, portanto, detém um poder oriundo de outros domínios do cosmos” (SILVA, 2002, p.196).

As ervas – os remédios – vêm do mato; o *iangrê* – ser que dá poder ao *kuiã* (xamã) – é do mato, necessita ser selvagem, não podendo ser bicho “inteligente” ou bom, isto é, não podendo ter semelhança simbólica com o mundo social; nas orações ou rezas, especialmente às ligadas a rituais de morte, os nomes de animais do mato são inúmeras vezes repetidos, nas curas esses nomes aparecem, [...] (SILVA, 2002, p.195).

Crépeau (2002) afirma que os Kaingang distinguem duas formas de saberes, no que se refere aos especialistas em cura, o saber “não-guiado” e o saber “guiado”. O saber “não-guiado” vai desde aqueles referentes aos conhecimentos fitoterápicos, “largamente difundido nesta população”, até os tratamentos realizados no posto de saúde. Com relação ao saber “guiado”, são *kujás* aqueles que têm possibilidade de se comunicar com um *iangré*, que seja um espírito animal ou um espírito vegetal da floresta. Por sua vez, os que possuem como *iangré* santos do catolicismo popular como “Nossa Senhora Aparecida, São João Maria, Menino Jesus, Divino Espírito Santo, e outros” são considerados *curandeiros*. Mesmo assim, o autor admite que

estes *iangrés*, “representam claramente o mesmo papel que o animal auxiliar do *kujã*” (CRÉPEAU, 2002, p.118).

Rosa (2005a, 2008b), assim como Crépeau (2002), afirma que os especialistas em cura kaingang distinguem-se pela polaridade “guiado” e “não-guiado”. Assim, o *kujá* kaingang pode ser guiado por três espécies de *jangré*, “espíritos-auxiliares”, que podem ser animais ou vegetais da floresta, como também santos do catolicismo popular. De acordo com Rosa, o xamanismo kaingang é composto “por dois sistemas ideológicos sobrepostos, que constituem uma unidade: o sistema *kujá* e o sistema *caboclo*” (ROSA, 2014, p.86). O “sistema *kujá*” é relativo à relação *kujá/jangré* e associado ao domínio da floresta, enquanto o “sistema *caboclo*” é relativo aos elementos do catolicismo popular, santos católicos, igrejas, altares, etc.

Segundo o autor, os *kujás* também podem ter mais de um *jangré* e a associação de vários *jangré* lhes dá maior poder. Os especialistas “não-guiados” são aqueles conhecedores dos fitoterápicos. Interessantemente, o autor não faz distinção entre o *kujá* e o *curador*, traz em alguns momentos, ao mesmo tempo, as duas denominações

[...] existe uma diversidade de espécies de *jangré* que trabalham com os *kujá*, que assumem tanto a forma humana como não-humana: o espírito animal da floresta (jaguaririca, gavião, coruja), espírito vegetal da floresta (taquara, árvore, cacique das matas), espírito água da floresta, santo do panteão do catolicismo popular (Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio, São João Maria) (ROSA, 2008b, p.3).

Fica claro, portanto, que existem divergências entre os autores quanto às especificidades do *kujá* e as denominações dos especialistas em cura. Diehl (2001) em sua pesquisa na TI Xapecó só encontrou *kujás* do gênero masculino enquanto Oliveira (2000) em pesquisa na mesma TI, afirma que tanto homens quanto mulheres podem ser *kujás*, mas que também só havia presenciado *kujás* homens e da metade *kamé*. Haverroth (1997) afirma que tanto homens quanto mulheres podem ser *kujás* mas que só identificou *kujás* homens. Rosa (2005) em sua pesquisa na TI Votouro e TI Nanoai registrou tanto *kujás* do gênero masculino quanto feminino, pertencentes às duas metades clônicas e com *iangrés* tanto animais quanto santo católico.

Com relação ao *iangré*, para Veiga (1997), Haverroth (1997), Diehl (2001), Silva (2002) e Crépeau (2002), os *kujás* são aqueles que têm um *iangré* que seja um espírito animal ou vegetal. Enquanto em Oliveira (1996) e Rosa (2005) os *kujás* podem ser guiados tanto por seres espirituais animais da floresta quanto, atualmente, por santos do catolicismo popular. Os autores Crépeau (1997b) e Rosa (2005, 2008) afirmaram que o *iangré* também pode ser um espírito vegetal, que os *kujás* não teriam somente espíritos da mata que sejam animais.

Existe uma mudança contínua e histórica no xamanismo kaingang, quando se incluem santos católicos entre os tipos de *iangré*. Evidencia-se “o caráter dinâmico e contínuo das práticas xamânicas do Kaingang no fluxo do tempo” (ROSA, 2005b, p.82).

[...] o complexo xamânico dessa sociedade trata-se de um fenômeno que se atualiza através de um vasto sistema de trocas religiosas com outros grupos étnicos e sociais – em particular, Guaraní e caboclos – e também um forte vínculo com a sociedade brasileira mais ampla (ROSA, 2005b, p.101).

A significação das práticas destes *kujás* com *iangrés* santos do catolicismo não se alteraram, segundo Crépeau (2002) estes *iangrés* “representam o mesmo papel” que os *iangrés* do mato. Oliveira (2000) relata a existência de um movimento contínuo de permanência e mudança no processo de adoecer e curar kaingang. Tratando do dinamismo histórico de seu “sistema médico”, pontua:

[...], tenho pesquisado os seus modos de curar, percebendo sua cultura num permanente “processo de construção”. Com esta abordagem se faz necessário romper com um modelo linear, [...]. Uma perspectiva mais abrangente tentando elucidar os dados de campo formula a imagem de que há um movimento “circular-espiralado” em que o próprio modo de curar e a tradição não são estáticos, sendo que as vivências dos “atores sociais” passam também pelo que chamo de “recriação” (OLIVEIRA, 2000, p.327).

Apesar de haver divergências entre alguns moradores da TIA, nesta pesquisa consideramos a “auto-denominação” dos especialistas em cura, bem como a denominação pela qual este especialista é reconhecido ou chamado pela maioria dos habitantes da TI.

Porque os *kujá*, os antigo *kujá* eles não trabalha igual os branco, os branco tem aquele santuário, São Paulo, é Sto. Antonio, é todo tipo de santo né, agora os índios não, eles trabalham com os espíritos dos animais, eles não, é só dormir e sonhar que com aquele sonho eles, não sei, de certo eles acompanham eles né, os espíritos dos animais né, então ele explicou pra nós: “todos *kujá* eles trabalham com qualquer tipo de animal, então os meus companheiro de trabalho é o *kâvig*, tesourão”. Eles que me ajudam, eles que me ajudam a curar os doentes, tudo, eles que defendem eles para não cair no perigo (depoimento de um *kujá* relatado por Paulo).

Consideramos como *kujá*, aquele especialista que possuía um *iangré* que podia ser tanto de espíritos de animais, quanto de santos católicos, uma vez que não houve relatos de *iangrés* de espíritos vegetais. Consideramos curadores aqueles que conhecem, coletam e receitam *remédios do mato* ou fazem *garrafadas*. As *parteiras*, citadas por Haverroth (1997), pertencem a uma categoria em que atuam exclusivamente as mulheres. Os Kaingang da TI Apucarana possuem um vasto conhecimento sobre procedimentos e *remédios do mato* ligados ao parto, e dizem que existem parteiras atualmente na TI, mas que raras vezes estas ainda realizam partos.

Os Kaingang da TIA admitem, ainda, a existência de um outro especialista em cura, o *kujá feiticeiro*. Segundo relatos, existem vários deles na TI, porém não podem identificá-los, eles não devem ser procurados, pois corre-se o risco, dessa forma, de se expor aos seus feitiços. Um interlocutor nos relatou a ocorrência de mortes coletivas causadas pela ação maléfica deste especialista, falecido há algum tempo. De acordo com o interlocutor:

Estavam morrendo muitas crianças na TI Barão de Antonina, ninguém sabia o porque, os índios de todas as aldeias estavam estranhando. Quando a criança nascia, a mãe já se preocupava porque lá estavam morrendo quase todas as crianças. Até que um dia, seu tio, o *kujá* Claudionor descobriu que era um outro *kujá* que estava matando estas crianças, era um *kujá feiticeiro*, *kujá* “do mal”, com o nome de Élcio. Este *kujá* montava um cavalo branco, estava sempre montado neste cavalo. Então Claudionor resolveu tentar matar este *kujá* para que ele não matasse mais as crianças, mas sabia que era muito perigoso, que poderia também morrer. Construiu uma cerca de espinhos no caminho do Élcio e ficou escondido no mato para que não fosse visto. Élcio e seu cavalo então chegaram em frente a cerca que Claudionor construiu e não

conseguiram passar por ali, tentaram inúmeras vezes mas não conseguiam passar, o cavalo se feria mas não passava. Desistiram depois de um tempo e foram embora, a partir daí Claudionor disse que Élcio iria morrer, que teria no máximo dois dias de vida. Algum tempo depois, ele realmente morreu e as crianças da aldeia pararam de morrer (Depoimento de D^a.Edna).

Esta narrativa evidencia a presença destes *kujás feiticeiros* e as conseqüências do uso de seu poder através dos seus feitiços. Além disso, ressalta a ligação entre os domínios natural e sobrenatural, humano e não-humano. Quando o *kujá feiticeiro* não conseguiu atravessar a barreira de espinhos, aquilo culminou em sua própria morte material e no fim das mortes das crianças daquela TI.

Paulo, outro morador da TI, relatou uma batalha entre *kujás*, na qual um dos *kujás* disse ter sido atacado por outros, mas ter tido sua vida salva pelo seu *iangré*, o pássaro *Kãvig*, Tesourão:

Aí, aí ele contava a História pra nós, porque os índios antigos eles contava muita história, aí ele falou pra nós ó: “todos os curan..todos os *kujá*, todos *kujá* eles trabalham com espírito de animais”. Uma vez aí ele contou uma história né: “Uma vez, os meus colegas, meus companheiros eles queriam me matar”, outros colegas curandeiros, outros colegas *kujá*, curandeiro né, porque, você sabe que, cada um tem inveja do outro né, cada um quer ser melhor que o outro, então os *kujá* também eram assim, os *kujá* quer ser melhor que os outro, então eles não gostava do meu sogro, aí ele falou ó: “então...eles queria me matar, me jogaram, jogaram minha alma no inferno, mas como eu tenho meus companheiro de trabalho”, os pássaro, chamado tesourão, não sei se você conhece? *Kãvig* ou Tesourão é um pássaro grande, é igual gavião, o tamanho, é um passarinho, quando no tempo da chuva eles vêm sabe, vem de banda, é um, pássaro branco sabe, o rabo deles é de tesoura. Aí ele falou: “óh, meus companheiros não deixaram eu, eu cair no inferno, eles, quando eu caia no inferno eles desciam voando, me agarravam, me seguravam e me deixava no chão”. Aí ele falou: “Esses são os meus companheiros de trabalho, eles que me ensinam preparar os remédios, eles que me ajuda curar os doentes, eles que me acompanham em todo lugar, no sonho”, ele falou: “no sonho” (Depoimento de um *kujá* narrado por Paulo).

Os *kujás* passam por um processo de iniciação que, geralmente, está vinculado a uma “doença ritual”, a um estado de liminaridade e a uma quase morte, como

relatado por vários autores (VEIGA, 1994; OLIVEIRA, 1996, 2000; HAVERROTH, 1997; ROSA, 2005a).

Esta iniciação geralmente é acompanhada por um outro *kujá* que vai auxiliar o neófito, entre o *kujá* experiente e o neófito há uma relação de complementaridade pois os dois devem ser de marcas diferentes, completando-se *rã io io* e *rã kutu*, portanto, não pode ser passado de pai para filho, pois ambos serão da mesma marca, geralmente esta relação se dá entre o avô materno e o neto(a) que pertencem a marcas opostas.³⁷

Nessa iniciação, os *kujás* são “curados para ser *kujá*”. Muitos deles estão destinados a isto desde a sua nomeação com um nome feio, *jijy korég*, usado como proteção à doença futura. Neste processo de quase morte e cura, eles atravessam o *mundo dos mortos*, um plano onde estão sujeitos a uma séria de restrições, como o de não se sentar ou se alimentar. Nesse plano, são abundantes os alimentos provenientes dos seres nativos de seu território, como o milho kaingang, a sopa de bagre, a carne de anta, o *emí*, entre outros. Esses alimentos são tentadores por não existirem mais em abundância na TI, mas eles têm que se recusar a comer, sob pena de não retornarem ao mundo material.

Oliveira (1996, p.64) narra a iniciação de um *kujá* fruto do “auto-respeito aliado à não ofensa às pessoas, aos remédios, aos guias, aos santos e ao seguimento da dieta”, nas palavras do *kujá*, “eu nunca soltei uma má palavra. Então por si a gente tem essa consciência de não ofender nem o remédio, nem a pessoa, nem os guia, nem o santo”. Este *kujá* passa por uma doença ritual da qual “morre” e vai pro “mato”, sobe numa serra alta, numa escada alta, encontra um buraco onde tinha uma palmeira e uma cruz, pula dentro do buraco. A partir daí, o *kujá* começa a dizer que encontrou, além de um elemento do cristianismo, a cruz, vários elementos nativos do território kaingang, milho branco, mato de erva, taquara meio amarelo, capim de folha miúda, pinheiro, até que pisa no palmeiral, desce pela escada e assim volta pra casa e encontra o *kujá* “um homem barbudo;’ que diz “eu fui te buscá”, “tu vai viver muito

³⁷ Ver figura 4.

tempo ainda (...) pra salvar a vida das pessoas e fazer batismo” (OLIVEIRA, 1996, p.65).

O Kaingang Paulo relatou a iniciação de um *kujá* cuja doença ritual se deu com seu filho e que isso ocorreu para que ele o curasse.

Mas tinha outros curandeiros, companheiros dele e, é, outras pessoas que trabalham de curandeiro, então tinha um, um velho também, então depois que ele, que ele, que ele parou de contar história, eu trabalhei com esse velho também, chamava velho Bonifácio, aí um dia ele, nós tava trabalhando com eles, aí ele me explicou também, ele era *kujá* também, aí ele falou pra mim, olha, ele falou mema coisa, uma vez, “pra mim ser, ser curandeiro, o meu primeiro filho ficou doente”, ele falou, naquela época ele não era curandeiro, ele falou: “aí o meu primeiro filho ficou doente..... e eu fiquei preocupado”, ele disse: “meu filho vomitava, diarreia, quase que ele morreu”, ele falou, “aí quando foi no outro dia, me deu aquele sono, de dia, me deu aquele sono, me deu sono pesado”, ele falou: “e eu dormi...sentado, dormi sentado.....aí eu sonhei, ele falou, quando eu sonhei veio uma mosca”, você vê né, uma mosca, dessas mosca pequenininha assim, dessas que tem por aqui, “e essa mosca veio conversar comigo” e ele disse pra mim: “ó, não fique preocupado, eu trouxe umas erva pra preparar pro seu filho, pra ser curado”. “Aí...ele me ensinou a preparar aquela erva, aí.....depois que ela falou tudo isso pra mim a mosca...voou de novo, sumiu, não vi mais nada, aí eu acordei, aí fiquei pensando, será que eu tava sonhando ou alguém que veio falar comigo, aí falei, vou levantar, eu vou lá no mato, vou procurar essa erva que a mosca falou pra mim, vou preparar esse remédio pro meu filho, aí ele levantou, foi no mato, tirou essas ervas e preparou pro menino, chá pra ele, pro menino, no outro dia ó, tava sãozinho, daí dormiu de novo, veio outra vez aquela mosca conversar com ele, dai ele não, diz que ele já virou curandeiro naquele dia. Era a mosca que orientava ele preparar os remédios, contava, ajudava ele curar os doentes, a partir dali ele já benzia os doentes. (Depoimento de um *kujá* relatado por Paulo)

Outro *kujá* da TI Xapecó, citado por Oliveira (1996), narra que, em sua iniciação, começou a sonhar com uma onça com bastante freqüência e então fez a oferenda de água ao seu guia. O *kujá* colheu o cacho fechado da flor da palmeira, encheu-a de água e ofereceu-a ao *iangré*, colocando no pé da árvore. Então ele percebeu que o *iangré* estava bebendo a água, bebeu um pouco e lavou o peito com ela, percebeu então que o *iangré* colocara folhas dentro da água. Até que, passados alguns dias, voltou para verificar a água e se deparou com a onça com a qual vinha sonhando, conversou com ela, passando a ser por ela guiado. Iniciado, o *kujá* relata que, para

determinadas práticas de cura, a onça toma a forma de seu corpo, assim como ele toma a forma de seu guia.

De acordo com Silva (2002), a escolha de um novo *kujá* se dá desde a nomeação de uma criança. Ao tomar o banho de ervas apropriado para sua nomeação, o *kujá* detecta uma grave doença no futuro da criança e lhe dá um nome feio, que atua como uma proteção para espantar a doença.

Os *kujás*, em seu processo de iniciação, não podem contar a ninguém sobre o seu encontro com seu *iangré*, além de terem que se submeter a uma série de restrições, como não tomar banho durante alguns dias, não ter mais relações sexuais (ROSA, 2008b), sob pena do *iangré* castigá-los ou não mais auxiliá-los.

De início, a iniciação xamânica dos Kaingang diz respeito, primeiro, à atribuição de um dom pelo *jagrê* à criança, segundo, pela fabricação do corpo desse pequeno humano através de “remédios do mato” tanto pelo *kujá* mestre, no domínio “espaço limpo”, quanto pelo *jagrê* na “floresta virgem”. Enquanto na aldeia acontece uma espécie de morte simbólica do aprendiz protagonizada pelo *kujá* mestre, na floresta ocorre tanto o renascimento do *kujá* neófito, quanto o casamento mítico desse super-humano com seu novo parceiro *jagrê* [...]. Diga-se de passagem, a relação desse casal mítico é marcada tanto por ciúmes, como por disputas com o cônjuge humano da (do) xamã, no caso desse matrimônio ser tolerado pelo espírito auxiliar. Por conta disso, as *kujá* mulheres são incitadas pelos seus *jagrê* à prática do celibato — embora, eventualmente, copulem com homens (com seus maridos humanos) (ROSA, 2008b, p.7/8).

Em seus primeiros tratamentos, o *kujá* não pode contar à “primeira pessoa” que ele tiver a intenção de curar, que teve contato com um *iangré*, que se tornou um *kujá*, ele busca, de maneira não explícita, a confiança do paciente para poder curá-lo. Paulo, morador da TI Apucarana, relata a importância de que os *kujás* realizem suas práticas de forma oculta, em suas palavras:

Por aí, aí ela explicou pra nós, os *kujá* antigamente ele não mostrava remédio, as erva pra nós, elas ia no mato, trazia aquelas folha de mato, escondido, não pode ta mostrando pros outros, porque ali é sagrado, alí é né, então ela mesmo moía escondido, fazia chá alí, esquentava ali, dava pros doente, ela falou, não pode ta mostrando pros outros por aí. Cada curandeiro, cada *kujá* que conhece as ervas que são remédio, eles não mostravam pra ninguém, tudo é escondido, é segredo, tem uns curandeiros, mas não todos, que quando vai morrer mesmo, na hora de morrer, ele fala do remédio, aquilo é remédio, aquele outro é remédio, mas não todos (Depoimento de Paulo).

Segundo D^a. Edna, atual moradora da TI Apucarana, sua filha adoeceu e, sem a atuação de um *kujá*, teria morrido. Enfatizou que qualquer diagnóstico dos médicos do posto de saúde seria em vão, pois a biomedicina não seria capaz de identificar a causa da doença, uma vez que o fariam somente a partir dos sintomas. O susto de sua filha, ainda criança, desencadeou a perda do espírito e, com isso, foi necessária a atuação de um *kujá*, que encontrou e resgatou seu espírito, restabelecendo sua saúde. Contou que ela e outras mulheres da TI Barão de Antonina, foram “bater roupa” no rio Tigre, “atrás do Tibagi” e, como de costume entre as mulheres Kaingang, levaram suas filhas consigo. Desta vez, resolveram atravessar o rio e ir para uma ilha da outra margem, pois lá tinha bastante pedra, seria um bom lugar para “bater” as roupas. Chegaram na ilha, ajeitaram um lugar para as crianças, onde elas poderiam enxergar e foram bater a roupa no rio. Uma de suas filhas começou a chorar e não parava mais, o que preocupou D^a. Edna, mas ela continuou a bater roupa pois achava ser choro comum, de criança. Quando estavam indo embora, sua filha começou a vomitar. Quando chegou em casa, resolveu procurar imediatamente um *kujá* da aldeia, seu tio Francisco. Ela e sua filha então dormiram na casa do *kujá*, como pedido por ele, para que durante o sonho visse onde estava o espírito da menina. No dia seguinte, o *kujá* disse que já a tinha curado, que encontrou seu espírito se afogando em um rio, por isso vomitava e que seu espírito estava quase chegando ao rio Tibagi e que se chegasse até lá, não retornaria mais. D^a. Edna confessa ter ficado muito surpresa com o relato do *kujá*, pois ela não havia falado a ele que tinha ido bater roupa no rio e que o tinha atravessado.

Juracilda Veiga (1994) traz a narrativa do *kujá* Fokêe, que alerta sobre os cuidados que se deve ter ao atravessar um caminho d'água com crianças. Segundo o *kujá*, os adultos devem chamar as crianças pelo nome, senão elas podem se assustar e, com isso, seu espírito fica naquele local ou é levado pelo rio, onde, se permanecer por muito tempo, pode se afogar e morrer.

Há dez anos atrás, Fokêe nos contava que o espírito da criança é muito irrequieto e que se assusta facilmente. Por esse motivo, se alguém necessita cruzar o rio, ou uma água qualquer com criança, esta pode se assustar e seu espírito ficar naquele lugar, o que faria com que a criança adoecesse. Assim sempre que andar com uma criança pelo mato, você deve chamá-la, quando parar em algum lugar,

ou cruzar um riacho, antes de prosseguir: “Tagmi ikóxid, kuni”. “É por aqui meu filho, venha!” (VEIGA, 1994 p.157).

Interessante o duplo caráter atribuído à água, *goio*, e ao rio, *gój*, que assim como podem curar e subsidiar a vida kaingang, ora representam risco à sua saúde, assim como acontece com os *venh kagta*. É necessário, portanto, que se tenha determinados cuidados na relação com ele, que pode levar o espírito de alguém e, sem a intervenção rápida de um *kujá*, até a morte.

Da mesma forma que o xamã Bororo *aroe etewa-are*, o *kujá* Kaingang é associado à perda da alma e à sua recuperação sob a água ou na periferia da aldeia: no numbê situado do lado onde o sol se põe (CREPEAU, 2002, p.123/124)

Paulo relatou o caso da enfermidade de sua mulher que foi solucionado por uma *kujá* moradora da TI Apucarana que tinha uma onça como *iangré*. Segundo suas palavras:

Ai ela, essa mulher, ela, aí nós, costumemo com os *kujá*, todos os *kujá* nós agradava, então eles gostava de nós, os *kujá*, essa mulher também, parava com nós, dentro da nossa casa, então ela, essa mulher chamava Doracina, aí, aí...no outro dia, ela, a mulher já começou a adoecer né, emagreceu, não quis mais comer (Otilia, a mulher de Paulo), aí essa mulher falou ó, fazia remédio pra ela mas não curava, aí no outro dia a mulher, a Doracina, essa curandeira, falou: hoje eu quero levar, eu quero trazer o espírito da onça, ele que é o animal mais feroz, hoje, essa noite vou trazer o espírito da onça, ele é que vai resolver essa problema de doença, ela falou. No outro dia ela levantou, a Doracina, ela já era nossa cumadre, ela batizou a outra filha né, daí ela falou: Óh cumadre, a partir de hoje você vai melhorar porque, a onça, o espírito da onça já resolveu tudo o seu problema....ela preparou remédio, fez chá e deu pra ela, por aí começou a melhorar a doença, daí ela falou: “ta vendo, não falei que onça resolvia essa doença, vocês tão vendo”. Então, os *kujá*, eles trabalham com espírito dos animais, espírito natural, naturais, trabalham com espírito da natureza né. (Depoimento de Paulo)

Outra cura narrada por Paulo envolve a possibilidade de ter filhos. Ele disse pertencer a uma metade e sua mulher à metade oposta, ele herda de seu avô paterno a marca “riscado” ou *rã io io* e ela de seu pai o pertencimento a marca “3 pontinhos” ou *rã kutu*, no matrimônio deles as metades se complementam, em concordância com a regra exogâmica do parentesco Kaingang. Segundo ele, casou-se “*ainda do jeito*

nosso, do jeito do índio”, e que ficava surpreso por mesmo assim não conseguirem ter filhos. Tentaram por dois anos, mas não conseguiram. Foram duas vezes a um hospital de Londrina para detectarem o problema, mas ficaram muito desapontados quando o médico disse que não poderiam ter filhos por causa de sua esposa, que Paulo não tinha problema algum. Até que, certo dia, quando “o sol já estava baixo”, estavam na varanda e “não demora muito” avistaram uma revoada de pássaros próximo a sua casa, “de cabeça vermelha e corpo escuro, acho que é família do pica-pau, mas não é o pica-pau”. Eles voaram em círculos sobre a casa, pousaram na copa de todas as árvores ao redor, até que pararam quietos por um tempo e foram embora. Amanheceu e seu sogro foi até sua casa e lhes perguntou se eles tinham gostado dos pássaros que lá estiveram no dia anterior. Eles ficaram surpresos, pois nem ele e nem sua esposa tinham contado a ninguém sobre o acontecido. Seu sogro era *kujá*, e contou a eles que seu guia era um pássaro que tinha ido à casa deles na noite anterior e que eles estavam oferecendo um filho de presente ao casal, mas que só podia ser dado se eles realmente o quisessem. O casal prontamente aceitou e em “pouco tempo minha mulher estava grávida e acho que foi tão forte que tivemos dez filhos. Os *kujá* bom igual antigamente acabou, tem uns, mas não é desses antigos, é dos *brancos*”.

Então, naquela época, os *kujá* eles não era igual os curandeiros brancos. Eles trabalhava mais com o espírito dos animais, espírito da natureza. Pra começar, o meu sogro (Benedito Marcolino, viveu quase 100 anos, 99 anos, em 2011 ele morreu), casei com...qué vê, casei...no ano 69 por aí....69 é, casei e meu sogro era *kujá*. Aí eu casei, nós ficamos dois anos sem ter filho, dois anos sem, sem filho. Aí nós fazia roça aqui em cima, então nós fazia, nós morava lá, era cheio de mato né, aí um dia vieram aqueles passarinho, aqueles pássaros chamado, era uns pássaro chamado, pica-pau da cabeça vermelha, eu não sei se você...conhece. Vieram de banda sabe, rodava alí pelo nosso paiol, por alí, bastante pássaro, daí, no outro dia o véio levantou e falou: “Olha, quero, vou dar um recado pra vocês, esses, vocês tão vendo esses passarinho que tão aí, cantando por aí envolta do paiol, esses passarinho eles querem doar uma criança pra vocês”, aí, aí...era uma menina, ele falou, “se vocês aceitaram, a noite vou lá conversar com eles e vou trazer essa menina pra vocês, se vocês aceitarem”. Ele falou. Aí a mulher falou, ah, nós vamo aceitar sim, tudo bem, nós vamo aceitar. Aí, no outro dia seguinte, de manhã cedo, o velho se levantou de novo, “oh, daqui uns dia nós temo uma menina muito linda, muito bonita. E naquele mês a mulher engravidou, a primeira filha nossa (relato de Paulo).

Quando Paulo afirma não haver *kujás* como os “de antigamente”, está considerando aquele *kujá* com *iangré* que seja o espírito de um animal. Paulo diz ser evangélico e que acredita que “Deus deu aquele sistema (o sistema xamânico Kaingang) para curar os doentes”. Quando questionado sobre quem seria o seu Deus, ele respondeu que não poderia falar nada sobre isso pois “ a bíblia diz: eu sou Deus”. O posicionamento de Paulo deixa clara a diversidade na concepção do que deve ser o perfil do *kujá* entre os moradores da TIA. Influenciados, em alguns casos, pela religião, ora reconhecem *kujás* com *iangrés* santos católicos como legítimos, como revelado na maioria das narrativas desta pesquisa, ora não o reconhecem, como no caso de Paulo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho apresenta um caráter inédito por abordar a temática da saúde subsidiada pela realização de pesquisa de campo entre os Kaingang da TI Apucarana. Diversos trabalhos desenvolvidos entre os Kaingang têm a saúde como tema central, mas são relativos, no entanto, a pesquisas de campo realizadas em TIs localizadas nos estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina. (OLIVEIRA, 1996, 2000; DIEHL, 2001; ROSA, 2005a, 2005b, 2008b; CRÉPEAU, 2002; SILVA, 2002; ROCHA, 2005). Aqueles trabalhos, por outro lado, realizados entre os kaingang das TIs da bacia do rio Tibagi discorrem sobre aspectos outros da cultura, não diretamente relacionados à saúde, mas que abordam o tema de forma transversal.

Os Kaingang da TI Apucarana estabelecem uma ligação muito íntima com a floresta, *nén*, sendo detentores de um enorme conhecimento botânico e de capacidade de lidar com a natureza. Sua relação com a natureza é fundamental para a manutenção de sua saúde, visto que o curar e o manter-se forte, *tar*, estão diretamente atrelados às relações materiais e simbólicas que estabelecem com os seres que habitam seu território (OLIVEIRA, 1996), tanto naturais quanto espirituais.

As narrativas dos moradores da TI Apucarana revelam que a população kaingang estudada percorre um vasto itinerário terapêutico, ziguezagueando entre diversas tradições médicas e formas de tratamento, alguns inclusive simultaneamente. Pode-se estabelecer que seu itinerário terapêutico inicia-se nas práticas de auto-atenção e com o uso dos *venh kagta*. Constatou-se também que utilizam os tratamentos biomédicos com a intencionalidade de curar somente os sintomas das enfermidades e que, em caso de não obterem sucesso na cura, geralmente encerram o tratamento com os especialistas em cura Kaingang, os únicos capazes de identificar as causas da doença relativas às particularidades de sua cultura e não associadas unicamente aos sintomas.

As concepções relacionadas à saúde e as práticas de manutenção à saúde entre os Kaingang assumem formas criativas, que os definem como sujeitos de sua história e agentes de uma cultura própria. Os Kaingang da TI Apucarana tem uma forma particular de entender e de agir sobre o adoecer e o curar e seus especialistas em cura continuam atuantes. Através de suas narrativas constata-se algumas

especificidades kaingang com relação às causas que atribuem às enfermidades, conclui-se que estão diretamente ligadas à sua visão de cosmos, que prevê causas espirituais para as enfermidades.

Em relação aos remédios do mato, *venh kagta* conclui-se que os Kaingang possuem um vasto conhecimento sobre eles e que estes são amplamente utilizados por toda a população. Além disso, constata-se que o princípio curativo associado a estes medicamentos se dá por meio de “homologia ritual” (SILVA, 2002), ou seja, pela apropriação pelo kaingang de características físicas e comportamentais relativas ao *venh kagta*, que pode ser uma planta, um animal ou um objeto.

A partir de uma análise conjuntural, de uma visão não estática sobre as práticas e saberes kaingang no que concerne à saúde e à busca pela cura reconhece-se a importância da capacidade desse povo em incorporar novos elementos à sua cultura e, dessa forma, resistir às mudanças impostas pelos eventos históricos, recriando suas práticas de forma particular, orientado por normas culturais que estruturam sua cultura, relacionados à relação que estabelecem com o meio ambiente, sua visão de cosmos, sua mitologia e organização social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na Etnografia, na Cosmologia e no Dualismo. Tese de Doutorado. PPGAS/ UFSC. 2004.

ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza Minayo. **Saúde e doença: um olhar antropológico** – Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

BAINES, Stephen. Antropologia do Desenvolvimento e a questão das sociedades indígenas. **Revista Antropológicas**, ano 8, volume 15. 2004.

BUCHILLET, Dominique (org.) **Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia**. Belém: CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP. 1991.

CENSO IBGE 2010. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Rio de Janeiro, 2012.

CIMBALUK, Lucas. **A criação da aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucarantina**: “política interna”, moralidade e cultura. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013.

CRÉPEAU, Robert. Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? Canadá: Recherches Amérindiennes au Québec, v. XXVII, nº 3-4, 1997b.

_____. A prática do xamanismo entre os Kaingáng do Brasil Meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n.18, 2002.

_____. “Os Kamé vão sempre primeiro”: Dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. **Anuário Antropológico/2005**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Populações tradicionais e a Convenção da diversidade biológica. *Conferência do Mês* do Instituto de Estudos Avançados da USP feita pela autora em 17 de junho de 1998. ESTUDOS AVANÇADOS 13 (36), 1999.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: A relação com o animal na Amazônia. **MANA**. 1998.

DESCOLA, Philippe. Entrevista por Carla Rodrigues. **Revista Valor Econômico**, 2012.

DIEHL, Eliana. Entendimentos, práticas e contextos sociopolíticos do uso dos medicamentos entre os Kaingang (Terra Indígena Xapecó, SC. Brasil). Dissertação de doutorado- Rio de Janeiro, ENSP/FIOCRUZ. 2001.

HAVERROTH, Moacir. Kaingang. Um estudo etnobotânico: O Uso e a Classificação das Plantas na Área Indígena Xaçepó (Oeste de SC). Dissertação de Mestrado. Florianópolis: PPGAS/ UFSC. 1997.

KLEINMAN, Arthur. Patients and Healers in the context of culture. Na exploration of the Borderland between anthropology, medicine, and psychiatry. University of California Press, London, 1980.

KRENAN, Aílton. “O eterno retorno do encontro”. In: NOVAES, A. (Org.). **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999, pp. 23-31.

LANGDON, Esther Jean, WIIK, Flavio Braune. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. **Rev. Latino-Am. Enfermagem** [Internet]. mai-jun 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Lisboa: Perspectivas do Homem, 1986 [Copyright, 1955].

LONDRINA, Prefeitura do Município. Autarquia Municipal de Saúde. **Fitoterapia: protocolo**. Prefeitura do Município. Autarquia Municipal de Saúde- 1.eD^a. – Londrina, PR, 2006.

MANO, Marcel. **Metáforas Históricas e Realidades Etnográficas**: A construção de uma história do contato Kayapó no Triângulo Mineiro. Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia, v.23, n.2, jul./dez.2010.

MENÉNDEZ, Eduardo. **Modelos de atención de los padecimientos**: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. Ciência e Saúde Coletiva. v. 8, n. 1, p. 185-207, 2003.

MOTA, Lúcio Tadeu. Os Kaingang do Vale do Rio Ivaí - PR: história e relações interculturais. Maringá, Londrina: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2008

MOTA, Lúcio Tadeu. As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769 - 1924). Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2009.

MUSSOLINI, Gioconda. **Ensaio de Antropologia Indígena e Caiçara**, Ed^a. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1980.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. **Etnografia e Indigenismo**: Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Paraná. ED^a. da Unicamp, Campinas, 1993.

OLIVEIRA, Maria Conceição. **Os especialistas Kaingáng e os seres da natureza**: curadoria da aldeia Xaçepó – Oeste de Santa Catarina. Florianópolis: FCC, 1996.

OLIVEIRA, Maria Conceição. Dinâmica do sistema cultural de saúde Kaingang - aldeia Xaçepó, Santa Catarina. In: **Uri e Wãxi. Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: EDUEL, 2000.

ORTNER, Sherry B. **La teoria antropológica desde los años sessenta**. Editorial Universidad de Guadalajara. Cuadernos de Antropología, 1984.

_____. **Uma atualização da teoria da prática**. GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. H. (Orgs.). Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas. 25a. Reunião Brasileira de Antropologia – Goiânia 2006. Blumenau/SC: Nova Letra, 2007.

PEIRANO, Mariza, **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

PINHEIRO, Niminon Suzel, 2004. Terra não é troféu de guerra. In: K. Tommasino, L.T. Mota & F.S. Noelli (eds.) **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**: 353-413. Londrina, PR: EDUEL.

ROCHA, Cinthia Creatini. Adoecer e curar: processos da sociabilidade kaingang. Dissertação de mestrado. Universidade federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2005.

ROSA, Rogério Réus da. A rítmica da lua na luta pela terra dos kaingang de Irai. Paper. 2000 (a).

_____. **Os Kujá são diferentes**: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2005a

_____. A dinâmica do xamanismo Kaingang. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.8, n2, 2005b.

_____. O “Feminino” Xamânico: Uma breve comparação entre os Inuit e os Kaingang. In Brasil/Canadá: Imaginários coletivos e mobilidades (trans)culturais (161-178). Porto Alegre: Nova Prova, 2008B.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas Históricas e Realidades Míticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED^a., 1981.

_____. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ED^a., 1990.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). **MANA**, v.3, n.1, 1997.

_____. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: ED^a. UFRJ, 2004.

SCOPEL, Daniel; DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. **Autoatenção e Intermedialidade**: práticas e espaços de negociação no campo religioso Munduruku. In: Reunião de Antropologia do Mercosul, n.IX., Curitiba, 2011.

SILVA, Sergio Baptista. Dualismo e Cosmologia Kaingang: O Xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n.18. *Divulgação Cultural, Ano 20/64: 21-31*. Blumenau, SC. 2002.

TOMMASINO, Kimiye. A história Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade jê meridional em movimento. Tese de doutorado, São Paulo, USP, 1995.

_____, **Os Kaingáng e a Construção do Tempo Atual**. Texto apresentado no GT 05 (Estudos Interdisciplinares dos Jê do Sul) na XX Reunião Brasileira de Antropologia e I Conferência: relações étnicas e raciais na América Latina e Caribe, 14 a 18 de abril, Salvador-BA., 1996.

_____, Os novos acampamentos (wãre) Kaingang na cidade de Londrina: mudança e persistência numa sociedade Jê. **Revista Mediações**. Londrina: UEL. v. 3, no2, p. 66-71, 1998.

_____, Território e territorialidade Kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye.; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. (Orgs.). **Uri e Wãxi: estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Editora da UEL, 2000.

_____, A ecologia dos kaingang da bacia do tibagi. En: **A Bacia do Rio Tibagi** / MEDRI, Moacyr E. [et al.], editores. –Londrina, PR; 2002.

_____, Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. En: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lucio Tadeu. & NOELLI, Francisco Silva (eds.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang: 145-198**. Londrina, PR: EDUEL, 2004.

_____, Concepções Simbólicas da água e dos rios na mitologia e na história dos guarani e kaingang. In: **A natureza dos rios: História, Memória e Territórios**, ogg. ARRUDA, Gilmar. Curitiba, Editora UFPR, Pp. 209-226. 2008.

_____, **Homem e Natureza nas Américas: confrontos de visões**. Caderno temático da educação ambiental na escola. Curitiba:SEED-PR. Publicação digital. ISBN 978-85-8015-030-8. P.34-46, ano 2010.

TOMMASINO e ALMEIDA. Territórios e territorialidades kaingang: a reinvenção dos espaços e das formas de sobrevivência após a conquista . In: **Revista Mediações**. Londrina: UEL. v. 19, n2, p. 18-42, 2014.

VEIGA, Juracilda. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. Campinas.1994.

_____. **Cosmologia e práticas rituais kaingang**. Tese de Doutorado da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Pesquisa em versus Pesquisas com seres humanos. In: VÍCTORA, C. G. *et al.* (Org.). Antropologia e ética: o debate atual. Niterói: EdUFF, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O mármore e a murta**: Sobre a inconstância da alma selvagem. Revista de Antropologia, 35: 21-74. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O nativo relativo". *Mana*, 8(1):113-148. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**, São Paulo, Cosac & Naif. 2002.

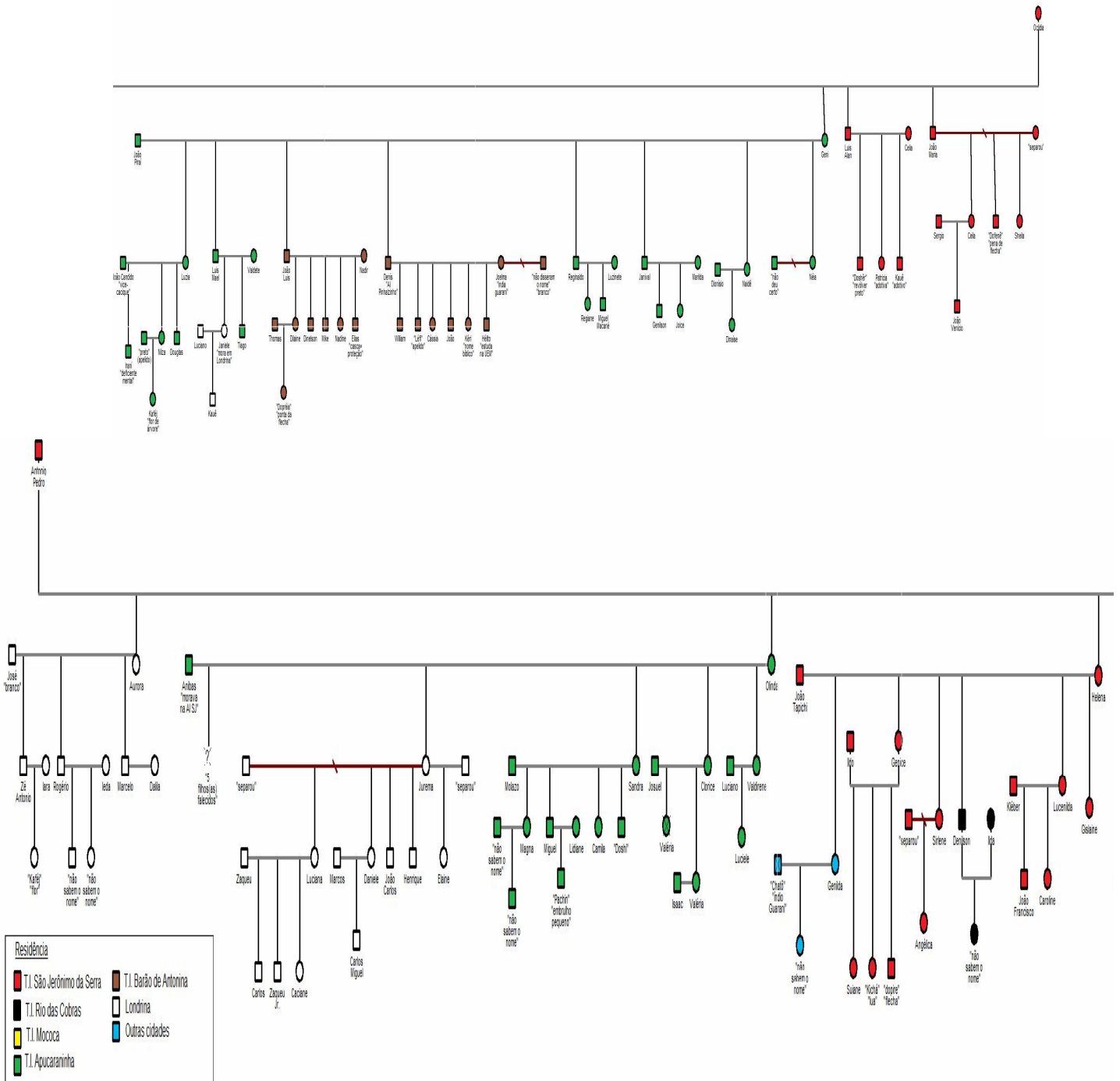
WIESEMANN, Ursula Gojtéj. - **Dicionário Kaingáng-Português, Português-Kaingáng**. SIL, 2002.

WIJK, Flavio Braune. **Contato, epidemia e corpo como agentes de transformação**: um estudo da aids entre os Índios Xokleng (jê) de Santa Catarina. Cadernos de Saúde Pública (ENSP. Impresso), Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 397-406, 2001.

WIJK, Flavio Braune. **"Somos Índios Crentes"**: dialéticas do contato, alteridade e mediação cultural entre os Xokleng (Jê) de Santa Catarina. Tellus (UCDB), v. 19, p. 11-51, 2010.

ANEXOS

Anexo 1 – Arvore Genealogica



Árvore genealógica de descendência, que representa por meio das variadas cores, as diversas TIs onde residem as famílias nucleares. Cor verde corresponde a TI Apucarantina; Cor vermelha a TI São Jerônimo da Serra; Cor Marrom a TI Barão de Antonina; Cor preta TI Rio das Cobras; Cor Branca a cidade de Londrina e em azul residem em outras cidades.

Anexo 2 - Registros fotográficos



Meninos pintados, com as marcas *rã io io*, e *rã kutu*, para participarem das danças durante a festa do Pari, abril de 2014.



Crianças brincando de trançar folhas da bananeira, abril de 2014.



Foto após dança em que os *fóg* foram convidados a participar, festa do Pari, abril de 2014.



Guerreiros Kaingang, abril de 2014.



Posto de saúde- UBS Maria Vagáñh. Novembro de 2013.



Morada provisória construída por uma família Kaingang, para acamparem durante a festa do Pari. Estavam indo embora, por isso haviam tirado a cobertura. Abril de 2014.



Banho ritual com *venh kagta*, para fica forte e proteger-se contra os *waikuprim* durante as danças. Festa do pari, abril de 2014.



Armadilha Kaingang para caçar passarinhos, roça de João Pirai. Outubro de 2013.



Lago acima do salto, nas costas do salto Apucarantina. Construído pela COPEL em decorrência da barragem do rio Apucarantina, na década de 1940. Junho de 2014



Salto do rio Apucarantina. Julho de 2014.