

O Território Xamânico Kaingang Vinculado às Bacias Hidrográficas e à Floresta de Araucária¹

Rogério Réus Gonçalves da Rosa²

À memória de Irineu *Xarimbang*, Simplício *Waktun* e Curt Nimuendajú

RESUMO: A partir do pensamento mitológico, esse artigo analisa o esquema cósmico estruturado pelos xamãs kaingang — os *kujà* — que abarca o mundo visível e invisível onde se desdobram as relações de Kaingang, animais, vegetais, espíritos, almas, objetos celestes, fenômenos meteorológicos: o território xamânico kaingang.

PALAVRAS-CHAVE: *Pensamento Mitológico – Território Xamânico – Xamanismo – Kujà – Kaingang*

ABSTRACT: *From the mythological thought, this article analyses the cosmic outline structured by the kaingang shaman — the kujà — that covers the visible and invisible world where happen the kaingang relations, animals, vegetables, spirits, souls, celestial objects, meteorological phenomena: the shamanic kaingang territory.*

KEY-WORDS: *Mythological Thought – shamanic Territory – Shamanism – Kujà – Kaingang*

¹ Esse artigo é baseado no capítulo “Os Kaingang Jê: a contribuição da etnologia indígena na compreensão do complexo xamânico dos Kaingang” da minha tese de doutorado “‘Os Kujà São Diferentes’: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS-UFRGS), junho de 2005. Esse trabalho foi orientado pela Prof.^a Dr.^a Cornélia Eckert (UFRGS) e co-orientado pelo Prof. Dr. Robert Crépeau (*Université de Montréal*).

² Professor do Departamento de História e Antropologia (ICH) e do Mestrado em Ciências Sociais (ISP) da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil. Eu aproveito a oportunidade para agradecer ao convite para a publicação desse artigo ao Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira e a Rafael Guedes Milheira, secretário editorial dos *Cadernos do LEPAARQ*, da mesma forma, a Raquel Menezes Vaz, pelo *abstract*.

Introdução

A partir do pensamento mitológico, o presente artigo analisa o esquema cósmico estruturado pelos xamãs kaingang — os *kujà* — que abarca o mundo visível e invisível onde se desdobram as relações de Kaingang, animais, vegetais, espíritos, almas, objetos celestes, fenômenos meteorológicos: o território xamânico kaingang.³

O presente texto está baseado em dados coletados por mim e etnólogos colegas entre os Kaingang, com mais ênfase, da Terra Indígena Palmas, do Posto Indígena Xapecó (Xapecozinho), da Terra Indígena Nonoai, da Terra Indígena (TI) Votouro — espaços esses vinculados às bacias hidrográficas Rio Paraná e Rio Uruguai — entre os anos de 1994 e 2004.

1. O Complexo Xamânico dos Kaingang

Os Kaingang estão entre as quatro populações indígenas mais populosas no Brasil, com cerca de vinte e oito mil indivíduos. A maior parte deles está concentrado em terras indígenas reconhecidos pela Fundação Nacional do Índio (Funai) nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (Ricardo, 2001; 2005).

Tanto na cosmologia como na organização social, os Kaingang se dividem nas metades denominadas *kamẽ* e *kanhru*. Essas metades homônimas aos heróis míticos kaingang são concebidas idealmente como sendo exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas. A metade *kamẽ* é considerada “primeira”, pois, segundo o mito de origem do sol e da lua, *kamẽ* deu origem ao cosmos kaingang; já no *Ritual do Kiki* dos Kaingang do Xapecozinho, *kamẽ* tem “mais força” que *kanhru* para lidar com os espíritos dos mortos (Crépeau, 1994; 2000; 2005. Almeida, 1998; 2004. Rosa, 1998; 2005).

Com relação à saúde, a etnologia kaingang tem ressaltando que o *kujà* e/ou *curador* kaingang (a partir de agora eu designo somente *kujà*) é o xamã responsável pelo bem-estar dessas pessoas. Estruturado a partir do sistema *kujà* e do sistema caboclo⁴, o complexo xamânico kaingang prevê três espécies de *jagrẽ*

³ Eu não posso deixar de mencionar que hoje em dia nem todos os Kaingang dão o mesmo crédito aos relatos míticos que esse texto analisa. A partir da intensificação do contato dos Kaingang com a sociedade brasileira, a partir da segunda metade do século dezanove, as narrativas mitológicas em torno da visão de mundo dos *kujà* cederam espaço e importância a relatos e personagens oriundos de outras tradições religiosas (Crépeau, 1994; Almeida, 2004; Rosa, 2005).

⁴ Enquanto modelo explicativo, o sistema *kujà*, no plano cosmológico, é resultado da ligação *kujà* e *jagrẽ* animal e vegetal do domínio “floresta virgem”; no plano sociológico, das trocas xamânicas dos Kaingang com seus vizinhos Guarani, Xokleng etc. Por sua vez, o sistema caboclo, no plano cosmológico, é resultado das relações entre curandores kaingang, curandores

(espírito-auxiliar) no trabalho dos *kujà*, quais sejam: o espírito animal da floresta (por exemplo, tigre, gavião, coruja), o espírito vegetal da floresta (Maria da Erva, planta) e o santo do panteão do catolicismo popular regional (Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio, Divino Espírito Santo, São João Maria) (Oliveira, 1996; 2000. Crépeau, 1997; 2000; 2005. Almeida, 1998; 2004. Rosa, 1998; 2005).

Conforme a cosmologia dessa sociedade, o *kujà* é o único indivíduo com poderes para atravessar os três níveis que formam o território xamânico kaingang — nível embaixo da terra⁵ ou subterrâneo (por sua vez, formado pelo domínio "*nügme*"⁶/ "mundo dos mortos"), nível terra (constituído pelos domínios "casa", "espaço limpo", "floresta virgem") e nível mundo do alto (concebido pelos domínios "céu" e "*fág kavá*"⁷ ou "*kaikã*"). Isto é, somente o *kujà* tem acesso aos humanos, aos espíritos dos animais e dos vegetais e seus respectivos "donos", ao *kumbã* (espírito dos vivos), ao *kunvé* (sombra da pessoa), ao *vênh-kuprîg-kòrèg* (espíritos dos mortos ruins), ao *vênh-kuprîg-kòrèg-hà* (espíritos dos mortos bons) etc., que habitam as diferentes 'fronteiras' de cada domínio do território xamânico kaingang (Rosa, 2005).

2. O Território Xamânico Kaingang

A atual distribuição de línguas Jê remonta a uma origem de aproximadamente três mil anos A.P. (antes do presente), entre os rios São Francisco e Tocantins. Baseando-se nos estudos lingüísticos realizados por Greg Urban, o etnólogo Sergio Baptista da Silva assinala que os Kaingang e os Xokleng foram os primeiros a se separarem do grupo Jê, não se sabendo ainda quais as causas que levaram a esse afastamento (Silva, 2001).

De cerca de três mil anos A.P., os antepassados dos atuais Kaingang se acomodaram nesse (novo) nicho, sistematizaram o seu conhecimento de animais, plantas, minerais que se localizavam nesse território. A partir de suas exigências simbólicas e do manejo desses espaços, os Kaingang atribuíram *um* sentido ao cosmos (Lévi-Strauss, 1989; Silva, 2001; Tommasino, 2004).

A partir do modelo etnológico sabe-se que entre os Kaingang — diferente da condição dos Kayapó e dos Bororo que moram em aldeias circulares e semi-circulares — as pessoas pertencentes às metades *kamê* e *kanhru* não vivem espacialmente separados nas terras indígenas. Mesmo assim, os etnólogos

caboclos, santos do panteão do catolicismo popular, enfatizando os domínios "casa" e "espaço limpo"; por sua vez, no plano sociológico, do contato dos Kaingang com Guarani-missionários, além de jesuítas, capuchinhos, caboclos, brasileiros (Rosa, 2005).

⁵ Na tese de doutorado, eu designei esse nível de subterrâneo; nesse artigo faço a opção pela denominação mais usada pelos Kaingang — embaixo da terra.

⁶ Na língua portuguesa lê-se "numbê".

⁷ Conforme grafia do professor bilingüe Gelson Vergueiro Kagrêr; segundo o mesmo, significa "pinheiro sem galho, um tipo de pinheiro" (*Kagrêr apud* Toral, 1997, p. 162).

contemporâneos têm observado que as marcas, os sinais das metades kaingang são perceptíveis, por exemplo, na criação dos animais após o *grande dilúvio*, nas inversões espaciais realizadas pelos rezadores e convidados durante as etapas do *Ritual do Kiki*, realizado pelos Kaingang do P.I. Xaçecó, da mesma forma, na atividade xamânica realizada na floresta (Crépeau, 1997; 2000. Haverroth, 1997. Almeida, 2004).

Para o etnólogo Robert Crépeau, os Kaingang atravessam as relações formais diádicas prescritas nos mitos, nos rituais e na organização social — marcadas pelos contrastes *kamê/kanhru*, vivos/mortos, masculino/feminino, forte/fraco — para as relações espaciais que se apresentam a partir de dois esquemas triádicos — verticalmente, através dos planos alto/médio/baixo; horizontalmente, pelos domínios casa/espço limpo/floresta virgem (Crépeau, 2000).

Fazendo a devida aproximação dessa concepção acerca das relações espaciais kaingang com a análise da “geografia cosmológica” dos Toba (Wright, 1992), pode-se dizer que os Kaingang concebem o seu território xamânico a partir de três níveis encaixados, quais sejam: o nível embaixo da terra (por sua vez, formado pelo domínio “*nügme*”), o nível terra (constituído pelos domínios “casa”, “espço limpo” e “floresta virgem”) e o nível mundo do alto (concebido pelos domínios “céu” e “*fäg kavá*”).

Por sua vez, cada um desses domínios é formado por determinadas fronteiras. Por exemplo, no domínio “floresta virgem” existe o espço dos ‘pinheiros’, do ‘taquaral’, da ‘fonte de água’, do ‘lajeado’ etc. (Langdon, 1992. Wright, 1992. Crépeau, 1997; 2000).

Em resumo, o território xamânico kaingang trata-se do esquema cósmico projetado pelos *kujà* e Kaingang narradores do pensamento mitológico, que delinea os diferentes níveis, domínios e fronteiras que são atravessados pelos humanos e não-humanos (animais, vegetais, espíritos, objetos celestes, fenômenos meteorológicos).

A seguir, será analisada essa topologia particular do território xamânico kaingang.

2.1 O nível embaixo da terra

Um dos primeiros etnólogos a mencionar a presença do nível embaixo da terra foi Curt Nimuendajú, a partir de seu trabalho entre os Kaingang do Rio Ivaí (situados na sub-bacia Rio Ivaí, bacia hidrográfica Rio Paraná), nos anos 1910. Como narra esse pesquisador, a partir do mito de origem dessa sociedade, alguns Kaingang teriam decidido permanecer embaixo da terra enquanto os irmãos *kamê* e *kanhru* saíam do solo. Como já foi dito acima, o grande domínio do nível embaixo da terra é o “*nügme*”, traduzido por Nimuendajú como “toldo dos defuntos” (Nimuendajú, 1986; 1993).

2.1.1 O domínio “*nūgme*”

O acesso de um *kujà* e um espírito ao “*nūgme*” é trabalhoso. A partir do pensamento mitológico dos Kaingang do Rio Ivaí, sabe-se que, para um espírito chegar nesse domínio, ele deve entrar em um buraco, em seguida caminhar em uma estrada escura até chegar a um espaço iluminado. Caso esse ser cometa algum erro durante o percurso, uma imensa vespa preta devora-o. Na medida em que o espírito alcança esse espaço alumiado, algumas almas de pessoas já falecidas lhe oferecem um prato de comida. Caso ele decida aceitar a dádiva, o convite à continuidade da viagem é realizado; caso contrário esse espírito retornará ao nível terra, “entrando novamente no corpo que a alma abandonara.” (Nimuendajú, 1986, p. 88; 1993)

Por outro lado, a decisão de comer significa que o espírito deseja ir até o “*nūgme*”; sendo assim, abre-se um outro caminho também formado por perigosas encruzilhadas, lugares onde habitam gigantescos animais devoradores, laços que colhem almas, panelas com água fervida etc. Superada essa fase, o espírito deverá então atravessar um brejo através de uma estreita e escorregadia pinguela, onde, debaixo, vive um enorme caranguejo ou cágado, alcançando, somente após tudo isso, o “*nūgme*”, “onde os seus conhecidos finados já a esperavam com *góyo-kupri* para festas e danças.” (Nimuendajú, 1986, p. 88; 1993)

Essa narrativa dos Kaingang do Rio Ivaí sobre os caminhos que levam até o “*nūgme*” tornou-se célebre nos estudos etnológicos devido ao trabalho de Nimuendajú. A partir desse etnólogo ficou-se sabendo, por exemplo, que nesse domínio existem as seguintes fronteiras: o ‘buraco’ que faz a divisa, a ‘estrada escura’, o ‘espaço iluminado’, a ‘encruzilhada’, o ‘brejo’ entre a pinguela estreita e escorregadia, a ‘aldeia dos mortos’, a ‘água’, a ‘roça’ (Nimuendajú, 1986; 1993).

Na década de 1990, em consonância com os Kaingang do Rio Ivaí, os Kaingang do Xapecozinho (sub-bacia Rio Chapecozinho e Rio Chapecó, bacia hidrográfica Rio Uruguai) revelaram aos etnólogos que o “*nūgme*” é o domínio onde moram os *Vēnh-kuprīg-kòrèg* (espíritos ruins) e onde ficam confinados os *kuprīg* (espíritos dos vivos) raptados pelos *Vēnh-kuprīg-kòrèg* dos corpos dos Kaingang. Somente um *kujà*, a partir dos poderes que ele recebeu dos *jagrê*, consegue chegar até esse lugar e retornar, em seguida, com o *kuprīg* junto ao nível terra. Segundo o etnólogo Ledson Kurtz de Almeida: “uma pessoa muito doente perde temporariamente seu **kuprim** que passa a vagar pela terra podendo cair no **numbê**. Ele fica preso e a pessoa vem a falecer.” A partir de seu pensamento mitológico, os Kaingang do Xapecozinho relacionam os *Vēnh-kuprīg-kòrèg* à metade *kanhru* (grifos do autor; Almeida, 2004, p. 169; Oliveira, 1996).

Os Kaingang do Xapecozinho mencionam outras fronteiras para situar o “*nūgme*” no território xamânico. Para alguns, esse domínio está localizado no interior de um paredão, junto a um precipício; para outros, dentro de um buraco

situado no lado oeste da mata e/ou ao lado do cemitério (Veiga, 1994; Almeida, 2004).

A paisagem do “*nũgme*” é similar aquela dos domínios pertencentes ao nível terra. Como é característico do pensamento mitológico, quando se compara com algumas características dos domínios que pertencem aos Kaingang vivos, são perceptíveis certas inversões. Por exemplo, conversando com os Kaingang do Rio Ivaí, Nimuendajú descobriu que no “*nũgme*” a vespa, o caranguejo, o cágado são animais imensos. Os Kaingang da T.I. Inhacorá (sub-bacia Rio Inhacorá, bacia hidrográfica Rio Uruguai) também explicaram à Juracilda Veiga que quando chove no “*nũgme*” faz sol no nível dos Kaingang vivos — terra. Da mesma forma, ainda segundo esses Kaingang, no nível embaixo da terra acontece o predomínio de chuvas (Nimuendajú, 1986; Veiga, 2000).

Diga-se de passagem, a mudança de ritmo não interfere nos sentimentos dos espíritos no “*nũgme*” para com as pessoas que estão no nível terra. Quer dizer, segundo me explicaram os Kaingang da T.I. Votouro (sub-bacia Rio Passo Fundo, bacia hidrográfica Rio Uruguai), os espíritos são constituídos pelas mesmas capacidades dos Kaingang, quais sejam: eles se emocionam, sentem saudades dos parentes vivos, vivem unidos organizando as suas festas, dançando, comendo.

Inclusive, nas visitas de Madalena de Paula ao “*nũgme*”, esse *kujà* que habita na T.I. Votouro percebeu que a vida dos *kuprĩg* nesse domínio do território xamânico é mais alegre, mais animada que a dos vivos no nível terra.

2.2 O nível terra

O segundo nível encaixado no território xamânico kaingang chama-se terra. Trata-se do nível onde se desenrolam as relações sociológicas dessas pessoas. Ele é constituído por três domínios hierarquizados: a “casa”, o “espaço limpo” e a “floresta virgem”. Assim como os Kaingang concebem que a metade *kamẽ* engloba a metade *kanhru*, no plano cosmológico o domínio “floresta virgem” engloba a “casa” e o “espaço limpo”; por sua vez, no plano sociológico, a “casa” (contemporaneamente, a casa do cacique) engloba o “espaço limpo” e a “floresta virgem” (Crépeau, 1997; 2000; Almeida, 2004).

2.2.1 O domínio “casa”

Pesquisando entre os Kaingang do Xapecozinho, Crépeau reparou que a casa kaingang é associada ao percurso do sol, sendo essa orientada a partir do eixo leste-oeste e norte-sul. Segundo esse etnólogo, em cada extremidade desse domínio existe uma porta: uma situada a leste, espaço associado às atividades masculinas e às

visitas; outra situada a oeste, correspondente às atividades femininas. Assim escreveu Crépeau:

Os espaços masculinos e femininos no interior da casa são divididos por um eixo norte-sul. Um espaço situado no exterior da casa, do lado da porta oriental, é consagrado à socialização. No entanto, não se trata de um lugar exclusivamente masculino (Crépeau, 2000, p. 311).

Por sua vez, o domínio “casa” é constituído por diferentes fronteiras, considerando-se, por exemplo, cada peça desse espaço — o ‘canto do fogo’ para cozimento dos alimentos na cozinha, o ‘altazinho’ dos santos no quarto, a ‘peça’ de confecção do artesanato, da mesma forma, onde ficam as plantas cultivadas (folhagens), onde dormem os animais domésticos (galinha, porco, cachorro).

Por sua vez, no espaço exterior do domínio “casa” existem também as fronteiras ‘fonte de água’ (*‘goj jonh’*), ‘casa de fogo’ (*‘iñg-xim’*)¹, ‘roça’, ‘terreno da casa’. Em cada fronteira, informados pelo sistema dualista e triádico, a partir da divisão sexual do trabalho, de geração, os Kaingang se relacionam entre si e com qualquer pessoa a partir da perspectiva do sistema de dádivas (Mauss, 2003).

2.2.2 O domínio “espaço limpo”

Os Kaingang constroem as suas aldeias no domínio “espaço limpo”, sendo que uma importante fronteira desse espaço é o ‘cemitério’. Segundo os velhos kaingang da T.I. Nonoai e da T.I. Votouro, antigamente os ‘cemitérios’ eram construídos no domínio “floresta virgem”. Contemporaneamente, esse recinto é associado ao percurso do sol, ao eixo leste-oeste² (Crépeau, 2000; Almeida, 2004).

No Xapecozinho e na T.I. Votouro, por exemplo, o ‘cemitério’ está situado a leste dos mesmos. Por sua vez, observando do interior desse recinto, tomando os dois pontos mais equidistantes — a cruz mestra e a porta de entrada — enquanto a primeira está situada a leste, a segunda está voltada a oeste. Do mesmo modo, a cruz da sepultura colocada junto à cabeça do morto fica para leste, e os pés do mesmo para oeste (Crépeau, 1997; 2000. Almeida, 1998; 2004. Rosa, 1998, 2005).

Uma outra fronteira do “espaço limpo” é o ‘sítio’. Trata-se de um espaço irregular, cultivado manualmente, com equipamentos rústicos, devido à dificuldade

¹ Para Ricardo Cid Fernandes, trata-se de um espaço “onde os mais velhos, especialmente os homens, passam boa parte do tempo — é no *Iñ-Xin*, ao redor do fogo que os *velhos* recebem seus visitantes, falam sobre as histórias dos antigos, comentam sobre assuntos da atualidade, preparam e consomem a erva-mate, armazenam os produtos de suas roças.” (Fernandes, 2003, p.129)

² Conforme Crépeau, “os membros de cada metade são respectivamente enterrados de cada lado deste eixo. Em uma aglomeração chamada Xapecozinho, os *kamé* são enterrados ao sul e os *kairu* ao norte deste eixo leste-oeste.” (Crépeau, 2000: 312)

de acesso ao maquinário da Funai e particulares. Conforme o etnólogo Ricardo Cid Fernandes, “a produção nestes *sítios* é de responsabilidade do chefe do grupo familiar; o produto colhido é de sua propriedade.”³ (Fernandes, 2003, p. 121) Os principais produtos cultivados nessa fronteira são o milho e o feijão. Com relação à distância da “casa”, a lonjura dessa fronteira varia de aldeia para aldeia, chegando a ser três, quatro, até doze quilômetros (Fernandes, 2003; Almeida, 2004; Tommasino, 2004).

Na continuidade, uma outra fronteira do “espaço limpo” é a ‘lavoura’. Trata-se de um espaço viabilizado e organizado, por um lado, pelos representantes de poucas famílias kaingang — a liderança política e parentelas aliadas; de outro, por empresários, prefeitos, funcionários públicos influentes na política e na economia da região onde esta localizada a terra indígena. A soja e o trigo são as duas principais plantas cultivadas nesse tipo de fronteira.

A fronteira seguinte do “espaço limpo” é a ‘sede’. Esse local é constituído pelo complexo espacial de uma terra indígena contemporânea, qual seja: a sede do posto da Funai, a casa do cacique, a escola indígena, a enfermaria, a cadeia, a igreja católica, o salão de baile, as igrejas pentecostais, a bodega, os açudes e a estrada de chão batido (Fernandes, 2003).

Por fim, pode-se conceber que as ‘colônias’ de imigrantes arredores e as próprias ‘cidades’ que fazem divisa com o espaço demarcado pelo Estado aos Kaingang também são fronteiras que pertencem ao “espaço limpo”. Nessas duas fronteiras, os Kaingang costumam ir ao ‘posto de venda’, à ‘parada de ônibus’, às ‘igrejas’, ao ‘comércio’, à ‘escola’, à ‘prefeitura’, à ‘câmara de vereadores’, às ‘oficinas mecânicas’, ao ‘campo de futebol’, às ‘bodegas’, aos ‘bordéis’, à ‘casa dos proprietários rurais’, à ‘casa dos curandores’ caboclos etc. Definitivamente, cada vez mais os *brancos* dizem respeito às relações cosmológicas e sociológicas dos Kaingang no domínio “espaço limpo” do nível terra.

2.2.3 O domínio “floresta virgem”

Os Kaingang do Xapicozinho associam o domínio “floresta virgem” a tudo aquilo que não foi transformado pela mão humana. Segundo os mesmos Kaingang, a “floresta virgem” é o domínio dos animais selvagens e dos espíritos. Já os Kaingang da T.I. Votouro chamam esse domínio de “matão” (Oliveira, 1996; Almeida, 2004; Rosa, 2005).

No plano sociológico do território xamânico, a “floresta virgem” possui, por exemplo, as seguintes fronteiras: ‘*krĩn téj*’ (‘montanha’, ‘serra’), ‘*nẽn*’ (‘mata’),

³ Como menciona Fernandes, trata-se de um espaço de responsabilidade, não de propriedade. No entanto, um sítio pode permanecer nas mãos de uma única família durante décadas, passando de pai para filhos (Fernandes, 2003; Almeida, 2004).

‘*něn kute*’ (‘capão de mato’), ‘*goj*’ (‘rio’), ‘*krug*’ (‘cachoeira’), ‘*ěpry*’ (‘caminho estreito’), ‘*goj vėnhkâpóv*’ (‘barra de rio’). Nessas fronteiras, os Kaingang costumam caçar *fãfã* (tatu), *krygnyg* (cavivara), *kãme* (veado), quati, cateto, cotia, paca, *minfyg* (passarinho), além dos extintos *ógor* (anta) e queixada. Além desses animais, existem outros bichos que também vivem nessas fronteiras, como o *mĩg* (onça), o *grun* (jaguatirica) e o *jóti* (tamanduá).⁴ (Tommasino, 2004).

Já no plano cosmológico do território xamânico, foi Nimuendajú o primeiro etnólogo a narrar a existência da “morada invisível e inacessível no fundo da mata” do espírito dono do jaguar (*migtán*) e sua sedutora filha. Essa observação foi realizada a partir do seu trabalho entre os “Kaingang do Paraná”, no ano de 1913 (Nimuendajú, 1993).

Assim, a partir da análise desse etnólogo, fica-se sabendo que na “floresta virgem” desses Kaingang se reúnem os animais do partido do jaguar, quer dizer, as jaguatiricas, os macacos, as queixadas, os bichos valentes que devem obediência ao *migtán*. Da mesma forma, na estrutura da casa de *migtán* vivem as aves de rapina, isto é, o gavião branco e o gavião penacho⁵ (Nimuendajú, 1993).

Assim como *migtán* e sua sedutora filha, os *vėnh-kuprĩg-kòrèg* (espíritos ruins e malfazejos dos mortos) são também seres invisíveis ao olhar de um Kaingang comum. Para os Kaingang do Apucarantina (sub-bacia Rio Tibagi, bacia hidrográfica Rio Paraná), pesquisados por Tommasino, os *vėnh-kuprĩg-kòrèg* tornam-se perceptíveis através do assobio que eles lançam quando se aproximam de uma pessoa. Em contrapartida, essas mesmas pessoas comentaram à etnóloga que o *nén kórèg*, traduzido por “diabo”, são seres visíveis, de cheiro forte, de aspecto monstruoso. Enquanto os *vėnh-kuprĩg-kòrèg* costumam carregar o espírito dos kaingang caçadores, dos transeuntes e das crianças para o “outro mundo”, os *nén kórèg* gostam de castigar os caçadores quando esses destroem a “floresta virgem” (Tommasino, 2004; Oliveira, 1996).

Pode-se dizer também que, enquanto a ênfase da relação dos Kaingang comuns com os espíritos na “floresta virgem” acontece através da audição e do olfato, as atividades realizadas pelos *kujà* e seus *jagrẽ* são marcadas pela visão — o olhar. Segundo Nimuendajú, por exemplo, o dono dos jaguares “é um ente daqueles

⁴ Estes seres que habitam as fronteiras da mata possuem também cheiros particulares. Essa característica exige dos Kaingang certas práticas quando eles entram nesse domínio para caçar e pescar. No primeiro caso, o homem é obrigado a passar terra e folhas no seu corpo para se apropriar das propriedades aromáticas desses seres. No segundo caso, o Kaingang molha a sua roupa, além de esfregar o seu corpo no mato. Tratando-se do plano sociológico, no caso das atividades realizadas pelos kaingang no domínio “floresta virgem” dão ênfase à audição e ao olfato. As mulheres com perfumes industriais não são convidadas a participar de uma pescaria devido o seu cheiro (Tommasino, 2004).

⁵ “*Migtán* e sua filha voltam e recolhem eles como se fosse a sua criação.” (Nimuendajú, 1993: 73)

invisíveis e imortais que só os rezadores e sonhadores enxergam e visitam nos seus sonhos.” (Nimuendajú, 1993, p. 73)

Em resumo, na perspectiva do território xamânico, na “floresta virgem” se situam, por exemplo, as seguintes fronteiras: a ‘casa dos espíritos animais’, a ‘casa do dono dos espíritos dos animais’, a ‘casa de *migtán*’ (Nimuendajú, 1993). Nesse momento nada sabemos a respeito da fronteira onde se situa o *nén kórég* (o “diabo”) em algum domínio. Pois, como vimos acima, embora os *věnh-kuprīg-kòrèg* desloquem-se pelo domínio “floresta virgem”, a ‘casa’ deles está situada mais abaixo — no domínio “*nūgme*” do nível embaixo da terra.

Apesar dos seres visíveis e invisíveis do “mato virgem” também serem classificados de acordo com as marcas *kamé* e *kanhru*, de forma geral, esse espaço está associado à metade *kamé*. Conforme a cosmologia dessa sociedade, na perspectiva do complexo xamânico kaingang, o “mato virgem” engloba e circunscreve a “casa” e o “espaço limpo”. Conforme Crépeau, “o mato virgem forma assim uma tríade com os dois elementos que ele engloba.”⁶ (Crépeau, 1997, p. 14)

2.3 O nível mundo do alto

O terceiro nível encaixado no território xamânico kaingang é o mundo do alto, sendo esse formado, primeiro, pelo domínio “céu” e, segundo, pelo domínio “*fág kavá*” ou “*kaikã*”.

Para os Kaingang que vivem no nível terra terem acesso a esse domínio, eles fazem o seguinte: de início, eles caminham por uma trilha no domínio “floresta virgem”; em seguida, essas pessoas sobem uma serra até chegarem a uma palmeira alta ou uma escada de pinheiro. Após isso, os Kaingang sobem por essa escada, alcançando, finalmente, o nível mundo do alto (Almeida, 2004).

2.3.1 O domínio “céu”

Visto do plano sociológico do território xamânico, no domínio “céu” está localizada a constelação formada pelas seguintes fronteiras: *rã* (‘sol’), *kysã* (‘lua’), *kysã ror* (‘lua cheia’), *kysã sa tãg* (‘lua nova’), *krīg* (‘estrela’), *krīg rónhrój* (‘estrela Alva’), *krīg mág* (‘estrela da manhã’), *krīg pãm* (‘estrela de Ave Maria’), *mīg tỹ kysã mãn* (‘eclipse da lua’), *mīg tỹ rã mãn* (‘eclipse do sol’) e *krīg pãm* (‘plêiade’).

⁶ Para Crépeau, “o dualismo concêntrico se caracteriza por seu caráter triádico, por exemplo, o centro e sua periferia são englobados por um terceiro termo: a floresta que os rodeia. É que face às formas binárias e as suas mediações por um terceiro termo constituem as formas ternárias.” (Crépeau, 1997, p. 07)

Por sua vez, no plano cosmológico do território xamânico, esse mesmo domínio é formado pela fronteira ‘sol’ e ‘lua’. Segundo Almeida, “um morador de [terra indígena] Irai ao ser entrevistado sobre a posição do mundo dos mortos informa: o cruzamento do sol e da lua fica um pouco mais embaixo que o **kaikã**.” (grifo do autor; Almeida, 2004, p. 194) Ou seja, no mundo do alto existe primeiro o domínio “céu” e, acima, o domínio “*fág kavá*”.

2.3.2 O domínio “*fág kavá*”

Os Kaingang do Xapocozinho utilizam o “*fág kavá*” e o “*kaikã*” como sinônimos, sendo o segundo traduzido para o português através da palavra “glória”, espaço onde vive o *Tope*, deus para os Kaingang⁷ (Almeida, 2004).

Nesse domínio habitam os *vênh-kuprîg-hà*. Diferente dos *vênh-kuprîg-korég*, esses seres são concebidos como espíritos bons, os protetores dos mortos. Em determinadas situações, o *kujà* e *jagrê* levam um *kuprîg* que estava aprisionado no domínio “*nügme*” para o domínio “*fág kavá*”. Conforme Simplicio *Waktun*, da T.I. Palmas (sub-bacia Rio Chopim, bacia hidrográfica Rio Paraná), o “*fág kavá*” é o lugar que tem o *kujà*” (Rosa, 1998, p. 107; Almeida, 2004).

Dessa forma, quando os *vênh-kuprîg-korég* perseguem algum *kuprîg*, o *kujà* leva esse espírito da pessoa ao domínio “*fág kavá*” para temporariamente resguardá-lo, protegê-lo, antes dele retornar ao seu corpo no nível terra. Ainda segundo esse rezador, somente um *kujà* consegue entrar no “*fág kavá*”; um *vênh-kuprîg-korég*, por exemplo, não alcança esse domínio do território xamânico.

Segundo Vicente Fernandes *Fokanh* (Xapocozinho), o “*fág kavá*” trata-se de um espaço de pinheiro ralo ou pinheiro baixo (*Araucaria angustifolia*). Além dos pés de araucária, também existe taquaral baixo, palmeira, campina, guamirim, pés de fruta do mato, abelheiras. Por sua vez, segundo Simplicio *Waktun*, o “*nügme*” é somente matão, um lugar onde não existe o pecado. Por causa disso, os *kuprîg* perdem-se porque caminham no escuro por ser mato fechado (Oliveira, 1996; Rosa, 1998, 2005; Almeida, 2004).

Com relação às casas, em contraste com as moradias construídas no “*nügme*” com folha de abóbora, os seres que vivem no “*fág kavá*” constroem as mesmas com folha de madeira. Os Kaingang do Xapocozinho consideram o “*fág kavá*” como um espaço mais bonito que o domínio “*nügme*” e o nível terra (Oliveira, 1996; Veiga, 2000; Almeida, 2004; Rosa, 2005).

Para os Kaingang do Xapocozinho, tanto o domínio “*fág kavá*” como os *vênh-kuprîg-hà* que lá habitam são associados à metade *kamê* — da mesma forma que a mata, a montanha, o leste, o direito, o sol, o fogo. Conforme Almeida, “o fogo

⁷ “Segundo Diogo, rezador do grupo *kamê*, os mortos vão para a *Glória*, *kaikã*, e os pecados, *ñdeve* vão para o *numbê*.” (grifos do autor; Almeida, 2004, p. 163)

está associado com o mundo de cima. A origem do fogo está associada à **kamé**.” (grifo do autor; Almeida, 2004, p. 192). Diferente desse, a água esta associada ao domínio “*nūgmē*” e à metade *kanhru* (Rosa, 1998).

A partir da análise etnológica, pode-se dizer, de um modo, que os *kumbã*, espíritos dos vivos que pertencem às metades *kamē* e *kanhru*, ocupam níveis, domínios e fronteiras distintas após a separação dos seus corpos kaingang. Como disse Almeida:

A idéia de separação após a morte é muito forte. Os espíritos ficam divididos de acordo com a marca. Esta divisão após a morte é expressa pela própria divisão entre eles no cemitério. O **Kiki** não transforma tal situação, mas a confirma. Após a morte todos da mesma marca permanecem juntos vivendo em um mundo de consangüíneos. [...] De forma geral admite-se que os **kamé** vão para o **fāg kawā** e os **kairu** para o **numbê**. Esta referência no pensamento kaingang é fruto de um valor básico, **numbê** corresponde ao mesmo tempo ao baixo e onde o sol se põe; **fāg kawā** corresponde ao alto e onde o sol nasce (grifos do autor; Almeida, 2004, p. 163-169).

De outro modo, segundo os meus interlocutores privilegiados na T.I. Nonoai e na T.I. Votouro, tanto os *kamē* quanto os *kanhru* vão para o domínio “*nūgmē*”. Como disse-me a *kujà* Madalena de Paula:

Se, por exemplo, tão casado aqui, um morre aqui, fica solteiro pra lá, fica esperando o outro. De certo, quando morre o casal aqui já estão tudo lá também. Quando morreu a finada mãe, antes tinha morrido o marido dela, que ela tinha outro marido, que não era nosso pai. Daí eu fui lá e ela tinha levado uma filha do irmão do Nelson, uma menininha dele, daí eu fui atrás, cheguei lá fui olhando, olhando, os dois velhinhos estavam lá [risos]. Engraçado é, então eu acho que eles não separam também, eles não separam. Daí que eu vi que o velhinho tava lá sentado tomando chimarrão, ela assando bolo nas cinzas [risos] no caitê, diz que ela estava assando bolo. Daí que notei que se aqui morre um, o outro fica esperando lá (Rosa, 2005, p. 375).

Ainda sobre a relação dos Kaingang no domínio “*nūgmē*”, Irineu *Xarimbang* (Xapecozinho), rezador *kamē* do *Ritual do Kiki*, enfatiza uma outra perspectiva do pensamento mitológico kaingang: *kamē* e *kanhru* vivem juntos no “*nūgmē*”, mas não se casam mais; inclusive, eles morrem e retornam à terra — nível

dos Kaingang vivos — no corpo de uma criança recém-nascida (Rosa, 1998; Veiga, 2000).

Diga-se de passagem, o pensamento mitológico kaingang também não apresenta um único sentido no que diz respeito ao que é denominado nesse artigo de território xamânico. Enquanto para Simpício *Waktun*, Irineu *Xarimbang* e Vicente Fernandes *Fokanh*, o mesmo está dividido em três níveis — embaixo da terra, terra, mundo do alto —, para a Madalena de Paula e o *ex-kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia (T.I. Nonoai e T.I. Serrinha), existe somente os níveis embaixo da terra e terra. Diga-se de passagem, eu não interpelei os meus interlocutores Madalena de Paula e Jorge *Kagnãg* Garcia quanto à presença do domínio “*kaikã*” em sua visão de mundo — como já foi mencionado, esse entendido pelos Kaingang do Xapecozinho enquanto sinônimo de “*fág kavá*”.

Após a análise dos diferentes níveis, domínios e fronteiras, e, da mesma forma, das diferentes interpretações atribuídas pelos especialistas do pensamento mitológico kaingang ao seu território xamânico, em seguida serão vistas as “encruzilhadas” (Nimuendajú, 1986, p. 1993) que possibilitam a ligação de um com o outro. Afinal de contas, são por esses cruzamentos que os Kaingang e os não-humanos visíveis e invisíveis sobem e descem pelos “três mundos”, como disse Vicente Fernandes *Fokanh*.

3. O Encaixe dos Três Níveis do Território Xamânico Kaingang

A partir do pensamento mitológico kaingang sabe-se que tanto os seres visíveis quanto os seres invisíveis de um nível, domínio e fronteira interferem no cotidiano dos demais seres que habitam outros níveis, domínios e fronteiras.

Isto é, os três níveis do território xamânico kaingang não são espaços estanques, separados, inacessíveis um ao outro. Como foi apresentado acima, existe uma escada, uma série de estreitos caminhos que conectam, encaixam⁸ os três níveis — eixo vertical — sendo que outros ligam os diferentes domínios — eixo horizontal — a determinadas fronteiras.

Mas cabe aqui a seguinte questão: onde se localiza o *nó* que amarra o eixo vertical — que liga o domínio “*nũgme*” do nível embaixo da terra ao domínio “*fág kavá*” do nível mundo do alto — com o eixo horizontal — que liga o domínio “*casa*” ao domínio “*floresta virgem*” — no território xamânico kaingang? De momento, temos duas respostas a essa interrogação.

⁸ A idéia de um “encaixe” foi sugerida por Robert Crépeau durante a VII Reunião de Antropologia do Mercosul (realizada em Porto Alegre, 23 a 27 de julho de 2007), a partir de uma conversa a respeito do xamanismo kaingang.

A primeira resposta diz respeito a uma fronteira. Ou seja, a fronteira que mais se destaca nessa discussão sobre território xamânico kaingang — justamente por sua presença nos níveis embaixo da terra, terra e mundo do alto — é a ‘água’.

Conforme as narrativas mitológicas dos Kaingang, duas qualidades são sublinhadas à fronteira ‘água’. Conforme relato mítico dos Kaingang da sub-bacia Rio Tibagi, do nível mundo do alto vêm as águas da morte, as águas diluviais, as águas que nascem no topo da serra e correm de leste para oeste. Por sua vez, a partir das narrativas do *pã’i mbâng Nonohay* dos Kaingang da T.I. Iraí e do Rio da Várzea (sub-bacias Rio do Mel e Rio da Várzea, bacia hidrográfica Rio Uruguai), do nível embaixo da terra vem as águas que brotam na terra, as águas terapêuticas frias e quentes que rompem nas fontes, as águas que curam as doenças dos humanos e dos não-humanos (por exemplo, dos pássaros) (Rosa, 1998; Almeida, 2004).

Tomando uma outra vez a narrativa mitológica de Arakxô (Borba, 1908), as águas diluviais que mataram os personagens mitológicos *kamẽ* e *kanhru* são diferentes das águas que brotaram no caminho de *kanhru*, no momento que os dois principais personagens mitológicos kaingang, após passarem pela experiência da morte, saíram do nível embaixo da terra. Diga-se de passagem, segundo Almeida, as águas que brotam do subterrâneo englobam as águas que saem do interior da grande rocha, a leste, quebrada pela dupla de pássaros (Rosa, 1998; Almeida, 2004).

A segunda resposta diz respeito a um domínio. O domínio “floresta virgem” é o espaço paradigmático da atividade xamânica, pois nele se localiza e desenrola-se uma série de atividades dessa instituição social (Crépeau, 1997; 2000).

Dito de outro modo, trata-se, primeiro, do domínio onde vivem os animais e os seus respectivos donos (*tãn*); segundo, do espaço onde eram construídos os antigos cemitérios kaingang; terceiro, do buraco que dá acesso ao “*nügme*”; quarto, do ponto onde habitam os *jagrẽ* e onde os *kujà* neófitos se encontram pela primeira vez com os mesmos; quinto, da encruzilhada onde os *kumbã* descem quando são raptados pelos *vẽnh-kuprĩg-korég* e os *kuprĩg kamẽ* sobem quando seus corpos kaingang morrem; sexto, do ambiente onde os *kujà* retiram o *vẽnh-kagta* (remédio do mato) para curarem as pessoas doentes no domínio “casa” (Rosa, 2005; 2006B).

Em resumo, a fronteira ‘água’ e o domínio “floresta virgem” são os encaixes que ligam os níveis verticais do território xamânico kaingang — embaixo da terra, terra e mundo de cima — aos domínios horizontais “*nügme*”, “floresta virgem”, “casa”, “*fág kavá*”, “céu”.

Para concluir esse artigo, a discussão sobre território xamânico estruturado pelos Kaingang a partir do pensamento mitológico termina por indicar a marca das sub-bacias, das bacias hidrográficas e das florestas de pinheiros nas relações de Kaingang, animais, vegetais, espíritos, almas, objetos celestes, fenômenos meteorológicos *no sul do Brasil*.

Bibliografia

- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. *Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang Baseada na Etnografia, na Cosmologia e Dualismo*. Florianópolis: PPGAS-UFSC (Tese de Doutorado), 2004.
- _____. *Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xaçecó-SC*. Florianópolis: PPGAS-UFSC (Dissertação de Mestrado), 1998.
- BALDUS, Herbert. *O Culto aos Mortos entre os Kaingang de Palmas*. Ensaios de Etnologia Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- BORBA, Telêmaco Morocines. *Atualidade Indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- CRÉPEAU, Robert R. "Os Kamé Vão Sempre Primeiro": *Dualismo Social e Reciprocidade entre os Kaingang*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 9-33.
- _____. La Pratique du Chamanisme chez les Kaingang du Brésil Méridional – une brève comparaison avec le chamanisme bororo. In: AIGLE, Denise (et alii). *La politique des sprits*. Nanterre: *Société d'ethnologie*, 2000. p. 309-322.
- _____. Le Chamane Croit-il Vraiment à ses Manipulations et à leurs Fondements Intellectuels? Canadá: *Recherches Amérindiennes au Québec*, v. XXVII, n. 3-4, 1997.
- _____. Mythe et Rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil Méridional. *Religiologiques*, n. 10. Paris, 1994. p. 143-157.
- FERNANDES, Ricardo Cid. *Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. São Paulo: PPGAS-USP (Tese de Doutorado), 2003.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Mrûr Jykre — A Cultura do Cipó: territorialidades kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS*. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS (Tese de Doutorado), 2005.
- HAVERROTH, Moacir. *Kaingang – Um Estudo Etnobotânico: o uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xaçecó*. Florianópolis: PPGAS-UFSC, (Dissertação de Mestrado), 1997.
- LANGDON, Esther Jean Matteson. *Xamanismo no Brasil*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996.
- _____. Dau – Shamanic Power in Siona Religion and Medicine. In: LANGDON, E. Jean Matteson e BAER, Gerhard: *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque: *University of New Mexico Press*, 1992. p. 41-61.
- LAROQUE, Luís Fernando da Silva. *Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889)*. São Leopoldo: Instituto Anchieta, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

- MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S., TOMMASINO, Kimiye. *Uri e Wãxi – Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: UEL, 2000.
- NIMUENDAJÚ, Curt. In: GONÇALVES, Marco Antônio (Org.). *Etnografia e Indigenismo* Campinas: Editora Unicamp, 1993.
- _____. *Curt Nimuendajú: 104 Mitos Indígenas Nunca Publicados*. Rio de Janeiro: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 21, 1986. p. 86-88.
- OLIVEIRA, Maria Conceição de. Dinâmica do Sistema Cultural de Saúde Kaingang – Aldeia Xapecó, Santa Catarina. In: MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco Silva, TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). *Uri e Wãxi*. Londrina: UEL, 2000. p. 327-377.
- _____. *Os Curadores Kaingáng e a Recriação de suas Práticas: Estudo de Caso na Aldeia Xapecó (Oeste de S.C.)*. Florianópolis: PPGAS-UFSC (Dissertação de Mestrado), 1996.
- RAMBO, Balduino J. S. *Os Índios Rio-Grandenses Modernos*. Porto Alegre: Província de São Pedro, v. 3, n. 10, 1947. p. 81-88.
- RICARDO, Beto, RICARDO, Fany (Orgs.). *Povos Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISA, 2001-2005.
- ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. A Dinâmica do Xamanismo dos Kaingang: alguns dados qualitativos e quantitativos sobre *kujà* e curandores que “xamanisaram” os Kaingang, a partir do século vinte, nas bacias hidrográficas e terras indígenas do sul do Brasil. *VII Reunião de Antropologia do Mercosul*. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS, julho de 2007.
- _____. A Transformação De Um Jovem Kaingang Em Um *Kujà* A Partir Do Complexo Xamânico Kaingang. In: *Prâksis. Educação e Interculturalidade*. Novo Hamburgo: Instituto de Ciências Humanas, Letras e Artes, ano III, v. 1, janeiro de 2006A.
- _____. *As Doenças Invisíveis Que Afligem Os Kaingang da Bacia Rio Uruguai, Terra Indígena Votouro. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Goiânia: UFG/UCG, junho de 2006B.
- _____. *“Os Kujà São Diferentes”: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS (Tese de Doutorado), 2005.
- _____. *A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate*. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS (Dissertação de Mestrado), 1998.
- SEEGER, Anthony. *Os Índios e Nós*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.
- SILVA, Sérgio Baptista da. Dualismo e Cosmologia Kaingang: O xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos. Arqueologia e Sociedades Tradicionais*. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS, n. 18, 2002.
- _____. *Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang*. São Paulo: PPGAS-USP (Tese de Doutorado), 2001.

- SOUZA, José Otávio Catafesto de. “*Aos Fantasmas das Brenhas*”: *Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. PPGAS-UFRGS (Tese de Doutorado), 1999.
- ___ O Que É, Afinal, o Corpo Índio no Brasil Meridional? Limites Modernos ao Entendimento da Lógica Hierárquica Indígena sobre o Corpo. In: LEAL, Ondina Fachel. *Corpo e Significado*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995.
- TOMMASINO, Kimiye. Homem e Natureza na Ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S. (Orgs.). *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004. p. 145-198.
- ___ *A História dos Kaingang da Bacia do Tibagi: Uma Sociedade Jê Meridional em Movimento*. São Paulo: PPGAS-USP (Tese de Doutorado), 1995.
- TORAL, André Amaral de. *Ëg Jamên Kÿ Mû* (Textos Kanhgág). Brasília: APBKG/Dka Átria/MEC/PNUD, 1997.
- VEIGA, Juracilda. *Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang*. Campinas: IFCH-Unicamp (Tese de Doutorado), 2000.
- ___ *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: Uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Campinas: IFCH-Unicamp (Dissertação de Mestrado), 1994.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WRIGHT, Pablo G. Dream, Shamanism and Power among the Toba of Formosa Province. In: LANGDON Jean Matteson; BAER Gerhard (org.). *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. Pp. 149-174.
- WRIGHT, Robin M. (org.) *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

Recebido em: 28/06/2005
Aprovado em: 26/08/2005
Publicado em: 10/10/2005

