

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MARIA HELENA DE AMORIM PINHEIRO

A EMERGÊNCIA DO RITUAL DO KIKI NO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO

CURITIBA

30 DE SETEMBRO DE 2013

MARIA HELENA DE AMORIM PINHEIRO

A EMERGÊNCIA DO RITUAL DO KIKI NO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Professora Dr^a. Laura Pérez Gil

Co-orientador: Professor Dr. Ricardo Cid Fernandes

CURITIBA

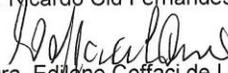
30 DE SETEMBRO DE 2013

**99ª ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO
PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

Ao primeiro dia do mês de outubro de dois mil e treze, às quatorze horas, na 613 – 6º andar, Edifício D. Pedro I, do Setor de Ciências Humana da Universidade Federal do Paraná (SCH/UFPR), foram instalados os trabalhos de arguição da mestranda **Maria Helena Amorin Pinheiro** para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada: *“Emergência Contemporânea no Ritual do Kiki”*. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (PPGAS/UFPR), foi constituída pelos Professores Doutores Ricardo Cid Fernandes (coorientador), presidente da sessão e Edilene Coffaci de Lima (PPGAS/UFPR), e pelo doutor Ledson Kurtz de Almeida. Dando início à sessão, o presidente passou a palavra à aluna, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, o presidente da sessão passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. O presidente retomou a palavra para suas considerações finais e, depois, solicitou aos presentes e à mestranda que deixassem a sala. A Banca Examinadora, então, reuniu-se sigilosamente para discussão de suas avaliações, e decidiu pela APROVAÇÃO..... da aluna, com conceito B.... A mestranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que o presidente da sessão fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora, outorgando-lhe o Grau de **Mestre em Antropologia Social**. Nada mais havendo a sessão foi encerrada, da qual eu, Paulo Marins Gomes, lavei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora. Curitiba, 1 de outubro de 2013.


Paulo Marins Gomes


Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes (Coorientador e presidente da banca)


Profª. Dra. Edilene Coffaci de Lima (PPGAS/UFPR)


Dr. Ledson Kurtz de Almeida

AGRADECIMENTOS

Toda e qualquer realização em nossas vidas não chega por acaso, mas tem fatores que acionam, impulsionam e direcionam essa busca incessante pelas conquistas sejam elas quais forem. Aos gerados pela ordem divina eu reverencio e agradeço do fundo do meu coração e dos meus sentimentos. A todos os outros que se situam na ânsia íntima pela apropriação de conhecimentos, na busca por qualificação profissional, eu acolhi com coragem e determinação, cumprindo propósito inicial, e quitando cobrança íntima de longa data. Ao finalizar o trabalho restou o contentamento de estar levando o conhecimento buscado e uma agradável sensação do dever cumprido.

Quanto à família, creio que minha filha Bruna compreendeu a falta de tempo e a ausência, e mesmo quando estive tão próxima e tão indisponível para prosseguir conversações alongadas. Não que seja novidade minha ausência, mas intensificou-se no decorrer do mestrado. Desejo que ela se lembre do exemplo de que sempre é tempo para retomar projetos inacabados, ou que foram inviabilizados de alguma forma.

Aos colegas do PPGAS/2011 meu carinho imenso pela amizade, e amorosidade sempre tão presente em todos os momentos que partilhamos o convívio, a correria e as preocupações. Muito acrescentou à minha existência esse convívio breve, mas intenso.

A todos os professores do PPGAS/UFPR minha enorme gratidão pela acolhida e pelos preciosos ensinamentos que muito me acrescentaram para o desempenho profissional junto aos povos indígenas.

Quero expressar ainda meu reconhecimento aos etnólogos que produziram seus trabalhos sobre os Kaingang, com especial destaque os que foram fundamentais para a construção da minha dissertação. Meus agradecimentos a Kimyie Tommasino, Juracilda Veiga, Ricardo Cid Fernandes, Ledson Kurtz de Almeida e Rogério Réus da Rosa.

Destaco de forma especial Laura Pérez Gil, pela orientação acadêmica deste trabalho. Minha gratidão e carinho por todo o tempo que dispensou lendo e analisando meus textos sempre demasiadamente longos. Seu rigor e competência tanto nas correções, como nos comentários, foram fundamentais.

Deixo também registrado meu especial afeto ao Ricardo Cid Fernandes, a quem muito agradeço desde início do mestrado pelo apoio indispensável, sempre atencioso e disposto a compartilhar seus conhecimentos sobre os Kaingang.

E, principalmente, agradeço o acolhimento, boa vontade e a disponibilidade das conversas tão produtivas e imprescindíveis à realização deste trabalho por parte dos Kaingang Jorge Kagnãg Garcia, Jocemar Kóvenh Garcia, Matilde, Pedro Kresó, Dona Diva, João Maria Pinheiro, Gentil Belino, professores da escola Cacique Vaytkrê da TI Xapecó e os professores e pastores Kaingang de Condá, e os demais que aqui não estarão nomeados, mas que também contribuíram de forma indispensável para sistematizar suas perspectivas sobre o ritual do *kiki*.

Enfim, dedico aos meus pais este trabalho, aos quais nunca saberei expressar e retribuir adequadamente, a dedicação e amorosidade com que me cuidaram e orientaram na presente existência. A eles, uma homenagem, em nome do meu imenso amor, respeito e gratidão.

RESUMO

Este trabalho pretendeu explicitar e refletir sobre os fatores, contextos e perspectivas dos diferentes agentes envolvidos na emergência contemporânea do ritual do *kiki* entre os Kaingang de Xapecó e Condá, âmbito configurado pela dicotomia entre ritual tradicional/autêntico e ritual atual revitalizado/não autêntico. Os estudos evidenciaram a permanência da funcionalidade ritual em sua eficácia simbólica, política e social, paralelamente a um processo de ampliação de suas formas de realização, configurado com novos atores do contexto de interatividade, e novas situações como escassez de rezadores e *kuiãs*, descontinuidade de realização por longos períodos, necessidade de expansão das relações para com o mundo exterior, e criação de espaços para comunicação de demandas políticas. Os Kaingang de Xapecó e Condá introduziram nos rituais do *kiki* novos significados e interpretações da tradição, demonstrando que os rituais contemporâneos não se configuram exclusivamente com elementos herdados de gerações anteriores, mas que agregaram transformações e inovações que determinaram a coexistência atual da tradição e criação no contexto histórico.

Palavras-chave: Kaingang, Ritual kiki, Autenticidade, Tradição, Inovação, Política de indianidade. Eficácia simbólica, política e social.

ABSTRACT

This study sought to clarify and reflect on the factors, contexts and perspectives of the different actors involved in the emergence of contemporary ritual kiki among Kaingang of Xapecó and Condá, scope set by the dichotomy between traditional ritual / ritual authentic and revitalized current / inauthentic. The studies showed the persistence of ritual functionality in its symbolic efficacy, political and social, in parallel with a process of expansion of its embodiments, configured with new actors in the context of interactivity, and new situations as shortage of prayers, and kuiãs, discontinuity realization for long periods, the need for expansion of relations with the outside world, and creating spaces for communication of political demands. Kaingang of Xapecó and Condá introduced in rituals kiki new meanings and interpretations of tradition, demonstrating that contemporary rituals do not constitute exclusively with elements inherited from previous generations, but added that changes and innovations that led to the present coexistence of tradition and creation in historical context.

Keywords: Kaingang, Ritual kiki, Authenticity, Tradition, Innovation, Politics of Indianness, Symbolic efficacy, political and social.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia
ANEEL – Agência Nacional de Energia Elétrica
APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APBKG - Associação dos Professores Bilingües Kaingang e Guarani
ARPIN-SUL – Articulação dos Povos Indígenas do Sul do Brasil
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
COMIN - Conselho de Missão entre os Índios
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MinC – Ministério da Cultura
ONG- Organizações não governamental
ONISUL – Organização das Nações Indígenas do Sul
PCI – Pontos de Cultura Indígenas
PNPI - Programa Nacional do Patrimônio Imaterial
RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul
PR – Paraná
SESAI – Secretaria da Saúde Indígena
SC – Santa Catarina
TI – Terra Indígena
UdeM – Universidade de Montreal
UEM– Universidade Estadual de Maringá
UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina
UNICAMP – Universidade de Campinas
UNIJUÍ - Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul
UNOESC – Universidade do Oeste de Santa Catarina

PRINCIPAIS PALAVRAS KAINGANG UTILIZADAS NO TEXTO

FAGKAWÃ ou KAIKÃ: Domínio céu do nível mundo do alto. Traduzido pela palavra “glória”, espaço onde vive *Topé*, Deus para os Kaingang.

DÉD KUPRIM ou KUPRIM KORÉG: Espírito ruim.

DÉT KORÉG: Mesmo que diabo. (O coisa ruim).

GÓJ TÃN: Espírito-guardião ou "dono" do rio.

IAMBRÉ: Cunhados e afins.

JIJÍ: Nome Kaingang.

JIJÍ HÁ: Nome legítimo.

JIJÍ KOREG: Nomes ruins ou fortes ou não legítimo.

JÕNJÕN TI AG: “donos da reza”.

KAIRU, KAÑERU OU KANYERÚ: Uma das metades clânicas.

KAIRUKRÉ: *Aquele que descende de kairu*.

KAITKÓ: Consanguíneo.

KAMÉ: Uma das metades Kaingang.

KIKI HÃ: Fazer *kiki*.

KIKIKOI: Comer *kiki*.

KIKIO-KO-IA: Ritual do *Kiki*.

KIKI KUPRI: *Kiki* dos brancos.

KÓNKEI: Cocho.

KRIJJIMBÉ: Serra Geral.

KRIM BÃNG: Estrela próxima ao Cruzeiro do Sul.

KRÍN TÃN: O “dono” da serra.

KUIÃ: Pajé ou xamã.

KUMBÃ: Espírito dos vivos.

KUPRI: Espírito. Essência da vida que abandonou o corpo após a morte.

KUNVÉ: Sombra ou reflexo preso ao corpo.

KUTU: Surdo, abrir o ouvido.

MIGTÁN: “dono” dos jaguares.

MIGTÁNFÍ: Filha de *migtán*.

NEN TÃN: Espírito-guardião ou "dono" da mata.

NUMBÊ: Aldeia dos mortos - local simétrico-invertido do *kaikã* (glória/céu) a leste, para onde vão os espíritos libertos do pecado através da retirada do *tipankri*.

PÉIN: Constituem a categoria cerimonial formada por mulheres e homens que tem como função auxiliar nos procedimentos rituais.

PÕ'I: Chefe ou cabeça.

RÃROR: Pintura corporal *kairu* feita com forma de círculos/ redondos.

RÁTÉJ: Pintura corporal *kamé* feita com forma de riscos/ traços.

RA RENGRE: Pessoa que tem as duas marcas: uma de origem e outra definida por uma nova nomeação.

TAMPÉR: Dançarinos cantadores, animadores.

TÃN: Espíritos "donos".

URI: Tempo atual.

VEINGRÉINYÃ: Kiki, o grande baile, dança.

VÉINKUPRI HÁ: Espíritos bons.

VÉINKUPRI KORÉG: Espírito ruim.

VENH KAGTÃ: Remédio do mato.

VOTOR: Subdivisão da metade *kairu*.

WÃRE: Acampamento.

WÃXI: Tempo antigo.

WENH-KUPRĨG IAMÓ: Aldeia dos mortos.

WONHETKY: Subdivisão da metade *kamé*.

XIC XIR: Chocalho.

YANGRÊ: Espírito auxiliar/guia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Apresentando o tema e critérios metodológicos.....	13
Contextos de emergência da valorização das culturas indígenas.....	18
A objetivação da “Cultura” entre os Kaingang.....	25
CAPÍTULO 1 – A SÓCIO-COSMOLOGIA KAINGANG E O RITUAL DO <i>KIKI</i>	37
1.1. O DUALISMO COMPLEMENTAR E ASSIMÉTRICO DOS MITOS.....	37
1.2. A PERCEPÇÃO KAINGANG SOBRE CONSTRUÇÃO DA PESSOA, MORTE E OS ESPÍRITOS	41
1.3. O KIKI E AS ETAPAS RITUAIS	46
1.3.1. Categorias cerimoniais do Kiki	46
1.3.2. O primeiro e o segundo fogo	48
1.3.3. O terceiro fogo.....	50
1.4. REGISTROS E ANÁLISES SOBRE O RITUAL DO KIKI	54
CAPÍTULO 2 – OS RITUAIS CONTEMPORÂNEOS DO KIKI.....	62
2.1. KIKI PROJETOS ACADÊMICOS E LUTA PELA TERRA	63
2.1.1. Territorialização dos Kaingang da TI Xaçecó.....	63
2.1.2. Inserção dos Kaingang nos Estudos Etnológicos Recentes	68
2.1.3. Os kiki da TI Xaçecó: Interatividade e objetivação da própria cultura.....	70
2.1.4. Pesquisas etnológicas, edição de livros, e registro áudio fotográfico.....	76
2.1.5. Os Kiki da TI Xaçecó segundo os Kaingang.....	78
2.2. KIKI PROJETOS CULTURAIS.....	85
2.2.1. Aldeia Condá	85
2.2.2. Ritual do Kiki do Condá - Antecedentes	88
2.2.3. Resistências locais e extra locais	91
2.2.4. Estratégias de realização	95
2.2.5. Algumas perspectivas sobre o kiki realizado no Condá.....	100
Perspectivas dos Professores do Condá.....	102
Perspectivas dos Pastores Evangélicos do Condá.....	105

Outros personagens, outras perspectivas	108
2. 3. KIKI - PROJETOS DEMONSTRATIVOS	110
2.4. KIKI: PROJETOS EDUCACIONAIS DE REVITALIZAÇÃO	113
CAPÍTULO 3. O KIKI E O MUNDO DOS MORTOS	122
3.1. Perspectiva kaingang sobre os humanos e os não-humanos.....	122
3.2. O plano cosmológico dos diferentes níveis do território kaingang.....	126
3.3. A intermediação xamânica no mundo dos vivos/mundo dos mortos.....	130
3.4. A morte e os rituais funerários	133
3.5. A aldeia dos kaikós: a separação dos afins	138
3.6. Os kaingang e a circularidade no tempo.....	140
CAPÍTULO 4 - O <i>KIKI</i> E O MUNDO DOS VIVOS	144
4.1. O kiki e a identidade étnica	144
4.2. O kiki e a transmissão de conhecimentos	146
4.3. O kiki e a reprodução e reconstrução sócio cultural	154
4.4. Kiki: a descontinuidade da sua realização.....	158
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	164
Considerações sobre a eficácia social, simbólica e política do kiki.....	164
O Kiki: identidade, tradição e inovação.....	167
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	172
ANEXOS	178
ANEXO 1 - ENTREVISTA REALIZADA COM OS KUIÃS JORGE KAGNÃG GARCIA, SUA ESPOSA MARIA CONSTANTE E SEU FILHO PEDRO GARCIA (30 DE NOVEMBRO DE 2012 - TERRA INDÍGENA NONOAI/RS).....	178

INTRODUÇÃO

Apresentando o tema e critérios metodológicos

Foi a convergência de alguns fatores que direcionaram a escolha do tema tratado nesta dissertação, constituindo-se no primeiro deles, o tempo de experiência como indigenista da FUNAI trabalhando com as diferentes etapas do processo de regularização de Terras Indígenas, sendo que parcela significativa destes trabalhos foram realizados junto aos Kaingang.

Um segundo fator que me impulsionou a considerar a decisão de realizar a pesquisa sobre a emergência contemporânea do ritual do *kiki* pelos Kaingang foi a ocorrência do mesmo na Aldeia Condá em 2011, sobre o qual obtive algumas informações através de conversas que mantive com alguns alunos do mestrado da UFPR que tiveram a oportunidade de assisti-lo.

Um terceiro fator surgiu através de conversações mantidas com os Kaingang, que à época compunham a coordenação da Articulação dos Povos Indígenas do Sul do Brasil – ARPIN-SUL, oportunidade em que repassaram informações sobre as probabilidades da ocorrência da realização de um ritual do *kiki*, o qual, a depender da programação a ser implantada, poderia ser no ano seguinte, ou seja, em 2012. Naquela ocasião foi levantada a hipótese da escolha recair sobre a área de Mangueirinha, a qual representa uma das grandes reservas de araucária existentes, portanto, ambientalmente adequada ao evento que se pretendia.

Apesar de não deter qualquer informação mais precisa sobre a realização do ritual do *kiki* pretendido, mostrei-me interessada em tratar do assunto em minha dissertação. Imediatamente ponderei sobre o assunto: Quais as motivações tinham os Kaingang para retomar um ritual que fora suprimido no passado, e quais significados representaria sua reprodução na atualidade?

Na sequência, iniciei meus trabalhos junto à ARPIN-SUL para obter as informações sobre o projeto de reprodução do *kiki*, e em inúmeras oportunidades estive

na sede conversando com os indígenas que compõem o quadro da organização, como também com os outros funcionários envolvidos com os projetos a serem implantados.

O projeto em questão referia-se a uma política pública de responsabilidade do Ministério da Cultura, e que se denomina “Pontos de Cultura Indígena” - PCIs, constando de um edital aprovando 33 pontos na região sul e sudeste, direcionados aos Kaingang, Guarani e Xetá, tendo como executores a ARPIN-SUL e o Instituto SODETEC de Desenvolvimento Social.

Como os prazos de implantação dos PCIs prosseguiram muito além dos prazos requeridos pelo PPGAS/UFPR para finalizar esta dissertação, tornou-se inviável o acompanhamento da implantação do ritual do *kiki* inicialmente pretendido por algumas comunidades Kaingang através daquele projeto. Assim, este trabalho foi redirecionado para o tema atual que tratará da emergência do ritual Kaingang do *kiki* no contexto contemporâneo. Para tanto, estaremos focando aqueles rituais ocorridos nas décadas de 70, 80 e 90 na Terra Indígena Xapecó e um último realizado em 2011 na Aldeia Condá, ambas localizadas no Estado de Santa Catarina.

Excluída a possibilidade de acompanhar a reprodução de um ritual do *kiki*, o propósito do trabalho foi direcionado para o entendimento dos diferentes pontos de vista apresentados pelos agentes envolvidos com os propósitos, conveniências, formas e implicações da realização ou não daquele ritual. Para tanto foram analisados os discursos de indígenas pertencentes a diferentes categorias como lideranças, kuiãs, evangélicos, professores e outros, além dos discursos proferidos por agentes vinculados às instituições públicas como a FUNAI, Secretaria de Educação do Estado e os acadêmicos baseados em dados etnográficos e documentais.

Dentre as razões que motivaram minha inserção no Programa de Pós-Graduação, PPGAS da UFPR, sobressairam as necessidades de atualização e capacitação para um melhor desempenho das minhas atividades enquanto indigenista. Muito tempo tinha decorrido desde a conclusão da graduação em Ciências Sociais na UnB, portanto, muito tinha a atualizar sobre as pesquisas, teorias e conhecimentos antropológicos desenvolvidos nos últimos anos. E todas as disciplinas cursadas e leituras correspondentes foram de grande valia para minha formação profissional. Com trabalhos mais direcionados para a territorialidade Kaingang, a escolha de um tema que

se situa no âmbito de suas concepções cosmológicas, levou-me a um aprofundamento do assunto, o qual, até então, não constituía em uma prioridade.

Meu trabalho de campo não seguiu rigorosamente os parâmetros do "modo padrão da pesquisa etnográfica", conforme análise de Giumbeli (2002, p.91) sobre "o roteiro mítico" que Malinowski apresenta no capítulo de abertura dos "Argonautas do Pacífico Ocidental", publicado em 1922. Aquele "longo tempo de permanência entre os nativos", prescrito por Malinowski, não está minimamente configurado nesta etnografia sobre o ritual do *kiki*.

Em parte, tal contingência pode ser justificada pelo tempo de convívio e volume de trabalhos realizados junto aos Kaingang, fator que me propiciou uma maior familiaridade com suas problemáticas, maior proximidade, cumplicidade e confiabilidade. Também há que considerar o fato de estar conciliando atividades profissionais no decorrer do mestrado, o que reduz significativamente a disponibilidade de tempo.

O fato de ser funcionária da FUNAI que trabalha há cerca de quinze anos com questões de regularização fundiária, resulta em um maior acolhimento por parte dos indígenas, em razão das necessidades sempre pendentes e persistentes sobre medidas administrativas sobre suas próprias terras, e das demais, onde moram seus parentes e para as quais necessitam informação e intervenção.

Em nenhum dos períodos fragmentados que estive em campo deixei de ser reconhecida como funcionária da FUNAI que tenha realizado trabalhos em alguma terra de conhecimento de algum morador. Muito ao contrário do que pudesse ser inferido, não houve rejeição direcionada a minha pessoa enquanto indigenista. E desse conforto do acolhimento e receptividade habitual, de sempre estar lá para dar andamento a alguma questão a interesse deles, deixou-me inicialmente insegura em estar buscando informações que agora eram de interesse pessoal meu. Desconforto que foi rapidamente desfeito ao perceber que havia orgulho e muita boa vontade em falar comigo sobre suas experiências e conhecimentos sobre o ritual do *kiki*, e que, paralelamente, sempre que requisitada, pude orientar e ouvir suas questões relacionadas à retomada de suas terras.

O período exclusivamente dedicado à etnografia nas TIs Xaçecó e Aldeia Condá constou de aproximadamente quinze dias, iniciados em 24 de novembro de 2012, acrescidos de outros tantos deslocamentos fragmentados em que intercalei trabalhos profissionais realizados na Aldeia Condá e em outras áreas indígenas da região. As interlocuções foram ampliadas para outros cenários que não as duas áreas de Xaçecó, Condá e Nonoai, incluindo encontros com Kaingang nas dependências da FUNAI das cidades de Chapecó e Curitiba e também da ARPIN-SUL.

No decorrer dos períodos de campo, os dados foram obtidos através de entrevistas direcionadas, conversas informais, gravação de narrativas, e anotações dos discursos de diferentes naturezas expressas pelos interlocutores, os quais foram indicados como sendo aqueles que detêm maior conhecimento, maior vivência e maior envolvimento com o ritual do *kiki*, muitos deles detendo larga experiência com pesquisadores, como o caso do *kuiã* Jorge Kagnãg Garcia de Nonoai, o Professor Pedro Kresó da TI Xaçecó, as *kuiãs* Matilde e Dona Divaldina e João Maria Pinheiro, ambos residentes na terra indígena Xaçecó.

Suas experiências anteriores como informantes de pesquisadores, muito contribuíram na obtenção das informações buscadas, pelo fato de serem receptivos e predispostos aos relatos e discursos detalhados sobre seus conhecimentos, experiências e reflexões, deixando-nos registrar valiosos dados etnográficos que viabilizaram a construção do presente trabalho. Também relevantes foram os dados fornecidos por Kaingang de diferentes categorias, como os jovens, idosos, professores, pastores evangélicos, *kuiãs*, rezadores, *péin*, e outros.

Buscando esclarecer como as presenças autorais devem ser manifestas, Geertz (2005, p. 52), diz que a etnografia é invadida pela heteroglossia e que uma maneira cada vez mais comum de realizar a produção colaborativa do conhecimento etnográfico é citar os informantes extensa e regularmente, fato reforçado no decorrer deste trabalho, na medida em que o propósito é trazer a perspectiva kaingang a respeito dos processos de retomada, revitalização e reconstrução cultural envolvidos no ritual do *kiki*. Como poderão ser comprovadas nos capítulos subsequentes, as vozes Kaingang sobre o tema, não estão restritas a uma perspectiva única, mas revelam que

há uma multiplicidade de debates e percepções entre eles, as quais foram devidamente registradas na elaboração do texto.

Tanto o trabalho de campo quanto a produção textual passaram por modificações de natureza, emergindo implicações em termos morais, políticos e epistemológicos (Geertz, 2005, p.192). Especialmente relevante, seu chamamento às necessidades de reflexão, dialogia e heteroglossia, aspectos que inevitavelmente sobressaem no decorrer das diferentes lembranças, discussões, planejamentos e execução da reprodução do ritual Kaingang do *kiki*.

A elaboração do texto orienta-se por um tópico introdutório e uma sequência de quatro capítulos, cujos conteúdos principais serão aqui sintetizados. Na introdução consta a detalhamento dos contextos que propiciaram a valorização da distintividade indígena, através da performance visual adotando o valor simbólico dos adereços e demais essencialismos considerados como parâmetro de “autenticidade” para um público ocidental disposto a realizar alianças para proteção aos direitos territoriais indígenas e outros tantos.

O primeiro capítulo versa sobre a sócio cosmologia Kaingang constando temas relacionados ao dualismo complementar e assimétrico dos mitos; a construção da pessoa Kaingang, sua percepção sobre a morte e os espíritos, e uma descrição das etapas rituais do *kiki*, finalizando-se com os registros e análises sobre aquele ritual.

A abordagem do segundo capítulo centrou-se nos dados etnográficos obtidos sobre os rituais Kaingang dos *kiki* contemporâneos, fundamentando-se nas diferentes características referentes a períodos, contextos, motivações e objetivos, os quais foram denominados descritivamente como projetos acadêmicos e luta pela terra; projetos culturais; projetos demonstrativos, e projetos educativos de revitalização.

Evidenciadas as diferentes perspectivas Kaingang e os múltiplos contextos que engendraram a realização e a não realização do ritual do *kiki*, optou-se por apresentar o terceiro capítulo constando os conteúdos centrados no “mundo dos Mortos”, como a perspectiva Kaingang sobre os humanos e os não humanos; o plano cosmológico dos diferentes níveis do território Kaingang; a intermediação xamânica entre os mundos; a morte e os rituais funerários; *Numbê* a morada dos Mortos; A aldeia dos *kaikó*; a separação dos afins; e a circularidade Kaingang no tempo.

O último capítulo trata das várias perspectivas e contextos envolvendo o “mundo dos vivos”, os quais foram abordados através dos seguintes subtópicos: o *kiki* e a identidade étnica; equívocos rituais e mortes; reprodução e reconstrução sócio cultural, e a performance ritual do *kiki*.

Quanto ao mundo dos vivos fica implícita uma conjuntura de múltiplos fatores interconectados que definem a importância do *kiki* para a reprodução social do grupo englobando as dimensões cosmológicas, políticas e identitárias, interatividade com outras comunidades indígenas e população não indígena extra local.

Contextos de emergência da valorização das culturas indígenas

Antecipando as reflexões que constarão nos tópicos subsequentes, apresentamos uma breve retrospectiva dos contextos mais significativos que propiciaram a emergência da valorização do conhecimento cultural indígena que acionou as políticas indígenas de indianidade e os processos de reconstrução cultural, no qual está inserido o processo de emergência do ritual do *kiki*.

Após a truculência inicial dos métodos de usurpação territorial e do quase extermínio das populações indígenas, persistiram abordagens de violência, desrespeito e discriminação, e o cenário continuou sendo o de uma política assimilacionista que pretendia uma homogeneização cultural e supressão das práticas culturais indígenas onde vigoravam os estereótipos de “atrasados”, “selvagens”, “preguiçosos”, “inconstantes”, entre tantos outros. Tais estereótipos foram sendo apropriados pelos índios, os quais passaram a utilizar estratégias que diluíssem suas diferenças frente aos que os interpelavam, pois sua indianidade era profundamente depreciada no intuito de suprimir direitos inerentes à sua singularidade.

Com a apropriação de tecnologias modernas e a visibilidade na mídia no processo da Constituinte e em manifestações e eventos proporcionados pela aliança com o ambientalismo (Conklin, B. & Graham, 1995), os povos indígenas compreenderam rapidamente a necessidade de adotar uma política simbólica utilizando as imagens essencialistas de valorização do exotismo, conforme as concepções

ocidentais. Puderam perceber como os aliados valorizavam tais imagens, passando a ter uma maior autoestima e sentimento de orgulho de ser índio.

Como consequência da valorização cultural distintiva dos povos indígenas, inicialmente através do reconhecimento de suas práticas tradicionais conservacionistas do meio ambiente, e posteriormente como guardiões de conhecimentos etnobotânicos valiosos, transformando-se os xamãs em ícones da identidade indígena (Conklin, 2002), sucedeu-se o cenário contemporâneo da revitalização cultural, o processo de indigenização, estreitamente associado à luta política, étnica e territorial. E até mesmo as práticas que foram marcadas pela supressão em razão de atos repressores, foram sendo retomadas, como foi o caso do ritual Kaingang do *kiki*, contando, inicialmente com o incentivo dos vários agentes aliados e apoiadores, e, em períodos mais recentes, com políticas públicas direcionadas às culturas indígenas.

Frente ao processo de homogeneização pretendido e propalado pelo processo de modernização, emergiram as tendências contrárias de intensificação da distinção cultural entre os povos indígenas, problemática abordada por Jackson & Warren (2005) em artigo que trata da identidade e ativismo étnicos, com ênfase nos processos de reindianização de comunidades indígenas, a partir da análise da literatura sobre os movimentos indígenas na América Latina no período de 1992 a 2004.

O trabalho desses autores aponta que até décadas de 1980 e 1990, as políticas públicas da América Latina foram dirigidas para o processo de assimilação, invisibilização e ocultação dos povos indígenas, verificando-se, na atualidade, uma significativa reversão através dos crescentes processos de reindigenização, a exemplo do que ocorreu com o reconhecimento de novas comunidades indígenas no nordeste do Brasil, região onde a população indígena fora considerada extinta.

As ideologias de Estado que enfatizavam a mestiçagem, foram substituídas para o reconhecimento e valorização da diferença, da identidade singular. Dentro dessa orientação instituíram-se as reformas constitucionais reconhecendo nações multiculturais no Brasil, Guatemala, Nicarágua, Colômbia, México, Paraguai, Equador, Argentina, Peru, e Venezuela.

Muitos países latino-americanos assinaram Tratados e Convênios internacionais de direitos humanos, destacando-se a contribuição da Organização Internacional do

Trabalho de Povos Indígenas e Tribais, Convenção 169 de 1989. A pressão internacional como do Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial e das Nações Unidas tem resultado em estados que reconhecem direitos à diferença, orientando políticas que têm favorecido reivindicações dos povos indígenas, embora vigorando ainda a luta constante para a efetivação das reformas implementadas.

A estratégia de recuperação histórica e avivamento cultural adotada pelos povos indígenas, configura em uma política direcionada para atingir reconhecimento nacional e internacional de sua identidade, e a legitimidade de suas reivindicações, bem como para alcançar maior autonomia e autodeterminação.

A partir de conceitos ocidentais de autêntico e inautêntico, tanto o Estado, com seus inúmeros agentes em interatividade com as populações indígenas, quanto outros agentes do contexto regional com que estão em relacionamento de maior proximidade, podem qualificar seu comportamento como "não-tradicional", acusando-os de não serem indígenas.

O processo de reificação da identidade por parte dos povos indígenas e do estado é uma tendência verificada na atualidade. A auto-essencialização é analisada por muitos etnólogos como uma estratégia política usada por movimentos indígenas na América Latina para pressionar por uma maior autonomia. Ao perceberem o valor potencial do capital simbólico e político obtido através da ressignificação da "cultura indígena", lideranças aumentam seus esforços para reativar e fortalecer suas próprias instituições. (JACKSON & WARREN, 2005, p. 464).

O contexto onde evidenciaram aspectos comuns com ambientalistas e organizações ambientais que passaram a apoiar as lutas indígenas, estabelecendo vínculos da luta indígena local com questões e organizações internacionais, foi gerado a partir da década de 1970 quando o governo brasileiro lançou uma série de projetos desenvolvimentistas e criação de infraestrutura visando a integração sócio-econômica do interior amazônico ao restante do país, invadindo terras indígenas, e impactando-as com empreendimentos como barragens, rodovias, projetos de colonização e exploração mineral. (CONKLIN & GRAHAM, 1995).

A vinculação de organizações ambientalistas com as lutas indígenas teve um novo impulso na década de 1980, quando pesquisas em etnobiologia e ecologia cultural

revelaram a natureza sofisticada do sistema das práticas de gestão de recursos sustentáveis dos povos amazônicos, evidenciando que a aliança com as causas indígenas constituía a opção mais apropriada, fato que resultou em reconhecimento e valorização do conhecimento indígena.

No prosseguimento do processo, as lutas indígenas locais extrapolam as fronteiras do país e algumas lideranças indígenas brasileiras tiveram grande destaque midiático traduzindo valores culturais indígenas na linguagem do ambientalismo, cujas imagens e ideias sensibilizaram público internacional que disponibilizou apoio para suas lutas, colaborando na garantia de direitos a algumas terras, além de políticas governamentais mais favoráveis aos índios.

Em tal cenário, as ideias positivas sobre os índios e suas relações com a natureza tornaram-se um potente recurso simbólico na política transnacional. Os povos indígenas passaram ao status de guardiões da floresta, e salvar os povos da floresta foi entendido como uma forma de preservar a floresta tropical e os seus recursos desconhecidos que prometiam avanços na medicina e produtos farmacêuticos.

A política simbólica transnacional de identidade foi qualificada por afirmações de diferença cultural positiva e orgulho de ser índio, impulsionando nativos a enquadrar sua política de identidade em termos de ideias, imagens e símbolos nativos idealizados que se correspondessem às expectativas externas.

Ainda na década de 1980, a disseminação do ambientalismo e a expansão de novas tecnologias de comunicação, as políticas interétnicas no Brasil sofrem transformações, e o traje nativo e as auto representações assumem novos significados. As imagens indígenas elaboradas a partir de conceitos ocidentais de primitivismo, exotismo e autenticidade transformaram-se em instrumentos políticos estratégicos na obtenção de visibilidade transnacional, e redes de apoio engajadas com as causas indígenas da região amazônica. (CONKLIN, 1997, p. 711).

Após esforçarem-se para esconder sinais externos de identidade indígena, usando vestuário ocidental, renasceram as decorações do corpo nativo em alguns grupos indígenas que passaram a exibir sua particularidade cultural com cocares, pintura de corpo, contas e penas.

Com a valorização de suas culturas, emergiram novas perspectivas e modos de se apresentarem a si mesmos e suas culturas para o mundo, embora a ênfase na imagem corporal como um índice de autenticidade possa ser contrário aos interesses daqueles que não se enquadram ao estereótipo de visual de indianidade autêntica segundo os critérios esperados.

Até início de 1990, as reivindicações dos povos nativos à garantia de terra e recursos se embasavam principalmente em argumentos sobre a gestão ambiental, as quais se deslocaram para uma nova terminologia que consiste na noção de valiosos conhecimentos a serviço da biodiversidade. Reconhecendo a conexão entre o conhecimento indígena e a biodiversidade, a reconceitualização indígena em termos de conhecimento coincide com os avanços científicos em etnobiologia, antropologia e outros campos, e novos instrumentos legais que definem o conhecimento indígena como propriedade cultural.

As mobilizações e protestos dos xamãs contra a ameaça da biopirataria impulsionou a reorientação do foco da aliança entre ambientalismo e direitos indígenas sobre as práticas ambientais para o conhecimento ambiental, passando os povos indígenas a serem reposicionados como defensores do patrimônio nacional. Tal mudança redefiniu o conhecimento como o núcleo da identidade indígena, reconhecendo os xamãs como os portadores de formas privilegiadas de conhecimentos valiosos. (CONKLIN, 2002).

As reivindicações de discursos fundamentados na superioridade da gestão de recursos e práticas indígenas específicas foram redirecionadas para o valor de conhecimento indígena que transcende o conhecimento científico ocidental. Na prática, tal mudança resultou no reposicionamento dos povos indígenas que passaram de guardiões da floresta para guardiães do conhecimento da floresta.

Os xamãs são considerados especialistas em conhecimento esotérico do meio ambiente, além de conhecimento místico e poder espiritual, tendo ocorrido alguns eventos divulgados na mídia que pareceram uma comprovação. Um deles refere-se a uma seca prolongada em 1998, gerando enormes incêndios no norte do estado de Roraima. Dois xamãs Kayapó foram levados a Roraima para a reserva indígena Yanomami, onde realizaram a dança da chuva, e algumas horas após a performance

Kayapó, começa a chover pela primeira vez durante um período de seis meses de estiagem. (CONKLIN, 2002).

Aspectos políticos e culturais foram evidenciados no papel representado pelos xamãs na tomada da pista de pouso de Maria Bonita em 1985, ocasião em que cinco xamãs participam das atividades no grupo de guerra carregando remédios de feitiçaria, envoltos em montes de folhas que eles estavam prontos a disparar de suas armas de fogo, na direção de São Paulo, Rio e Brasília. (TURNER, 1995, p. 78).

O ressurgimento do xamanismo entre os Kayapó na década de 80 parece refletir um fenômeno geral (Turner: 1995), e poderia ser entendido como a expressão de uma série de fatores, alguns médicos como a melhoria geral da situação de saúde e crescimento demográfico; alguns políticos para a concretização de vantagens políticas do papel do xamã nas suas múltiplas interfaces, e alguns fatores culturais como a reafirmação da confiança e orgulho no xamanismo como uma forma indígena.

Enquanto os povos indígenas são entendidos como primitivos, e fora do progresso e do fluxo do tempo que corresponde às aparências exóticas, fica o desafio de construir sua própria visão onde sua identidade cultural possa figurar como não sendo definida pela fidelidade às tradições, podendo incluir em suas vivências os elementos do processo da globalização, e ao mesmo tempo usufruírem a liberdade e o direito de recusar as categorias essencialistas externas para construir seu futuro cultural em seus próprios termos.

Com os direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988, em especial aqueles que tratam dos direitos à diferença cultural, emergiu um contexto favorável para que os povos indígenas se sentissem mais seguros para articular e expressar sua indianidade que até então buscavam “disfarçar” no seu contexto de atuação, com a apropriação dos estereótipos que nossa sociedade criou sobre eles.

Até a década de 1970, a exibição performática da identidade indígena no sul do país ainda não era prática usual como recurso simbólico de resistência política, mas as expressões de resistência dos Kaingang, ao longo de sua história de lutas pela reconquista de suas terras demonstraram que as tentativas de adoção de vestuário, e demais acessórios visuais e tecnológicos dos não indígenas, não representaram uma

diluição de sua identidade étnica, mas tão somente uma estratégia para se subtraírem aos preconceitos emitidos sobre sua indianidade.

Embora os contextos tratados até o momento digam respeito a uma realidade própria dos povos amazônicos detentores de extensões significativas de seus territórios tradicionais, em grande parte com suas riquezas naturais significativamente preservadas, e que ainda mantêm modos de vida mais próximos do imaginário ocidental de exotismo, os demais povos de outras regiões acompanharam todo esse processo, ressalvadas as especificidades próprias de sua história, contexto regional, e vivências, sejam nos âmbitos sociais, culturais e ecológicos.

Acompanhando os movimentos de âmbito nacional, os Kaingang manifestam a consciência do valor da imagem do “índio autêntico” nas políticas de identidade e expressaram uma redefinição do poder e visibilidade de sua cultura adotando as imagens essencialistas, impregnadas de exotismos tão apreciados por aqueles que detêm o poder de negociação e decisão sobre suas terras e destinos. E não estamos aqui mencionando apenas o processo de emergência do ritual do *kiki*. Tiveram projeção em âmbito nacional a partir da década de 1970, através do ativismo direcionado às lutas pela recuperação de suas terras, evento em que acionaram sua política simbólica de indianidade usando suas memórias do passado, associadas às imagens exóticas ocidentais, as quais se mostraram instrumentos bastante eficazes para seus propósitos, os quais já foram tratados em tópico anterior.

Assim, ao se apresentarem a seus oponentes nas lutas pela desocupação de suas terras, em suas exposições públicas de danças e cantos e instrumentos musicais em eventos locais e regionais, e mais especificamente o ritual do *kiki*, considerado o marcador diacrítico por excelência, estão afirmando uma identidade positiva e contrastante com os preconceitos que enfrentam na região, acusados de não serem mais índios, de não terem mais cultura, ao mesmo tempo em que estão expressando sua autenticidade indígena para legitimar suas demandas frente a sociedade envolvente, organizações, e as políticas públicas.

Embora enfrentando toda uma complexidade de fatores elencados por uma multiplicidade de atores, a realização do ritual do *kiki*, representa uma performance da cultura Kaingang que traz visibilidade de sua identidade indígena, a qual, no passado,

tentaram não expor para se subtraírem aos preconceitos enfrentados com os concorrentes à posse de suas terras ou outros recursos naturais. Mas ao realizarem o ritual do *kiki* demonstraram perceber as vantagens da valorização da identidade indígena, conforme os discursos vigentes nos cenários nacional e internacional desde a década de 1980.

A objetivação da “Cultura” entre os Kaingang

Buscando alinhar-se às exigências de convenções e normativas internacionais das quais é signatário, o Estado brasileiro começa a elaborar políticas públicas para os povos indígenas, também, com o intuito de atender demandas internas orientadas para contextos de reprodução socioculturais específicos, a que os povos indígenas fazem jus, conforme prescreve nossa Constituição.

A inserção de breves comentários sobre políticas públicas pode ser explicada pelo fato do nosso tema situar-se neste contexto que é configurado por redes de relações que extrapolam a escala local. A retomada do ritual do *kiki* constitui uma esfera estruturada por relações estabelecidas entre diferentes agentes indígenas pertencentes a diferentes categorias (*kuiãs*, professores, pastores, rezadores, curandores, católicos, evangélicos, estudantes), bem como diferentes agentes não indígenas vinculados às instituições governamentais ou não governamentais, que se situam nos âmbitos locais, nacionais ou internacionais, resultando uma multiplicidade de vozes que dialogam a respeito do *kiki* e da cultura Kaingang.

Tanto os indígenas quanto os diversos agentes não indígenas, possuem diferentes interesses e entendimentos sobre a questão da reprodução do ritual do *kiki*, os quais se encontram em contextos de interatividade que propiciam a emergência de uma nova consciência social que engendra transformações culturais com características próprias.

Ao focalizar os discursos proferidos durante período de realização do nosso estudo de campo, múltiplos foram os entendimentos, os conhecimentos e práticas que foram expressas, as quais serão devidamente tratadas em capítulo próprio, aqui antecipando que não só falaram das diferentes etapas rituais que são partes

integrantes do *kiki*, mas também remeteram aos efeitos da sua implantação, instaurando a dicotomia entre ritual tradicional/autêntico e o atual revitalizado/não autêntico, onde é questionada sua autenticidade e fidelidade às prescrições tradicionais que devem imperar na sua realização.

Em resposta às pressões extra locais que operam a partir de uma ideia de índio genérico direcionado para um processo de homogeneização, os povos indígenas caminham em sentido inverso de indigenização (Sahlins: 1997) apropriando-se de conceitos alheios a partir de formas próprias de entender o mundo. A noção de emergência dialógica da reconstrução cultural implica a noção de que a interatividade propicia elementos para uma contínua reconstrução sociocultural, fruto da influência exercida pelos variados agentes de mudança que atuam nos contextos locais.

Contrariamente às relações dialógicas com os inúmeros agentes hostis à sua cultura e às suas causas, sejam eles de agências institucionais, ou os que disputam suas terras e recursos, os encontros com estranhos que valorizam as diferenças culturais indígenas, ocorreram entre os Kaingang envolvidos na realização do ritual do *kiki* nas Terras Indígenas Xapecó e Condá, através de pesquisadores, antropólogos, fotógrafos, jornalistas, e demais agentes vinculados às políticas públicas, os quais certamente contribuíram para produzir uma conscientização sobre o valor político de sua cultura em suas relações com a sociedade envolvente, fazendo emergir novos modos de auto-reflexão a partir da valorização de sua forma tradicional de vida, aí incluso mais especificamente, do ritual do *kiki*, alvo de numerosas produções acadêmicas, gravações, filmagens, reportagens, etc.

Desde início da década de 1970 influências externas afetaram o modo como os Kaingang entendem o conceito de cultura, e foram mobilizados em torno de noções de sua própria história e cultura a ser recuperada e preservada para se adequar às contingências acerca de sua indianidade. Aqui evidenciando o processo denominado de política de indianidade por Jean Jackson (1995), em seus estudos a respeito das influências externas que afetaram noções locais de cultura entre os Tukano na região Vaupés do Noroeste da Amazônia Central do sudeste da Colômbia.

Os modos como os kaingang conceituam sua cultura são influenciados pelas interações entre os vários agentes não indígenas que atuam junto a eles, sejam os

regionais, missionários, pesquisadores, agentes vinculados a ONGs ou ao governo, especialmente os das áreas de promoção social, saúde e educação, além das mobilizações sobre direitos indígenas por parte de organizações indígenas nacionais ou internacionais.

A questão da preservação cultural entre os Kaingang tem se mostrado relevante nas últimas décadas, especialmente através da atenção intensificada de agentes de mudança que trabalham diretamente com eles, incluindo atuação de antropólogos com seus trabalhos etnográficos produzidos na década de 1990 e as iniciativas das políticas públicas voltadas para as culturas indígenas nos últimos anos através dos projetos do MinC “Prêmio Culturas Indígenas”, que propiciou a possibilidade para o processo de realização do *kiki* no Condá.

Neste processo de influência externa sobre seus próprios conceitos de cultura, fica evidenciada a dicotomização entre aqueles agentes do entorno que atuam nos espaços de interação que persitem com seus estereótipos negatizando as manifestações culturais diferenciadas e/ou negando sua indianidade por ausência de traços diferenciadores, ficando no pólo oposto aqueles agentes que valorizam e estimulam a sua cultura e sua reconstrução. Para os próprios Kaingang recai a opção entre resistir ou acolher as noções de indianidade introduzidas de fora, negociando sobre conteúdos e práticas que desejam manter, modificar ou reconstruir. Em relação à reconstrução do *kiki*, os envolvidos assumem diferentes posicionamentos, os quais serão tratados na sequência do trabalho.

Estes processos de contraposição e negociação das idéias sobre sua cultura, exteriorizados pelos diversos agentes em interação, afetam a forma como os Kaingang concebem sua cultura, seja internalizando estereótipos e negando sua identidade ou valorizando e exibindo-a com orgulho. No decorrer dos embates vivenciados nos diferentes períodos da sua trajetória interétnica, determinadas circunstâncias puderam ser politizadas, sendo, algumas vezes consideradas pelos próprios índios e agentes em interação, como formas autênticas ou inventadas, processo que Jackson (1995) caracteriza como sendo muitas vezes um problema de "cultura genuína e espúria".

Contrariamente ao processo de assimilação que caracterizou a política indigenista oficial, representada pelo SPI e FUNAI, as culturas indígenas estão sendo

valorizadas e incentivadas. Seja por iniciativas próprias, seja através de ONGs e diferentes instituições, ou políticas públicas direcionadas para o processo de "construção cultural", resultante das necessidades inerentes à manutenção da identidade cultural e autonomia. Notadamente a partir de 1970, houve uma revalorização da identidade étnica pelos próprios indígenas, que perceberam que não deviam se envergonhar de sua indianidade, e que, ao contrário, era necessário reavivá-la e reelaborá-la. Segundo Jackson (1995, p.13): os Tukano “estão começando a querer manter a sua identidade indígena não só porque continuam a valorizar suas tradições e autonomia, mas também porque cada vez mais precisam demonstrar Indianidade para obter benefícios do governo e organizações não governamentais”.

Cada vez mais os povos indígenas estão em interatividade com a sociedade moderna, e no processo de reconstrução cultural que estão vivenciando, a "cultura" é um componente em negociações políticas, tanto a nível local como nacional, e mesmo quando os traços distintivos de sua “cultura” pareçam não idênticos às formas tradicionais, eles nem são falsos, corrompidos e nem a “cultura” é artificial, pois as “culturas” são sistemas caracterizados por contínua contestação, dinamismo e negociação. (JACKSON,1995, p. 19,22).

Para Carneiro da Cunha (2009) há uma distinção fundamental a ser feita entre cultura e o que chama de cultura com aspas¹. Enquanto a cultura sem aspas se refere a uma lógica interna a uma dada sociedade, conforme conceito analítico usado pelos antropólogos, a “cultura” com aspas é reflexivamente constituída e engajada como uma categoria do encontro interétnico, sendo usada de maneira ampla, assumindo novo papel como argumento político. A “cultura” com aspas é o metadiscurso reflexivo sobre a cultura, sendo recurso e arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante de estados nacionais ou comunidade internacional. (CARNEIRO da CUNHA, 2009, p. 373).

Prosseguindo suas reflexões teóricas sobre os diferentes discursos indígenas sobre o conhecimento tradicional, e a forma como usam a performance cultural e a

¹ - “De modo que é em plena consciência, e em concordância com uma convenção clássica, que escolho colocar “cultura” entre aspas quando me refiro àquilo que é dito acerca da cultura. [...] As pessoas tendem a viver ao mesmo tempo na “cultura” e na cultura. Analiticamente, contudo, essas duas esferas são distintas, já que se baseiam em diferentes princípios de inteligibilidade. A lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das “culturas”.” (CARNEIRO DA CUNHA: 2009; 51).

própria categoria de “cultura” (com aspas) em seus contextos locais, Carneiro da Cunha (2009) conclui que apesar das duas formas de cultura não pertencerem ao mesmo universo de discurso, não são independentes entre si, mas apoiam-se em uma constante atividade de articulação: “Uma vez confrontada com a “cultura”, a cultura tem que lidar com ela, e ao fazê-lo será subvertida e reorganizada. Trata-se aqui, portanto, da indigenização da “cultura”, “cultura” na língua local”.

Paralelamente à descontinuidade de algumas práticas e apropriação de aspectos da cultura nacional, o povo Kaingang acompanhou o processo de desenvolvimento da autoconsciência cultural e da consciência étnica dos povos indígenas de outras regiões do país e do mundo, o qual se intensificou nas décadas de 70 e 80. Através do processo de resistência política à invasão e perda de suas terras, recursos e autonomia, os Kaingang foram gradativamente compreendendo a necessidade de afirmação étnica através de sua cultura tradicional, mantendo ou reconstruindo suas instituições sociais e rituais tradicionais.

O crescimento da autoconfiança e da afirmação cultural Kaingang teve como ponto de convergência iniciativas próprias onde empreenderam lutas pela expulsão dos colonos invasores de suas terras nas décadas de 70/80, projeto vitorioso que refletiu para além de seus limites territoriais. A partir de então aprenderam a pensar sobre si mesmos, como agentes de sua própria história, fator que, juntamente com a intensificação das relações interétnicas, também contribuiu para a formação de “uma nova visão do mundo”, conforme análise de Turner (1991, p. 79) sobre os Kayapó.

A nova visão está implícita nas novas atitudes e retóricas que se relacionam à interação com a sociedade brasileira, onde subsiste a dependência dos bens e serviços de origem brasileira e a luta para afirmar a separação e autonomia de seu aspecto indígena. Conscientizaram-se da “cultura Kaingang” como algo essencial à sua existência como sociedade, a qual deve ser alvo de lutas para defender contra as pressões da assimilação à cultura brasileira dentro de formas a serem continuamente discutidas.

A própria discussão sobre as formas como resistir às pressões da homogeneização cultural revelam a emergência da consciência social, histórica e política por parte dos Kaingang, mudanças que podem ser atribuídas, em grau

considerável, a um processo de apropriação das ideias que acessaram através das interações com ideologias de grupos que defendem os indígenas no Brasil e outros países. Essa luta é o resultante do relacionamento de dependência e resistência entre a sociedade brasileira e a indígena, que veio a ser o foco da nova consciência social. “Embora esse conjunto de problemas tenha suas dimensões culturais, ele é intrinsecamente político, e desempenha um importante papel concreto na luta que os povos indígenas estão empreendendo para se definir, afirmar, e defender a si e a seus interesses frente à sociedade nacional”. (TURNER, 1991, p. 84).

O momento atual de retomada do ritual do *kiki* entre os Kaingang das áreas de Xapecó e Condá, estado de Santa Catarina, remete à existência do cenário histórico anterior, marcado pela perspectiva de eliminação da diversidade cultural, quando povos indígenas foram impedidos pela política indigenista oficial de falar a língua, de dar continuidade a uma série de práticas culturais, como foi o caso do próprio ritual de que estamos tratando, resultando, no atual momento, o desafio de ocupar espaços de cidadania que possam assegurar seus direitos constitucionais de viver segundo seus próprios modos, ou seja, ser um índio cidadão sem deixar de ser índio.

Vivenciando o movimento culturalista contemporâneo, os Kaingang de Xapecó e Condá se apropriaram do conceito de “cultura”, elegendo a festa do *kiki* como elemento autodefinidor de sua cultura, adotando sua política de indianidade para garantia de direitos e autonomia, através da ação consciente de afirmação cultural frente às imposições autoritárias que buscaram eliminá-la.

Sahlins (1995, p.53), afirma que apesar da crença de que a modernização levaria ao declínio da cultura indígena, o que se observa é justamente o inverso: “A tarefa da antropologia agora é a indigenização da modernidade, pois o processo que se verifica é o aparentemente paradoxal enriquecimento da cultura tradicional, que algumas vezes acompanha a integração das sociedades indígenas à economia global”. Processo bem explicitado por Latour (1996, p.5): “As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo”.

Avaliando a trajetória dos Kayapó de Gorotire analisada por Turner (1993, p.126), nossas reflexões iniciais apontam que a retomada do ritual Kaingang do *kiki* harmoniza-se com o processo de tomada de autoconsciência do valor instrumental de sua cultura, através do propósito consciente para sua preservação e reprodução no processo de luta por autonomia.

Suzane Oakdale (2004) analisou o uso consciente dos conceitos de "cultura" e "etnia indígena" pelos Kayabi, em contextos de eventos interculturais de alta visibilidade nacional ou transnacional, e explicita que o uso auto-consciente das idéias da "cultura" e "etnia" pelos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul tornaram-se cada vez mais utilizados por grupos indígenas em suas ações políticas. Por exemplo, no Brasil, os Kayapó e Xavante têm se tornado bem conhecidos por utilizar aspectos da identidade indígena para influenciar audiências nacionais e internacionais para ganhar algumas batalhas sobre os recursos naturais. (CONKLIN, 1997; CONKLIN & GRAHAM 1995; FISHER, 1994; RAMOS, 1998; TURNER 1991, 1999"; apud OAKDALE, 2004).

A consciência e a manipulação da idéia de "cultura" manifesta-se como um fenômeno de magnitude global, atingindo diferentes povos nativos, que exibem sua indianidade, e imagens reificadas de cultura nos diversificados cenários interétnicos. Da mesma forma que os demais povos indígenas, os Kaingang manipulam idéias de "cultura" em situações de interatividade e visibilidade para os seus propósitos persistentes de luta por cidadania e direitos. Além destes usos locais específicos a idéia reificada de cultura e identidade indígena é remodelada de acordo com as idéias que têm sido atribuídas a eles.

Nos eventos multiculturais em que apresentam imagens reificadas de "cultura", estão lidando com conceitos dos contextos interculturais para definir a cultura e identidade indígena para os outros, mas estão simultaneamente adaptando os conceitos em conformidade com significados locais. Apesar de influenciado pelo nível do discurso nacional sobre imagens reificadas de etnia e cultura, o entendimento dos Kaingang não é inteiramente moldado por tais imagens, pois nas questões que envolvem indicadores de indianidade auto-conscientes e da cultura indígena, utilizam memórias do passado de manifestações culturais para se apresentarem para seus interlocutores, como é o caso do ritual do *kiki*, objeto deste estudo.

Como os demais povos indígenas do país, os Kaingang tiveram projeção em âmbito nacional a partir da década de 1970, através do ativismo direcionado às lutas pela recuperação de suas terras e expulsão dos posseiros. Em suas ações usaram sua política simbólica de indianidade acionando suas memórias do passado, associadas às imagens exóticas ocidentais, as quais se mostraram instrumentos bastante eficazes para seus propósitos.

Dentre as lideranças que alcançaram projeção nacional encontrava-se o líder Kaingang Ângelo Cretã com uma excepcional atuação no movimento indígena no sul do país para defesa dos direitos territoriais indígenas. Ele foi eleito em 15 de novembro de 1976, e foi o primeiro vereador indígena do Brasil (Souza Castro, 2011), situação reveladora do processo excludente em relação aos povos indígenas no Brasil, àquela época. O inusitado da eleição contribuiu para melhorar a autoestima dos Kaingang da TI Mangueirinha e dos demais indígenas que começaram a vislumbrar possibilidades de engajamento político a partir de então.

No decorrer da década de 1970 ocorreram vários conflitos sociais nas aldeias Kaingang e Guarani, principalmente em função da presença de intrusos não indígenas nas terras indígenas do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Além de agricultores, existiam os arrendatários que possuíam contratos de arrendamento ilegais com participação de funcionários da agência indigenista, situação que acirrava insatisfações e conflitos diante da continuada espoliação territorial e de seus recursos naturais.

Com a inércia do estado que não providenciava a desocupação de suas terras, e nem coibia a invasão e exploração de seus recursos florestais, foi intensificada a necessidade de atitudes por parte dos indígenas de várias Terras Indígenas do sul do País, resultando em uma reação indígena organizada para retirar definitivamente os invasores de suas terras. Os “guerreiros” Kaingang e Guarani uniram-se em torno da luta armada pela retomada e preservação de suas terras, e com elas o respeito pelas suas culturas.

Em meados da década de setenta teve início o processo de retomada de terras indígenas Kaingang. O marco inicial do processo de luta indígena no sul do Brasil foi a expulsão de três mil agricultores ocupantes da Terra Indígena de Nonoai, no Rio

Grande do Sul, operação que mobilizou Kaingang de outras terras indígenas, especialmente Xaçupé/SC e Manguaçu/PR. Para os confrontos e expulsão dos agricultores que ocupavam suas terras, apresentaram-se armados com arcos, flechas, lanças e algumas armas de fogo. Após a liberação das terras de Nonoai, seguiram-se as demais, com a TI Xaçupé, Rio das Cobras e Manguaçu.

No processo de expulsão dos posseiros de suas terras adotaram estratégias que incluíram grupos de Kaingang flecheiros que saíam das matas remanescentes e atacavam os animais dos posseiros abatendo-os com flechadas, e quando os posseiros surgiam eram perseguidos. Os invasores se assustaram com a aparição dos índios flecheiros nus e pintados, que abatiam a flechadas tudo o que viam pela frente. (Souza: 2011:119). Em tal operação utilizaram conscientemente os estereótipos sobre os índios, presentes no imaginário dos brancos, através de uma “tropa de índios” despidos e pintados, portando arcos e flechas, acionando o simbolismo de índios selvagens presente entre os regionais.

Tommasino (1995) analisou as rebeliões indígenas que ocorreram entre 1979 e 1986 na região norte do Paraná. No decorrer dessas rebeliões a autora comenta que os elementos diacríticos para afirmação da sua diferença, os Kaingang extraíram do próprio imaginário dos brancos. Durante as rebeliões sociais vestiram-se e pintaram-se "como índios", utilizando-se de pinturas corporais, colares, de armas "tradicionais" e uso das línguas indígenas. Em todas as negociações com os não indígenas utilizaram emblemas que reforçassem a distintividade entre eles e os outros.

O conjunto das representações e práticas ocorridas durante todas as rebeliões, falando outra língua, "vestindo" plumárias e pinturas, ostentando armas "tradicionais", bem de acordo com os estereótipos que povoam o imaginário ocidental de “perigosos”, “sanguinários”, “violentos”, os indígenas puseram em prática sua política simbólica.

As interações regionais e estaduais que ocorreram naquela ocasião dos conflitos propiciaram a emergência de uma reflexão maior de seus problemas, resultando na ampliação da consciência social sobre a própria realidade em que se encontram inseridos.

De um lado os povos indígenas sentem a necessidade de afirmação étnica frente a um contexto que questiona sua indianidade, coexistindo interesses conflitantes

por regionais que intentam suprimir identidade indígena como estratégia para subtrair direitos territoriais específicos garantidos constitucionalmente. Por outro lado, a persistência de concepções equivocadas sobre essencialismos onde vigora um imaginário impregnado de imagens de exotismo e discriminações.

Para grande parte da sociedade envolvente a apropriação do aparato tecnológico contemporâneo não é compatível com a categoria indígena que corresponderia a imagens e modos de vida pré-coloniais. Os indígenas não compatíveis com tal visão dominante passariam à condição de indígenas inautênticos, ou seja, miscigenados e indiferenciados dos demais brasileiros.

De acordo com tais estereótipos, índios deveriam ter modos de vida estáticos e inalterados no decorrer do tempo, mantendo-se distanciados das modernas tecnologias, concepções equivocadas baseadas no pressuposto de que sua própria tecnologia seria inferior. Ignoram também que os povos indígenas são capazes de se apropriarem das invenções tecnológicas contemporâneas, continuando a se manterem diferenciados contrariando o processo global de homogeneização.

Durante séculos, os povos indígenas estiveram às voltas com o estado que negava sua identidade, que reprimia com violência suas expressões culturais mais significativas, enfim que os proibia de serem indígenas, aplicando suas políticas de assimilação/homogeneização. Mas a partir da constituição de 1988, passaram a uma condição jurídica de reconhecimento de seus direitos culturais, de seus direitos de serem e viverem de acordo com seus costumes e tradições, restando a luta para a devida efetivação dos direitos garantidos constitucionalmente.

Frente ao contexto de garantias constitucionais sobre direitos à diferença e direitos culturais, a ressignificação cultural Kaingang do presente, através da retomada do ritual do *kiki* nas áreas kaingang de Xapecó e Condá, revela o uso auto consciente do conceito de cultura, nascendo nosso trabalho da pretensão de buscar compreender quais perspectivas encontram-se envolvidas no processo que engendrou sua reprodução.

A emergência daqueles rituais ocorridos na década de 90 no Xapecó e outro no Condá em 2011 foram viabilizados a partir de um contexto em que se verificou a valorização do índio na Constituição Brasileira de 1988, conseqüentemente seus

direitos, cultura e práticas tradicionais, além de se tornar o art. 231 um instrumento fundamental para os índios reivindicarem o reconhecimento de suas terras de ocupação tradicional junto às instâncias governamentais oficiais.

Alinhadas ao contexto das garantias constitucionais sobre direitos à diferença e direitos culturais, novas políticas públicas estão sendo orientadas para as atividades de promoção da “cultura tradicional” nas mais diversas áreas a cargo de ONGs, agências governamentais como o MinC, SESAI, FUNAI, Secretaria de Educação, MinC. Os Kaingang, que expressaram fortemente a sua resistência ao pretendido processo de integração/assimilação, têm sido receptivos a estas novas políticas culturais para os povos indígenas, que abarcam temas a serem valorizados, ou reconstruídos, conforme necessidade de cada povo em particular.

Uma das principais ações do MinC relativas às culturas indígenas refere-se ao “Prêmio Culturas Indígenas”, já realizado em três edições, nos anos de 2006, 2007 e 2010, estando em andamento a 4ª edição a ser executada neste ano de 2013. No seu conjunto, englobam variadas áreas temáticas, tais como práticas religiosas, rituais, educacionais, medicinais, culinárias, arquitetônicas, narrativas, gráficas, musicais, teatrais, coreográficas e lúdicas, produção de artesanato, constituição de acervos e execução de registros sonoros, audiovisuais e em outros meios eletrônicos.

Criado pelo MinC, em 2006, em parceria com organizações da sociedade civil e com o Colegiado Setorial de Culturas Indígenas, a cada edição é homenageada uma liderança indígena, trazendo, a 4ª edição, o destaque para o cacique Raoni Metuktire, conhecido internacionalmente por sua luta pelos direitos dos povos indígenas e pela preservação das florestas e dos rios da Amazônia. Já foram homenageados nas três edições anteriores, as lideranças Angelo Cretã (2006), Xicão Xukuru (2007) e Marçal Tupã-Y(2010).

O Prêmio Culturas Indígenas – Edição Marçal Tupã-y, com edital lançado em 2010, selecionou 92 iniciativas em 23 estados brasileiros, representando 104 povos indígenas. Cabia a cada projeto selecionado um prêmio de vinte mil reais para ser investido em ações que contribuíssem para a preservação das tradições e das identidades culturais indígenas. O Prêmio em questão teve ainda a parceria da

Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPIN-SUL), edição na qual estava inserida a seleção que ensejou a realização do ritual Kaingang do *kiki* na Aldeia Condá em 2011.

Outro projeto recente do MinC de importância para os povos indígenas são os “Pontos de Cultura Indígena” que estão alcançando um número cada vez maior de comunidades. Iniciada no ano de 2004, esta política, conta com apoio financeiro para a implantação e a manutenção de espaços de expressão cultural nas mais diversas localidades do país.

Acompanhando a crescente valorização da identidade indígena no cenário nacional, os Kaingang e demais sociedades indígenas do sul do país tem se beneficiado das políticas públicas direcionadas para o âmbito da cultura, incluindo também programas orientados para a valorização da identidade étnica programados para serem implantados com protagonismo indígena.

CAPÍTULO 1 – A SÓCIO-COSMOLOGIA KAINGANG E O RITUAL DO *KIKI*

No tópico dedicado à introdução apresentou-se um panorama mais geral buscando identificar os contextos propiciadores da valorização da cultura indígena e a necessidade de adoção de uma política indígena de reconstrução cultural inerente ao processo de realização do ritual Kaingang do *kiki* na contemporaneidade.

Neste primeiro capítulo intentamos introduzir alguns elementos que serão abordados no decorrer do trabalho e que se apresentam propícios para o entendimento dos temas que compõem o ritual do *kiki* que serão tratados na sequência. Os aspectos sócio cosmológicos aqui focados apresentam-se como instrumental relevante, para o entendimento dos itens posteriores que tratam especificamente do ritual do *kiki*.

1.1. O DUALISMO COMPLEMENTAR E ASSIMÉTRICO DOS MITOS

Poder-se-ia questionar qual a relação ou importância do dualismo Kaingang para o tema aqui tratado. O que tem a ver o ritual do *kiki* com o sistema dual dos kaingang? O que podemos antecipar é que todo o ritual é permeado pela oposição, ação complementar e reciprocidade entre as metades *kamé* e *kairu*, além de ser um evento específico que propicia a rememoração do momento primordial de criação, onde os irmãos mitológicos *kamé* e *kairu* criaram os seres da natureza, e as regras de conduta para sua sociedade, onde humanos, espíritos, animais e demais seres se inter-relacionam.

O dualismo Kaingang é configurado pelas concepções e práticas entre as metades *kamé* e *kairu*, classificadas por Veiga (1994) como um sistema complementar e simétrico, ao mesmo tempo hierarquizado e assimétrico no plano das subdivisões existentes em cada metade, sendo a metade *kamé* composta pelas subdivisões *kamé* e *wonhetky* e a metade *kairu* composta pelas subdivisões *kairu* e *votor*. O parâmetro simétrico entre as metades *kamé* e *kairu* refere-se a uma definição totalizante que abarca homens, seres da natureza e sobrenatureza.

Conforme o mito do dilúvio dos Kaingang, após a grande inundação das águas emergia apenas o topo da montanha *Krijijimbé* (Serra Geral), em direção da qual *kairukré* e *kamé* nadaram, com tições nas suas bocas. *kairukré* e *kamé* foram dragados e suas almas foram habitar o centro da montanha. Os Kaingang e alguns *Curuton* chegaram ao topo da *Krinjijimbé*. Eles permaneceram lá diversos dias acorados nos ramos de uma árvore ou reclinados na relva. Quem salvou os Kaingang *kamé* e *kairukré* foram saracuras e os patos que jogavam terra na água.

Após a inundação recuar, *kamé* e *kairukré* abriram caminho para sair da serra. Na noite em que saíram, com fogo, cinzas e barro criaram animais. *kairu* criou bons animais, como abelhas, mas também os tigres e as antas. Enquanto isso, *kamé* fez as vespas, cobras venenosas, os pumas. Tentaram depois afogar os tigres, mas não conseguiram. “Por fim reuniram-se num grande campo e decidiram casar as filhas dos Kamé com os Kairukré e vice-versa” (BORBA, 1908, p. 20,22).

As características de cada metade apresentam padrões de complementaridade, assimetria e, em alguns momentos hierarquia. As pinturas corporais (marcas) utilizadas pelos membros de cada metade são representadas por riscos/ traços (*rátétj*) entre os *kamé* e círculos/ redondos (*rãror*) entre os *kairukré*. Contemporaneamente, é a partir das marcas corporais que muitos dos Kaingang mais velhos se reconhecem entre si como parentes ou cunhados (afins). O casamento considerado ideal é aquele entre pessoas de marcas distintas (afins).

Telêmaco Borba não reconheceu a existência de um sistema de metades entre os índios Kaingang com os quais conviveu na região Norte do atual Estado do Paraná, enquanto Nimuendajú (1913) foi o primeiro a afirmar que os Kaingang estão articulados através do reconhecimento de um sistema de metades *kañeru* e *kamé* que constituem o “fio vermelho” que passa por toda a vida social e religiosa desta nação. Os heróis culturais que dão o nome às metades kaingang, criaram os seres da natureza: “kanyerú fez cobras, *kamé*, onças. Este fez primeiro uma onça e a pintou, depois kanyerú fez um veado. *Kamé* disse à onça: ‘Come o veado, mas não nos coma’. Depois ele fez uma anta, ordenando-lhe que comesse gente e bichos. A anta, porém, não compreendeu a ordem. *Kamé* repetiu-lhe ainda duas vezes em vão; depois lhe disse, zangado: ‘Vais

comer folhas de urtiga, não prestas para nada!'. Kanyeru fez cobras e mandou que elas mordessem homens e animais” (NIMUENDAJÚ, 1986, p. 87).

Os irmãos mitológicos *kamé* e *kairu* não apenas criaram os seres da natureza, mas também as regras de conduta para os homens, definindo a patrilinearidade e estabelecendo o relacionamento das metades através da exogamia. “Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos Kaingang e deliberaram casar os moços e as moças. Casaram-se primeiro os kairucrés com as filhas dos *kamés*, estes com as daqueles, e como ainda sobravam homens, casaram-se com as filhas dos Kaingang” (BORBA, 1908, p.22).

O dualismo expresso no mito de origem Kaingang, apresenta um sistema de classificação que abrange os homens e os seres da natureza, com suas respectivas metades e atributos associados, além de uma fórmula de organização social através do estabelecimento de regras de descendência e de casamento.

Complementaridade e assimetria são características expressas nos mitos Kaingang:

“O dualismo expresso na mitologia Kaingang é construído a partir da diferenciação dos iguais. A progressiva diferenciação dos iguais resulta no dualismo complementar e assimétrico, expressão da alteridade e da hierarquia que o constitui, e postula princípios fundamentais da vida social: a descendência patrilinear como princípio da identidade, a exogamia entre as metades e a dicotomia consanguíneos-afins como princípios da diferença”. (FERNANDES, 2003, p. 43).

O mito de origem dos Kaingang indica que, na perspectiva cultural dos Kaingang, há a necessidade de que haja sempre dois elementos opostos, complementares e com um dos elementos se sobrepondo, para que o mundo seja produzido e tenha fertilidade (VEIGA, 1994; FERNANDES, 2003).

No mito de origem encontra-se delineado que a forma de criação da unidade social e da eliminação da diferença ocorre pela via do estabelecimento de alianças pelo casamento entre os filhos. O restabelecimento da ordem social ocorre a partir da afirmação das metades e pela criação de regras de exogamia.

Pelos mitos depreende-se que para que haja harmonia entre as metades deve haver oposição, complementaridade e reciprocidade. Observa-se que para os Kaingang não há uma diferenciação radical entre os estados de natureza, cultura e

sobrenatureza, ou seja, entre humanos, bichos e espíritos, havendo relações solidárias entre eles e capacidade de comunicação.

O mito Kaingang do dilúvio, coletado por Borba publicado em 1882, foi-lhe transmitido pelo cacique Arakshó que o recebera através de seus antigos progenitores:

“Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada pelos nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjijimbé emergia das águas.

Os Caingangues, Cayurucrés e Camés nadavam em direção a ela levando achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e Camés cansados, afogaram-se; as suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de Crinjijimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros nos galhos das árvores; ali passaram muitos dias sem que as águas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à água que se retirava lentamente.

Gritaram elles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde saíram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das árvores, transformaram-se em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas águas correm todas do Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as águas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas imediações de Crinjijimbé. Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela aberta por Cayurucrê, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou água e, pela sede, tiveram de pedi-la a Cayurucrê que consentio que a bebessem quanto necessitassem.

Quando saíram da serra mandaram os Curutons para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram alli e nunca mais se reuniram aos Caingangues: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. (...)

Cazaram primeiro os Cayurucrés com as filhas dos Camés, estes com as daqueles, e como ainda sobrassem homens, cazaram-nos com as filhas dos Caingangues. Dahi vem que, Cayurucrés, Camés e Caingangues são parentes e amigos (BORBA, 1908, p. 20,22).

Tommasino (1995, p.52) interpreta a experiência do dilúvio como a re-fundação da sociabilidade Kaingang, a qual aparece como um regresso à natureza ou numa área de transição entre natureza e cultura. Alguns humanos se transformam em bugios, outros em macacos e os *Cayurucrés* e *Camés* se tornaram parentes e amigos através dos filhos e das filhas. “Nesse sentido, o dilúvio é como que um ponto de partida da

Cultura, da concepção de passagem de Natureza à Cultura, já que, nesta passagem, surge a possibilidade de trocas matrimoniais (parentesco) e trocas simbólicas (festas)”.

1.2. A PERCEPÇÃO KAINGANG SOBRE CONSTRUÇÃO DA PESSOA, MORTE E OS ESPÍRITOS

Como o kiki é um ritual também denominado de “culto aos mortos” (Balduz: 1979), portanto, um ritual que explicita, entre outros aspectos, quais são as partes constitutivas da pessoa, a forma como concebem a construção do ser e sua desconstrução com a morte, e quais significados, implicações, relações e destinação passam a ter os corpos e espíritos após a dissolução do corpo físico, fica elucidada a necessidade de tratar do assunto neste capítulo inicial.

Fundamentado em seus dados etnográficos, Almeida (2004, p.173) apresenta a concepção Kaingang de que a pessoa nasce com o corpo, a alma e o espírito, sendo o espírito fundamento de todos os demais componentes. O ser possui três almas denominadas *kumbã*, *kunvê* e *kuprim*. *Kunvê* seria uma sombra ou reflexo presa ao corpo, confundindo-se com a própria noção de corpo. *Kumbã* e *kuprim* são termos atribuídos respectivamente à alma e espírito. As três modalidades de espírito constituem uma unidade que impulsiona a vitalidade do corpo. A essência da vida que abandonou o corpo após a morte, é o *kuprim*, a parte do falecido que amedronta os vivos e traz doenças.

No decorrer do sono, concebem que o *kumbã* e o *kuprim* podem sair temporariamente do corpo, período de interatividade entre aqueles que se encontram e cujas vivências transformam-se em sonho. Caso a ausência da parte espiritual do ser for prolongada, pode ocorrer doença, devendo o *kuiã* intervir para resgate do *kuprim*.

O nome de uma criança entre os Kaingang deve corresponder à seção de seu pai. Eles acreditam que o ser humano é formado do organismo e de espírito, sendo este último relacionado ao nome. Idealmente a constituição física e o nome (espírito/caráter) devem coincidir. Os Kaingang usam a expressão *Kairu* seco, *Kamé* seco, para referir-se as pessoas cuja constituição física e social/espiritual é a mesma, ou seja, corpo e nome são coincidentes.

Com o nome *Kaingang (JiJi)* o indivíduo recebe os papéis sociais e/ou cerimoniais correspondentes, e pelo próprio nome da pessoa se pode saber se ela é *Kamé, Wonhetky, Kairu, Votor, ou Péin*. A constituição física e social do indivíduo está relacionada respectivamente à filiação patrilinear e à nomeação, sendo ambos recebidos através do pai. Os nomes, a parte imperecível da pessoa, são recuperados pela comunidade após a morte do indivíduo, através do ritual do *Kiki*, quando os laços que unem os mortos à comunidade são definitivamente cortados, e os nomes desses mortos ficam liberados para a nomeação das crianças que pertençam à mesma seção.

Os Kaingang acreditam que, pelo nome, é inserido um espírito ancestral na criança que vem do *wenh-kuprîg iamo* (aldeia dos mortos). Eles acreditam em sucessivas encarnações e que as pessoas nascem com as qualidades herdadas dos espíritos ancestrais que reencarnam. Sua concepção de vida difere daquela que contempla um tempo linear, com começo, meio e fim, pois a vida para eles seria um perpétuo movimento que, uma vez iniciado, continua por si e tem seus próprios ciclos (VEIGA, 1994, p. 113).

A junção das noções Kaingang de espírito/alma saúde e doença remetem a uma concepção de pessoa na qual o corpo é governado pelo espírito e que a morte não determina o fim do ciclo existencial, pois não elimina a capacidade da pessoa de continuar exercendo influência sobre o mundo e a vida dos vivos, e de novamente retornar na condição corpórea.

Apesar de ser o espírito ancestral que reencarna, entre os Kaingang não se nasce como uma pessoa plena, mas vai se tornando gradativamente uma, à medida que lhes são fixados outros atributos, dentre eles, os nomes. O nome, como a alma, é parte do indivíduo, mas uma parte até mais significativa, pois que a nomeação constitui a pessoa, sobretudo o corpo (*ha* ou *kunvê*) de maneira mais forte do que o próprio nascimento (VEIGA, 2000).

Os nomes não são exclusivos de um gênero e podem ser mudados em determinadas circunstâncias e para determinados fins. Esse processo ocorre em caso de doenças ou para situações de risco. Nesses casos, é dado ao doente um nome pertencente à classe cerimonial dos *péin*, que desempenhava importante papel nos ritos mortuários. Atualmente, as pessoas habilitadas a lidar com o corpo do morto

devem ter no seu nome o termo *ga*, que significa, literalmente, terra. Com essa mudança ou acréscimo de nome, a pessoa pode passar a ser *ra regré*, ou seja, a ter duas marcas: uma de origem e outra definida pela nova nomenclatura.

De modo geral, *jiji koreg* corresponde a todo nome não legítimo ou que não foi originalmente dado à pessoa, enquanto os *Jiji ha* são tratados como nomes legítimos, corretos, sendo literalmente traduzidos pelos Kaingang como nomes bons, bonitos e corretos. Originalmente o nome *ha* seria aquele condizente com a constituição física e pertencimento clânico da pessoa, e os nomes *koreg* seriam nomes emprestados da outra metade, o que ocorre em certas práticas relacionadas a doenças com risco de vida para a criança (VEIGA, 2000).

Em decorrência do contato interétnico, os Kaingang atribuem o *ha* aos nomes em português e *koreg* para os nomes indígenas, pelo fato de estes possuírem mais força simbólica e identitária do que aqueles. No presente, realizam três batismos: um com os nomes Kaingang, um no catolicismo caboclo e um na religião adotada, seja na igreja católica ou nas pentecostais.

Na perspectiva Kaingang, os espíritos e almas (*Kuprim* e *Kumbã*) de uma pessoa morta são constituídos pelas mesmas capacidades dos humanos vivos e estão muito presentes na vida das pessoas. Eles continuam uma vida similar àquela experienciada anteriormente, e sentem saudades dos parentes vivos, vivendo unidos organizando as suas festas, dançando e comendo. A aldeia onde os espíritos vivem é apontada como sendo mais preservada, aproximando-se mais com a do tempo dos ancestrais na terra (VEIGA, 2000; ALMEIDA, 2004; ROSA, 2005).

A morte, neste caso, equivaleria a uma mudança de aldeia: da aldeia dos vivos para a dos espíritos (*wenh-Kuprĩg iamo*). Portanto, não há uma separação nem diferença radical entre esses mundos, porquanto o mundo dos mortos e o mundo dos vivos não são completamente separados e excludentes.

Os vivos podem ter acesso à aldeia dos mortos, sobretudo por meio de sonhos, entretanto, trata-se de “visitas” cercadas de precauções, uma vez que podem se tornar perigosas, dependendo das atitudes da pessoa no local; assim, afirmam os Kaingang que uma pessoa viva não pode aceitar alimentos no *numbé*. Para os kuiã, os perigos são menores, pois seus treinamentos implicam, justamente, dominar e comandar os

espíritos das pessoas mortas, sendo o seu trânsito no *numbé* uma constante. (VEIGA, 1994, p. 176).

O medo dos *waikuprim* tem seu início desde o enterramento e alguns procedimentos são realizados para tirar o espírito das proximidades evitando os riscos de sua presença para os vivos. Os velórios católicos são realizados na casa do falecido e após a retirada do corpo, as mulheres varrem a poeira acumulada sob a mesa onde estava situado o caixão, e espalham-na pela estrada onde passou o defunto para fazer o *kuprim* acompanhar o corpo. A roupa do morto deve ser lavada e doada a alguém que não seja parente do morto para evitar a presença do *kuprim* entre seus familiares.

A pintura corporal correspondente às metades protege dos perigos representados pelos *waikuprim korég* (espírito ruim). As marcas clânicas, juntamente com o nome, estão relacionadas com a saúde do espírito e do corpo, sendo recomendável que a casa onde habitara o falecido, tenha suas aberturas fechadas para evitar o retorno do *kuprim* sepultado no cemitério. Nas ocasiões em que o *waikuprim korég* inicia a captura do espírito da pessoa, devem chamá-la pelo seu nome do mato.

Quando uma pessoa morre, o grande perigo está no caminho que seu *Kuprīg* deve percorrer até chegar à aldeia dos mortos. Nimuendaju descreveu de forma detalhada o percurso seguido pelo morto e os procedimentos rituais efetivados pelos vivos no momento dessa passagem.

Nimuendaju, citado por Almeida (2004, p.165), ainda registrou as classificações da natureza pelos Kaingang, seus espíritos "donos" (*tãn*), além dos *koreg* (espíritos ruins) e perigos que representam:

A mata possui um espírito-guardião ou "dono", que é o *nen tãn*. O rio tem o seu *gój tãn*; a serra, o seu *krín tãn*, e assim por diante. Sendo a natureza múltipla, também são múltiplos os espíritos-"donos". Há espíritos ruins e espíritos bons. As pessoas devem evitar visitar os lugares onde vivem os espíritos ruins (*korég*), pois eles podem ser perigosos e prejudicá-las espiritual e mesmo fisicamente. Além dos "donos" (*tãn*), há um ser malfazejo que os Kaingang denominam *dét korég* e que eles glosam como diabo. Há certa semelhança entre a o *dét korég* e o *veinh kuprig*: ambos são muito temidos pelos Kaingang quando vão à mata. O primeiro pode castigar os caçadores que destruírem a natureza, isto é, tirarem dela mais do que o necessário para a

subsistência, e o segundo, sendo a alma de um morto, também pode prejudicar o caçador e levá-lo para o outro mundo. São temidos porque são perigosos ao homem. A diferença é que o *dét korég* já foi visto pelos homens e é descrito como um monstro muito feio, de cheiro forte, insuportável. O *vénh kupríg* é invisível (exceto para o parente que o morto quer buscar), sendo audível pelo assobio, que é um chamamento. “O cuidado que se deve ter é não olhar na direção do assobio e correr na direção oposta.”

Nimuendajú informa igualmente sobre noções acerca dos seres malignos, a partir de dados do Paraná: “os jaguares “tem o seu dono no mato *migtán* (...)  um ente daqueles invisíveis e imortais que só os rezadores e sonhadores enxergam e visitam nos seus sonhos.” H também *migtnf*, filha de *migtán*, e os bichos medrosos também tem seu dono, como o *oiro-tn* (*oiro* = anta, *têm* = dono). “Como ele é muito feio e preto chamam-no também de *ndedkorgn* (*nded* = coisa, *korgn* = feia)”.

Uma forma de referir-se ao *numb*  quando se trata do local de *dd kuprim*, ou *kuprim korg* (espírito ruim) em oposição ao *kaik*, termo que os Kaingang traduzem ao português como “Glória”, local onde está *Top* (Deus), e para onde vo os *kuprim r* espíritos bons. O *numb*  o espaço localizado a oeste, no plano terrestre, na mata, ocupado por aqueles espíritos que ainda não tiveram o peso do pecado retirado de sobre eles e ainda ameaçam de alguma forma seus parentes vivos mais próximos. (ALMEIDA, 2004, p. 165).

O *numb* seria o local simétrico-invertido do *kaik* (glória/céu) a leste, para onde vo os espíritos libertos do pecado através da retirada do *tipankri*. Este é o caso, no contexto do *kiki*, quando se supõe um processo de transformação, ou de passagem. O *kiki* ocuparia um importante papel para encaminhar o *kuprim* para a Glória.

Para os Kaingang ao triadismo ritual corresponde um escatológico, marcado pelas oposições *kaik*, em cima/ leste/englobante e *numb*, embaixo/oeste/englobado, ambos mediados pelo plano terrestre. Durante o ritual os indivíduos afirmam que os *waikupri* (espíritos) que estão participando dos fogos vieram do *numb*. E quando questionados para onde vai o espírito após concluido o ritual afirmam ir para o *kaik*. (idem, p.166).

Após a morte, haveria a separação entre as metades, de modo que os espíritos ficariam divididos de acordo com a marca (Rosa: 2004). Almeida (2004, p.163/169)

segue o mesmo entendimento, pois, os *kamé* vão para o *fag kawã* e os *kairu* para o *numbê*. *Numbê* corresponde ao mesmo tempo ao baixo e ao sol poente; *fag kawã* corresponde ao alto e ao sol nascente.

1.3. O KIKI E AS ETAPAS RITUAIS

O ritual do *kiki* compreende uma série de protocolos rituais divididos em três etapas distintas, envolvendo a participação de variadas categorias cerimoniais que serão descritas no presente tópico.

As três etapas que constituem o *kiki* são caracterizadas como sendo o primeiro, o segundo, e o terceiro fogo, todas interconectadas e temporalmente separadas, conforme o que for deliberado pelos organizadores, e em atenção ao período de tempo de fermentação adequado aos elementos que forem utilizados para a confecção da bebida *kiki*.

O “terceiro fogo” é considerada a etapa mais significativa do *kiki*, evento programado para uma data em que a bebida esteja fermentada, intervalo que pode variar de um período de até um mês após o “segundo fogo”, etapa de preparação da mistura dos ingredientes que vão permanecer vedados no *konkéi* (cocho), previamente preparado para tal.

1.3.1. Categorias cerimoniais do *Kiki*

Geralmente o sonho de algum Kaingang com um parente próximo falecido é o evento que aciona um processo de realização do *kiki*, iniciado quando os parentes dos falecidos *kamé* e *kairu*, denominados “cabeças do *kiki*” solicitam ao *põ’i* “organizador do *kiki*”, as providências para sua execução.

O organizador do *Kiki*, em comum acordo com os parentes do morto, marca a data da realização do ritual, seleciona o pinheiro a ser derrubado, e providencia parcerias para aquisição dos produtos como mel e cachaça para confeccionar a bebida do *kiki*, além de alimentos e transporte para os rezadores e convidados das outras áreas.

Além dos *põ'í* que são os mestres de cerimônia do *kiki* (organizadores), os parentes do morto ou “cabeças do kiki”, outras categorias participam de sua realização, como os “donos da reza” (*jõnjõn ti ag*), rezadores que conduzem o rito e fazem a intermediação com os espíritos dos mortos, além dos *tampér*/dançarinos cantadores, animadores, *péin*, todos sempre divididos entre as duas metades *Kamé/kairu*. (ROSA, 1998).

Os *tampér* com suas danças e outras atribuições rituais não foram mais observados em Xapecó nos anos 90. Veiga (2006, p. 97), assim conclui sobre o fato: “De qualquer forma, como durante a realização do kiki, em 1993, não se observaram tais danças, pode-se deduzir que o ritual do kiki já foi muito mais rico em detalhes que, em função do hiato de quase 20 anos em que deixou de ser realizado, diversos elementos foram perdidos ou reinterpretados”.

Os *péin* têm pinturas próprias, diferentes das demais. Os *péin Kamé* têm a apenas um risco bem mais grosso na testa e nas bochechas; os *péin kairu* tem um grande círculo na testa e nas bochechas. As pessoas que têm dois nomes são denominadas *rá rengrê* e têm as duas pinturas, ou seja, riscos e pontos.

Os *péin* constituem a categoria cerimonial formada por mulheres e homens e tem como função auxiliar nos procedimentos rituais. Segundo Veiga (1994:176), em razão de seu nome *péin*, eles podem dançar e beber tanto entre os *kamé* quanto entre os *kairu*:

“Os *péin* são considerados pessoas mais fortes com relação à influência dos espíritos. Eles acompanham os “rezadores”, fazem as fogueiras com nó de pinho para que estas não se apaguem. São *péin* também os que fazem as pinturas corporais cerimoniais, cavam o tronco do pinheiro para transformá-lo no recipiente onde será fermentada a bebida, apresentam os ingredientes do kiki para que os rezadores rezem sobre eles, misturam a bebida, cuidam da sua fermentação retirando as impurezas que sobem durante o processo e a servem aos participantes da festa. No último dia do kiki, são eles que carregam as cruzes, marcam as sepulturas dos mortos recentes sobre os quais os rezadores cantarão e dançarão e, finalmente, retiram essas marcas (os “*põkri*”) no auge da cerimônia, atirando-os para fora da cercadura do cemitério. São somente os *péin* de uma metade que realizam esses atos rituais para os membros da metade oposta”.

As pinturas corporais referentes às marcas clônicas são feitas de carvões. As do grupo *Kamé* são feitas com lascas de pinheiro queimadas no fogo, e as dos *Kairu* são feitas da madeira sete sangrias. O pinheiro é classificado como uma árvore *kamé* e

sete sangrias é *kairu*. As pinturas são feitas por mulheres classificadas na categoria de *iambré* (afim).

Durante o ritual, com exceção das *péin*, todos os participantes ficam em fogos trocados. Ambos fazem o fogo para a metade oposta, localizando-se o fogo *Kairu* para o lado do sol nascente, e o do *kamé* para o lado do poente. Os fogos são feitos nas proximidades da casa do organizador, no limpo, local conhecido como *praça da dança* ou *praça dos fogos*. Nesta praça é construído o *konkéil/cocho*; assim como a bebida *kiki*, e acesos os fogos de nó-de-pinho. (ROSA,1998).

A realização do ritual do *kiki* implica um esforço de rememoração dos procedimentos, etapas, sequências para não incorrerem em algum desacerto, fato que, segundo suas concepções, certamente pode ocasionar mortes. Frente à gravidade das consequências, suas preocupações são redobradas, considerando ainda que o conhecimento ritual fica sob o domínio da categoria dos especialistas, ampliando as probabilidades de ocorrência de algum equívoco.

O ritual do *Kiki* é realizado conforme três etapas separadas por determinado período de tempo, caracterizadas como sendo o primeiro fogo, o segundo e o terceiro. No primeiro e segundo fogo são providenciados dois fogos, um para cada metade. O Terceiro fogo, considerado o mais importante, é a fase em que são acesos seis fogos, três correspondendo à metade *Kamé* e os outros três aos *Kairu*.

1.3.2. O primeiro e o segundo fogo

Para esta primeira etapa, um representante *kamé* e outro *kairu*, providenciam os nós de pinho para o fogo, e ao chegarem à praça, o “cabeça” *kamé* acende o fogo para o grupo *kairu* e vice-versa. Os *kamé* permanecem no fogo à oeste e os outros no fogo à leste da praça. (ALMEIDA, 2004, p. 141).

No primeiro fogo, os Kaingang ainda não usam as pinturas corporais de suas marcas, as quais serão obrigatórias no terceiro fogo. Naquela ocasião, os “cabeças” *kamé* e *kairu* oferecem bebida às metades opostas. Antes do consumo, é feita a reza para abrir os ouvidos dela, quando então poderá ser ingerida. Os rezadores permanecem no primeiro fogo até próximo da meia noite e rezam com os *xic xir*

(chocalho); enquanto os animadores tocam cornetas feitas de taquara, ou instrumento feito de corno de boi. (ROSA,1998).

Esta primeira etapa precede o corte do pinheiro, o qual será posteriormente transformado em *konkéi* (cocho), recipiente onde os ingredientes da bebida *kiki* serão misturados para fermentação. Em alguns *kiki* realizados no Xapecó, além dos elementos da mata como o mel e a seiva do pinheiro, foram acrescentados produtos não indígenas como o açúcar e a cachaça.

No dia seguinte após o primeiro fogo preparam-se para a derrubada do pinheiro que fora escolhido com antecedência. Da praça da dança, seguem para o mato, *kamé* à frente porque são considerados mais fortes, seguidos logo após pelos *kairu*.

Antecedendo ao processo da derrubada do pinheiro, os rezadores *kamé*, e em seguida os *Kairu*, acompanhados pelos sons de seus chocalhos, cantam e rezam em torno da árvore, no intuito de preparar o espírito dela para a morte que se aproxima.

Em sua etnografia sobre um dos *kiki* realizados em Xapecó, Almeida (2004), relata que ao som de seus *xic xir* (chocalho), os três rezadores do grupo *kamé*, deram três voltas rezando no sentido anti-horário ao redor do pinheiro, indicando aos cortadores a posição do lado poente no tronco. Na sequência, os *kairu* rezaram da mesma forma e começaram a cortar o tronco pelo lado onde nasce o sol.

Fazendo uma analogia com o corpo de uma pessoa, o pinheiro morto é deitado no chão pelos Kaingang e é medido pelo organizador da festa, que estabelece uma marca central dividindo cerca de três metros do local do corte em direção ao centro. O pinheiro é uma árvore classificada como *kamé*, mas, no ritual do *kiki*, ele é dividido entre as metades, pois os pés (raízes) pertencem a *kairu* e a cabeça (ramos) a *kamé*.

Como cada metade celebra o rito para os espíritos dos mortos da outra metade, as posições onde rezarão sofrem uma inversão, ficando os *kamé* no lado que corresponde ao *kairu*, e vice-versa (Crépeau,1997). Os rezadores *kamé* rezam nos pés e, depois, os *kairu* rezam na cabeça; em seguida, os *kamé* caminham rezando em volta do tronco no sentido circular anti-horário partindo da base até a metade do tronco, marcada pelo organizador, pulam por cima e retornam à base, sempre cantando as rezas acompanhadas dos chocalhos. Em seguida, os *kairu* procedem da mesma forma, partindo do leste onde estava a copa do pinheiro até a marca central. Após retornarem

às duas extremidades do pinheiro, os rezadores fazem suas rezas enquanto aguardam o momento de transportar o tronco para a aldeia. (ROSA, 1998).

No percurso da volta para a praça da dança, os rezadores prosseguem rezando junto ao corpo do pinheiro, ficando os *kamé* posicionados junto aos pés do pinheiro (raízes), e os *kairu*, no lado da cabeça (galhos). Os *pés* do pinheiro ficam voltados a oeste, e a cabeça, no lado leste.

Na praça da dança o pinheiro é colocado na posição leste/oeste paralelo à linha dos fogos, ficando a parte de baixo a oeste e a de cima a leste. Encerrando a etapa do corte e transporte do tronco, os rezadores rezam uma vez mais, enquanto as *péin* servem a garapa previamente rezada, trabalho que executam acompanhando os homens durante o desempenho de suas atividades.

No dia seguinte, os *péin* começam a cavar o pinheiro para construir o *konkéi*. A parte dos *pés* do pinheiro é aberta pelos homens *kamé* para os *kairu*; a *cabeça*, pelos *kairu* aos *kamé*. Após alguns dias, o trabalho é concluído, iniciando-se a preparação da bebida *kiki*. Os rezadores das metades rezam para os espíritos da garapa, do mel, do açúcar e da água para que os escutem, pois a bebida é surda; é preciso abrir o seu ouvido, por isso se faz-se o *kutu*. Os auxiliares da metade *kamé* que preparam a bebida, colocam dentro do *Konkéi*, os ingredientes para fermentação, apenas no lado dos *pés*; e as ajudantes *kairu* fazem o mesmo, no lado da cabeça. Dentro do *Konkéi*, os ingredientes se misturam com a seiva da árvore para tornar-se *kiki*. (ROSA, 1998).

Após serem colocados todos os ingredientes, o cocho (*Konkéi*) é coberto com tábuas e uma lona, enquanto a bebida permanece fermentando por um determinado tempo, que pode estender-se de 10 dias a dois meses, quando ocorre o último fogo, que é a etapa mais elaborada que envolve um maior número de pessoas, constando de eventos mais complexos e significativos.

1.3.3. O terceiro fogo

A etapa considerada mais importante do *kiki* é o “terceiro fogo”, evento programado para uma data em que a bebida do *konkéi* tenha fermentado. É o momento da confraternização intra-grupo e entre os convidados de outras aldeias com vínculos

de parentesco, afinidade ou aliança. Quanto maior o número de pessoas, maior é a animação, havendo distribuição de bebida e comida aos participantes, especialmente os visitantes de áreas distantes. (TOMMASINO, 2000).

Por ocasião do último fogo, todos os Kaingang são pintados e permanecem ao redor das fogueiras durante toda a noite. Segundo Veiga (2006, p.187):

“[...] durante essa noite, até mesmo as crianças pequenas devem ser retiradas da cama e trazidas, às costas do pai, para a praça de dança. Como é nessa noite que os espíritos dos mortos vêm à aldeia, o único lugar seguro para os vivos é junto aos fogos onde estão os rezadores (*kuiã*), que vêem os espíritos e impedem que esses toquem em alguma criança, ou pessoa velha. Outra providência para evitar o perigo dos espíritos é a exigência da pintura corporal, para todos, inclusive as crianças, na noite do terceiro fogo e no cemitério”.

A etapa do terceiro fogo acontece na praça durante o período noturno, local onde o *Konkéj* ficou fermentando a bebida. No decorrer da noite, os Kaingang rezam e cantam em torno de seis fogos, três para cada metade, posicionados ao lado do *konkéj*, em linha reta, sentido leste-oeste. Mas de acordo com as normas que regem o ritual, os participantes *kamé* ficam nas três fogueiras do lado oeste; e os *kairu*, nas outras três do leste (Rosa, 1998). Em volta dos fogos, as *péin* colocam folhas de sete sangrias, para demarcar o espaço das metades. Apenas a categoria das *péin* pode transitar livremente em todas as fogueiras, o que é interdito aos demais que devem ficar restritos aos seus espaços determinados.

Segundo os rezadores do *kiki*, na noite do *terceiro fogo* acontecem tanto as *rezas boas*, como as *rezas ruins* (Almeida, 2004, p. 148). A reza triste acontece na segunda metade da noite, quando após a meia noite, os rezadores se dirigem ao *Konkéj*, momento sinalizado pela estrela que denominam *Krim bāng* próxima ao cruzeiro do Sul, que estará no centro do céu em seu trajeto sul/norte.

Nesta última etapa do ritual, os pais têm receio de deixar seus filhos dormindo em casa, pois os espíritos que vêm participar do *kiki* podem raptá-los. Tal fato implica na participação de crianças no decorrer do terceiro fogo, quando são também pintadas de acordo com a marca do pai. Pela madrugada, alguns índios retornam para suas casas para descansar e abrigar-se do frio, mas os velhos rezadores permanecem nas suas fogueiras, rezando até o nascer do sol. (ROSA, 1998).

Os *põ'i/cabeças* oferecem a bebida que será consumida durante a noite. Mulheres ficam encarregadas de servir a bebida e passar aos rezadores e às *péin* que devem tomar a bebida antes que cheguem os rezadores, aos quais deverão evitar que bebam demais e caiam antes do término do ritual.

Na primeira metade da noite, as rezas são intercaladas por brincadeiras e a jocosidade faz parte, incluindo brincadeiras envolvendo desafios de cantos entre os dois grupos com intermediação das *péin* que transitam igualmente pelos dois fogos. A segunda metade da noite é destinada à *reza ruim* marcada pela reza no *konkéi* após a meia noite.

Ao amanhecer do dia, os Kaingang das duas metades, saem em busca das cruzes de madeiras previamente confeccionadas e pintadas com traços (*kamé*) ou com pontos (*kairu*). Dirigem-se às casas dos parentes dos mortos, caminhando o grupo dos *Kamé* à frente do grupo dos *kairu*. Durante o percurso, em cada um dos grupos, os rezadores caminham na frente; seguidos das *péin*, os tocadores de corneta e os demais acompanhantes das metades. (ALMEIDA, 2004, p. 148).

No retorno à praça, uma *péin kamé* leva a cruz do morto *kairu* e vice-versa, e as cruzes das duas metades são colocadas no *Konkéi*, quando os rezadores rezam acompanhados dos *xik xir*. Primeiro os *kamé* rezam em pé e depois os *kairu*, que rezam abaixados.

Em seguida, seguem os Kaingang para o cemitério levando as cruzes marcadas com os símbolos das metades a que pertencem os mortos. O grupo dos *kamé* caminha na frente dos *kairu*, rezadores tocando seus *xik xir*, os tocadores assoprando seus instrumentos, as *péin* encenam os passos do tamanduá, e demais pessoas seguem descontraídas.

Os *kamé* são os primeiros a entrar no cemitério; enquanto os *kairu* ficam aguardando do lado de fora, onde permanecem cerca de trinta metros distantes da entrada do cemitério. Depois de concluídos os trabalhos dos *kamé*, é a vez dos *kairu* entrarem no cemitério e repetirem as mesmas etapas que foram realizadas pelos *kamé*. Dentro do cemitério, os *kamé* se dirigem para as sepulturas marcadas pelo *tipankri* do *kairu*, a oeste; os *kairu* vão às sepulturas marcadas dos *kamé*, a leste.

No túmulo da metade oposta, o rezador conversa na língua Kaingang com o espírito do falecido. A seguir, o rezador faz a reza sobre o túmulo, acompanhado do *xic xir*. Após esse procedimento, pede que as *péin* finquem a cruz na altura da cabeça do morto, autorizando a seguir que as *péin* retirem o *tipankri* de cima da sepultura do *kairu* e o atirem fora do cemitério, na posição oeste. O rezador *kairu* procederá de modo análogo ao rezador *kamé*, sendo que o *tipankri* deve ser retirado e atirado para fora do cemitério na direção leste. O momento em que se tira o *põnkri* é o momento mais triste do *Kiki*. (ROSA, 1998).

Enquanto os *kairu* encontram-se rezando no cemitério, os *kamé* retornam à *praça da dança*, percurso intercalado com uma incursão ao mato, onde vão apanhar folhas, cipós, galhos de árvores para se enfeitarem para o momento da dança final.

Ainda segundo Rosa (1998), ao chegarem à praça, os *kamé* se dirigem às suas fogueiras, e em pé, seus rezadores tocam os *xic xir* e batem os bastões de ritmo no chão, enquanto as *péin* dançam como o tamanduá, os músicos tocam suas cornetas, e os demais *kamé* manejam seus bastões. Primeiramente movimentam-se no seu lugar, deslocando-se em seguida em círculos pelas fogueiras em sentido anti-horário.

De igual modo que os *kamé*, os *kairu* passam também pelo mato para buscarem seus enfeites, dirigindo-se, a seguir, para seus respectivos fogos, onde rezam agachados na fogueira mais a leste. Enquanto isso, o organizador do ritual abre o *Konkéi* e as *péin* e ajudantes começam a servir o *kiki* para os participantes do ritual.

A seguir, os participantes do grupo *kairu* se aproximam para dançar junto com os *kamé*. Somente nesse momento é permitido se misturarem formando um só grupo. A partir de então os componentes das duas metades dançam em volta dos seis fogos, e não apenas de seus três. E assim prosseguem cada vez mais embriagados pela bebida.

O encerramento do ritual é determinado pelo término da bebida. Os rezadores, depois de dançarem juntos, novamente se separam e se dirigem para o *konkéi*, onde são realizadas as últimas rezas. Finalizadas as rezas, os homens emborcam o *konkéi*, e as pessoas se dispersam para as suas casas, devendo se lavar em água corrente para retirar as pinturas faciais.

1.4. REGISTROS E ANÁLISES SOBRE O RITUAL DO KIKI

A inserção deste tópico do trabalho está destinada a oferecer um panorama sobre os diferentes registros, interpretações e análises realizadas por etnógrafos sobre o ritual *kiki*.

Alguns autores antigos deixaram registros sobre a ocorrência de outros rituais Kaingang realizados em diferentes situações e com diferentes objetivos, envolvendo cantos, danças e o uso da bebida *kiki*. Não se configuram como referências ao *kiki* enquanto culto aos mortos, mas a outras festividades que caíram em desuso com o decorrer do tempo. Dentre elas, uma que era realizada durante o velório e no fim da reclusão de luto, e tinha também como finalidade encaminhar a alma do morto ao seu mundo, desvinculando-a da aldeia e de seus parentes.

Segundo informações do Frei Luiz de Cemitille (1882, p. 281, 282), constantes em Veiga (1999, p. 161), os Kaingang enterravam seus mortos logo que expiravam, e oito dias após seu enterramento era realizado um ritual:

“[...] a um sinal de buzina, reúnem-se na cabana dos parentes do falecido todas as famílias da tribo com os corpos pintados de negro (...) sentam-se sem cerimônia em roda do fogo (que quase se estende de uma extremidade a outra da cabana), uma em frente da outra com o fogo no meio; as mulheres sentam-se atrás dos homens; nesta posição começa o cacique a cantar em louvor do morto uma cantiga monótona; as mulheres e a do morto sentadas a um lado choram, e os homens oferecem aos convidados comidas e Aquiqui; repentinamente levantam-se todos cantando e dançando em torno do fogo (...) até acabar o Aquiqui que geralmente não passa de 5 a 6 horas (...) Desta maneira acaba a dança e todos suados e sujos de cinzas e fumaça procuram o rio para se lavar e dissipar os fumos de Aquiqui”.

À época do processo de “pacificação dos Kaingang paulistas”, existiam três festas chamadas *kikikoia*, que apresentavam alguns procedimentos semelhantes, segundo informações registradas por Luiz Bueno Horta Barbosa, responsável pela Inspeção do SPI em São Paulo, àquela época. Além das vitórias em guerras, um desses *kikikoia* referia-se a um segundo enterro, enquanto outro celebrava casamentos quando se declarava a maioria dos rapazes, e as viúvas eram liberadas para contrair matrimônio. (VEIGA, 1999, p. 250).

A respeito de outras modalidades de festas do kiki, transcrevo a seguir um pequeno parágrafo de autoria de Manizer (2006, p. 54), que foi membro da expedição científica russa no Brasil em 1914-1915, e escreveu uma etnografia sobre os Kaingang de São Paulo:

“Fora as festas kiki em comemoração aos mortos, eu estive presente, igualmente, a uma festa kiki que não tinha nada a ver com os mortos. Convidaram-se para essa festa os selvagens da floresta, que não podiam se decidir a ficar no Posto. Eles chegam soando suas trompas escavadas na madeira de jaracatiá: o som desse instrumento (diz Santin) semeia o terror entre os colonos brasileiros. Eles traziam sobre os ombros, folhas de palmeiras, e folhas semelhantes tinham sido instaladas ao redor da fogueira. Os convidados tinham começado a cantar na estrada e eles foram recebidos com cantos perto da fogueira. Eles cantaram e beberam do kiki durante 15 horas seguidas, sem parar; depois eles retornaram para a floresta, não tendo, por assim dizer, proferido nenhuma palavra sem melodia”.

Dentre os principais registros etnográficos sobre o ritual do kiki, são comumente citados Curt Nimuendaju e Herbert Baldus que se constituíram em um referencial para o prosseguimento dos estudos contemporâneos.

Partindo de suas observações sobre os Kaingang do Ivaí - PR, Nimuendajú denominou o ritual do *kiki* como *kikio-ko-ia* (comer kiki), apontando-o como um evento que suscita a rememoração da tradição da origem do mundo, quando os rezadores se reúnem antes da festa e narram a tradição da criação do mundo que justifica e embasa os diversos atos rituais da cerimônia.

Baldus esteve entre os Kaingang de Palmas em 1933, registrando informações sobre o “*culto aos mortos*”, denominação que adotou para definir o *kiki*.

Explicitando as razões que motivam a realização daquele ritual, Baldus (1937, p. 50,51), aponta que o espírito do morto é um poder incontrolável em razão de sua condição de invisibilidade, constituindo-se em fonte de perigos:

“Deve-se apontar o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang, porque o poder sobrenatural dos mortos tornou-se para esses índios, mais do que qualquer outra coisa, um acontecimento místico e, por isso, objeto de crença. O morto é um poder, porque, quando vivo, o indivíduo era uma parte do poder da comunidade, parte que agora – impossível de ser controlada, mas apesar disso, ainda de modo não tangível ligada à comunidade – pode tornar-se perigosa para ela. Só se temem os mortos da própria horda, os mortos com os quais se formou comunidade”.

Prosseguindo sua análise sobre as razões que impulsionam a ocorrência do *culto aos mortos* entre os Kaingang, Baldus menciona a necessidade de desconectar o espírito do morto da vida cotidiana da comunidade, para evitar os riscos que ele representa:

“[...] Os Kaingang dizem que o morto corre ao redor das cabanas dos vivos e é venenoso, e que muitos morrem se não é tratado segundo as instruções tradicionais. Por conseguinte, deve-se procurar romper o laço que ainda une o morto á comunidade e lhe dá êsse ameaçador poder sobrenatural, devem-se expulsar das próprias filas, junto com o morto, a doença e a morte. Para êsse fim, no tempo em que o milho fica verde e as frutas das araucárias amadurecem, ou seja, entre o meado do abril e o meado do junho, os Kaingang realizam o grande baile chamado veingréinyã [dança], do qual participam homens e mulheres. Dansa-se ‘para que o morto se vá embora’. O culto aos mortos significa aqui, por conseguinte, expulsão dos mortos.” (BALDUS, 1937, p. 52) [...] “Deve-se apontar o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang porque a vontade da comunidade no sentido da própria defesa psíquica está fundada nele e só por ocasião dele se apresenta coletivamente. Nunca a não ser no Véingréyniã, a horda se reúne tão completamente, mostrando sua organização social. Só no Véingréyniã, a criança fica sabendo por intermédio do pai, a que grupo ela pertence, e pois, por assim dizer, que espécie de homem é”.

Sobre o uso da bebida no decorrer do ritual, Baldus comenta que só no Véingréyniã, todos, homens e mulheres, ficam tomados por uma embriaguez que, muito embora seja também alimentada pelo álcool, é, apesar disto, considerada como certas bebedeiras entre todas as tribos de índios, uma espécie de “santa embriaguez”, “um estado no qual o indivíduo avulta aos próprios olhos e sente, talvez, que pode dominar todos os poderes estranhos”.

As produções acadêmicas contemporâneas sobre o *kiki* remetem a alguns aspectos das observações contidas nos trabalhos de Nimuendajú e Baldus, naturalmente alinhadas à realidade Kaingang atual e ao instrumental teórico-metodológico apropriado.

Relacionando o *kiki* com a cosmologia e organização social Kaingang, as análises apresentadas nos trabalhos de Juracilda Veiga (2000, p. 19), apontaram para o fato de que o ritual é uma forma de reviver o tempo mítico: “Durante o ritual os humanos participam da esfera do sagrado, as regras sociais ficam temporariamente suspensas e se retorna às origens para reconstruir a sociedade de maneira exemplar como, no princípio, ela foi criada”.

Em relação ao mito do dilúvio, a mesma autora (Veiga, 2000, p. 199-200), conclui que os eventos daquele ritual constituem-se em uma lembrança do processo de destruição e reconstituição da sociedade Kaingang. Com o dilúvio, *kamé* e *kairu* passam pela morte e adquirem a condição de seres poderosos cujos atos são criadores. Eles saem da serra e passam a reconstruir o mundo e a ordenar a sociedade Kaingang atual. E o ritual do Kiki que está relacionado ao mito de destruição e reconstituição da sociedade Kaingang, não está situado no início do mundo, mas num ciclo de conflagração do mundo, pois há um tempo anterior, que é o do surgimento da terra, dos céus, da água e do fogo.

Veiga (2000, p. 226) prossegue sua análise:

“O segundo tempo do mundo é marcado pelo retorno dos heróis do mundo dos mortos. Portanto, a criação do mundo dos vivos é uma obra dos espíritos dos mortos. Esse momento da criação da sociedade Kaingang é lembrado a cada celebração do ritual do Kiki ou Kikikoi. [...] O ritual do Kiki relaciona-se aos mitos cosmogônicos de destruição e reconstrução do mundo. A morte dos indivíduos atinge a toda comunidade. Refazendo os gestos e o caminho dos ancestrais, o ritual recompõe a comunidade e reestrutura o mundo. Refazendo a origem do povo e a criação, ele dá aos Kaingang a possibilidade de um novo tempo, que é também o tempo primordial”.

O ritual do *kiki* revive o que fizeram os ancestrais, incluindo o momento primordial em que os primeiros homens saíram da terra, deixando parte de sua gente no subterrâneo de onde vieram. Por tal motivo, no começo do ritual as metades de *Kamé* e *Kairu* novamente atuam separadas, lembrando a saída dos dois grupos de dentro da montanha (Veiga, 2000, p. 227). Uma etapa importante da festa são as noites em redor dos fogos, lembrando que um dos primeiros feitos dos pais ancestrais foi fazer fogo e, a partir de carvão e cinza, criar os animais.

O *kiki* é também associado ao momento de fechamento da passagem para a visita dos mortos aos vivos, da mesma forma como os ritos funerários são orientados para a separação entre os vivos e os mortos, também assim é o ritual de purificação da viúva, os de velório e enterro. (Idem, 269).

Tommasino (1995, p. 43,44) refere-se ao *kiki* como uma instituição simultaneamente religiosa, política e econômica, isto é, um fato social total:

“Todas as etnografias sobre a organização social e socialidade internas dos Kaingáng referem-se à concentração da vida social em torno do rito aos mortos (veingreinyã), instituição simultaneamente religiosa, política e econômica. Sendo uma tribo subdividida em parcelas cada qual com seu cacique, era durante o veingreinyã que todos os membros da sociedade se reuniam. Nessas ocasiões, os mortos eram reverenciados, as crianças recebiam pela primeira vez as pinturas que identificavam à qual metade pertenceriam para sempre e todos se pintavam para a execução do ritual, inserindo-se na estrutura social e definindo seus direitos e obrigações de acordo com sua posição na estrutura de parentesco. Mas acima de tudo era durante o veingreinyã que se reafirmava a unidade política e social Kaingáng. O rito aos mortos pode ser visto, portanto, como uma prática social central para a garantia da própria reprodução social [...] O veingreinyã, hoje referida como festa do kiki koi certamente se configura como um fato social total no sentido maussiano”.

A realização do *kiki* redefinia a unidade sócio-política da sociedade Kaingang, e reafirmava sua territorialidade, através da interatividade propiciada pela reunião de grupos advindos de diferentes localidades:

“No ritual dos mortos, a territorialidade cultural se redefinia pelas modificações trazidas pela festa. Era nessa ocasião que todos os Kaingáng se reuniam, celebração prática e simbólica da unidade sócio-política da sociedade Kaingáng do Tibagi. [...] E sendo espaço de encontros, concretizava-se uma continuidade/complementaridade espacial e social Kaingáng. [...] Podemos dizer que se os grandes rios se constituíam em limites entre os grupos inimigos, os afluentes destes grandes rios se constituíam em limites dos subterritórios dos grupos locais e as margens dos rios constituíam-se como limites que se abriam ritualmente. A comunhão dos sub-grupos tinha no veingreinyã (hoje mais conhecida como festa do kiki) a sua expressão central.” (TOMMASINO: 1995;65,71).

Relacionando mitologia e ritual do *kiki*, Robert Crépeau (1994) concluiu que o ritual procede de forma contrária à do mito. Enquanto no mito de origem é instaurada a unidade inicial entre as metades *kamé* e *kairu*, seguindo-se sua divisão posterior, No ritual do *kiki*, encena-se inicialmente o dualismo social, a assimetria e a complementaridade das metades separadas, finalizando com uma dança que unifica as duas metades, as quais se separam no último momento do rito.

Direcionando sua interpretação na mesma direção da relação equivalente entre o mito e as ações do processo ritual do *kiki*, Rogério Rosa (1998) aponta para a circularidade e a conciliação dos opostos propiciada pela regeneração periódica no tempo: “Os Kaingang revivem, então, o caos primordial experimentado pelos personagens Kaiurucré e Kamé no útero da montanha. Enquanto houver bebida no

kōkéi, embriagados do leite da Terra-Mãe, eles permanecem alegres, misturados, brincando uns com os outros, vivendo de novo a unidade cosmológica, o contato com o eterno; contato perdido desde que Kairucré e Kamé tomaram dois caminhos diferentes ao subir à planície”.

A unidade entre os vivos e os mortos, sem o *Kiki*, está arrebatada, pois os vivos morrem e permanecem entre os vivos e os mortos antigos não conseguem sair do mundo dos mortos. Sem esse vínculo, essa ligação, eles se não circulam mais no tempo, não realizam a conciliação dos opostos. Outra análise sobre o ritual do *kiki* trata da possibilidade da regeneração periódica no tempo. O *Kiki* evoca, encena, revive o mito de origem do Cacique *Arakxô*, onde os heróis mitológicos morrem nas águas para renascer divinos mais tarde. O *Kiki* tem “o único papel de domesticar o tempo e a morte e de assegurar no tempo, aos indivíduos e à sociedade, a perenidade e a esperança”. (ROSA, 1998).

Cid Fernandes (2003, p. 55) apresentou aspectos do dualismo *kamé/kairu* englobado pela dicotomia *kaitkó-iambré*, além da separação e aliança complementar dos diferentes que restitui condição para a vida social:

“O dualismo expresso no ritual do *Kiki*, ao contrário do dualismo expresso nos mitos, não é construído a partir da diferenciação dos iguais, mas a partir da separação dos diferentes. Com esta separação se evidencia o caráter assimétrico-hierárquico da relação entre as metades *Kamé* e *Kairu*. A ruptura ritual com tal assimetria-hierárquica é a condição para o restabelecimento da relação com o diferente. O dualismo *Kamé-Kairu* é, assim, englobado pela dicotomia *kaitkó-iambré*, parentes e cunhados ou consangüíneos e afins. A negação da afinidade, encenada em todas as etapas do ritual é superada na dança final, que restitui a diferença como condição para a vida social – só se pode dançar com quem não é minha irmã, só pode dançar com um *iambré*, alguém do outro lado”.

Em sua dissertação sobre a dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó, Almeida (1988, p. 288) demonstrou que a relação entre religiões distintas apresentava aspectos do dualismo expressos no *Kiki*, esclarecendo como o triadismo se expressava nas religiões, ritual do *Kiki*/catolicismo/igrejas de *crentes*. Explicita que esse importante ritual coloca em cena uma série de símbolos do cristianismo articulados com características da cultura Kaingang, sendo ressaltados três

pontos importantes do dualismo Kaingang: a assimetria, a complementaridade e a relação entre unidade e multiplicidade.

Prosseguindo suas análises, Almeida (2004) afirma que o ritual do *kiki* demonstra uma complementaridade assimétrica entre os grupos rituais *kamé* e *kairu*, explicitando três oposições binárias essenciais do dualismo Kaingang: leste (sul)/oeste (norte), alto/baixo e mato virgem/terreno da aldeia.

As oposições binárias podem ser observadas nas discontinuidades estabelecidas pelo pinheiro (mato virgem/aldeia), a discontinuidade entre afins e consanguíneos entre os dois grupos reunidos em torno dos fogos da metade oposta, o *konkéi* que contém a bebida fermentada simbolizando um morto, e a pintura preta com carvão no rosto dos participantes marcando a discontinuidade entre vivos e mortos.

O ritual do *kiki* desempenha o papel mediador entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. A morte e o consumo do pinheiro é uma metáfora canibal anunciada pela expressão *kiki koia* (comer o *kiki*). É um canibalismo metafórico no sentido de transformar um ser inanimado, pinheiro, em pessoa e consumir aos poucos sua seiva misturada à bebida fermentada. (ALMEIDA, 2004, p.151,152).

O ritual unifica os vivos e os mortos. Após ser derrubado, o pinheiro é tratado simbolicamente como um defunto. A forma de conduzir o tronco do pinheiro no terreno dos fogos é a mesma forma de conduzir o corpo de um defunto ao cemitério. E, a posição do *konkéi* é idêntica à posição do corpo no túmulo, os pés ao oeste e cabeça a leste.

Esta simetria que sinaliza para a aproximação entre vivos e mortos já é expressa desde o posicionamento do *konkéi* no interior da aldeia e em frente à residência do organizador. Segundo Almeida (2004), tal aproximação marca a domesticação do morto. Este episódio trata de um dos principais conflitos vividos pelos indivíduos, qual seja, o medo de serem perseguidos pelo espírito do morto (*waikupri*). O temor é tão vívido no cotidiano que ao morrer um parente próximo a família constrói outra casa para habitar ou passa um tempo distante do local onde vivia com o falecido.

Assim como o pinheiro, a pinga colocada no *konkéi* também é transformada e humanizada. Antes de ser despejada ela recebe uma reza exclusiva para abrir os seus ouvidos. Na concepção dos participantes, a bebida transformada pela fermentação

durante os dois meses e pelos procedimentos rituais relativos aos produtos colocados no *konkéi*, torna-se um poderoso remédio. Para esta transmutação ocorrer, os procedimentos rituais devem ser corretos, caso contrário o rito se constitui enquanto “veneno”, pois as pessoas justificam que se não faz direito morre alguém na comunidade. (ALMEIDA, 2004).

A relação simbólica entre remédio e veneno é marcante tanto no plano individual quanto coletivo. Se bem feito o resultado do rito é a produção de remédio para o corpo através da mistura dos ingredientes da bebida com a seiva da árvore nativa e um remédio para a coletividade visto que alivia o risco de captura do espírito dos vivos pelo morto.

Os *Kamé* rezam no fogo dos *kairu* e vice-versa. Os *waikupris* (espíritos) dos *kairu* estão nos fogos situados a oeste e os *waikupris* dos *kamé* estão nos fogos situados a leste. Assim, *kamé* reza nos fogos a oeste e os *kairu* nos fogos a leste. É obrigação dos vivos rezar para os espíritos dos mortos porque a relação de afinidade assim o impõe. A relação hierárquica entre *kamé* e *kairu*, fica evidenciada na precedência de *kamé* em todos os atos rituais, denotando ser o leste, e as classificações inerentes a ele, hierarquicamente superiores.

As oposições binárias são intrínsecas a uma ordem triádica verificada nas três etapas distintas que compõem as atividades centrais, a primeira em torno do *konkéi* (corpo sacrificado), a segunda em torno da bebida (substância produzida) e a terceira em torno do consumo (canibalismo simbólico). São três as principais funções cerimoniais: rezadores, *paí* e *péin*. (ALMEIDA, 2004, p. 157,158).

CAPÍTULO 2 – OS RITUAIS CONTEMPORÂNEOS DO KIKI

Fundamentado na memória oral indígena, pesquisas acadêmicas e registros áudio-fotográficos, o presente capítulo trata de apresentar os rituais Kaingang do *kiki* que foram realizados nas décadas de 80 e 90 em Xapecó e outro em Condá em 2011. As divisões aqui apresentadas foram recursos meramente analíticos que foram acionados com base nas diferentes características referentes a períodos, contextos, motivações e objetivos, aqui também inseridos algumas perspectivas dos aliados e apoiadores que estiveram envolvidos no processo.

Foram designados como “*Kiki: Projetos Acadêmicos e Luta pela Terra*”, aqueles realizados na Terra Indígena Xapecó nas décadas de 70, 80 e 90 e que foram marcados pela participação de projetos acadêmicos como incentivadores e apoiadores, a luta pela retomada de terras, além da visibilidade e fortalecimento étnico.

O subitem “*Kiki: Projetos Culturais*”, trata do Kiki realizado na Aldeia Condá em 2011, recebendo tal denominação por ter sido realizado através de recursos do MinC, em seleção de edital do programa “Prêmio Culturas Indígenas” - 3ª Edição: Marçal Tupã'Y. Da parte dos Kaingang daquela área, o foco no aspecto cultural do ritual foi o fator predominante, persistindo os propósitos na busca da visibilidade étnica.

Os “*kiki: Projetos Demonstrativos*” referem-se àqueles que tiveram como iniciativa a exibição do ritual, processo de fragmentação de alguns procedimentos rituais com propósitos educativos e demonstração de indianidade.

Aqueles “*Kiki: Projetos Educativos de Revitalização*” tratam daquelas pretensões internas às comunidades, que se encontram em andamento e em planejamento em Xapecó, voltados a criação de escolas para rezadores do kiki ensinarem aos interessados, suas rezas e cânticos, e também a produção de material didático.

2.1. KIKI PROJETOS ACADÊMICOS E LUTA PELA TERRA

2.1.1. Territorialização dos Kaingang da TI Xapecó

Como um dos aspectos históricos e políticos que ajudam a entender o surgimento atual do *kiki* em Xapecó é a luta política pela terra, registra-se aqui breves comentários sobre o tema, no intuito de subsidiar os tópicos que serão abordados na sequência.

A retomada dos territórios originários dos Kaingang que viviam naquela região não diferiu do processo de ocupação dos territórios indígenas levado a efeito no decorrer dos séculos, e que foi caracterizado pela expropriação territorial e quase extermínio das populações indígenas, contando com a conivência de uma política indigenista oficial e não-oficial que expulsava e confinava os povos originários, para liberar suas terras para o domínio de madeireiros, outros empreendedores ou distribuição aos colonos.

A origem do reconhecimento oficial das terras da TI Xapecó remonta à participação dos Kaingang nos trabalhos de abertura de picadas e colocação da linha telegráfica que uniria a Colônia Militar em Xanxerê ao resto do País, ocasião em que o cacique *Vaitkrê* recebe como pagamento as terras entre os rios Chapecó e Chapecózinho que gerou o Decreto nº 7, em 18 de junho de 1902, com extensão equivalente a 50.000 hectares. (DÂNGELIS & FOKÃE, 1994).

A Terra Indígena Xapecó fica localizada às margens dos rios Chapecó e Chapecózinho, Municípios de Ipuçu e Entre Rios, no oeste do estado de Santa Catarina, ficando localizada nas proximidades do município de Xanxerê e o de Chapecó.

Além da aldeia Sede, encontram-se outras onze aldeias distribuídas pela área, entre elas a aldeia da Limeira habitada por indígenas Guarani, e a aldeia do Pinhalzinho que se localiza às margens de uma rodovia estadual, nas proximidades do município de Ipuçu. Na aldeia Sede está localizado o maior número de habitantes, sendo também local onde concentra a moradia do cacique, das principais lideranças, além do posto de

saúde, cooperativa agrícola indígena e a escola Cacique Vaitkré, a qual conta com um ginásio de esportes.

Dos 50.000 hectares iniciais, restaram atualmente registrados para a Terra Indígena Xapecó, cerca de 15.623 hectares, região sempre marcada por disputas territoriais e conflitos entre grupos e setores de população indígena e não indígena, dentre eles, os colonos, posseiros, madeireiros, fazendeiros em geral, sendo que a configuração atual do território é resultado direto desses conflitos.

Segundo Almeida (1998) a partir do final da década de 70 foram tomadas providências para que os grupos de não indígenas que ali se instalaram desocupassem o território; porém a longa convivência entre estes e os moradores kaingang resultou em diversos laços de parentesco, reforçando as trocas culturais entre os mesmos.

Após perda da maioria de suas terras tradicionais, e o confinamento em áreas reduzidas, seguido do processo de destruição dos recursos naturais, a ocupação de suas terras com a monocultura agro-exportadora (soja na primavera e trigo no inverno) conduzida pela FUNAI, resultou em uma desestruturação da economia kaingang, com a destruição do ecossistema, perda das próprias sementes e empobrecimento do solo. (VEIGA, 2006, p. 75,76).

Atualmente suas pequenas plantações já não atendem suas necessidades familiares por todo ano, ficando a necessitar de trabalho como diaristas em diversas tarefas agrícolas para os regionais. Muitos vêm como solução o arrendamento de suas terras cultiváveis aos colonos vizinhos, agricultores com possibilidades de investir em implementos agrícolas.

A situação de pobreza dos moradores da área é agravada pelo endividamento com pequenos comerciantes para plantar suas roças, especialmente milho e feijão, cujas safras são direcionadas para saldar os débitos.

A TI Xapecó passa por uma situação das mais desfavoráveis à grande maioria de seus moradores, encontrando-se em processo de favelização, com cerca de três ou quatro extensos aglomerados populacionais mais concentrados, e a terra, praticamente toda, nas mãos de arrendatários. E os poderes públicos não encontraram soluções para esta problemática e muitas outras decorrentes que assolam muitas outras Terras kaingang. Outra questão preocupante é o trabalho assalariado dos indígenas daquela

Terra Indígena, bem como de outras tantas, em um grande frigorífico instalado na região. Trabalho executado por homens e mulheres que acabam desempenhando suas funções em câmaras frias, comprometendo assim a sua saúde. (VEIGA, comunicação verbal em 04.11.2012).

Durante um determinado período de tempo, os Kaingang, notadamente determinadas unidades político-territoriais, que estavam mais articulados com os contextos regionais, foram vistos pela etnologia como populações caracterizadas pela perda de elementos tradicionais de sua cultura, portanto, desinteressantes, para serem alvo de suas pesquisas. Esse foi justamente o motivo de não terem sido incluídos pelos estudos realizados pelos etnólogos que participaram do “Harvard-Central Brazil Project” na década de 60, assunto que será retomado no próximo item.

Os Kaingang, tal qual os povos situados na região Nordeste (Oliveira, 1998), voltaram a adquirir certa visibilidade no cenário nacional através de fatos de natureza política, despertando assim, o interesse de pesquisadores voltados para seu grupo. Dentre os fatos de natureza política que deixaram os Kaingang em evidência, podem ser apontados os processos de luta pela terra, notadamente os confrontos para expulsão dos agricultores invasores de suas áreas, e o persistente processo de retomada de parcelas de seu território histórico esbulhado.

A pouca distintividade daqueles do contexto em que se inserem e a ausência de elementos diferenciadores, notadamente os aspectos exóticos tão ao gosto dos não indígenas, tornou-os pouco visíveis à etnologia. Mas as demandas pelo acesso à terra foi o processo que trouxe maior visibilidade a estes povos, despertando o recente interesse dos estudos acadêmicos voltados para aspectos de sua cultura ainda operantes e as emergências e reconstrução de outros mais. (OLIVEIRA, 1998, p.53).

A emergência do ritual Kaingang do *kiki* no Xapecó nas décadas de 70, 80 e 90, está intimamente relacionado com “fatos de natureza política”, quais sejam, os processos de luta pela terra e a necessidade de visibilidade de sua indianidade questionada pelos não indígenas do contexto, que os acusam de “não serem mais índios”, devido a não evidência de traços diferenciadores.

Dentre os esbulhos embutidos nas ressalvas aos “direitos de terceiros” contidos no Decreto nº 7 de 1902 que legitimaram perdas de partes significativas do seu

território, temos a do Toldo Imbu de onde os Kaingang foram expulsos em 1949, em ação do próprio encarregado do Posto Indígena que tinha por função a proteção daquela população. A luta pela reocupação do Toldo Imbu foi um dos “fatos de natureza política” que ensejou a emergência do ritual do *kiki* naquela área do Xapecó realizadas inicialmente na década de 80, prosseguindo na década de 90.

O organizador das festas do *kiki* em Xapecó foi Vicente Fernandes Fokãe, pertencente a um dos “troncos velhos” originários do Toldo Imbu, o qual tinha um empenho muito particular na luta pela retomada daquela terra. Tanto que solicitou aos pesquisadores Veiga e D’Ângelis que produzissem elementos comprobatórios de que aquela área pertencia aos kaingang, o que resultou em sua parceria na elaboração do livro “Toldo Imbu - O Cacique Condá, Os índios do Xapecó e as Terras do Imbu” – 1994 - UNOESC.

Os aspectos da luta por visibilidade e garantia de direitos é apenas um dos aspectos que propiciaram a emergência do ritual do *kiki*, os demais serão tratados no decorrer deste trabalho.

As populações indígenas presentes no Nordeste teriam passado no decorrer do tempo por vários processos diferentes de territorialização. Oliveira (1998) destaca que, no segundo processo, iniciado a partir da segunda década do século passado, houve a implantação de diversos postos indígenas, principalmente a partir dos anos 30, em várias áreas do Nordeste, demarcando e destinando terras a várias populações. Tal processo de territorialização teria imposto, segundo ele, uma nova estrutura com três elementos distintivos que eram o cacique, pajé e conselheiro, com status de “autenticamente indígenas”, e na utilização de rituais diferenciadores, como o *toré*.

Os diferentes processos de territorialização dos Kaingang configuraram-se de formas também violentas, expropriadoras e de confinamento em pequenas reservas, onde o SPI deu continuidade aos desmandos, alterando práticas culturais, políticas, sociais e religiosas, mas contrariamente aos índios do nordeste, para os quais era exigida a exibição de rituais diferenciadores como o *toré*, entre os Kaingang, coibiram o uso do idioma nativo, a realização do ritual do *kiki*, além das práticas xamânicas.

Baseado na noção de diáspora, o autor propõe a utilização da imagem da “viagem da volta”, referindo-se a uma passagem que Torquato Neto² registrara em versos, a experiência de migração dos nordestinos. Tal imagem teria como finalidade a possibilidade de operar com as dimensões constitutivas da etnicidade, quais sejam, a atualização histórica e a referência à origem (OLIVEIRA, 1998, p. 64).

A Memória é fundamental no processo de identificação que dá acesso a direitos, e entre os Kaingang, no contexto dos direitos territoriais emerge a categoria nativa de “troncos velhos”: *“Os troncos velhos estão, enfim, na própria base do território Kaingang. Em todos os processos recentes de retomada de terras os Kaingang fizeram (e fazem) uso estratégico da presença histórica de seus troncos velhos nas terras reivindicadas”*. (FERNANDES, 2003, p. 140).

Segundo Tommasino (1995), o território kaingang é vivido e concebido como o conjunto dos subterritórios. Desta forma, o espaço kaingang é o espaço dos acontecimentos sociais mais importantes, enfim, é o espaço vivido, e espaço de origem e sedimentação da identidade étnica. Uma concepção mais ampla de território é o vínculo entre os vivos e os mortos. Território Kaingang é também onde estão enterrados os seus antepassados, e também onde pretendem enterrar os seus umbigos ou as suas cabeças.

Oliveira menciona a importância que as peregrinações possuem como meios de construção de unidades socioculturais, apresentado dados etnográficos sobre viagens que determinados líderes fizeram em busca do reconhecimento e a demarcação de suas terras, junto ao SPI.

A respeito das viagens peregrinas na luta para retomar suas terras que foram sendo gradativamente usurpadas, os Kaingang da região do Xapecó as empreenderam desde tempos mais recuados, começando pelas tratativas feitas pelo cacique Vaitkrê, as idas de Vitorino Condá e seu grupo à cidade de Curitiba para garantia das terras do Toldo Imbu onde viviam, posteriormente revisitada, com os mesmos propósitos, por um de seus filhos e demais acompanhantes indígenas. E mais recentemente, as viagens e

² - “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução”.

contatos de Fokãe e outras lideranças kaingang na busca por aliados e apoiadores que pudessem contribuir com sua causa.

Processo em que naturalmente foram também estabelecidas alianças externas, elaboração e divulgação de projetos de futuro, direcionamento de interesses internos dispersos e até renascimento de unidade política antes desfeita (Toldo Imbu). De igual maneira, também elegeram o ritual do *kiki* como marcador diacrítico voltado para a reafirmação e visibilidade étnicas e fortalecimento da luta territorial e outros direitos.

2.1.2. Inserção dos Kaingang nos Estudos Etnológicos Recentes

Na década de 1960, os Jê Meridionais não foram contemplados pelos estudos realizados pelos etnólogos que participaram do “Harvard-Central Brazil Project”, os quais foram orientados aos Jê Centrais e Setentrionais: Anthony Seeger, David Maybury Lewis, Julio César Mellatti, Jean Lave, Joan Banberger, Terence S. Turner, J. Christofer Crocker, Roberto Da Mata, fato mencionado por Veiga (1992, 1994); Fernandes (2003) e Rosa (2004). Veiga (1994) refere que os estudos sobre os Jê Meridionais estariam atrasados no mínimo 30 anos em relação aos demais e que Maybury-Lewis que coordenou o projeto Harvard-Brasil-Central, recebera informações que os Jê Meridionais teriam morrido, ou pelo menos sua maneira própria de viver estaria extinta, vindo posteriormente reconhecer seu equívoco.

Como os Jê Meridionais foram considerados pelos etnólogos que participaram do “Harvard-Central Brazil Project” como despossuídos de suas práticas culturais na década de 1960, os parágrafos que se seguem ensejam evidenciar que tal invisibilidade étnica tem raízes em processos repressivos sobre suas manifestações culturais.

Naquela década de 1960, Rosa (2004) refere que ainda vigorava a violência contra os Kaingang através das políticas indigenistas que legitimavam desmatamentos, construção de escolas, igrejas, além de se imiscuírem na livre circulação dos Kaingang por seus territórios, coibindo atividades rituais e a reocupação de espaços tomados pelos não indígenas.

A narrativa do professor bilíngue e cacique da Terra Indígena Xapeco - Gentil Belino menciona a violação de seus direitos básicos pelo estado brasileiro nas décadas passadas:

“O povo kaingang foi o que mais sofreu com o aculturamento, principalmente a TI Xapecó. Aqui a gente tinha muito mato e o SPI entrou com as serrarias, e, segundo relato dos índios mais antigos, eles eram colocados no tronco. Eram amarrados e apanhavam para não falar na língua. Tanto que meus avós falavam. Sabe que somos patrilineares e recebemos a parte do pai. E as minhas avós não eram índias. Tanto do lado do meu pai quanto da minha mãe, mas os velhos eram. Por isso que já veio vindo nós perdendo a língua ali. Meus pais entendiam mas não falavam. Calculo que cerca de 15% aqui falam a língua. Aqui temos índios que são falantes da língua e os filhos não falam”.

Sobre a violência e repressão sobre suas práticas rituais temos a informação de Tommasino sobre os Kaingang da região do Tibagi (2000, p. 39):

“Os Kaingáng pesquisados deixaram de fazer o ritual do kiki koi há meio século e a memória coletiva apreende apenas os aspectos gerais da organização tradicional e de suas práticas rituais. Além de reterem mais os aspectos gerais da organização social, os Kaingáng do Tibagi, seja por terem sido perseguidos duramente os seus rezadores, seja pela discriminação social que sofreram, durante décadas silenciaram sobre seus costumes "selvagens", levando as novas gerações a desconhecerem os princípios, as regras, os mitos e outros elementos que fundamentam o modo de vida de seus antepassados”.

Frente a contextos tão adversos que reprimiram práticas que expressassem sua distintividade frente aos não indígenas de seu contexto de convívio, não se apresentaram suficientemente atrativos para os estudos etnológicos contemporâneos até então. A partir da década de 1980, os Kaingang passam a ser considerados por tais pesquisas, as quais foram efetivamente consolidadas na década seguinte.

Na década de 80 a etnóloga Veiga já realizava suas pesquisas junto aos Kaingang do Posto Indígena Xapecó, sendo sua dissertação publicada em 1994, a qual se constitui em um marco para os estudos etnológicos dos Kaingang. Após um período de cerca de cinco anos que trabalhara naquela área, Veiga decidiu fazer o mestrado e estudar a organização social dos Kaingang justamente para inseri-los no panorama dos povos jê: “Mas eu sabia que os Kaingang ainda tinham muito de Kaingang porque eu tinha feito esse trabalho lá durante tanto tempo. E eu sabia, portanto, queria provar que existiam dados e que os Kaingang não estavam mortos enquanto cultura e que tinha muita coisa a ser vista e estudada e acho que dei conta dessa tarefa”.

Em sua análise, Rosa (2004) menciona cinco eventos significativos que ocorreram na década de 90 e que se revelaram de grande importância para dar visibilidade, destaque e conseqüente inserção dos Kaingang no âmbito etnológico brasileiro e mundial: O ritual do *kiki* no Posto Indígena Xaçecó; O livro *Êg jamén Ky Mû* (texto kanhgág); O Projeto “Ritual do *Kiki*: Imagens Antropológicas”; O Projeto CD “Kikikoi – Registro Áudio-Fotográfico do Ritual dos Mortos”, e o Fórum de Investigação Jê do Sul.

A realização dos rituais do *kiki* no Posto Indígena Xaçecó pelos rezadores daquela área juntamente com outros vindos de Palmas, foram decisivos para impulsionar os estudos etnológicos sobre os Kaingang. Embora o ritual do *kiki* tenha sido retomado em 1976 com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em particular do padre Egon Heck, e os demais das décadas de 70 e 80, os rituais que mobilizaram maior número de apoiadores e pesquisadores foram aqueles realizados em Xaçecó na década de 1990 (1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998) e um último em 2000.

2.1.3. Os kiki da TI Xaçecó: Interatividade e objetivação da própria cultura

Turner (1992, p 301), descreveu como a consciência política dos Kayapó foi transformada por encontros com antropólogos, fotógrafos, jornalistas, e outros agentes, que os conscientizaram sobre o fato de que alguns setores da sociedade envolvente valorizavam sua forma tradicional de vida e suas concepções, resultando um processo de emergência da consciência sobre o valor político de sua "cultura" em suas relações interétnicas.

Estas experiências operadas entre os Kayapó, e outros povos indígenas, comprovam o poder transformador de interações sociais com novos modos de auto-reflexão. Ao enxergarem a si mesmos sob novas maneiras através dos olhos de estranhos simpáticos, e também sobre telas de vídeo, começaram a imaginar novos projetos de auto-imagens, pintura de corpo, penas, e videocassetes (CONKLIN, 2000, p. 719).

Por caminhos e motivações diferentes dos que ocorreram entre os povos indígenas amazônicos, as interações dos Kaingang com diferentes agentes envolvidos no contexto interétnico, em especial antropólogos e outros pesquisadores, que valorizam suas manifestações tradicionais de vida, também propiciaram novas formas de consciência sobre o valor político de sua "cultura" em suas relações com a sociedade envolvente, aí inclusa, mais especificamente, a valorização do ritual do *kiki*, alvo de tantos interesses, registros áudio visuais, e várias produções acadêmicas.

Veiga menciona um registro de partes de um ritual do *kiki* realizado em meados da década de 1950 na área do Posto Indígena Xaçecó, com os rezadores João Nga e Pedro Picapau Kundydn, que se converteu em duas faixas de um valioso disco sobre música indígena do Brasil organizado por Simone Dreyfus-Roche³.

No período em que Veiga esteve trabalhando com os Kaingang de Xaçecó, ela apresentou as músicas do *kiki* que foram gravadas pela equipe de Simone Dreyfus, e eles puderam ouvir em uma dessas faixas, a fala em que as mulheres disseram: “pisam, pisam nessas cobras para elas não contar para os brancos os nossos segredos”- as cobras eram os fios que colocaram no cemitério para poder fazer a gravação. (entrevista com Veiga em 04.11.2012).

O que ressalta naquela época era o desconhecimento daquela tecnologia de gravação e o temor da publicidade em relação aos seus rituais e sistemas cosmológicos, e das consequências daí advindas. Tal gravação resultou ainda em outro evento que foi marcante para os Kaingang de Xaçecó. Ainda segundo Veiga, durante a apresentação do ritual gravado aos Kaingang, o velho rezador *Kamé* Pedro Picapau Kundid chorou e pediu que o matassem porque, devido ao registro de sua reza, aquelas pessoas haviam roubado seu espírito. (VEIGA, 2000).

Decorridos mais de quinze anos após o *kiki gravado por* Simone Dreyfus em Xaçecó, foi retomada a sua realização em 1976, o qual contou com o apoio de Egon Heck, missionário ligado à Igreja católica, que registrou em um artigo os passos de

³ - DREYFUS-ROCHE, Simone. Disco “Musique Indienne du Brésil, Musée de L’Homme”, 1972” (VEIGA, 2000B, p.279)

preparação e realização do ritual, constando raras fotografias do ritual do *kiki* inseridas em seu trabalho⁴.

O texto de Tommasino menciona vários outros rituais do *kiki* realizados em Xaçecó no decorrer das últimas décadas: “O kikikoi ficou 23 anos sem ser realizado e sua recuperação em 1976, contou com o incentivo dos padres Lothário Thiel e Egon Heck, da Paróquia de Xanxerê. Em 1978 realizaram outro kikikoi. Nos anos 80 foram realizados 3 ou 4 vezes e nos anos 90 o kikikoi tornou-se um ritual anual”.

Em sua Dissertação, Veiga (1994, p.176), reporta-se ao ritual do *kiki* como um ato consciente dos Kaingang do Posto Indígena Xaçecó, para manutenção de suas tradições em contraposição às forças de repressão que negam sua existência e direitos:

“É importante destacar que a realização da festa do *kiki*, atualmente apenas pela comunidade Kaingang de Xaçecó, é, para essa comunidade que o realiza, um ato consciente de manutenção de seus valores tradicionais. Ao realizar o *kiki*, aqueles Kaingang do Xaçecó, que o fazem, assumem conscientemente um desafio àquelas compulsões com que a sociedade regional discriminatória tenta ao mesmo tempo destruir e negar a existência das comunidades indígenas, interessada que está no esbulho da terra e do patrimônio dessas comunidades”

Os pesquisadores Veiga e D'Ângelis começaram a atuar na TI Xaçecó em 1977, onde permaneceram durante cinco anos, entre aquela área e a cidade de Xanxerê, iniciando trabalho pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) ao qual estavam vinculados. Participaram de um projeto de apoio às roças comunitárias com recursos da Diocese de Chapecó, na intenção de possibilitar aos Kaingang as condições de se libertarem da dependência dos trabalhos executados para os regionais, intento não alcançado, conforme expectativa que impulsionou o projeto inicial.

Em entrevista que realizamos com a referida antropóloga, na data de 04.11.2012, ela relembra que além daquele ritual do *kiki* da gravação de Simone Dreyfus (meados da década de 50), durante o período da execução de suas pesquisas no Xaçecó, soubera que os rezadores daquela área foram chamados para fazer um *kiki* demonstrativo na Terra Indígena Guarita -RS, no decorrer das comemorações do Dia do

⁴ - Heccck, Egon. “*kiki*, expressão cultural-religiosa do povo Kaingang” - “Boletim do CIMI - Brasília, 1976 (29; 11-17).

Índio, provavelmente em 1979. A realização do evento suscitou certas resistências por parte dos rezadores, mas, ao final, acabaram cedendo e realizaram o ritual, embora Veiga não saiba informar o que fizeram e que partes apresentaram, não acreditando que tenha sido realizado de forma completa, e que deve ser o único que os Kaingang de Guarita se recordem de ter participado, pois de épocas mais remotas não tinham mais memória.

Em 1982, Vicente Fernandes Fokãe, que entendia profundamente o sentido do ritual do *kiki*, convidou Juracilda Veiga e Wilmar Dângelis para gravar as rezas daquele ritual que iria acontecer, provavelmente antecipando que um dia apenas isso que iria sobrar, uma vez que os rezadores estavam se tornando cada vez mais raros. Chegado o momento de fotografar e realizar a gravação houve uma oposição bastante forte por parte dos rezadores, e o impasse apontou para negociações onde os dois pesquisadores deveriam ser nominados como forma de proteção, para evitar que os espíritos dos mortos não se tornassem perigosos para eles, e, também, porque seus dois filhos ali nascidos, já tinham sido nominados pelo pai de Vicente Fokãe. Diante da resistência dos rezadores em relação às filmagens, Vicente negociou com eles na língua Kaingang, pois ele era o organizador do *kiki*, e era muito respeitado pelos rezadores. “Ele era um benzedor e um verdadeiro intelectual Kaingang. Ele sabia que o *kiki* iria acabar e que talvez só sobrasse como memória histórica o que iria ser gravado”.

Para viabilizar o processo de gravação do ritual, Veiga e D’Ângelis tiveram que se comprometer com os rezadores que nada do que fosse gravado ou fotografado sairia para fora, para revista, para qualquer outra instância, seria somente para uso interno deles mesmos. Estas filmagens, e grande parte do acervo guardado na sede do CIMI em Xanxerê, foram deixadas sob os cuidados do Vicente Fokãe. Embora ele fosse a pessoa que mais valorizava o material existente sobre o *kiki* e os kaingang, ele não possuía condições apropriadas para cuidar e guardar os arquivos e a maior parte desse material acabou desaparecendo.

Naquele ano de 1982 foi realizado o ritual do *kiki* programado, e a primeira edição da filmagem solicitada por Vicente Fokãe, foi entregue conforme pactuação entre os pesquisadores e os rezadores. Segundo Veiga, os demais *kiki*, ocorreram em 1993 e logo depois o pesquisador Robert Crépeau deu seguimento nos anos seguintes,

1994 e outro em 1995. Na sequência ocorreram os demais ainda naquela década de 90.

Fokãe pediu também aos dois pesquisadores, que fotografassem e gravassem os depoimentos para produzir provas antecipadas no caso da área do Imbu, território de seu pertencimento que fora esbulhado e que estava sendo retomado pelas famílias Kaingang. Ele tinha consciência que os velhos iriam morrer e que o processo de regularização de terras é por demais lento, e ele concebia que o conteúdo registrado iria contribuir para comprovação de direitos no momento oportuno, fato que realmente aconteceu. O livro, tanto quanto os depoimentos filmados, compõem o processo de demarcação da TI Toldo Imbu. O livro editado em 1994 “Todo Imbu”, de autoria de Wilmar D'Ângelis tem Vicente Fokãe como co-autor.

Segundo Cid Fernandes, em comunicação pessoal de 30 de outubro de 2012, Vicente Fokãe era o organizador da festa, conhecido como o festeiro do “fandango”, pois, o nome popular do *kiki* é “fandango dos índios”⁵. Em 2000, ele acompanhou Cid Fernandes e Ledson Kurtz em uma pesquisa sobre alcoolismo realizada em algumas áreas Kaingang do Rio Grande do Sul: Votouro, Carreteiro, Cacique Doble, Ligeiro, Monte Caseros, Rio da Várzea e Iraí, pesquisa em que estiveram cerca de uma semana a quinze dias em cada uma destas terras. Fokãe tinha um propósito particular, que consistia em buscar conhecedores da tradição para fazer o *kiki*, e os resultados de sua pesquisa resultaram em negativas dos *kuiãs* sobre a realização do *kiki* na sua integralidade, embora demonstrassem interesse por um *kiki* apresentação que não envolvesse intercâmbio com o âmbito sobrenatural. Somente em Rio da Várzea e Iraí foram encontrados alguns *kuiãs*, que se mostraram mais receptivos a um projeto de realização do *kiki* tradicional. Vicente tinha o hábito de anotar os dados de sua pesquisa em cadernos de campo, os quais posteriormente costumava ler e fazer suas avaliações.

De acordo com Rogério Rosa (2004), Vicente Fernandes Fokãe recepcionava os pesquisadores e se responsabilizava pelo acervo das matrizes e cópias produzidas

⁵ - O termo “Fandango” é encontrado em diversos países da América Latina e da Europa (como Portugal, Espanha e França). No mundo da música folclórica brasileira, se aplica a dois principais folguedos populares: no nordeste, aos autos marítimos de comemorações natalinas; nos estados da região Sul e em São Paulo, a bailes dançantes ligados principalmente a comunidades caiçaras. Neste último caso, os principais instrumentos utilizados são a viola caipira, a rabeca e o violão, sendo muitas vezes utilizados instrumentos de percussão. As principais danças às quais se atribui o termo “Fandango” são: Chimarrita, Anu, Quero-Mana, Cana-Verde. Na região rural, porém, o termo é utilizado para designar qualquer tipo de baile dançante. Fonte: www.museuvivodofandango.com.br/ - acesso em 11.09.2013.

(fotografias, fitas cassete, fitas de vídeo, dissertações, artigos). No intuito de obter uma maior proteção para o material que ficava em sua casa, Vicente providenciou uma caixa de metal chaveada com cadeado, a qual foi perdida com a sua progressiva perda de memória após a morte de sua esposa Rivaldina Luiz Riwé (Dona Riva), ocorrida no ano de 2003. Da mesma forma, foram também perdidos seus cadernos de campo, onde fazia suas anotações durante acompanhamento dos trabalhos de pesquisadores. Tinha também o costume de repassar algum material aos próprios pesquisadores, além do hábito de ler o conteúdo que os etnólogos produziam - fato presenciado por Rosa em 1996 quando ele lia a dissertação de Veiga e dissera estar estudando sobre o ritual do *kiki*.

Nos anos de 1990, Vicente Fernandes Fokãe pôde contar com apoiadores vinculados a projetos acadêmicos da UFRGS, UFSC, UEM, UNICAMP, UEL e UdeM. Da parte dos Kaingang, o impulso inicial para a realização do ritual do *kiki* foi a necessidade de retomada das terras do Toldo Imbu, localizada no Município de Abelardo Luz-SC, que tinham sido esbulhadas na década de 1940, além das necessidades de visibilidade étnica.

Conforme análise de outros etnólogos (Veiga, 1994; Crépeau, 1994), os Kaingang buscavam junto à política indigenista demarcar a sua etnicidade frente aos ocupantes não indígenas que infestavam suas terras. Outro fator importante para a realização do *kiki* foi a questão educacional almejada pelos velhos Kaingang. Após uma série de negociações com os rezadores, ficara acordado que os professores bilíngues, indigenistas e pesquisadores realizariam o registro sonoro e visual do Ritual do *kiki*, para a constituição de um acervo de informações destinadas à transmissão de seus conhecimentos sobre cosmologia e ritual às novas gerações. Quanto aos pesquisadores vinculados às universidades, o interesse dos Kaingang recaía para o propósito de que os trabalhos produzidos tivessem o foco para divulgação da cultura Kaingang no Brasil e no mundo.

Os pesquisadores da UFRGS, UEL, UFSC, UEM, UNICAMP e UdeM, que revezavam sua presenças em toda a década de 1990 durante a realização do ritual do *kiki* em Xapacó: Rogério Rosa, Esther Jean Langdon, Robert Crépeau, Eliana Diehl, Maria Conceição de Oliveira, Moacir Haverroth, Ledson kurtz de Almeida, Ricardo Cid

Fernandes, José Otávio Catafesto, Juracilda Veiga, Wilmar Dângelis, Kimyie Tommasino, Lúcio Tadeu Mota, Jorgisnei Ferreira de Rezende, entre outros.

2.1.4. Pesquisas etnológicas, edição de livros, e registro áudio fotográfico

Como resultado da convergência de interesses entre pesquisadores e índios Kaingang, a década de 90 foi marcada por significativas produções etnográficas, registros áudio visuais e de produções resultantes de parcerias entre antropólogos e indígenas. Tais produções contribuíram para um melhor conhecimento da cultura Kaingang, tornando, portanto, visível a sua distintividade cultural camuflada sob a aparência ocidental por eles apropriada.

Uma das contribuições importantes da década de 90 foi o trabalho dos Kaingang que resultou na edição do livro *Êg jamén Ky Mû*, organizado por André Amaral de Toral, como resultado do projeto “Curso de Formação de Professores Indígenas Bilíngues” para o ensino de 1ª à 4ª série, coordenado por uma comissão interinstitucional formada pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ), Associação dos Professores Bilíngues Kaingang e Guarani (APBKG), Conselho de Missão entre os Índios (COMIN) e Organização das Nações Indígenas no Sul (ONISUL). O curso foi dividido em estrutura e organização Kaingang e sociologia cultural; palestras com os *kuiã* e conhecedores da tradição oral; solicitação aos alunos para que produzissem textos a respeito de aspectos de sua sociedade, sistemas de curas tradicionais, conhecimentos dos *kuiã* e práticas fitoterápicas. (TORAL, 1997, apud ROSA, 2004, p. 21).

O livro *Êg jamén Ky Mû* é considerado uma grande contribuição aos professores e aos etnólogos interessados em cosmologia Kaingang, e apresenta 44 artigos produzidos pelos trabalhos de 27 professores bilíngues, abordando temas sobre cosmologia, mitologia, xamanismo, organização social, ritual do *kiki*, luta pela terra e etnicidade kaingang. Sobre xamanismo, apresenta o maior levantamento de *kuiãs* e curandeiros, transmissão de dom e relações *kuiã* e espíritos auxiliares, concepções de curas e influencia da igreja católica. (ROSA, 2004, p. 21).

O projeto “Ritual do *kiki*: Imagens Antropológicas” surgiu de uma parceria entre os programas de Pós-graduação em antropologia Social da UFRGS, UFSC, tendo alguns pesquisadores elaborado um projeto de pesquisa etnológica e de antropologia visual para fazer o registro do ritual do *kiki*, o qual teve um período de duração de dois anos (1994 a 1996). A coordenação coube às professoras Cornélia Eckert e Esther Jean Langdon, representando os PPGAS UFRGS e PPGAS-UFSC, sendo o consultor do mesmo, o professor Robert Crépeau representando a UdeM. Rogério Réus Rosa, e José Otávio Catafesto foram os pesquisadores da UFRGS que participaram do referido projeto. Da UFSC, as professoras Esther Jean Langdon e Eliane Elizabeth Diehl, e os pesquisadores Maria Conceição de Oliveira, Moacir Haverroth, Ledson Kurtz, Ricardo Cid Fernandes e Carolina Rodrigues Paz.

Os dados obtidos com esse projeto propiciaram a produção dos trabalhos de Robert Crépeau (1994; 1997; 2000); Maria da Conceição Oliveira (1996; 2000); Ledson Kurtz de Almeida (1998; 2004); Rogério Réus da Rosa (1998; 2004); além do vídeo Ritual do *kiki* (Rosa 1995), e o CD “kanhgág jykre” (Xapecozinho, 2002).

O projeto CD “Kikikoi – Registro Áudio-Fotográfico do Ritual dos Mortos”, resultou de iniciativas da professora Kimyie Tommasino (UEL), Jorgisnei Ferreira de Rezende (Núcleo de Música Contemporânea – UEL – NMC) e Lúcio Tadeu Mota (UEM). Jorgisnei Ferreira de Rezende participou dos kikis realizados no período de 1995 a 1998, contando esta última data com a presença dos pesquisadores Kimyie e Lúcio Tadeu, além de Robert Crépeau da Universidade de Montreal, Ricardo Cid Fernandes da UFSC e o José Ronaldo. Chamava-se Kiki kupri – kiki dos brancos. Caracterizou-se pela presença de muitos não indígenas e também de muitos Kaingang da Terra Indígena Barão de Antonina, dentre outras.

Seguindo sua constante preocupação com os registros do ritual do *kiki* voltado para os Kaingang, Vicente Fokãe foi à UEL e propôs a gravação de um CD com faixas do material registrado durante o ritual e faixas gravadas em estúdio, o que foi providenciado pelo Núcleo de Música Contemporânea – NMC- UEL e participação do CIMI com apoio logístico e parte dos recursos necessários. O CD “*Kikikoi* - Registro Áudio-Fotográfico do Ritual dos Mortos.” é um registro fotográfico e sonoro de todas as rezas do ritual do *kiki* das metades *kamé* e *kairu*, editado no ano de 2000.

O Fórum de Investigação Jê do Sul reuniu pesquisadores vinculados à etnologia indígena, arqueologia, história, arquitetura, educação, linguística, acontecendo pela 1ª vez durante a IV Reunião Regional – ABA-SUL, realizada na cidade de Florianópolis, em novembro de 1993. Após essa IV reunião, um número cada vez maior de pesquisadores se aliou nos encontros seguintes de Tramandaí – RS (1995); Piriápolis- Uruguai (1995); Posadas-Argentina (1999); Curitiba (2001) e Florianópolis (2003).

O principal objetivo do Fórum Jê do Sul é a reunião de pesquisadores para as trocas acadêmicas, além do acompanhamento dos Jê Meridionais na sua luta pela autodeterminação. As duas mais significativas contribuições do Fórum Jê do Sul à renovação da produção acadêmica sobre Kaingang e Xokleng foram: “Uri e Wãxi – Estudos Interdisciplinares dos Kaingang” e “Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang”, ambos organizados por Kimyie Tomasino, Lúcio Tadeu Mota e Francisco Noeli, a partir dos estudos produzidos pelos estudiosos que participam desse grupo.

O Fórum Jê do Sul tornou-se uma importante referência aos jovens pesquisadores, aos coordenadores de pós-graduação, aos coordenadores de núcleos de pesquisa, aos administradores de políticas públicas, inclusive, aos próprios Kaingang que vem participando das discussões desse grupo. O professor bilíngue Pedro Kresó participou da IV ABA-SUL em Florianópolis em 2003; Vicente Fokãe e Rivaldina Luiz participaram da IV RAM em Curitiba em 2001, Bruno Ferreira apresentou com Wilmar D’Ângelis o texto “Sugestões para um Programa de Estudos Sociais em Escolas Indígenas de Ensino Médio”, na IV RAM, 2003. (ROSA, 2004).

2.1.5. Os Kiki da TI Xapecó segundo os Kaingang

Buscando mapear datas e dados mais recuados relativos aos rituais do *kiki* realizados na área Xapecó, foi possível obter indicações pouco precisas, fato que pode ser facilmente atribuído ao tempo decorrido e o conseqüente falecimento daqueles velhos rezadores e outros participantes, além da natural dificuldade que a maioria das pessoas tem de nomear datas com exatidão. Os rituais que foram realizados na década

de 90 estão ainda presentes na memória de muitos moradores, apesar do último ter ocorrido há cerca de treze anos atrás, ou seja, em 2000. Os das décadas de 80 e 70 e anteriores constam apenas algumas menções com dados imprecisos, geralmente mencionados com associações às idades de filhos ou netos ou à própria.

A partir das entrevistas realizadas, as informações que constam na sequência visam propiciar um entendimento do ponto de vista dos Kaingang sobre os rituais do *kiki* realizados em Xapecó, e suas perspectivas sobre eventuais revitalizações.

Pedro Kresó (em 02.12.2012) começa seu discurso sobre os primeiros rituais que se lembra:

“Uma primeira vez que a gente participou foi ali pelo ano de 1976 se não me engano. Era na época da Juracilda e do Wilmar. A gente era muito novo naquele tempo, então o kiki foi uma novidade, pois, que ele foi extinto nos anos anteriores devido a repressões, algumas mudanças naquela época e teve umas pessoas repressoras e o kiki foi proibido. Mas depois anos 1976 em diante começou a organizar o kiki e a gente não sabia naquela época porque a gente era muito novo. E a partir daí continuou acontecendo e o último kiki foi em 1999 aqui na sede”.

Sobre a descontinuidade na realização do *kiki*, mencionam os índios mais velhos, sobre a categoria dos cantadores e dos rezadores, que não passaram seus conhecimentos para os mais jovens darem prosseguimento no ritual, embora existam os CDs com as músicas Kaingang gravadas, mas que não possibilitam o entendimento dos jovens que não falam a língua e ausência nos CDs, de explicações específicas que só os cantadores e rezadores poderiam ensinar, incluindo sequência e horários de serem cantados determinados cânticos. A juventude não conseguiu aprender com os velhos que faleceram, como era o caso do rezador José Gabriel e o Irineu Pinheiro, além do Simplício e o Narciso de Palmas, todos falecidos.

Dentre as dificuldades enumeradas para a revitalização do *kiki*, começa com a necessidade de identificar rezadores das metades clônicas *kamé* e *Kairu*, seguindo da identificação dos falecidos, que da mesma forma devem pertencer às duas metades. Uma categoria importante é a do organizador que deverá coordenar todo o desenvolvimento das atividades, recursos e logísticas envolvidas. A categoria dos cantadores, também envolve pessoas pertencentes às metades, de igual forma também será para a categoria dos *péin*, os auxiliares rituais. Em Xapecó, contam atualmente com o João Maria Pinheiro (*kamé*) e o Silvano (*kairu*) que conhecem os cânticos de

seus pais, mas ficaram faltando os cânticos do Diogo Picapau e do Simplício. “*É como se fosse um conjunto musical que cada um sabe uma música diferente do outro e se um falece vai ficar meio que vazio, você pode até fazer mas tem que aprender bem. Então está assim*”. Os cânticos e as rezas são aprendidos com os antepassados e são passados de geração para geração.

Gentil Belino (01.12.2012) que é professor e cacique da TI Xaçecó, relata a respeito das festas do *kiki* realizadas naquela área na década de 1980, quando era ainda uma criança com cerca de seis anos de idade: “A gente sempre ia. Só que não participava, nossos pais não participavam, e, não permitiam que a gente participasse. Aquela história que, se a gente participar, e, não soubessem fazer, acabaria morrendo”. *Belino prossegue*: “E aí eles não deixavam a gente usar nenhuma das pinturas das marcas. Eles diziam que se participassem, os espíritos maus poderiam tomar conta da pessoa que não participasse das pinturas, e daí a gente nem sabe qual marca pertence”.

Gentil relata que seus parentes ficavam só como observadores nas festas do *kiki*, assistindo os procedimentos dos velhos rezadores, lembrando também que eles vão rezar no cemitério, retornando depois para a praça de dança, quando bebem e dançam, e que aquele que cair durante a dança morre, pois segundo a tradição aquele que cai não alcança o *kiki* no outro ano. Os participantes se restringiam a um número reduzido de pessoas, sendo constituído pelos mais idosos e os “índios mais puros”. Gentil Considera que o fato de sua família ter “um pouco de sangue não índio”, é motivo de maiores preocupações em relação aos perigos inerentes ao ritual do *kiki*.

Embora alguns etnógrafos informem que o ano de 2000 foi a data da realização do último *kiki* no Xaçecó, Gentil afirma que a data seria em 1999, e desde então não puderam contar com os velhos rezadores que faleceram sem “*passar*” as rezas para os mais novos. Ainda tem dois rezadores em Xaçecó, o José Inácio (Picapau) e o João Maria Pinheiro que é também filho do antigo rezador Irineu Pinheiro.

Sobre as causas das mortes, refere-se à tradição de que erros nos procedimentos do *kiki* causam mortes, não havendo possibilidades de saber se a morte dos velhos ocorreu de forma natural ou sobrenatural. “De repente acabaram morrendo,

já que eram idosos”. Morreram os rezadores Pedro Alípio, Irineu Pinheiro, Diogo Inácio, além de outros que moravam em Palmas, restando apenas o Silvano Gabriel.

Além da ocorrência das mortes dos rezadores, Gentil cita que na década de 90 intensificou a entrada dos evangélicos na área, e os próprios índios foram se convertendo e foram ficando desmotivados sobre o *kiki*. Como adepto de uma das igrejas evangélicas da área, explica que eles se orientam pelos textos bíblicos, os quais condenam o rito aos mortos e a adoração de outros deuses. Outra questão apontada é a cachaça misturada com açúcar utilizada no último *kiki*, contrariando a tradição que prescrevia outros produtos “a igreja católica detonou com nossa cultura também, e não dá para dizer que foram só as igrejas evangélicas. A degradação já vem de lá”.

Divaldina Luiz (02.12.2012), moradora da Aldeia Pinhalzinho de Xapecó é irmã da Dona Riva, a falecida esposa de Vicente Fernandes Fokãe. É nascida na Aldeia Pinhalzinho, tendo morado por apenas dois anos na Aldeia Sede. As duas irmãs eram *péin* e participaram juntas de todos os *kiki* em Xapecó, ajudando a cuidar do fogo, nas cerimônias dentro do cemitério, apontando a árvore a ser cortada, servindo a bebida aos participantes, além de prepararem a alimentação para os convidados. Lembra que acompanhou o Vicente, o Irineu, o Capir e o Picapau. A possibilidade das duas irmãs participarem de um mesmo fogo pode ser explicada pelo fato de que sua irmã Riva era *kamé* e ela era *kairu*. Dona Riva tornou-se *kamé* porque ficou muito doente e o pai providenciou um nome *kamé* para ela conseguir crescer. “Por isso que agente podia trabalhar no mesmo fogo”.

Dona Diva lamenta o fato de não existirem mais os rezadores em número suficiente para a realização do *kiki*: “Aqui não tem mais rezador, tinha o Irineu e o Picapau. Tem que ter os dois rezadores, um Kamé e um kairu, se não, não sai a dança. Agora está difícil porque não tem mais, eles morreram todos. O Simplício era meu primo irmão e morreu também”.

Sua preocupação volta-se para o fato de que o conhecimento dos rezadores não foi passado, somente o filho do Irineu, o João Maria Pinheiro que sabe as rezas dos *kamé*. Esclarece que os *kuiãs* sabem reconhecer a pessoa que tem o dom, o qual pode ser um filho, ou qualquer outra pessoa da aldeia.

Em relação às mortes dos rezadores ocorridas após o último *kiki*, considera que foram ocasionadas por causas naturais devido à idade avançada de todos, mas assegura que se alguém cair durante as danças, é risco de morte com certeza.

Matilde Kuito (08.10.2012) é filha de Vicente Fernandes Fokãe, nascida na Aldeia Pinhalzinho da área Xapecó, e viveu algum tempo no Toldo Imbu. Atualmente encontra-se na Aldeia sede de Xapecózinho.

“Sobre o kiki, eu conheci quando era criança. Com cinco anos eu lembro de um kiki que aconteceu (1959). Nós morava no Pinhalzinho e meu pai me trouxe. Eu era pequena e meu pai me trouxe dentro de um cesto. Meu pai era kairu. Ele não era um rezador. O segundo kiki que começaram a organizar de novo e eu participei eu já era casada e meu filho estava com dois aninhos. Ele já está com 38 anos.(1976). Nós morávamos no Pinhalzinho. Foi realizado ali em cima na raia. Tinha uma raia de cavalos, para cima ali onde é o colégio hoje, para cima, no meio dos pinheiros, onde hoje fazem a festa do índio. Quando retornaram para fazer um outro meu filho já tinha uns 14 anos (hoje tem 38) (1988). O kiki tinha parado uns tempos porque não tinha rezadores, porque um pouco era daqui, um pouco era de Palmas. Um quarto kiki fizeram lá em cima, mais acima da aldeia sede onde morava meu pai. (lado oposto da escola). O segundo e o terceiro foram organizados pelo meu pai. Eles fazem tudo em junho, no inverno. A Vanessinha tinha dez anos. Esse aí foi o último. Hoje ela tem 25 anos. Há quinze anos atrás foi o último. Esse foi também organizado pelo Vicente Fokãe. Meu pai corria atrás. Um pouco o pessoal de universidade que ajudava também”.

Sobre a interrupção na realização do *kiki*, Matilde atribui, como os demais Kaingang, ao fato de não existirem mais rezadores, embora mencione os dois restantes com pertencimento às metades *kamé* e *kairu*. O rezador *kamé* é o João Maria que mora na aldeia Água Branca de Xapecó e o Silvano Gabriel que é morador de Palmas. Desconhece rezadores de outras terras, exceção de um que viveria no Rio Grande do Sul.

O último *kiki* realizado no Xapecó apresentou um erro ao final das cerimônias realizadas no cemitério. “A minha tia disse assim para eles no idioma: vocês erraram, vocês erraram e não é bom”. O equívoco foi em relação a um ramo que deveria ser atirado na direção do sol nascente, e que foi direcionado para o lado oposto. “Eles colocam uns galhos lá, umas ervas especiais para as rezas no cemitério. Depois que eles rezam nas sepulturas dos kamé e dos kairu, a erva, ao invés de jogar para cá jogaram para lá, aí a minha tia disse que eles jogaram errado. Meu Deus, isso não foi bom. Dito e certo”.

Muitos Kaingang atribuem como causa da morte dos rezadores a um equívoco ocorrido em relação às prescrições relativas aos eventos rituais no cemitério. Morreram os rezadores de Palmas, Simplício e seu irmão Francisco. Morrem também Irineu e o Gabriel, pai do Silvano. Quanto às possibilidades de retomada na realização dos rituais do *kiki*, Matilde recorda da carência de rezadores, restando como última alternativa os que ainda existam em outras áreas. Outra dificuldade que aponta, envolve a confecção da bebida do ritual com a adição da cachaça.

Prontifica-se a caminhar atrás para organizar algum *kiki* como fazia seu pai, caso as pessoas da área assim queiram. Relembra a luta de seu pai Vicente, e lamenta o fato dele não ter tido o reconhecimento de sua luta, pelos Kaingang de dentro da área, embora saiba que foi muito prestigiado pelos pesquisadores que ali estiveram nos últimos tempos. “E se precisam retomar o *kiki* eu vou retomar junto”.

A propósito das pretensões voltadas para a realização do *kiki*, acalentada por alguns Kaingang, Matilde se lembra do quanto seria importante para as crianças que não conhecem, e para as gerações que virão. Outro fator que considera importante é a questão da identidade:

“Essa aldeia já está reconhecida pelo povo lá de fora, que a tradição se foi, o costume. Para mim isso é uma grande tristeza. Então eu vou ficar muito feliz, e sei que meu pai vai ficar muito feliz se a gente retomar o que foi perdido. A gente resgata para a geração que vem aí. Nós temos que mostrar para o povo aí fora que nós somos indígenas porque dizem que não somos mais indígenas, que não existe. Então tenho certeza que a gente pode resgatar não tudo, mas um pouco. Poucos aqui falam a língua kaingang. Para falar depende dos pais. Agora está fazendo falta a língua indígena, sabe por quê? Porque aí fora na faculdade cobram falar língua correta”.

Perguntada sobre a postura de uma pessoa evangélica como ela, Matilde pondera sobre o assunto:

“kiki tem a ver com o costume e tradição. Então a gente está querendo buscar essa tradição de volta querendo conquistar, e não precisa fazer com cachaça. A gente pode fazer com oito dias de mel ou a gente pode ir atrás de garapa de cana e fazer. Nada de bebida ou álcool. Eu penso assim, hoje está o mundo muito difícil e nós evangélicos estamos tirando a juventude da bebida, do álcool, estamos tirando da prostituição e das drogas, então a gente tira a cachaça, senão a gente estaria levando para um vício. Pode ficar lá a bebida no cocho por quinze dias”.

Uma crítica recorrente sobre a ritual do *kiki* é a questão do uso de bebida alcoólica, e Pedro Kresó concebe que ela está presente nas comunidades indígenas, e não é por causa do *kiki* que as pessoas bebem. “Dizem que o *kiki* é feito para fazer bebedeira. Mas a bebida do *kiki* é fraca”. O *kiki* não era feito com muita cachaça, e as famílias dos falecidos levavam uma determinada quantidade para distribuir entre os participantes, nada expressivo em relação ao número de pessoas, fato que, em algumas ocasiões, gerava demandas de pessoas que providenciavam a bebida por conta própria, independente do que fora programado para o *kiki*.

De suas observações pessoais sobre os *kikis* realizados no Xaçecó, Pedro Kresó menciona que sempre pode verificar a participação de mais católicos do que membros de outras religiões naqueles rituais do passado, “mas eu não vou dizer aqui que o *kiki* é só dos católicos. Eu penso que o ritual do *kiki* é do povo Kaingang, mas enquanto religião se divide. Hoje o pessoal fala: eu não acredito muito que a gente possa fazer o ritual do *kiki*”.

Segundo suas avaliações, em Xaçecó existem poucas pessoas que compreendem o valor do *kiki* para a comunidade, e que à época da realização na década de 1990, os velhos esclareciam que aquele ritual era aquela parte da cultura feita para divulgar o seu povo, sua língua e defender a sua terra. Kresó acrescenta que “Então ele tem um sentido. Nesse momento ele não é religioso. Ele é uma tradição valorizando a língua e na verdade ele é um ritual, mas, ele não é religioso, por exemplo, só católico”.

Reforçando o valor político e de reafirmação étnica, Kresó considera que o *kiki* oferece a possibilidade de unir a comunidade em torno dos direitos indígenas, embora lembrando que é simultaneamente um culto aos mortos, um trabalho sério na concepção dos Kaingang, mas ao mesmo tempo é instrumento utilizado para “para defender o povo, divulgar o povo e dizer que o povo está vivo e tem uma diferença diante dos italianos, dos gaúchos, diante do japonês. Eu penso assim como uma defesa da identidade Kaingang, da língua”.

Para concluir sua fala, elabora um comparativo do ritual com os cultos religiosos, expressando que o *kiki* não é uma festa, ou uma brincadeira, mas, que também, não é como as religiões porque “se fosse religião a gente poderia fazer essa

festa a cada dois meses, todo mês e daí não precisaria fazer o levantamento de quantos kamé e kairu morreram naquele ano, e se não morreu gente, então não vai ter kiki”.

2.2. KIKI PROJETOS CULTURAIS

2.2.1. Aldeia Condá

Segundo “Relatório de Eleição de Área para os Kaingang da Aldeia Condá” elaborado por Kimiye Tommasino no ano de 1999, as famílias daquela aldeia formam um grupo local de uma unidade social mais ampla que é constituída por vários grupos locais. Esse conjunto de grupos locais é unido pelo parentesco e pela afinidade que criam uma rede de direitos e obrigações de reciprocidade mútuas.

Os kaingang da Aldeia Condá tiveram suas terras tradicionais (que correspondem à atual cidade de Chapecó), totalmente tomadas pelos não indígenas e após várias trajetórias de um lugar para outro, tanto em reservas indígenas criadas pelo governo, seja em acampamentos em diferentes locais na região de Chapecó, fixaram aldeia (*emã*) no espaço urbano de Chapecó, reorganizando-se como comunidade, elegendo suas respectivas lideranças, passando então a reivindicar terra na área rural.

Os Kaingang da Aldeia Condá constituem um grupo local de uma unidade sócio-política ampliada que se estabeleceram na região de Chapecó. Sua expansão e mobilidade variaram no decorrer do tempo dentro de um vasto território cuja habitação e exploração econômica eram aceitos e reconhecido pela coletividade, local onde retiravam sua subsistência, nasciam seus filhos e onde enterravam seus mortos.

As famílias da Aldeia Condá referem-se à cidade de Chapecó como sendo sua terra tradicional onde tinham seus pinheirais e desenvolviam suas atividades de caça, coleta e onde tem seus cemitérios. O centro da cidade corresponde às terras habitadas por seus antepassados, portanto, a cidade de Chapecó, desde recuado tempo, era habitada pelos Kaingang.

O núcleo urbano deste município permaneceu sendo considerado por estes indígenas como seu território tradicional. Dizem que o local onde hoje está construída a

catedral é onde seus antepassados realizavam o ritual do *kiki*. Apesar do convívio intenso com a cidade, estes indígenas mantiveram crenças e práticas estreitamente relacionadas à “tradição” - todos falam a língua indígena, e a grande maioria reconhece o pertencimento às metades exogâmicas e sabem qual sua pintura ritual.

Apesar da pesquisa histórica comprovar que toda região chapecoense era território Kaingang, os da Aldeia Condá não reivindicaram a área rural como sendo de seus avós, ficando registrado em sua memória que o pinheiral que pertencia a seus antepassados deu lugar à cidade.

Pesquisas demonstraram que os antigos “toldos” constituíram as atuais Terras Indígenas de Xapecozinho, Chibanguê e Pinhal. A Aldeia Condá pode ser considerada como o ressurgimento do antigo “Toldo Passo dos Índios”, que tinha se destituído enquanto toldo, mas cujas famílias continuaram presentes na região.

Dentro do atual Município de Chapecó, pesquisas revelaram que existiam pelo menos cinco toldos, sendo um deles o Toldo Passo dos índios pertencente ao grupo local de Condá.

Os Kaingang descendentes daqueles antigos moradores que antecederam à criação da cidade de Chapecó foram transferidos para outras terras indígenas, sempre retornando para vender seus produtos, força de trabalho ou buscar assistência da FUNAI e dos serviços públicos.

Em épocas anteriores à construção da Aldeia no bairro Palmital, formavam seus acampamentos (*Wãre*), morando em barracas de lona nos terrenos baldios que tivessem árvores, tendo criado, com o passar do tempo, uma rede de sociabilidade através da criação de vínculos de parentesco e afinidade com Kaingang de várias terras indígenas.

O processo de criação da Reserva Indígena Aldeia Condá teve início em 1998 através da constituição de grupo técnico pela FUNAI para a elaboração do “Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó” (Coordenado pela antropóloga Kimiye Tommasino). Este relatório demonstrou que embora os Kaingang da Aldeia Condá reconhecessem a cidade de Chapecó como seu território tradicional, a FUNAI, por diversas vezes, providenciou o deslocamento desses índios para a T.I. Nonoai (RS) e para a T.I. Toldo Chibanguê (SC).

Contrariando as ações da FUNAI, estes índios, sempre que removidos, retornaram para a cidade de Chapecó. Nos anos oitenta os Kaingang da Aldeia Condá ocuparam uma quadra do bairro Palmital e ali passaram a residir permanentemente em condições precárias, dependendo de auxílios da Prefeitura e da Igreja Católica, da venda de artesanato e da prestação de serviços eventuais. Em sua conclusão, este Relatório de Identificação afirma que os Kaingang da Aldeia Condá não são índios ‘desarraigados’ ou ‘desaldeados’, mas que o Município de Chapecó é seu território tradicional, pois está presente na “memória coletiva como espaço onde viveram, morreram e foram enterrados os seus avós e hoje está incorporada como parte de seu modo de vida” (TOMMASINO, 1998).

Diante destas conclusões ficou estabelecido que seria impossível recuperar a terra tradicional desses Kaingang. Sendo assim, procedeu-se à constituição de um Grupo Técnico para a eleição de uma terra para a criação da Reserva Indígena Aldeia Condá. Assim, foi eleita área de 2.300,2 hectares na zona rural do município de Chapecó.

A área eleita, localizada na zona rural de Chapecó, atingiu 75 famílias de produtores rurais. A fim de proceder à demarcação e regularização desta Reserva Indígena, a FUNAI iniciou os procedimentos de cadastro sócio-econômico e levantamento físico e fundiário das propriedades rurais atingidas. As negociações empreendidas com as 75 famílias de agricultores atingidas pela Reserva Indígena tornou-se um impasse, pois os agricultores não aceitaram os valores conforme as avaliações apresentadas. Tal impasse gerou uma solução alternativa com o comprometimento do Consórcio Energético Foz do Chapecó através da compra das terras para a criação da Reserva Indígena. Tal comprometimento foi oficializado através de um Termo de Conduta firmado entre a ANEEL e a FUNAI (2001), resultando na aquisição de cerca de 1.500 hectares dos 2.300 eleitos para a constituição da reserva indígena.

A área eleita para abrigar as famílias Kaingang da Aldeia Condá localiza-se no 1º Distrito - Distrito Sede do Município de Chapecó e inclui as linhas/comunidades de Praia Bonita, Gramadinho e parte do Lajeado Veríssimo. Cerca de 1.900 hectares já foram adquiridos, estando os restantes a serem desapropriados para utilidade pública e

repasse do devido valor de mercado aos proprietários que insistiram em negociar valores exorbitantes.

2.2.2. Ritual do Kiki do Condá - Antecedentes

A realização do ritual do *kiki* na Aldeia Condá em 2011 está intimamente conectada com a trajetória de vida e atuação do professor Jocemar Kóvenh Garcia, portanto, cabe inicialmente focar alguns elementos da sua origem e trajetória de vida que possam de alguma forma, tornar inteligíveis os eventos que propiciaram a emergência do ritual naquela localidade.

Segundo sua narrativa, nasceu em família de *kuiãs*, tanto o pai como os avós paternos, recuando mais, até bisavó, todos *kuiãs*. E desde tenra idade ouvia as histórias de seus familiares, incluindo referências aos rituais originais do *kiki*. Refere que naquela época nem tinha uma noção do que seria aquele ritual, mas lembra de que seu avô Jorge kagnãg Garcia dizia que antigamente, antes dos Kaingang realizarem o *kiki*, os animais já faziam esse ritual, e que dançavam e faziam a bebida e tomavam, além de realizarem os cantos e as danças. Estas e outras narrativas de seu avô e demais familiares, levaram-no a se interessar e a refletir sobre o tema: “E aí cresci estudando, desde uns oito anos e eles me contavam essas histórias e isso ficou na minha mente”.

Cedo teve a percepção que seu avô e demais familiares, tias, e outros parentes eram todos muito unidos, vivendo algum tempo na mata através da caça e pesca e de algumas plantas e só posteriormente foram morar em aldeia onde tinha maior número de moradores, e essa era a área de Nonoai, local onde sua família veio a habitar, mais precisamente, na Aldeia Bananeiras. “Nossa família saiu do mato, eu digo mato, porque era longe da aldeia e no meio do mato mesmo, onde a gente fazia um pouco de roça e depois caçava e coletava”.

Corroborando as informações de Jocemar temos a narrativa de sua avó paterna Maria Constante, ainda moradora na TI Nonoai, da qual obtivemos entrevista na data de 30.11.2012:

“Nos primeiros tempos a gente só falava no idioma e eu demorei muito tempo para falar português. A gente não via branco, se criamos no mato. Uma vez apareceu branco e a gente teve que esconder, pois, nós era tudo pelado. Nós era cinco, um irmão e quatro irmã. Tudo era pelado. Fazia umas tanga de folha para cobrir a bunda. E eu que era pequeninha não usava nada. Se aparecia um branco eles corriam, eu corria junto para se esconder. A gente não tinha roupa e já não conhecia. E para fazer fogo minha mãe pegava umas folhas de capim ou senão aquele barba de pau e fazer fogo para nós dormir. E agente dormia em cima daqueles capim e barba de pau. E nós se cobria com as folhas também. Morava para baixo da Bananeira (aldeia de Nonoai)). Fiquei uns 8 ou 9 anos sem roupa. Difícil acostumar com vestido, parecia que ia fazer mal. Eu morava no mato. A gente comia peixe e carne de caça e mistura era uma palmeira que nós socava. O sal era um matinho também que minha mãe juntava e socava ali e dava gosto de vinagre. E ficava boa a carne. Nós não conhecia as plantaçoão ainda não. E comia tudo que é fruta do mato”.

Jocemar cursou até 5ª série do ensino fundamental na Aldeia Bananeiras de Nonoai, e assim que completou o ensino médio, iniciou curso superior, paralelamente buscando se informar sobre sua cultura, lendo os trabalhos sobre Kaingang, estudando nos livros e considera que seu avô Jorge Garcia começou a entrar “numa outra organização”, crescendo junto no estudo e “gravando muitas coisas”.

E nesse processo todo de envolvimento com a cultura Kaingang, Jocemar Garcia compreende que o *kiki* é o principal evento para os kaingang, ao mesmo tempo, tendo a consciência dos impedimentos em realizá-lo, em razão dos gastos envolvidos serem acima das possibilidades atuais das famílias do Condá.

Para dar prosseguimento aos estudos na Universidade de Chapecó, Jocemar desloca-se de Nonoai e passa a viver na Aldeia Condá. A partir de então, é contratado como professor pela Secretaria do Estado, passando, no decorrer de um ano, de um período inicial de 10 horas para o período integral de 40 horas. Como apresentou aptidão para ensinar a língua e a cultura Kaingang, a Secretaria de Educação deu o estímulo para sua atuação, inicialmente direcionando-o para ensinar educação física para fortalecer e resgatar os jogos, as brincadeiras e as artes do povo indígena. Após um ano naquela função passa à função de professor de artes e recebe orientação para resgatar as danças, as músicas, enfim, as práticas artísticas do povo Kaingang.

A partir de então, Jocemar buscou aprofundar seus conhecimentos e estudos sobre o assunto, especialmente consultando o conhecimento dos velhos através da pesquisa, deslocando-se para várias áreas indígenas na busca sobre as manifestações culturais que consideravam mais importantes.

Partindo de suas pesquisas, inicia a realização de pequenas amostras culturais, apresentações na aldeia para as pessoas vindas da cidade de Chapecó e de outras regiões. As apresentações incluíam danças, teatro e rituais e para ser mais eficiente na sua atuação intensifica seus estudos, processo que o direciona a elaborar um projeto para concorrer ao “Prêmio Culturas Indígenas”, o qual já estava para publicar o edital, contando com um orientador de São Paulo para a elaboração do projeto dentro das normas exigidas. Essa primeira participação no edital de 2007 do “Prêmio Culturas Indígenas” constou de um projeto sobre as danças indígenas que intentava resgatar. Para a elaboração do projeto pretendido, levantou questionamentos sobre as danças que estava pesquisando: “Tal dança é do que? É dança ou é canto? Isso é canto de quem que você está cantando? É canto do tatu? É canto do javali? Ou é canto da cotia? Isso eu sabia, mas a dança diferenciava um pouco”.

O projeto apresentado teve a anuência das lideranças da Aldeia Condá, que se organizaram, apoiaram e assinaram o documento final. Mas nesse edital de 2007 não conseguiram ser selecionados.

Em 2010 é lançada a 3ª Edição - Prêmio Marçal Tupã'y do “Prêmio Culturas indígenas”. Para a elaboração do projeto Jocemar buscou o auxílio do seu avô Jorge Garcia, o qual considera um dos principais pajés da região: “Onde ele for ele sempre é bem ouvido. Ele é nosso mestre, mestre de todos nós”.

A essa altura da nossa conversa com Jocemar, ele se reporta ao fato de que desde a infância ele pensava no ritual do *kiki* e novamente retoma a pesquisar um pouco de como ocorreu com os rituais na Terra indígena Xapécó e ao ler e entender um pouco mais daquilo que já vinha aprendendo, decide elaborar um projeto para realizar o *kiki* no Condá. “E aí veio que eu tinha que fazer esse projeto e tinha que ser sobre o *kiki* e, se fosse aprovado, tinha que ser cumprido, porque é ali o berço, a nossa cultura, vem dali. É onde surgiu nossa cultura”.

Seu avô participou na elaboração do projeto do *kiki* com suas orientações, ficando estabelecido entre eles que Jocemar organizaria a realização do ritual e Jorge Kagnãg Garcia ficaria responsável pela orientação e condução do ritual: “Ele que ele ia fazer, organizar e pedir para os seres espirituais, ele ia fazer o culto do *kiki*, junto com ele, os outros rezadores e os auxiliares, os *péin*”.

O projeto foi assinado e enviado para concorrer ao “Prêmio Culturas Indígenas” - Edição 3ª – Marçal Tupã'Y, desta vez, sendo selecionado, e com data de 2011 para sua implantação. E esse prêmio foi, inicialmente, motivo de grande contentamento de todos os envolvidos mais diretamente com o processo.

2.2.3. Resistências locais e extra locais

Segundo os discursos de Jocemar Kóvenh Garcia, após a premiação do projeto para realização do ritual do *kiki* na aldeia Condá, através do projeto “Prêmio Culturas Indígenas” do MinC, seguiram-se as tramitações regulamentares junto à “Articulação dos Povos Indígenas na Região Sul” - ARPIN-SUL, organização responsável pela execução daquela 3ª edição – Marçal Tupã'Y.

Imediatamente entraram em cena as lideranças da Aldeia Condá e deram início às inúmeras deliberações que se seguiram sobre a forma que seria mais adequada para aplicação daquele valor de vinte mil reais. Entendiam que após premiação teriam liberdade de escolha sobre direcionamento a ser dado àquele recurso. A primeira alternativa aventada foi relacionada com a escola, pretensão direcionada para apresentações de cantos e danças, seguindo-se sugestões sobre implementação do artesanato local. Apesar de todas essas questões terem sido acertadas antecipadamente com os velhos e algumas lideranças, surgiram ainda questionamentos a respeito da pessoa que deveria se responsabilizar pelo recurso e sua aplicação. Passou para a discussão interna a problemática de quem seria o responsável pelo recurso e em que projeto aplicar. Diante do impasse, e do fato do professor Jocemar ser o representante que elaborou e assinou o projeto selecionado, optaram por realizar uma primeira reunião e fazer uma ata, a qual inaugurou uma série de outras que se sucederam.

Por desconhecimento de que os recursos daquele programa não poderiam ser aplicados em outros projetos, persistiram em afirmar que prefeririam aplicar o recurso em outros projetos, pois o ritual do *kiki* implicava em muito trabalho.

A reunião foi referida com a ocorrência de muitas discussões envolvendo pontos de vistas contraditórios sobre a questão, enquanto os velhos muito contentes por causa da notícia positiva do *kiki* que ia acontecer, demonstravam preocupação com o rumo

que as conversações tomavam. E como Jocemar era, àquela época, o coordenador da escola indígena de Condá, acabaram envolvendo a Secretaria de Educação, e o setor de educação da FUNAI de Chapecó.

Os representantes da Secretaria de Educação convocaram Jocemar Garcia para que comparecesse a uma reunião organizada por eles, onde, expuseram suas argumentações contrárias à realização do ritual do *kiki*. Afirmaram que não seria conveniente porque ninguém jamais saberia fazer de forma correta, deixando claro que se algo errado sucedesse, ele seria responsabilizado. Naquela reunião encontravam-se representantes dos dois setores: a Secretaria de Educação do Estado e o setor de educação da FUNAI. Jocemar argumenta naquela ocasião:

“Eu tinha 21 anos quando fui professor ali e vocês me disseram que era para resgatar e fortalecer a cultura da aldeia Condá. Faça isso aí e apresenta para nós. E todos esses anos eu fiz e apresentei para vocês e agora estava apresentando o trabalho que é o principal para nós, que é a nossa educação que vai acontecer de verdade. E isso faz parte da nossa educação diferenciada. E agora que já está pronto para acontecer vocês querem cair fora? Ou é por causa de mim, ou por causa de dinheiro? ou é por causa de quê? É por causa dos espíritos que vocês têm medo?”

Dentre os representantes da área de educação presentes àquela reunião, encontravam-se funcionárias Kaingang da FUNAI de Chapecó, portanto, conhecedoras das polêmicas envolvendo o tema ritual do *kiki*. E deixaram explícitas suas preocupações, partilhadas pelos representantes da secretaria de educação do estado, a de que os espíritos “vinham matar a gente, e, que ia acabar morrendo bastante gente”.

As forças de contraposição não pararam por aí. Nova reunião foi marcada na escola da Aldeia de Condá onde também participaram as lideranças. Dentre os componentes da liderança alguns eram favoráveis e outros demonstravam medo dos rituais fortes que iam acontecer durante o ritual. “E teve ritual forte mesmo”.

Após estas três primeiras reuniões, o organizador do *kiki*, Jocemar Garcia começa sua busca de apoio junto às pessoas da Aldeia que o incentivavam em suas atividades como educador da cultura, além de aliados do contexto interétnico que conheciam suas apresentações realizadas nas escolas e nas universidades, onde fazia suas palestras, enfim, aquelas pessoas que entendiam e valorizavam seu trabalho.

“Então essas pessoas me ajudaram a falar por mim, e pelos velhos, que o *kiki* era para todos nós, e não era só por causa da religião”. A partir de então, muitas pessoas o ajudaram, incluindo pastores evangélicos que participaram de alguns preparativos, e de diversas atividades.

No total foram realizadas mais de quatro reuniões na Aldeia Condá. Em uma delas ficou acertado que viriam os *kuiãs* para participarem para que a liderança os ouvisse e se certificassem de que seriam mesmo capazes de realizar o ritual do *kiki*. Foram convidados *kuiãs* de Nonoai, Xapecózinho, e os de Condá. Naquela reunião, os velhos foram incisivos em afirmar que iriam realizar o *kiki* porque tinham o conhecimento necessário para executá-lo de acordo com as normas. E os participantes da reunião inquiriram os *kuiãs* sobre a forma que iriam realizar o ritual, além de solicitarem que realizassem ali as danças e cantos que sabiam fazer. “e os pajés faziam e aí ficavam com medo e dizendo que esses eram índios de verdade, e aí o povo aplaudia”. Após as apresentações e explicações dos *kuiãs*, concordaram que o ritual do *kiki* poderia acontecer e que os velhos poderiam desenvolver seus trabalhos.

Mas apesar do resultado positivo da reunião anterior, outras continuaram a acontecer, persistindo ainda as resistências em relação à realização do *kiki*. Em uma delas, realizada em uma sexta feira, compareceram as funcionárias Kaingang da FUNAI de Chapecó, responsáveis pelo setor de acompanhamento da educação indígena, acompanhadas da representante da educação do estado, além de outras pessoas não indígenas. São retomados os questionamentos anteriores sobre formas de realização do ritual. Jocemar Kóvenh relata:

“Então me questionaram, fizeram perguntas duras, perguntaram como eu ia fazer esse trabalho se eu nem sabia como é que era. E aí ficaram argumentando sobre o que aconteceu lá em Xapecózinho, que deu de morte lá”. E Jocemar apresentou seus argumentos: “Se vocês já sabem e já participaram, porque não vem aqui e fazem junto com nós? Vocês mesmo que estão dizendo que deu tudo errado. Eu nem vi e nem vou fazer do jeito que vocês estão falando. Algumas coisas vão sair parecidas, mas, não tanto igual. Os velhos vão obedecer aos espíritos da natureza para fazer. Então em cada tempo sai alguma coisa assim parecido, mas, depende do tempo ali. Então se vocês estão falando que morreu muita gente então nós vamos ver se vai acontecer ou não”.

Da parte da representante da secretaria de educação do Estado restou a decisão de que os professores e os alunos da escola estavam proibidos de participar, melhor dizendo, a escola estava proibida de participar. Jocemar Garcia e os apoiadores insistiram que os professores eram obrigados a participar porque são responsáveis pela educação indígena e que os alunos deveriam conhecer esse ritual porque “é algo que é nosso, não estamos pegando dos outros. Nós não vamos saber fazer os dos outros também. Mas o nosso a gente vai saber fazer”.

Provavelmente o fato dos *kikis* realizados até então na área Xaçecó, terem tido como organizadores os Kaingang velhos, como foi o caso do Vicente Fokãe, e o da Aldeia Condá ter ficado sob a responsabilidade de um jovem professor com 27 anos, tenha sido um fator que intensificou preocupações por parte dos agentes da área educacional sobre a concepção de que equívocos nas etapas rituais pudessem ocasionar mortes entre eles.

Jocemar Garcia refere como interferência externa mais persistente e vigorosa, as objeções contrárias apresentadas pelos representantes não indígenas da secretaria de estado da educação, as quais assumiram as concepções dos (as) funcionários(as) Kaingang da Coordenação Regional da FUNAI de Chapecó, potencializando assim processos de insegurança e temor:

“Eram as Kaingang que trabalham na FUNAI e a representante a Secretaria de Educação do Estado, e eu fui o único que encarei as ideias delas. E contrariei todas as ideias que elas trouxeram contra o kiki. A razão é por causa da espiritualidade e mortes e eles se assustaram e ficaram preocupados, pois, tem que se responsabilizar pelas crianças. E pensaram será que é melhor não ir lá com essas crianças de pouca idade, e o pessoal não está entendendo os riscos de se envolver com ritual que pode ocasionar a morte. Então seguraram essa bola. E as crianças foram e tomaram a bebida, mas, os pajés proibiram tomar muito”.

Persistindo o impasse, foi feita uma proposta para a realização de uma última reunião onde as questões em aberto deveriam ficar solucionadas definitivamente. Mas antes de se retirarem daquela reunião, as posições contrárias à realização do *kiki*, reforçaram as referências sobre os fatos que aconteceram na área de Xaçecó, referindo da ocorrência de um número aproximado exagerado de mortes em um mês, consequência de equívocos cometidos durante etapas rituais do *kiki*, resultando na

ação do cacique daquela área que chegou a proibir a continuidade da realização do ritual entre eles. Outro ponto insistente era o questionamento sobre quem seriam esses rezadores e se eles realmente tinham o conhecimento adequado de todos os procedimentos rituais prescritos. Mas as argumentações não intimidaram ou arrefeceram a determinação de levar à frente o projeto do ritual programado.

Além das pessoas envolvidas diretamente nas discussões na aldeia Condá, tinham também alguns professores Kaingang do curso de licenciatura que apresentavam postura contrária à realização daquele kiki do edital. Reuniões foram feitas nas próprias dependências do curso para discutirem o assunto, alguns apoiavam e outros estavam contrários por causa do longo intervalo que ele deixara de acontecer.

No domingo programado para a última reunião proposta para solução dos impasses, só compareceram os moradores locais e os pajés. Quanto às lideranças que ainda permaneciam em dúvida ouviram o pronunciamento de um dos velhos mais respeitados de Condá, o Sr. Augusto Rodrigues. Sobre ele fala Jocemar Kóvenh Garcia:

“pessoa que fala e todo mundo ouve, ele não é pajé, ele é um sábio. Ele sentou-se e pediu para ler os papéis, ele sabe ler um pouco. Botou os óculos e ficou lendo e nós discutindo e ele quietinho lendo ali. Aí o velho terminou de ler os documentos e leu uma parte e disse: pessoal, mas aqui está dizendo que é para realizar o kiki. Eu li. Está aqui. Fora disso aqui não dá para fazer como vocês estavam querendo como aplicar no artesanato, na dança ou outras coisas que eles queriam. Mas aqui é o ritual do kiki não dá para fazer outro. Aí o pessoal parou e obedeceu ele”.

Acima de todos, prevaleceu a fala do Sr. Augusto Rodrigues, e decidiram que seria feito o kiki e que a partir daquele momento iriam ajudar nas atividades necessárias. “Aí baixaram a cabeça e ninguém mais contrariou”. E ficaram estabelecidos os acordos necessários e marcaram uma nova reunião para fazer um plano de aplicação dos recursos.

2.2.4. Estratégias de realização

O ritual do *kiki* na aldeia Condá, conforme já foi mencionado anteriormente, foi viabilizado com recursos advindos do projeto “Prêmio Culturas Indígenas” - 3ª Edição:

Marçal Tupã Y, do MinC, onde foram contemplados com um prêmio de vinte mil reais, repassados pela ARPINSUL. Para ajudar nesse montante, solicitaram a colaboração para o transporte e alimentação. O CIMI contribui com uma parte de alimentação e a UNOCHAPECÓ com o transporte, confecção dos panfletos e na orientação. Quanto à FUNAI ajudou no transporte dos pajés de Xapecózinho até Condá.

Nas discussões anteriores entre lideranças e demais moradores da aldeia Condá, ficara acordado que todos os *kuiãs* e rezadores ficariam reunidos durante um mês naquela aldeia para um processo de interação e entendimentos sobre a execução do ritual do *kiki*. Para abrigá-los durante o período construíram umas casas ao lado da praça escolhida e prepararam para acontecerem os eventos relacionados ao ritual. O grupo de *kuiãs* e rezadores totalizou um número de onze pessoas entre homens e mulheres, com maior predominância no número de homens. Dividiram-se em grupos separados por suas respectivas marcas clônicas (*kamé/kairu*). “Então teve uma reunião só dos pajés e eu estava lá no meio, mas é de se assustar mesmo quando eles começam a falar, bem dizer, é outra linguagem. Eu entendo. É a língua Kaingang, só que parece que eles usam a palavra lá dos antigos mesmo. Umhas palavras que a gente não conhecia começaram a aparecer” (Jocemar Kóvenh Garcia - 11.10.2012 – Condá)

Durante sua presença entre os *kuiãs* e os rezadores do *kiki*, Jocemar testemunhou suas ponderações sobre as cerimônias a serem realizados no cemitério no último dia da festa do *kiki*. Alguns referiram que seu espírito auxiliar não recomendava o trabalho no cemitério, enquanto outro apontava que seu espírito mandava respeitar o espaço do cemitério, sendo que maioria optou por atender a orientação dos seus espíritos guias sobre a necessidade da realização dos trabalhos na área do cemitério. No decorrer daquele período de um mês, os *kuiãs* e rezadores, sob a coordenação do *kuiã* Jorge Garcia, foram pactuando entre eles quem ficaria responsável por qual tarefa, como iriam realizar, quando e de que forma, enfim como operacionalizariam as atividades cerimoniais do ritual. A derrubada da madeira ficou sob a responsabilidade de um pajé e ele indicaria quem o ajudaria e o que era preciso ser feito, assim como as demais atividades, como o caso de alguns rezadores que ficaram responsáveis para contar histórias e piadas para alegrar as pessoas.

Organizada a equipe de *kuiãs* e rezadores, passaram a convidar as pessoas que estavam disponíveis para ajudar, a categoria dos *péin kamé* e *kairu* “que são espíritos fortes, eles são próximos dos pajés. Eles são cheios de espiritualidade. Eles não são capazes de passar perto de uma pessoa que está passando mal, essa pessoa é capaz de piorar. Então eles são fortes, espiritual e física, eles têm que saber onde tem que ir”.

Durante o período em que os onze xamãs e rezadores ficaram reunidos durante o período de um mês nas casas construídas especialmente para alojá-los, puderam intercambiar conhecimentos e planejar formas de execução de suas atribuições rituais. Tomaram a iniciativa de benzerem aquele local escolhido para ser “a praça do *kiki*”, realizando sua sacralização para tornar-se lugar onde pudesse sempre acontecer algo da cultura.

“Kuiã é pajé para nós. O kuiã ele é tudo: rezador, curador, benzedor. O pajé tem que ter o guia da natureza. Eu pensei muitas coisas antes de fazer esse ritual. Os guias santos são diferentes da natureza nossa aqui dentro. No kiki tinha um pajé com guia gavião, tinha um com o sol, um com tigre e tinha outros que não lembro. Esses, eu guardei mais. Na reunião pediram para cada um cada um contar do seu guia que ninguém ia contar para outras pessoas, e só eles que podiam ficar sabendo. Foi isso que eu entendi. Tinha da lua também, uma mulher era do sol. E tinha do tigre e do gavião. A reza do kiki é que nem uma oração. Mas tem uma reza que nem uma oração que é cantada. Tem uma que é só falada e tem uma que é só cantada. E tem os cânticos. E tem as palavras que a gente não entende eles explicam, mas, parece que já começam a criar outras. Imediatamente improvisam, criam outras. Tem espaço para inovar mas a inspiração é só do espírito guia, mas algo que a gente já sabe a gente não deixa de fazer ali. O pajé passa o conhecimento para outro. Mas o conhecimento pode também surgir do nada, tipo espontâneo assim. Cada um tem uma forma diferente pois cada um tem um guia diferente”. (Jocemar Kóvenh Garcia -11.10.12).

Tinham a intenção de fazer dois cochos, um de pinheiro e outro de guatambu, mas este último não foi encontrado, restando a opção pelo corte do pinheiro. Para confeccionar a bebida foram usados vários tipos de mel, água e ervas, não utilizando a cachaça por causa das crianças. Apesar de não constar no cocho, foi adquirida a cachaça para os que quisessem beber separados, mas a pretensão era fazer dos dois tipos, um cocho com cachaça e outro sem ela, o que não foi possível em razão de não terem conseguido o guatambu.

Jorge Garcia, o *kuiã* responsável pelos procedimentos rituais ponderou que: “Nós não vamos misturar a cachaça porque ela é uma droga que a gente toma e que a gente

fica louco, fica doido, e essa bebida kiki que vamos fazer, pode tomar todo mundo, adultos e crianças. Só que criança tem que ser pouca quantidade. É uma bebida que tem contato com os espíritos e então não pode tomar demais. Sempre é para distribuir um pouquinho para cada um. É uma bebida para a espiritualidade”.

Quanto aos cantos e as rezas que são feitas para a madeira que vai ser cortada é no sentido *de* mostrar para ela que o culto que está sendo preparado necessita dela e que ela “vai cair e ela vai morrer por nós. Ela não vai morrer em vão, vai morrer por nós, e por causa dela nós vamos festejar e vamos divertir com os parentes, com os amigos. Toda essa felicidade para nós. Ela está morrendo para trazer algo novo para nós, vai reunir nós. Então é um momento de agradecer e pedir, cantar, rezar e para que tudo dê certo e que ela caia bem certo. Que a madeira não traga danos para nós. É para harmonizar todos”.

No caso do *kiki* do Condá, ao se aproximarem do pinheiro um *kamé* e um *kairu* atiraram flechas no topo do pinheiro, uma atravessando para o nascente e outro para o poente, procedimento realizado sob orientação do espírito auxiliar, liberando a árvore para ser cortada. As etapas rituais naquele momento foram descritas sobre as rezas iniciais que antecedem a aproximação da madeira, quando vão rezando, tocando instrumento e cantando até chegar à árvore. Após o corte o pinheiro é levado até o pátio previamente escolhido e preparado, sendo marcado o lado *kamé* e o lado *kairu* (nascente e poente). Os *kamé* ficam para o lado do sol nascente. Os *kairu* para o lado do poente. E o cocho foi marcado o lado *kamé* e lado *kairu*, sendo o mesmo confeccionado também por Kaingang pertencentes às duas metades clônicas, não podendo ser de apenas uma delas.

Após misturarem a bebida, rezaram sobre ela e deixaram bem fechado para ficar esperando a fermentação. Na data da etapa final do *kiki*, no dia da festa, antes do nascer do sol, os pajés cantaram e foram para o cemitério e lá fizeram uma cerimônia, queimando ervas para purificação. Após retorno para a praça da festa, fizeram chá para tomar, lavaram as cabeças de todos os presentes e só então beberam o *kiki*.

Foram relatados alguns eventos considerados com significação cosmológica, antes da chegada do dia principal da festa do *kiki*. Um deles refere-se a uma noite, aproximadamente pelas vinte e duas horas, talvez um pouco mais, horário em que os

evangélicos tinham terminado o culto em seu templo e estavam a tomar chimarrão e contar histórias, ocasião em que ouviram uns sons de uma baitaca⁶ cantar e ficaram apreensivos porque não é normal uma baitaca cantando àquele horário. Um tempo depois ouviram barulhos de galinhas caindo do local onde estavam dormindo, e decidiram verificar o que estava acontecendo. E ao levantarem e saírem para o olhar o ocorrido, aquele passarinho que estava cantando veio e caiu debaixo deles e morreu. Ficaram assustados e preocupados e pensaram que seria algum sinal, pois, não poderia ser normal aquele passarinho cantar à noite e morrer debaixo deles. E decidiram que iam perguntar para os pajés que se encontravam reunidos na aldeia naquela ocasião. No outro dia o xamã Jorge Garcia esclarece sua interpretação daquele evento:

“Aquele pássaro lá morreu para dar um recado, para dizer para eles que o que a gente está fazendo não é de mentira. É algo de verdade que está acontecendo. E às vezes eles estão com dúvida nesse trabalho que a gente está fazendo. Então esse pássaro morreu porque o espírito do gavião pegou ele. Foi o espírito do gavião que pegou a alma dele, senão ele não ia morrer de valdo. Era para mostrar para aquelas pessoas que estavam lá, dizer para eles que a gente um dia vai morrer. A gente pode morrer igual um pássaro que morre assim”.

Os desafios para o xamã Jorge Garcia continuaram por parte de alguns pastores evangélicos que insistiram na apresentação de alguns fenômenos que pudessem comprovar suas habilidades e conhecimentos:

“Até tinha um pastor no Condá que queria cortar para nós o kiki, mas, numa última reunião ele me disse: - O senhor vai apresentar o kiki? Eu disse que vou e ele disse: - Vô, então o senhor tem que apresentar para nós alguma coisa para nós acreditar. Ele era pastor da igreja. Eu disse por que você quer ver uma coisa diferente? Ele insistiu que queria que eu apresentasse alguma coisa que eles não sabiam para eles acreditarem nisso. Então eu disse: amanhã bem cedinho antes de clarear bem o dia, ali no que vem a barra do dia você vai lá em casa, vá lá no nosso acampamento. Que nós temos lá um acampamento, um ranhão lá de folhas. Tava tudo posando lá e daí ele foi lá de madrugada. A gente estava tomando chimarrão e ele chegou, já estava clareando o dia. E ele não falava nada para mim ficava só brincando com a gurizada. E quando clareou o dia aquele assobio, um assobio alto, um assobio diferente. Eles saltaram tudo para fora: o que que é? o que que é? Então tinha um pinheiro e uma canela grossa e eu saí para olhar lá com eles e era um gavião penacho. Ele deu três assobios e abriu as asas e se foi. E ele ficou me olhando e eles

⁶ - Nome comum a várias aves da família dos Psitacídeos, que são papagaios pequenos, muito espertos e palradores – (do tupi mbaitá) Dicionário Michaelis.

deram risada e disseram: garanto que é isso que o senhor apresentou, vocês já tinham visto isso aí? Disseram: eu não. Então é isso. O gavião também tem o poder de mostrar as coisas para nós. Ele ficou dando risada e depois foi embora. O gavião voou para o lado onde o sol nasce significando que a festa ia sair bonita e que estava tudo bem e que não tinha nada atrapalhando” (JORGE GARCIA – Nonoai).

Segundo Jocemar Garcia, *kiki hã* é fazer *kiki* e *Kikikoi* é comer *kiki*, existindo um termo específico para beber o *kiki*. Os rezadores do *kiki* do Condá foram o *kuiã kamé* Jorge Kagnãg Garcia de Nonoai; Carlinhos de Rio da Várzea; José Inácio de Xapecózinho. Outros *kuiã kairu*: João Duran Fortes de Condá; Pedrinho da Silva de Condá e a esposa que é *kamé*, e Bento de Rio da Várzea que também é *kamé*. Participaram mais dois rezadores de Nonoai e outros que vieram no momento do ritual. Compareceram vários convidados vindos de Serrinha, Rio da Várzea, Iraí, Nonoai, Xapecózinho, Chinbanguê, aldeias localizadas na região de maior proximidade, e, os não indígenas vinculados a universidades, organizações e demais instituições.

Nas reuniões do Condá que antecederam a realização do *kiki*, ficaram reunidos todos os rezadores planejando o que iriam fazer.

“E aquele que contava em que poderia ajudar, ajuda espiritual dele, o remédio, o trabalho dele e eu escolho naquilo que ele pode me ajudar. Se ele fala de morte e de perigo de espíritos eu sou contra. Dentro da minha festa nada disso eu quero. O perigo pode existir se eu não estiver enxergando. Da minha parte espiritual eu sei tudo que eu posso fazer. Se eu achar que o espírito daquele mestre pode ajudar, ele ajuda. Se não fica fora. Mas eu peço só o bem e nunca o mal. Lá nesse kiki nos fizemos tudo direitinho. (kuiã Jorge Garcia)

2.2.5. Algumas perspectivas sobre o kiki realizado no Condá

O ritual do *kiki* foi interpretado por Tommasino (2004, p. 44), como uma instituição simultaneamente religiosa, política e econômica, ou seja, como um fato social total no sentido adotado por Mauss, configurando-se como um evento de reafirmação da unidade política e social Kaingang, prática social central para a garantia da própria reprodução social, quando as crianças recebem suas respectivas pinturas das metades de pertencimento, ficando estabelecidos modos de interação social na estrutura de parentesco.

Iniciamos o presente item com a citação da interpretação apresentada por Tommasino, pela sua adequação às diferentes perspectivas aqui expressas que evidenciam os aspectos políticos e religiosos do *kiki*, reafirmação da unidade política e social, com especial destaque dados pelos discursos às pinturas corporais de suas metades que estabelecem as formas de interação social. No capítulo final, as perspectivas aqui contidas e as de outros contextos, serão devidamente analisadas.

Inquirido por mim sobre a questão do ritual do *kiki* realizado na Aldeia Condá, o Sr. Jorge Garcia respondeu que não foi muito verdadeiro porque faltou a mata, mas foi tudo muito bem organizado como era para fazer, porque a importância é trazer as visitas, e foram convidados os Kaingang de Nonoai, Iraí, Rio da Várzea, Xapecozinho, Votouro, comparecendo muitas pessoas. “É importante reunir pessoas de várias terras porque um explica para o outro qual é a importância e o conhecimento que o mestre falou, o benzimento que saiu como foi bem feito, como que saiu. Tudo brincou direitinho, dancemos, nós pulemos e cantemos no nosso idioma. Tudo no nosso idioma fizemos nossas rezas. E tomamos o remédio do cocho. Então é muito mais sério porque traz o povo de outras áreas”.

Pedimos ao Sr. Jorge que nos explicasse melhor sobre a afirmação que fizera sobre o *kiki* do Condá não ter sido um ritual completo porque “faltou o legítimo que é a natureza”, ao que ele prontamente esclareceu, reportando-se aos *kikis* que participara na sua infância: “Faltou o mel, os vários tipos de mel, a caça, e o peixe. Isso que é diferente de quando a gente era criança porque hoje não tem mais condição. Como eu expliquei, eles preparavam a gurizada, uns para a caça, outros para o mel e o peixe e a fruta, os grupos de trabalho. Aqui não tem mata”.

Rememorando os kiki antigos, o kuiã morador de Condá, João Fortes, com idade de 92 anos, assim se apresentou:

“Eu já tinha participado de outros kiki em Palmas. Em Palmas que eu aprendi com o kuiã Joaquim. Eu já achei uns mel por aí. O kiki que eu aprendi mesmo em Palmas e em Xapecózinho foi com mel de Jeteí, e Mandassaia, bota no cocho para fazer a garapa e deixa lá tampado 9 dias. E ela fica que nem uma cachaça e dá um gole para o iambré (outra metade) e o kairukré. Um copinho assim fica bêbado. É um remédio. Em xapecózinho eram 6 rezadores e o Salvador era o principal. Eu sei curar com remédio do mato, eu curo com as plantas do mato e é por isso que estou são. Eu trabalho, roço, capino. Sei tudo. Conheço todas as plantas. Eu sou kairukré. Cada folha tem sua metade.

Laranjeira é kairukré, cotia é iambré. Usamos remédio do mato para tratar das crianças. Esse conhecimento foi passado pelo meu finado avô Elias. Ele minha mãe Maria Fortes. Gavião é meu yangré, é o espírito orientador”.

Perspectivas dos Professores do Condá

À exceção dos idosos, grande maioria dos Kaingang de Condá não teve vivências pessoais anteriores em relação ao ritual do kiki, a não ser através da memória dos mais velhos. Os discursos que tivemos acesso na data de 04.12.2012, dos quais a seguir estão transcritos alguns trechos, revelam os aspectos que consideraram relevantes para a comunidade, podendo ser resumidos em um eixo principal, qual seja a reprodução cultural para fins sociais e políticos.

O professor da escola da Aldeia Condá, Jorge Nascimento, lembrou-se das dificuldades relativas às questões de lidar com os projetos, seja nas etapas de elaboração, planejamento e implementação, enfim, universo ainda a ser apropriado com mais domínio. Considera que a partir do momento que uma comunidade manifesta a decisão de realizar um ritual como o do *kiki*, é porque já se encontra preparada para enfrentar os embates e as dúvidas que porventura surgirem: “Será que dá certo? Será que não dá certo? E aí vem aquela polêmica que existe sim e tem que fazer bem certinho”. (...) O kiki faz parte da nossa cultura e por mim seria bom que realizassem todos os anos. Foi o primeiro que eu vi na minha vida e a gente tinha uns dez pajés trabalhando. Muitas famílias da comunidade gostaram muito do que aconteceu. “Eles também nunca tinham visto isso antes”.

A referência ao medo é uma constante nos discursos, como a fala que se segue:

“Com certeza algumas pessoas ficaram com medo porque até autoridades de fora vieram conversar com a gente e dizer que se fizesse alguma coisa errada ia trazer problemas para a comunidade. Até eu fiquei pensando: será mesmo? Mas a gente fez com confiança que ia dar certo. E onde aconteceu que deu certo e até agora não houve nada. Então da próxima vez a gente vai ter mais confiança que da 1ª. Mas teve o medo de fazer alguma parte errada e também alguns evangélicos que tem outros pensamentos, mas muitos deles acompanharam e ajudaram a organizar as casinhas. Eu participei das reuniões, das discussões com o pessoal da educação e da FUNAI e na realização e organização do kiki”.

Ao mesmo tempo em que relatam os temores das consequências advindas das possibilidades de se realizar um ritual que não se pautasse pela fidelidade aos protocolos rituais tradicionais, apresentaram uma forte autoconfiança e convicção de que nenhum erro ou desgraça aconteceria com eles: “Em relação ao kiki eu vejo que é uma cultura do povo kaingang e houve polêmica mesmo porque houve muitas ideias de outras aldeias onde aconteceu e deu problemas. Mas se faz parte da cultura não tem como dar erro. Como é que a cultura, a tradição, a crença pode dar erro? Algumas pessoas tiveram medo por causa das conversas do que aconteceu em outras aldeias e que aconteceu até mortes. Eu sou um evangélico e participei”.

Auto-conscientemente os kaingang falam e mostram o que eles consideram emblemas da sua cultura, reafirmando necessidades de manutenção de sua cultura tradicional e de suas instituições sociais e do ritual do *kiki* como parte integrante de sua resistência política frente às ameaças externas:

“O kiki envolve os dois assuntos, tanto a cultura, a tradição quanto a crença religiosa. E revitalizar é retomar aquilo que estava perdido, então está trazendo de volta para ser praticado na comunidade. Aqui a gente tem dois ou três pajés, então tem famílias que ocupam ainda esses pajés para fazer rezas, benzer uma criança, ir atrás de um remédio, de ervas medicinais, então isso está sendo praticado aqui. A preocupação é grande em relação à língua que a gente fala e em relação às tradições que a gente pratica, porque a sociedade está se desenvolvendo e vindo coisas novas, e se a gente não tomar cuidado com essa juventude nossa vai diminuindo as práticas da nossa cultura”. (Jocermar Garcia – 11.10.12).

O crescimento da auto confiança e da afirmação cultural dos Kaingang pode ser entendido como intimamente relacionado com a revitalização do kiki, e com ele a revalorização dos xamãs: “Por isso a gente fez a retomada do kiki para estar mostrando que os pajés venham participar e mostrar o grande conhecimento espiritual, valorizar o conhecimento dos pajés e valorizar a crença dele como mais relacionado à natureza. Antigamente os pajés eram mais procurados, antes dos postinhos de saúde, mas aqui na nossa aldeia que é nova, faz uns 12 ou 13 anos, e nossa cultura aqui está bem preservada”

Outra perspectiva reforçada em muitos discursos foi o aspecto educativo do *kiki*, com especial ênfase no processo de transmissão das tradições culturais e dos conhecimentos dos *kuiãs* para as crianças:

“Eu achei muito bom o kiki aqui para mostrar para as crianças que estão crescendo. As crianças foram e participaram e a gente está mostrando o que meu avô fazia. Os pajés de outras aldeias também vieram participar e de Ipuçu (área Xapecó) também que era onde meu avô fazia. E várias pessoas compareceram no evento e isso foi importante para mim. Ainda tem criança que comenta sobre o kiki e eles participaram tudo junto e ajudaram a levar os remédios para lá e eles conheceram alguns remédios que eles não conheciam, algumas plantas, o que serve para uma determinada doença e agora eles sabem. E agente ainda tem que continuar a realizar porque foi importante para nós”.

O medo é inerente ao processo auto reflexivo sobre o kiki, mas nota-se que foi contornado com muita determinação, não tendo sido fator impeditivo em relação à tomada de decisões positivas sobre a realização e/ou participação de parcela significativa das famílias Kaingang:

“O medo existe mesmo e minha mãe comenta que se for mal feito os espíritos ficam parados lá e as pessoas ficam doentes e ficam com medo quando eles vêm. Minha mãe era péin do meu avô e agora ela é evangélica. Então ela diz que se o kiki for mal realizado os espíritos vêm e ficam no meio das pessoas e pode fazer algum mal principalmente para as crianças que estão crescendo. Minha mãe ficou com esse medo e daí ela não foi. Eu fui, que eu tinha que acompanhar os alunos e eu bebi o kiki. A mistura ideal era com bebida alcoólica só que como as crianças iam participar, o pajé disse que seria só com o mel e as ervas medicinais. Então foi só aquilo e não teve mistura de outras coisas. Outras pessoas como minha mãe não foram porque eles acreditam em Deus e então eles confiam na palavra de Deus do que em um pajé e várias pessoas não foram, mas, muitas foram igual. Por exemplo os filhos da minha mãe, eles estudam na escola e eles foram como os outros alunos e participaram igual os outros. Ela não proibiu porque ela acha importante mostrar a cultura. E como ela já foi péin, ela sempre contava que meu avô chamava para voltar lá no cemitério para deixar tudo lá de novo, e daí ela fica com receio de eles não fizeram do jeito que era certo, mas foi bem feito o trabalho, e tudo mundo ficou feliz porque ninguém tinha feito ainda aqui na comunidade”.

Como o ritual na área de Condá foi propiciado por uma política pública voltada para as culturas indígenas, ou seja, “Prêmio Culturas Indígenas” do MinC, foram relatadas dificuldades relativas às questões de lidar com os projetos, desde elaboração até etapas finais.

O medo da ocorrência de falhas no protocolo ritual foi comentado como algo que fez parte do processo de planejamento, ao mesmo tempo em que houve enfrentamento com coragem, sendo superado com sucesso, o que teria ficado comprovado pelo fato da não ocorrência de mortes entre eles.

Dentre os principais pontos ressaltados pelos professores de Condá encontra-se a necessidade de manutenção de sua cultura tradicional, e de suas instituições sociais, incluindo o ritual do *kiki* como parte integrante de sua resistência política frente às ameaças externas, valorizando o aspecto educativo do ritual, com especial ênfase no processo de transmissão das tradições culturais e dos conhecimentos dos *kuiãs* para as crianças. Enfim, reafirmam a importância do *kiki* para a reprodução cultural do grupo, para fins sociais e políticos.

Perspectivas dos Pastores Evangélicos do Condá

Buscando compreender a posição dos evangélicos sobre o ritual do *kiki*, solicitei que reunissem alguns representantes no dia 04.12.2012, para que a conversação pudesse ser mais produtiva e com possibilidades da emergência de alguns debates. Dentre os participantes, encontravam-se cerca de seis pastores evangélicos e o que apresentou maior argumentação foi o pastor Valdir Santos que naquela ocasião pareceu exercer a representatividade dos demais. Tiveram um extremo zelo em demonstrar que apoiavam o *kiki* como uma das manifestações da cultura Kaingang, ficando as ressalvas sobre a não interferência do mesmo sobre as crenças religiosas adotadas por cada um. Quanto ao uso da bebida alcoólica não polemizaram, mesmo porque a bebida do *kiki* do Condá era uma mistura de ervas sem adição de álcool.

“A gente apoiou muito estas questões de kiki que ele vem vindo há muito tempo e mesmo nós, como pastores, nós somos indígenas e não podemos tirar da mente a questão da nossa cultura como o kiki. A gente já nasceu nessa cultura e a gente está apoiando igual. E então nós estamos aí para ajudar a liderança, e não estamos trabalhando divididos, nós estamos trabalhando em conjunto com a liderança apoiando o trabalho deles e a liderança apoiando nosso trabalho, e assim por diante. Então a gente apoia para fazer esse tipo de trabalho”. (Gilmar: 04.12.2012).

Segundo a perspectiva do pastor Valdir Santos não existe incompatibilidade entre as religiões professadas pelo Kaingang e o *kiki*, devendo cada um guardar suas convicções religiosas e respeitar os demais. Retomam outros aspectos do ritual do *kiki*

como fator de resgate da cultura, das marcas clônicas e reconhecimento dos iambré, valorização da língua nativa e do conhecimento dos xamãs:

“Sobre a questão do ritual do kiki eu vejo da seguinte forma: ele não muda a religião, e o kiki vem de muitos anos e sempre contavam para mim desde criança. Muitas vezes perguntam por que eu mudei de religião, mas esse para nós foi um privilégio muito grande de poder ajudar a realizar o kiki. Todo mundo tem uma religião e a gente não tem como combater a religião de ninguém. E a lei permite tantos ministérios, tanto no sul como norte e em outros países. E para mim esse ano que fizemos o kiki foi uma realização muito boa do nosso idioma e das nossas marcas. E por outro lado muitas pessoas estão esquecendo suas marcas de kairu e kaiurukré” (...) “cada pessoa tem que guardar seu sentimento dentro dele, sua religião e não combatendo o kiki. E acho que a pessoa é livre para ter sua própria religião. E eu vejo que o kiki veio resgatar a cultura, resgatar as marcas e a gente ficou reconhecendo quem são as pessoas, os iambré. Então conhecer nossos iambré foi um fato que a gente não esperava e que foi bom também reconhecer esse conhecimento dos nossos velhos, os nossos pajés”. (...) “O kiki faz a gente entender o que é nosso direito. E os velhos explicam, e muitas vezes a gente não dá valor para os velhos. Eu não sou estudado, mas qualquer velhinho de 70 anos, ele sabe explicar muito bem sobre as marcas”.

Uma fala do pastor Valdir Santos evidencia o aspecto da “cultura”, conforme mencionado por Carneiro da Cunha (1999), recurso e arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante dos outros:

“Então o kiki vai criar respeito da comunidade indígena. Para mim foi um grande respeito. Alguns não entendem, mas o certo é o direito da nossa pessoa de cultuar sua crença, eu tenho minha crença e todas as pessoas em todos os lugares. Então o kiki não vem prejudicando a religião. O kiki veio nos ajudar a reconhecer que somos Kaingang mesmo. E se não fosse esse trabalho acho que ninguém ia nos reconhecer como Kaingang aqui na aldeia Condá. Que nem lá no Chimbangue que discutem bastante e tem problemas e se a gente perguntar da marca, dizem que não sei”.

O kiki como um sistema educacional que fortalece identidade, transmitindo conhecimentos, estabelecendo normas de interação social, e valorizando o papel dos xamãs em grande visibilidade e evidência durante a execução ritual, foi novamente explicitado:

“E aqui funcionou para saber quem é iambré e quem é parente (kaikó). E isso deu valor para gente essa história do kiki. E foi bom para discutir direito interno e respeito de primo com primo. Posso dizer que o kiki trouxe algo que meus filhos estão aprendendo dentro dele. Aprender a respeitar, respeitar tio e vovô. E eu acho que se não for feito em grupo não sai nada. E acho que abriu muito a cabeça das pessoas como que tem que funcionar nosso respeito pelos

velinhos e que podem ser humilhados pelos mais novos. E acho que se isso acontecer vai saber respeitar nossa cultura e saber respeitar e levar a sério as coisas que tem que resgatar e o mais principal é a questão das nossas marcas e da nossa linguagem e os velhos já estão cientes também”. (Valdir Santos: 04.12.2012).

Continua Valdir Santos: “E o kiki não afeta em nada aqui dentro da aldeia Condá e que esses velinhos de 70 anos estão levantando a bandeira da vitória. E se não acontecer ninguém vai olhar para a gente. E o kiki trouxe esse espaço de convivência e trouxe esse prazer para nossa aldeia. E muita gente não entende essa parte tradicional, o que o velhinho está pensando, aquele que benze, aquele que começa a rezar o costume dele”.

“Na hora das pinturas meus filhos descobriram quem era parente chegado não pode casar. E aí eles compreenderam que kamé não pode casar com kamé, e porque as marcas compridas e as bolinhas. E as marcas diferentes são o lambré que pode casar. Kaingang de outras aldeias que estão perdendo seus costumes também vieram e descobriram suas marcas. Aqui são os kaingang mesmo lutando pelos seus direitos, as marcas que ainda funciona aqui. E teve entrevistas e nossos velinhos que estão aí trabalhando com sentimento e eu ajudei a construir as casinhas. E os velinhos ficam contentes e a gente sabe que não vão ficar aqui muito tempo e a gente vai ficar com saudades. E agora vai ser lembrado quem estava dançando e quem estava cantando. E valorizamos o trabalho dos velhos. (...) Eu acho que maioria dos que participaram do kiki foram os religiosos. Aqueles que não tinham religião não estavam lá presentes. Tem poucos não religiosos que tiveram a curiosidade. E acho que entenderam agora com a questão das marcas. E acho que um próximo vai ter muito mais. Penso que os que não foram, um pouco foi por causa do medo e acho que era a 1ª vez que acontecia aqui. E aí tem aquela pessoa que tem aquele sentimento ruim de que vai morrer, e morrer todo mundo vai mesmo e a gente teve um sentimento forte que a gente teve que não ia acontecer nada”. (Valdir Santos. Aldeia Condá; 04.12.2012).

O Pastor Valdir Santos é o personagem evangélico que a partir de determinado momento da implantação do *kiki*, transformou-se em um colaborador como tantos outros, inclusive auxiliando na construção das casas a serem utilizadas para os encontros iniciais dos rezadores e *kuiãs*.

Pelo conteúdo dos discursos por ele proferidos na presença dos outros pastores da área, restou evidente a sua representatividade junto à categoria dos evangélicos à qual pertence. Provavelmente pela sua habilidade de expressar suas opiniões tenha contribuído, mas pareceu também exercer certa ascendência sobre os demais naquele momento.

Dos conteúdos de suas falas e dos demais pastores presentes à reunião, pode ser ressaltada a menção ao apoio à realização do *kiki* em razão de considerarem importante a reprodução sócio cultural da comunidade, sempre ressaltando a não interferência em suas próprias religiões.

Na revitalização da cultura propiciada pelo *kiki*, enumeraram também as marcas clônicas e reconhecimento dos *iamburé* (afins), valorização da língua nativa, reconhecimento dos *xamãs*, enfim da própria identidade Kaingang.

No processo de reprodução social, o *kiki* é ainda referido como um sistema educacional que fortalece identidade, transmitindo conhecimentos, estabelecendo normas de interação social, e valorizando o papel dos *xamãs*.

Outros personagens, outras perspectivas

As demais perspectivas sobre o *kiki* do Condá, que a partir de agora estarão sendo apresentadas, referem-se a outros personagens Kaingang não moradores daquela área, e que de alguma forma marcaram sua presença naquele evento, e apresentam suas críticas e observações.

Em entrevista realizada em 09.10.2012, com a Kaingang de Serrinha, Azelene Inácio que é funcionária da FUNAI de Chapecó, ela menciona o medo de equívocos no *kiki* que possam causar a morte. “Porque a gente acredita nisso, de que se a gente fizer errado vai morrer pessoas, eu acredito e tenho medo de participar de um *kiki* mal feito. Eu não participei do *kiki* do Condá porque fiquei com medo. E isso é do Kaingang entendeu? Kaingang tem medo de espíritos. Kaingang tem medo de morrer”.

Gravamos muitas horas de conversa com o professor Pedro Kresó da área Xapecó, ocasião que foram tratados muitos temas sobre o *kiki*, dentre eles, aquele havido na Aldeia Condá, sobre o qual apresenta seu ponto de vista, a partir de suas vivências e conhecimentos sobre os *kikis* realizados em sua área, dos quais participou, sendo pessoa atuante na cultura Kaingang e interessada na sua revitalização. A seguir reproduzimos sua fala sobre o assunto, na íntegra:

“Eu fui naquele kiki do Condá e achei muito diferente, ele tem alguma coisa da cultura, uma identidade teria. Aquele lá foi feito também tipo uma coreografia com os remédios, as ervas, as curas, aquilo lá entrou, as simpatias entrou dentro do ritual. Ficaram misturadas as coisas ali. Ele é um kiki misturado com outras práticas. A bebida por exemplo era só remédios e nem era tão doce. A nossa bebida levava açúcar, água e cachaça. Metade era água e açúcar, e a mistura formava uma garapa. E ficava muito bom e não era uma bebida muito forte. Só ficava aquela fortidão da cachaça e o açúcar e ficava doce. Lá no Condá houve o ritual do corte do pinheiro e a ida ao cemitério. Só não houve as danças do Kamé e kairu dentro do cemitério, só o ritual da reza mesmo. E teve algumas falas tipo discurso parece que teve, essa conversa com Deus Topé, com Jesus, isso não existia aqui. Então foi meio diferente para mim que eu era acostumado a acompanhar os daqui. Você vê que lá é uma coisa nova. E aí eu queria aprofundar qual que é a ideia deles de querer fazer o kiki. Esta também é uma pergunta que fica para mim, a iniciativa é da comunidade? Pode ser. Mas o porquê? Mas também fica a mesma pergunta para o nosso kiki. Mas o nosso ele era bem claro naquela época que era para defender o povo, defender a língua e a terra. E divulgar o povo. Para o kiki do Condá eu não tenho uma resposta. E o Jocemar disse que iam fazer todos os anos. E isso não está correto. O que a gente precisa é saber que quem faz o kiki são os parentes dos falecidos kamé e kairu. E eles que tem que organizar e tem que ser dos dois grupos. Se tiver 4 kamé falecido, Deus que perdoe, tem que ter 4 kairu. Num mesmo ano teria 8 pessoas. Quer dizer que tem que fazer os trabalhos e tem que mandar para o numbé essas 4 pessoas. Mas pode fazer para falecidos há mais tempo. (Pedro kresó - T1 Xapecó: 02.12.2012).

Apesar de não ter sido possível encontrar maiores informações sobre o conteúdo do depoimento que se segue, ficará aqui registrado por representar uma visão não indígena que participa do cotidiano daquela comunidade, e por revelar que a questão cosmológica continua operante entre eles, ou seja, os espíritos dos mortos que retornam durante a realização do kiki, devem ser devidamente encaminhados para seu lugar de destinação:

“Na verdade quem está mostrando isso é só um grupo. Grande parte da população está alheia a essa discussão e ela envolve uma minoria que está conectada e buscando informação, está estudando, fazendo faculdade, está dando aula e está entendendo a necessidade de manter a sua própria cultura. Tem um professor aqui que me disse que eles vão ter que voltar porque eles vão ter que buscar a alma de um que morreu aqui. Que é preciso liberar a alma do professor que morreu aqui. Eles vão ter que fazer outro kiki para vir buscar a alma dele. Tem que fazer outro para resgatar essa alma. No anterior ele foi liberado e agora tem que levar de volta”. (Diretor da Escola Indígena do Condá).

2. 3. KIKI - PROJETOS DEMONSTRATIVOS

Os *kikis* demonstrativos não são considerados *kiki* autênticos pelos Kaingang por estarem desvinculados da natureza originária de um culto aos mortos, referindo-se àqueles procedimentos como tendo um caráter performático utilizados com objetivos educacionais e de exibição cultural, quando apresentam fragmentos do ritual original, contendo alguns cânticos, danças, e coreografias.

A respeito da existência de *kiki* demonstrativos, há referências a um convite recebido pelos rezadores da área Xapecó - SC, para que realizassem uma demonstração do *kiki* na Terra Indígena Guarita -RS, no transcurso das comemorações do Dia do Índio, provavelmente no ano de 1979. A realização do evento suscitou certas dúvidas e discussões por parte dos rezadores, mas, ao final, chegaram a um consenso sobre a realização do ritual solicitado, embora não existam dados para afirmar se foi um *kiki* demonstração, ou seja, um *kiki* incompleto, e quais etapas rituais foram apresentadas. (Veiga: comunicação pessoal em 04.11.2012).

Na ocorrência das festividades das comemorações pela passagem do “Dia do Índio” na Terra Indígena Xapecó, decidiram incluir também entre as apresentações, a realização de um *kiki* demonstração, com uma performance que incluiu cantos, danças e coreografias referentes às duas marcas tribais. Sobre o evento comentou Gentil Belino:

“E depois que eu entrei eu disse revitalizem a cultura. Não interessa o que vai custar, mas enquanto eu for cacique vocês vão ter toda a autonomia para as atividades. Na festa do dia do índio, o último desfile tradicional feito pelos índios foi lá nos anos 90. Agora nesse ano nós já fizemos todo o desfile tradicional. Batemos fotos, devo ter todas as fotos ali. Fizeram a apresentação do rito do kiki. Os alunos fizeram junto com o professor Kresó e o professor Hercílio. Fizeram uma demonstração do kiki. Foi feito toda a apresentação Kamé e o kairu e foi feito um cocho com as crianças dançando ao redor e tudo foi feito uma demonstração mais ou menos. (...) Então estamos mudando. Nós não vamos viver mais como era antes, da cultura antes, como os índios viviam antigamente, mas temos que mostrar como é que eram nossas raízes, aquele sistema tudo que a gente vivia”.

Em Conversação com o professor Pedro Kresó (TI Xapecó: 02.12.2012), rememoramos as apresentações de canto e dança feita pelos alunos e alguns professores da área Xapecózinho e que emocionaram a todos os presentes no “I Congresso Sul-Brasileiro de Direitos Indígenas”, realizado na cidade de Chapecó no

período de 27 a 29 de novembro de 2012. Segundo Kresó as apresentações fazem parte de iniciativas dos professores para valorização da cultura Kaingang, retomando os trabalhos com as músicas, os cânticos e as danças, no intuito de envolver e motivar a escola, os jovens, as mães dos alunos, enfim, as famílias. “E os índios estão aí e não perdemos toda a história. Não está totalmente esquecida, a língua existe, tem língua indígena na comunidade. Muitas vezes as pessoas de fora dizem: não, não tem mais índios naquela comunidade, mas tem sim”.

Sobre o kiki demonstração por ocasião das comemorações relativas às festividades pelo transcurso do “Dia do Índio”, Pedro Kresó esclarece:

“aquela apresentação do dia do índio não foi um kiki. A gente pegou um objeto material para acompanhar na coreografia. Até porque o cocho faz parte de um ritual do passado. Hoje a gente utilizou ele não para fazer um ritual. Na verdade os cânticos e as danças não é o kiki. E o cocho é só para acompanhar como um objeto. Na verdade não é um kiki, não tem bebida, não tem nada ali. O cocho era de pinheiro, mas para a apresentação é de qualquer madeira porque é uma coisa provisória. Só para a apresentação”. (...) “Na apresentação foram só cânticos, só músicas. A reza não caberia numa apresentação que tem uma ligação com os mitos, as histórias de certos animais, por exemplo. A Dona Diva nos ensinou várias músicas de animais no princípio do mundo kaingang, tem toda essa história da harmonia dos índios com a natureza, com os animais e aí segundo o que a gente sabe, os índios eles aprendiam muitas coisas com a natureza, com os animais. (...) Agora o kiki mesmo é diferente. Ele é um outro trabalho. Eu penso que não dá para misturar numa apresentação. Numa apresentação não dá para cantar um cântico, por exemplo, do falecido Gabriel, porque no coração da gente, a gente sabe que aquilo ali não é um kiki. Tem que separar. Quando for umas aulas sobre o kiki aí é diferente, a gente pode sentar com os velhinhos e cantar. Mas aí já não é apresentação, serão aulas”.

Sobre o *kiki* demonstração das festas comemorativas da data do “dia do índio” realizado em 2012 na área Xapecó, Dona Divaldina Luiz (02.12.2012) apresenta seu ponto de vista:

“a caminhada era a mesma, as marcas e o cocho e alguns cânticos. A dança e a música não foi igual. Não fizeram a bebida. Só para mostrar e para não esquecer. Rezaram a música dos passarinhos. A reza dos bichinhos é para falar o que que os bichinhos faziam. Contar a história dele no tempo que eles faziam kiki, os bichinhos. E foram eles que ensinaram para os kaingang. Os principais bichinhos eram os bichinhos todos, e tinham os bichinho kuiã. O Picapau era kuiã e todos eles cantavam. As músicas cantadas no kiki foram também ensinadas pelos animais. As crianças aprenderam as músicas dos bichinhos. A coruja também. Os passarinhos cantam o que que eles faziam. A musica da coruja diz que ela é pequeninha mas ele caça a pomba. Eu que ensinei essas músicas e ficou na escola. E vão para chapecó em outras apresentações. Tem a música da Serelepe. Essa é kamé. Coruja é kairu. Cada animal tem a sua marca. Repete a música 3 vezes. Picapau é kairu. Picapau não rezou. Aprendi

quando era criança e foi meu avô que me ensinou. Essas músicas eram cantadas só no kiki”.

Observadas as rígidas prescrições dos procedimentos rituais do *kiki*, e a resultante polêmica que gira sempre em torno do fato do *kiki* ser autêntico, menos autêntico, surgiram, mais recentemente, discussões geradas a partir do *kiki* demonstração, o qual é considerado pelos Kaingang, um *kiki* não autêntico, pelo processo de fragmentação que o descaracterizaria enquanto um *kiki* verdadeiro, um autêntico culto aos mortos, o qual engloba o âmbito do sagrado.

Em 30.11.2012, o *kuiã* Jorge Garcia, morador da área Nonoai-RS e rezador do *kiki* do Condá, com 91 anos de idade, relata sobre suas aspirações a respeito da realização do *kiki* e da apresentação de outros rituais de cura de seu conhecimento. “Eu já tentei tantas vezes. Faz uns 15 anos que eu falei com o Júlio (professor de Nonoai) que ele vem fazer as entrevistas e eu sempre falando: - Júlio dá um jeito da gente fazer um *kiki*. Hoje não temos mais mel, não temos mais caça, não temos mais peixes, mas faça um projetinho para a gente fazer um *kiki*. Ir lá dentro da mata e fazer uma apresentação para as crianças e convidamos as outras áreas que quiserem vir assistir. E já que não temos mais nada temos que pedir agora para o governo. Fazer o que? Eles terminaram, agora tem que ajudar nós”.

Em seu discurso, o *kuiã* Jorge Garcia demonstra uma grande preocupação com as crianças e com a necessidade de transmissão do conhecimento sobre a natureza: “Mas a minha disposição é fazer o ritual, a apresentação. Se a gente achar um meio da gente fazer um eventozinho lá no mato já é um adiantado. Porque a gente vai lá atrás de um serviço importante, saber remédio, saber das caças, enxergar de perto, mesmo os vestígios dos pássaros, das caças. Tudo aquilo lá é importante para nossas crianças de hoje a gente não faz”.

Segundo Jorge Garcia, os rituais de cura que envolvem a queima de ervas, cozimento de remédios, passagem pela fumaça e ingestão de remédios são realizadas em Nonoai, Iraí, Votouro e outras áreas no Rio Grande do Sul. Além da queima de remédios fazem parte do ritual, as pinturas das metades clônicas. Relata a realização do referido ritual para as crianças na Aldeia Pinhalzinho de Nonoai, quando compareceram pessoas não indígenas, as quais considera muito interessadas em levar

as crianças para receber os benzimentos, lavar com o remédio e fazer as pinturas das marcas.

Posicionamentos favoráveis ao *kiki* apresentação consta em trechos anteriores do presente trabalho, onde é citado por Ricardo Cid Fernandes em entrevista datada de 30.10.12, o acompanhamento de Vicente Fernandes Fokãe durante pesquisa que realizara em 2000 juntamente com Ledson Kurtz de Almeida em algumas áreas Kaingang do Rio Grande do Sul. Ocasão em que Fokãe realizara pesquisa particular paralela sobre conhecedores da tradição para fazer o *kiki*, e as respostas que obtivera foram positivas em relação a realizar um *kiki* como apresentação, mas não apoiaram o *kiki* verdadeiro por causa do intercâmbio com os espíritos dos mortos.

2.4. KIKI: PROJETOS EDUCACIONAIS DE REVITALIZAÇÃO

Sob a denominação de projetos educacionais de revitalização serão aqui abordados aqueles internos às comunidades, que se encontram em processo de discussão e planejamento, orientados para a criação de escolas para o aprendizado das rezas e cânticos do *kiki*, englobada também, a produção de material didático.

Uma questão que está no âmbito de preocupações e discussões recentes na TI Xapecó refere-se à autoconsciência da necessidade de ensinamento e treinamento dos cânticos e danças *kamé* e *kairu* do ritual do *kiki*, estando em andamento conversações e entendimentos para a elaboração de um projeto visando a criação de uma escola para ensinar as etapas rituais e procedimentos relacionados ao *kiki*, além da elaboração de um livro sobre o tema.

Para melhor explicitar as diferentes perspectivas sobre o assunto, seguem-se as falas do rezador João Maria Pinheiro, Professor Pedro Kresó, D^a Divaldina Luiz e outros Kaingang que atualmente exercem a atividade de professores da área Xapecó.

João Maria Pinheiro acompanhou junto com o seu falecido pai Irineu, todos os últimos *kiki* realizados na Terra Indígena Xapecó. Da mesma forma que seu pai, sabe as rezas *kamé* e diz que tem outros rezadores da mesma metade naquela área, como é o caso do José Picapau, também da metade *kamé*.

João Maria diz existirem outros rezadores na área que precisam ser localizados, pois estão a necessitar dos rezadores *kairu*: “Tem aí na área mesmo. Eles nunca participaram assim de rezar nos kiki do passado, mas eles sabem. Eu nem sei dizer ainda o nome certinho deles todos, mas eu sei quem é”.

Lembra que o último kiki em Xapecó foi em 1999, quando ajudava seu pai a rezar, e cita o Salvadorzinho da Aldeia Pinhalzinho, também *kamé* e que ajudou nas rezas daquela época. A respeito dos rezadores atuais da área, João Maria conclui: “Está faltando rezadores *kairu*. Têm uns três professores ali que apoiam o kiki, fazer o resgate do kiki. Só falta ter uma reuniãozinha com eles. Mas está meio difícil porque a gente não tem carro para encaminhar, pesquisar, ir a Palmas, no Pinhalzinho para saber quem que sabe as rezas dos que morreram. Isso que está faltando. Eu não sou *kuiã* só que eu sei muitas ervas. Eu tenho uma prima no Pinhal que ela é *kuiã* mesmo. É a dona Diva”.

“O Kresó e eu nós estamos fazendo um plano de achar os rezadores novos. Daí o nosso projeto é fazer um kiki se a gente conseguir recurso, mas não é só isso, a gente ia continuar e que nós fosse escrever um livro e um levantamento para ver se a gente fazia uma escolinha para que a gente passar as rezas e cânticos do kiki para os mais novos. E aí vai continuar e os mais novos vão aprendendo e aí a gente vai fazer esse livro de todas essas rezas e os cânticos e ficar um só para treinar a prática só. Vai ser tipo um curso e alguém fica só para treinar eles para o ritual do kiki na prática. Para aqueles que querem aprender”. (João Maria Pinheiro - Xapecó)

Outra iniciativa particular de um morador de Xapecó, para registrar o conhecimento dos Xamãs, bem como os cânticos do kiki, é um projeto de Alcides Jacinto, em andamento para publicação de um livro:

*“Eu sou *kuiã*, faço cura, dou remédio. Eu trato de mulheres, homens, criança, até branco. Tudo. Quem me ensinou foi o vovô. Eu era bem pequena quando ele me ensinou. E eu já estou passando para o livro deles. Eles estão fazendo um livro. O Alcides Jacinto meu filho está fazendo um livro. Ele mora na aldeia Cerro Doce. Ele é professor e estuda sexta e sábado (magistério na UNOESC) Eu estou passando a história dos passarinhos, como é que eles dançavam, como é que fazia. Foi o Vô que me ensinou. Agora eu vou contando para o meu filho e ele vai escrevendo. A parte espiritual ele está aprendendo, mas, não fez contato com o guia dele ainda, mas ele tem o dom para fazer o contato”.* (Dona Divaldina Luiz - Aldeia Pinhalzinho – Xapecó -SC).

O professor Pedro Kresó de Xapecó, juntamente com João Maria Pinheiro, o rezador *kamé* do *kiki*, estão à frente de um projeto atualmente em discussão e planejamento interno, e de iniciativa dos próprios moradores. Trata da criação de uma escola para rezadores do *kiki* ensinarem as etapas rituais e procedimentos relacionados ao *kiki*.

Kresó inicia seus comentários a respeito dos materiais disponíveis para pesquisa, os quais considera importantes, mas que apresentam limitações. Em relação aos CDs, avalia que tanto aquele produzido pela equipe da Kimyie Tommasino, quanto o de Robert Crépeau, os cânticos encontram-se misturados dificultando o entendimento da ordem em que eles devem ser apresentados no ritual do *kiki*:

“Eu escuto essas músicas e não sei qual delas canto lá no pinheiro. Outro problema, na época que eu ouvia os cânticos lá nos fogos, eu sei bem a língua Kaingang, tem falas que a gente não consegue entender, aquele sotaque diferente deles e na época a gente não se interessava de aprender bem isso. É como eu falei, a gente era muito mais novo e era difícil. Se fosse hoje a gente ia sentar com o velhinho na casa dele e perguntar: e esse pedaço de cântico aqui, essa frase, o quê que está dizendo? O que quer dizer? E o velhinho dele lá com o chocalho dele dizia: iupin, iupin, e essa fala eu não encontro em dicionário, e não sei o que quer dizer iupin. É um cântico, um sotaque que ele tinha. É uma fala do cantor indígena. Então tem tantas coisas que a gente não consegue compreender o que significa essa iupin para ele, para o velho? Ele aprendeu lá com o bisavô, tataravô. E nós que somos mais novos não conseguimos acompanhar isso aí”.

Para superar as dificuldades encontradas por Kresó, em relação ao acervo registrado sobre o *kiki*, está sendo gestado um projeto pelo professor Pedro Kresó, João Maria Pinheiro, e alguns professores daquela área:

“Eu pensaria uma proposta assim que daria para fazer, tipo uma conversa com o João Maria que é o que a gente teve uns dias atrás, e também com o Silvano para eles atuarem como uma dupla para fazer tipo assim uma escola, tipo uma casinha de folha na mata para poder estar conversando e resgatando esses rezadores também, por exemplo, tem ainda o filho do Diogo Picapau, e alguém me falou do Jovecir do Pinhalzinho que o pai dele, o falecido Aleixo era rezador do passado. Mas a gente não conversou com o Jovecir também. Quem sabe ele não é um cantor e está por aí escondido. Precisava fazer esse tipo de levantamento e achar as pessoas kamé e kairu, quem sabe rezar um pouco, quem sabe cânticos, quem não sabe e quer aprender. E aí para começar o João Maria poderia ensinar uma piizada. Fazer um projeto assim tipo um acampamento para acontecer aulas lá no mato e não na sede porque é um trabalho bem restrito. Não pode estar chegando muita gente porque atrapalha, porque ali você vai ter tipo ensaios dos cânticos, conversas de noite nos foguinhos lá para poder compreender melhor porque hoje as pessoas tem

dentro delas o sentimento e se você procurar elas ajudam, elas ajudam. Aquele que sabe cantar, por exemplo, nós temos aqui, só que ele é evangélico agora, o Samuel da tia Emília ali, e tem outras pessoas aí com um pouco de conhecimento, sabem um pouco de cada coisa. Então precisa ter um projeto para reorganizar isso”. (Pedro Kresó - TI Xaçecó – 2.12.2012).

A data de 01 de dezembro de 2012, era dia em que os professores das onze aldeias da área Xaçecó, estavam assistindo aulas do curso de magistério ministrado pela UNOESC nas próprias dependências da escola local, situação que propiciou reunir os professores indígenas para as conversações e gravações pretendidas sobre suas perspectivas sobre o *kiki* e iniciativas a respeito dos processos de revitalização em planejamento.

Assim que iniciamos nossa conversa solicitei autorização para gravar, mas ao perceber que houve hesitação, e certo constrangimento inicial em relação a se identificarem, rapidamente foi descartada tal possibilidade. Não questionei, mas ficou evidente que se sentiram mais à vontade para expressarem seus pontos de vista sobre os assuntos tratados.

Os discursos emitidos revelaram a intensidade dos temores relacionados aos riscos provenientes de um *kiki* mal feito, ao mesmo tempo em que demonstraram preocupação e responsabilidades em relação à revitalização de sua cultura, e especialmente do próprio ritual do *kiki*, processo que, segundo suas concepções, deverá ocorrer dentro dos parâmetros tradicionais que só serão viabilizados através da realização de levantamentos e pesquisas para garantia da segurança de toda a comunidade. Um traço característico observado em muitas falas é a ambiguidade entre o medo de um *kiki* incorreto e suas consequências nefastas, e a necessidade de fortificar a cultura e retomar aquele ritual, assim como a própria língua que deixou de ser falada por uma significativa parcela dos kaingang da TI Xaçecó.

Uma das falas iniciais foi a de um professor que emitiu seu ponto de vista sobre a retomada do *kiki* em Xaçecó, processo que considera preocupante em razão dos riscos envolvidos. “A gente sabe que é um ritual, que é uma crença que você tem que saber o que está fazendo para não criar problemas para a comunidade. Pela tradição e conhecimento dos mais velhos isso não é uma brincadeira é uma coisa muito séria, e pode causar problema para a comunidade”.

Dando continuidade, outra perspectiva foi direcionada para as possíveis incompatibilidades do *kiki* com as crenças religiosas atualmente professadas e a necessidade de realização de uma pesquisa prévia que esclareça sobre as reais possibilidades de realização e sobre os riscos de mortes envolvidos: “Então a gente nota que mudou bastante e tem que ter uma preocupação do grupo no todo porque tem as religiões, tem as nossas crenças e tem que ter essa preocupação de como vai ser realizado. Porque se surge o rito do *kiki*, da questão da morte, da questão espiritual, tem que ter esse estudo porque querendo ou não vai trazer consequências, pode ser cultural, material e tem que ver essas possibilidades”.

Dando continuidade à questão da necessidade das pesquisas sobre as possibilidades e riscos envolvendo o processo de revitalização do *kiki*, vieram à tona as falas a respeito das mortes havidas no Xapecó e que foram atribuídas a erros em alguns protocolos rituais:

“Nessa nossa aldeia aqui eu lembro que na época vieram muitas pessoas de outras terras que vieram aqui e segundo o que foi falado, segundo os comentários daqui é que se aconteceu alguma coisa foi que alguns rezadores, alguns velhinhos acabaram falecendo por causa de alguma coisa errada que aconteceu no último ritual do kiki que aconteceu aqui. Parece que alguns rezadores de Palmas acabaram falecendo também e aí o pessoal comentou que foi erro no ritual do kiki. Eu vejo que hoje ainda se discute muito sobre o ritual do kiki e eu vejo que deveria ser feito um estudo do kiki primeiro, ou seja se é que as pessoas vão querer retomar de novo o ritual do kiki e essa equipe que vai trazer de volta o kiki e fazer esse ritual primeiro deveria fazer um estudo bem em cima do próprio kiki para ver as consequência que trazer de bom e o que pode trazer de ruim. E ver o que pode acontecer porque hoje não sei, mas os velhos na nossa aldeia que participaram do ritual são poucos em nossa aldeia. Então eu vejo que primeiro deveria fazer um estudo do ritual, a equipe que vai coordenar esse ritual e a equipe que vai participar desse ritual. Eu também sou a favor de resgatar o kiki de volta. Mas as pessoas precisam saber o que vai acontecer se pode acontecer alguma coisa errada. Para isso precisa se preocupar primeiro com o estudo para saber o que fazer. Como as outras pessoas daqui eu também tenho medo. É uma coisa cultural? É uma coisa cultural. A gente está ali. Mas por outro lado você fica com medo. O que pode acontecer com a família? Então eu não sou contra também, poderia sair e deveria de sair. As crianças precisam saber sobre nossa tradição. Mas desde que tenha um estudo”.

Mencionaram o longo tempo decorrido desde a realização do último *kiki* (cerca de treze anos) e a inexistência de rezadores que conheçam todas as rezas, haja vista que nos últimos realizados já tinham que buscar rezadores de outras áreas. Lembraram que são poucos velhos que demonstram confiança de que o *kiki* possa acontecer de

novo em Xapecó, destacando o rezador João Maria que considera possível a revitalização do ritual, mas também condicionado a um grupo de pessoas que pudessem aprender tudo que era feito no kiki. “Mas uma preocupação para nós também é deixar que ele se acabe de vez e isso é preocupante”.

A preocupação sobre a revitalização da língua é realçada em relação à própria identidade étnica: “Nós temos muitas pessoas e tantas crianças que não estão falando a língua kaingang e isso é uma grande preocupação para nós enquanto professores. Então eu vejo que em relação à cultura, o que vai me identificar enquanto povo, enquanto Kaingang é a minha língua. E isso é uma coisa que eu estou batalhando enquanto professor indígena. E minha opção por fazer essa licenciatura aqui é por causa da questão cultural, da questão da língua. Tem outras coisas que a gente vai correr atrás, mas hoje o fator principal é a língua”.

Os professores demonstraram suas preocupações com a revitalização da cultura também como resposta às concepções externadas por aqueles do contexto do convívio que os discrimina por não apresentarem os traços exóticos considerados símbolos de identidade indígena:

“Nesse mundo que nós vivemos somos tachados de pessoas que perderam sua cultura.(...) E o que é revitalizar? É reconhecer que nossa cultura está presente. E querendo ou não o kiki faz parte disso. Mas tem que ser pensado de uma maneira que vem a favorecer esse acontecimento ou não sejam pessoas que já tenham participado e que sabem do limite que tem que ir e da onde que tem que partir e não pessoas que venham recriar. (...) Então essa percepção é que tem que ver quem vai fazer e como fazer. Vamos fazer de acordo com a cultura e não uma coisa artificial”.

Recorrentes foram os discursos tratando sobre a importância da língua nativa e das rezas e cânticos do *kiki* que são proferidas na língua Kaingang, o que reforça a propensão à primazia da sua revitalização: “Primeiro a questão da língua e depois quem sabe estaremos pensando no kiki, porque eu preciso saber tudo o que está sendo cantado e rezado. Se eu não falo a língua vou estar participando só para participar. E isso é uma preocupação nossa e a questão desses valores eu corro atrás para incentivar as pessoas e as crianças”.

Com a finalidade de realizar um ritual do *kiki* na área de Xapecó encontram-se em discussão e planejamento aqueles projetos que aqui receberam a denominação de

projetos educacionais de revitalização, que são orientados para a criação de escolas para o aprendizado das rezas e cânticos do *kiki*, além da produção de material didático.

Nos discursos proferidos pelos professores daquela área de Xaçecó, foram ressaltados temas relativos ao medo das consequências nefastas como consequência de um *kiki* que não seja adequado às normas estabelecidas. Para equacionar a inexistência de rezadores do *kiki* na atualidade, e em atenção ao longo tempo decorrido desde sua interrupção em 2.000, concebem que sua viabilidade futura deverá ocorrer conforme prescrições da tradição, a ser recuperada através da realização de levantamentos e pesquisas para garantia da segurança de toda a comunidade.

A partir dessa primeira etapa de pesquisa e levantamentos, seguiria a criação de uma escola, especialmente edificada com materiais da mata, situada em local distanciado, longe de interrupções e tumultos, para acontecer o ensinamento e a prática das rezas e cânticos do *kiki* aos interessados em se tornar futuros rezadores.

Juntamente com a criação da escola para formação de rezadores do *kiki*, pretendem produzir um livro que contenha os conhecimentos sobre o ritual, suas rezas e cânticos para treinamento e prática dos pretendentes a rezadores. Paralelamente ao projeto do livro a ser publicado, segue na mesma direção, a iniciativa de outro morador de Xaçecó, Alcides Jacinto, filho da *kuiã* Dona Diva, que está registrando os cânticos do *kiki* e conhecimentos xamânicos relatados por sua mãe.

Retomando as falas de João Maria Pinheiro e Pedro Kresó, sobre seus projetos de fazer levantamento dos possíveis rezadores *kamé* e *kairu* que pudessem ensinar os cânticos e as rezas do *kiki* para os novos aprendizes, construindo, para tanto, uma escola “*tipo uma casinha de folhas na mata*” para que os ensaios pudessem ter privacidade e as conversas de noite nos foguinhos para ir “*treinando eles para o ritual do kiki na prática*”, reproduzo a seguir alguns questionamentos suscitados pelos professores Tukano em relação à criação de uma escola de xamãs.

O artigo de Jean Jackson (1995) examina as reações de um grupo de professores primários Tukano na região Vaupés do sudeste da Colômbia, em relação aos esforços de revitalização cultural empreendidos para preservar sua cultura e história local utilizando os métodos pedagógicos ocidentais.

As preocupações dos Tukano sobre preservação cultural compartilhado por diversos agentes atuantes na região, resultaram na implementação em 1983, de uma escola de xamãs para reunir e disseminar seus conhecimentos tradicionais de cura. Tal projeto almejava resultados positivos para os Tukano não abandonarem sua estrutura social e cosmologia.

Essa escola de xamãs, que também denominaram de oficina, pretendia proporcionar um ambiente em que os xamãs pudessem ensinar os Tukano mais jovens um pouco de seus conhecimentos, sendo que a escola foi realizada em 1983 na cidade de missão Acaricuara, no rio Papuri. (JACKSON, 1995, p. 308).

Jean Jackson participou de um seminário com duração de duas semanas sobre etno-educação em Mitu em 1989, ocasião que teve acesso às opiniões sobre a escola de xamã ocorrida há seis anos atrás, expressas por treze professores primários Tukano presentes na etno-educação preliminar.

Todos os professores Tukano ficaram decepcionados com a oficina de xamã pela razão principal de que em breve não seria mais possível a cura de algumas doenças, pois, quando a geração mais velha morrer, todo seu conhecimento morreria com eles. Algumas desaprovações dos professores estavam voltadas para os próprios xamãs, que foram acusados de serem egoístas ao não se disporem a compartilhar o seus conhecimentos.

Os professores concordaram que muitos elementos estavam faltando: a localização na cidade missão de Acaricuara ficava muito longe da maloca, local tradicional para aprendizagem. Outro jovem concordou que os xamãs ensinavam seus aprendizes sob a inspiração de yajt, e defendeu essa prática, observando que embora xamãs tomassem yajt e coca e orassem com tabaco, eles nunca são viciados. (JACKSON, 1995, p. 311).

Os professores tinham a esperança de que pelo menos algum conhecimento xamânico pudesse ser ensinado com modelos pedagógicos ocidentais, embora todos concordassem que uma grande quantidade de conhecimento xamânico não poderia ser ensinado em cenário inadequado.

Eles também sabiam que para estabelecer uma escola os xamãs teriam de abandonar algumas de suas tradições. Por exemplo, em tempos anteriores, quando

nasce um filho, o avô ou o pai, iria instruí-lo para que se tornasse um xamã, processo com regras estritas e que ainda persiste em alguns lugares.

Os professores sabiam que a linguagem xamânica é esotérica e difícil de compreender mesmo para falantes nativos, porque muitas palavras e frases têm dois ou mais significados que são importantes para a prática xamânica e não podem ser facilmente ensinados em oficinas.

Este evento também mostrou como a preservação cultural é também contestada. Modelos não-índigenas utilizam workshops e seminários, enfatizando a noção de que a cultura Tukano pertence a qualquer um que queira aprender. “*Modelos Tradicionais, em contraste, enfatizam que o conhecimento esotérico é na maioria das vezes passado ao longo das linhas patrilineares: sua transmissão pode exigir longos estágios e iniciações que envolvem purgantes, restrições alimentares, e assim por diante, todas ocorrendo dentro da forma tradicional, a maloca multifamiliar*”. (JACKSON, 1995, p. 321).

Ao longo das discussões, os professores Tukano apresentaram questionamentos sobre a preservação da cultura, especialmente como preservar uma prática que só pode ser ensinada por um grupo que não se dispõe a ensinar em condições consideradas inadequadas, e se a cultura ensinada fora dos padrões tradicionais teria autenticidade.

Não se trata aqui de inferir que os ensinamentos a serem ministrados na escola de rezadores e cantadores do *kiki* teriam as mesmas dificuldades em relação aos métodos utilizados na escola de xamãs dos Tukano, mesmo porque a organização e planejamento têm partido de iniciativas dos próprios índios, sem intervenção de outros agentes ocidentais. Mas, de qualquer modo, algumas questões levantadas sobre a forma anterior em que os ensinamentos eram passados, e as novas formas pretendidas, implicam em uma intervenção nas formas originais, uma inovação ou invenção, que podem ensejar questões internas sobre a “autenticidade”.

CAPÍTULO 3. O KIKI E O MUNDO DOS MORTOS

É sabido que o *kiki* é um ritual Kaingang oferecido aos espíritos dos mortos para efetivar sua separação definitiva dos parentes vivos, e encaminhá-los ao local que lhe cabe enquanto morto de uma determinada metade clânica. Mas o que ressaltou das falas que tivemos acesso através do trabalho etnográfico foi a ênfase dada às diferentes dimensões que envolvem o contexto da realização ou não realização daquele ritual, de forma mais enfática, as concepções cosmológicas Kaingang que definem as relações entre vivos/mortos. Diretamente relacionada ao *kiki*, encontram-se as concepções fundamentadas pelo temor da ação dos mortos sobre os vivos, podendo os primeiros “levar” para seu mundo alguns parentes vivos, caso os procedimentos rituais prescritos não sejam rigorosamente seguidos.

O capítulo “O kiki e os mundos dos mortos” tem por meta buscar elucidar a complexidade do tema e suas imbricações no contexto de realização do ritual do *kiki* na contemporaneidade, visando uma melhor compreensão da dimensão do respeito e medo dos espíritos dos mortos, e suas possíveis ações sobre a saúde e vida da pessoa Kaingang.

3.1. Perspectiva kaingang sobre os humanos e os não-humanos

Foi no decorrer de um trabalho pericial que realizei no início de 2012 na Aldeia Condá que tive a primeira ocasião de iniciar contatos com o então cacique daquela área, José Kokay e o seu genro o professor Jocemar Garcia que fora o organizador do ritual do *kiki* no ano anterior. Destas conversas iniciais surgiu a necessidade de buscar informações com o avô paterno do Jocemar Garcia, o rezador responsável pelo ritual do *kiki*, o *Kuiã* Jorge Kagnãg Garcia, de 91 anos, morador da Terra Indígena Nonoai que fica localizada no Rio Grande do Sul. Em um momento posterior, busquei deslocar-me até Nonoai para entrevistar o *kuiã* para obtenção dos dados que me propiciassem uma melhor compreensão da organização e realização daquele *kiki*. Embora ele tivesse permanecido em sua casa aguardando nossa chegada, naquela data, uma chuva muito forte e um veículo inadequado para o trajeto a ser feito impediram nossa visita, o que foi

postergado para um momento mais adequado, o qual foi viabilizado na data de 30 de novembro de 2012. Tivemos uma conversa que se prolongou por muitas horas, tendo também participado mais dois kuiãs, a esposa de Jorge Kagnãg Garcia e seu filho Pedro Garcia, este o pai do professor Jocemar. Foram várias horas de gravação, as quais foram transcritas posteriormente.

O *kuiã* Jorge Kagnãg Garcia é um interlocutor muito especial e com larga experiência junto a outros pesquisadores, e muito nos é facultado quando lidamos com interlocutores experientes e receptivos, propensos a muito falar, o que nos facilita a comunicação.

Após algum tempo, ao retornar a leitura de seus discursos, e ao lidar com os conteúdos tratados neste trabalho, restou evidente quanto seria produtivo um novo encontro onde novas conversas poderiam acrescentar novos conhecimentos sobre temas não abordados naquela primeira entrevista.

Mas de qualquer forma, tal impressão não ficou apenas em relação ao *kuiã* Jorge Kagnãg Garcia, mas em relação a todos os outros informantes de Condá ou Xapécó que tiveram a gentileza de nos receber em suas casas e dedicar seu tempo para nossas conversas. Mas não faltarão oportunidades para ouvi-los em outras situações e com eles melhor compreender como articulam seu mundo frente aos variados e complexos contextos que se apresentam.

Início o assunto tratado a seguir sobre a interatividade entre os diferentes seres que povoam o universo Kaingang, com parte de um trecho do discurso proferido pelo *kuiã* Jorge Garcia (30.11.2012) sobre o tema:

“Mas a gente lá dentro de uma mata a gente vê muitas coisas diferentes. Eles dizem que é espiritual, que tudo tem espírito e que os velhos antigos mesmo eles diziam assim, que tem o mestre do sol, do céu, o mestre da lua, o mestre da estrela e aí baixa e tem o mestre da terra, vem o mestre da mata, o mestre dos bichos e o mestre da água. Tudo tem o mestre. Eles acreditavam assim que tudo tem um mestre. Por exemplo: a lua, as estrelas. Eu acho parecido porque nada é vivo sem ter a sua natureza, seu espírito. Eu acho que é verdade. E o primeiro mestre que manda o ar é Deus. Que Deus é que segura o ar o mundo inteiro. Então o primeiro mestre é Liukententã. Então ali que ele se formava kuiã. Ele tinha que ter conhecimento de tudo que existe no mato, falar com os espíritos e falar com os passarinhos, falar com as águas, falar com as madeiras e entender o que eles estão falando. E eu cheguei nessa turma. Tudo, tudo eu acho que não mas que isso é muito impossível. Esse que me acompanhava lá para dentro da mata para dentro da reserva indígena desde o tempo em que tudo aqui era mato. A gente tirou muita coisa diferente que hoje não existe mais

aqui. (...) Mas se eu vou lá no mato eu vejo perfeitamente como é. Uma cascata tem movimento, tudo, a água tem movimento e ela tem mestre e quando ela está falando eu sei. Os passarinhos, os bugio, os macacos, eles fazem reunião entre eles lá e eu sei porque que eles estão fazendo aquela reunião lá. Eu entendo eles. Mas é muita experiência que eu tive com eles, eu convivi com eles”.

O que fica explicitado na fala do *kuiã* Jorge Kagnãg Garcia foi teorizado como perspectivismo ameríndio por Viveiros de Castro (1992; 2002), introduzindo a noção de perspectiva verificada nas cosmologias ameríndias que evoca a concepção de ponto de vista que pressupõe a condição de sujeito. Não apenas os humanos, mas os animais, plantas e demais elementos da natureza também se atribui a condição de humanidade, pois possuem seus próprios pontos de vistas, sendo, assim, considerados como sujeitos sociais.

Em sua abordagem sobre o perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro aponta a existências de uma unidade do espírito e uma diversidade de corpos, onde os não humanos são pessoas com cultura e organização social, e percebem-nos de sua perspectiva como são percebidos por nós.

Tal procedimento caracteriza uma relação de reciprocidade baseada na equivalência entre humanos e não humanos. Sob determinadas circunstâncias, humanos podem se transformar em animais, e animais podem ser vistos sob a aparência de humanos. (VEIGA, 2000, p. 182).

Baseada no ritual de derrubada do pinheiro que será utilizado para o *kiki*, ocasião em que os Kaingang a ele se dirigem com suas falas e rezas explicando da necessidade de derrubá-lo, dando-lhe um tratamento ritual similar ao que é dispensado a um ser humano morto, Veiga (2000) defende que há uma diferença de graus entre ser humano e animais, pois apesar de todos os seres possuírem espíritos, apenas os humanos possuem a faculdade da fala que é forma de interlocução com todos os outros entes espirituais.

Os Kaingang consideram que as qualidades sensíveis das plantas podem ser transferidas para os humanos, bastando para tanto, falar com o remédio, pois a palavra humana tem o poder de abrir o espírito dos seres, para que deixem de ser *kutu* (surdos). Por tal motivo as pessoas são lavadas com determinados remédios para

adquirir deles força, resistência, disposição e energia, acuidade auditiva e visual, destemor, longevidade, etc.

No mito de criação do povo Kaingang é mencionado que os heróis *kamé e kairu* criaram os tigres, as antas, as cobras, as abelhas, mas alguns pássaros preexistem ao dilúvio, pois nos primórdios a saracura carregava terra em um cesto e foi ela que criou a terra como espaço habitável para os humanos. Em outra versão as saracuras tiveram a ajuda dos patos.

Segundo os Kaingang, foram os animais que primeiro fizeram o *kiki*, e dentre eles, os passarinhos. Foi ouvindo-os cantar que eles aprenderam os cantos/rezas do *kiki*. Os pássaros antecipam ou prevêm acontecimentos que conseguem transmitir aos humanos. “Caburé é nome do passarinho. Jaguatirica é o outro bicho e quando uma pessoa vai sarar ele vem me contar. Ela assobia bem alegre. Aí eu já vou sabendo que aquela pessoa vai sarar. E sempre dá certo”. (kuiã Maria Constante, esposa de Jorge Garcia - 30.11.2012 – TI Nonoai).

Os pássaros e outros animais são considerados terem sido humanos no passado, e por isso guardam algumas características humanas. De todos os animais, os únicos que ainda falam são os pássaros através do canto, enquanto os demais só falam com os humanos em ocasiões especiais e só os que se tornam *kuiã* mantêm comunicação direta com eles.

Para os Kaingang os pássaros são pessoas muito antigas, com as quais num passado em comum, partilharam a mesma fala, de tal maneira que ainda podem entendê-los e os rezadores do *kiki* cantam esses cantos que são inteligíveis atualmente, porque repetem os cantos aprendidos com essas pessoas, os pássaros e os tamanduás.

Portanto, os pássaros, ao contrário de outros animais, são seres primevos, enquanto os bugios e os macacos são ex-humanos que, por terem se pendurado nas árvores durante o dilúvio, transformaram-se em animais. (VEIGA, 2000, p. 192,193).

Segundo o que Borba (1908) ouviu dos Kaingang do Paraná, os tamanduás foram gente que, de tão velhos, perderam a capacidade de falar. Teriam, sido eles que ensinaram a dança para os Kaingang. “Podemos dizer que, para os Kaingang há uma única essência vital, que são assemelhadas, e, portanto, possíveis de se

intercambiarem: os animais já foram pessoas, as pessoas podem ser animais”. Há uma unidade de espírito e uma diversidade de corpos que comungam de uma unidade espiritual, constituindo o corpo aquele que abriga o espírito, dando-lhe a forma e a perspectiva para olhar o mundo. (VEIGA: 2000; 190).

Diferentemente dos animais e das plantas, os humanos possuem a faculdade de falar, atributo usado para se comunicar com os outros seres. A palavra é considerada criadora, podendo acionar acontecimentos, razão de atribuírem poderes às orações que em contexto ritual podem ser simplesmente a recitação do mito de origem de determinado ser, ou acontecimento.

Ao dirigir a palavra às plantas, aos animais e aos espíritos dos mortos, o *kuiã* propicia a eles o entendimento. Antes de colocar no *kónkei* (cocho) os elementos que se transformarão em bebida, os rezadores rezam sobre elas (a pinga, a água, o açúcar e o mel) e assim elas deixam de ser *kutu* (*surdo*). Dos espíritos dos mortos para os quais ainda não se celebrou o kiki também se diz que são *kutu*. (VEIGA, 2000, p. 191).

3.2. O plano cosmológico dos diferentes níveis do território kaingang

De acordo com a análise desenvolvida por Rosa (2005, p.158,171) as concepções cosmológicas Kaingang que fundamentam a configuração espacial e interconexões do mundo dos vivos e o mundo dos mortos, é integrado por três níveis sobrepostos e seus respectivos domínios e fronteiras, quais sejam: o nível subterrâneo que corresponde ao domínio “Numbê”, o nível terra constituído pelos domínios “casa”, “espaço limpo” e “floresta virgem”, e o nível mundo do alto concebido como o “céu, “fãg kawã” ou “kaikâ”.⁷

O nível subterrâneo, ou numbê, é o espaço dos *véinkuprim koreg* (espíritos ruins) e os *kuprim* (espíritos dos vivos) raptados pelos *véinkuprim koreg*. Somente um *kuiã* em parceria com seu *yangrê* (espírito guia) tem poderes para resgatar um *kuprim*

⁷ - Marcadas pelos contrastes Kamé/Kairu, vivos/mortos/, masculino/feminino, as relações formais diádicas prescritas nos mitos, nos rituais e na organização social Kaingang, transitam para as relações espaciais constituídas por dois esquemas triádicos, sendo um vertical configurado pelos planos “alto”, “médio” e “baixo”; e um horizontal nos domínios “casa”, “espaço limpo” e “floresta virgem”. (Crépeau: 2000. apud Rosa: 2005: 159).

para o nível terra. Segundo os etnólogos Almeida (2004) e Veiga (2000), o nível subterrâneo *numbê* fica no interior de um paredão, junto a um precipício, dentro de um buraco situado no lado oeste da mata. A cobertura das casas do *numbê* é feita com folhas de palmeiras, e o ambiente seria caracterizado por mata fechada, onde os *kuprim* se perdem por andarem no escuro.

A vida dos espíritos no domínio *numbê* é similar ao estilo de vida dos Kaingang vivos, possuindo os mesmos sentimentos e capacidades, persistindo o afeto e as saudades dos parentes vivos. Descrições de *kuprins* e *kuiãs* que tiveram a possibilidade de visitar este nível revelam que os espíritos ali vivem unidos e organizam festas, danças e comidas. Embora vivendo em locais separados, os afins se reencontram em circunstâncias festivas, ao final das quais voltam a se separar.

O Nível Terra é composto pelos domínios “casa”, “espaço limpo” e “floresta virgem”. De acordo com o plano cosmológico, o espaço “floresta virgem” engloba os espaços “casa”, “espaço limpo”, correspondendo à concepção do englobamento da metade *kairu* pelos *kamé*. No plano sociológico, a “casa” do chefe político engloba o “espaço limpo” e “floresta virgem” (CRÉPEAU, 1997; ALMEIDA, 2002; apud ROSA, 2004).

Dos três domínios que compõem o nível terra, a “casa” Kaingang é orientada pelo eixo norte-sul e leste-oeste, existindo uma porta situada a leste destinada às atividades masculinas e às visitas, e outra à oeste, relacionada às atividades femininas. O interior da casa compreende as fronteiras do canto do fogo, o altarcinho dos santos, o lugar de confeccionar artesanato, das folhagens, dos animais domésticos, enquanto no exterior da casa encontram-se as fronteiras das fontes de água, casa de fogo, roça e terreno da casa.

No domínio “espaço limpo” do nível “terra” os Kaingang constroem suas aldeias, representando o cemitério uma importante fronteira, sendo espacialmente orientado conforme percurso do sol, sentido leste/oeste e norte/oeste. Outra fronteira do “espaço limpo” é o “sítio”, espaço de cultivo pertencente ao grupo familiar onde produzem preferencialmente milho e feijão, ficando localizado a uma distância variável da aldeia. Outra fronteira que pertence ao “espaço limpo” é a lavoura organizada pela liderança política e aliados, onde plantam soja e trigo, e a “sede”, que corresponde às edificações

da casa do chefe do posto, escola, enfermaria, cadeia, as igrejas, a bodega, os açudes e a estrada de chão batido.

As cidades e as colônias do entorno da TI também estão incluídas no domínio “espaço limpo”, dentre eles, os espaços onde se encontram o comércio, escola, prefeitura, ponto de ônibus, oficinas mecânicas, câmara de vereadores, e outros.

Corresponde ao domínio “floresta virgem” tudo que não foi transformado pela ação humana, onde vivem os animais selvagens e também os espíritos. Nas fronteiras compreendidas pelas montanhas, matas, cachoeiras, serras, caminhos estreitos, barras de rios, os Kaingang costumam caçar algumas espécies de animais.

Segundo a cosmologia Kaingang, os *véinkupring Koreg* (espíritos ruins) são seres invisíveis aos olhos dos Kaingang comuns, podendo ser percebidos através de assobio, segundo Tommasino (1995), ou pelo cheiro forte e aparência monstruosa do *Nen Kóreg* (diabo) que se torna visível. Os *veinkuping Koreg* costumam raptar os espíritos dos Kaingang, das crianças e dos transeuntes para o “outro mundo”.

Embora o domínio “floresta virgem” esteja associado aos *kamé*, os seres visíveis e invisíveis que habitam tal espaço são classificados de acordo com suas marcas, *kamé e kairu*. O domínio “floresta virgem” forma uma tríade com os espaços “casa” e “espaço limpo”, os dois últimos sendo por ele englobados. (ROSA, 2005, p. 166).

O Nível Mundo do Alto é formado pelo domínio “céu” e pelo domínio “*Fagkawã*” ou “*Kaikã*”, o qual é acessado através de uma trilha no domínio “floresta virgem”, seguindo-se pela subida em uma serra, até atingir uma palmeira alta e escada de pinheiro, alcançando, dessa forma, o nível mundo alto.

No plano cosmológico, o domínio “céu” é formado pela fronteira “sol” e “lua”, localizado abaixo do *kaikã*, ficando o *Fagkawã* ou *kaikã*, localizado em um nível superior ao domínio “céu”. O domínio *Fagkawã* ou *kaikã* é traduzido pela palavra “Glória”, espaço onde vive o *Topé*, Deus para os Kaingang. Aí habitam os *veinkuprim Há*, os espíritos bons, protetores dos mortos. Em determinadas situações o *kuiã* e seu *yangrê* podem levar um *kuprim* do domínio *numbê* para o domínio *Kaikã* para protegê-lo e resguardá-lo, antes de retornar para o corpo. (ROSA, 2005, p.167,168).

A aldeia dos *veinkuprim Há* é similar à do nível terra, com pinheiro ralo e pinheiro baixo, pés de araucária, taquaral baixo, pinheiro, campina, guamirim, pés de fruta do mato, abelheiras. No *Fag kawã* as casas são construídas com folha de madeira, consideradas mais bonitas que o *numbê* e o nível terra.

Os princípios cosmológicos Kaingang concebem a conectividade dos três mundos do território xamânico. Desta forma, em todos os níveis e domínios existe o devido dono do espaço (*tãn*), e os seres visíveis e invisíveis de um nível e domínio, interagem com os outros seres que habitam os demais níveis e domínios que são interligados através de escadas e estreitos caminhos.

O domínio “floresta virgem” pode ser considerado o espaço “nó” dessa sociedade, pois é, onde os níveis verticais do território xamânico Kaingang – subterrâneo, terra e mundo de cima – cruzam-se através, respectivamente, dos domínios horizontais “numbê”, “floresta virgem”, e “*fãg kawã*”.

O domínio “floresta virgem” da sociedade Kaingang é onde se localiza o ambiente onde são desenvolvidas as atividades inerentes ao xamanismo. Aí vivem os animais e os seus respectivos donos (*tãn*); local de construção dos antigos cemitérios kaingang; localização do buraco que dá passagem ao *numbê*; ponto onde habitam os *jangrê* e onde os *kuiã* neófitos iniciam contato com os mesmos; lugar da encruzilhada onde os *kumbã* descem quando são raptados pelo *véinkuprim korég* e os *kuprim kamé* sobem quando morrem; ambiente onde os *kuiã* retiram o *venh kagtã* (remédio do mato) e os minerais para o tratamento dos doentes. (ROSA, 2005, p. 171).

Os três mundos que compõem os domínios e as fronteiras dos níveis subterrâneos, terra e mundo do alto só podem ser atravessados pelo *kuiã*. Somente ele tem acesso a todos os seres visíveis e invisíveis que habitam e se deslocam pelo território xamânico Kaingang, quais sejam os humanos e animais, o *kumbã* (espírito dos vivos), e *kunvê* (sombra da pessoa), aos espíritos animais e seus respectivos donos, aos *véinh kuprig korég* (espíritos dos mortos ruins), e *véinh kuprig Hà* (espíritos bons).

3.3. A intermediação xamânica no mundo dos vivos/mundo dos mortos

Considerada a indispensabilidade da participação xamânica nos rituais e de forma especial no *kiki*, torna-se pertinente introduzir um enfoque específico sobre o *kuiã* e sua intermediação e atuação nos diferentes níveis e domínios onde se efetiva a circularidade temporal e espacial dos Kaingang.

O xamanismo pode ser definido como “um complexo cosmológico que dá movimento aos diferentes aspectos que constituem as relações entre humanos e espíritos, as pessoas e os seres invisíveis, nos planos cosmológico e sociológico, tendo o xamã como seu principal mediador no mundo-aqui e no mundo-outro.”. (ROSA, 2005, p. 388,389).

O *kuiã* é o líder espiritual que detém o conhecimento das propriedades curativas das plantas e poderes para resgatar as almas que se emancipam ou são raptadas de seus corpos. Ele é um mediador entre os diversos espaços do cosmos, possuindo a capacidade de ver o que acontece nos diferentes níveis e domínios onde vivem.

Os *kuiãs* realizam suas curas de variadas formas, utilizando-se também de benzimentos, além das práticas de assoprar as partes doentes. Nesse trabalho ele é ajudado pelo *yangrê*, seu espírito companheiro, que podem ser espíritos de animais como o gavião, onça, gato do mato e outros, incluindo os santos católicos após a adesão dos Kaingang ao catolicismo popular.

Alguns *kuiãs* são apontados como detentores do poder de colocar feitiço, tendo sido fundamental sua participação na guerra para localizar o inimigo, prever algum ataque, assim como enviar feitiço contra as aldeias dos inimigos, impedindo que eles percebessem a chegada dos Kaingang. O feitiço era assoprado contra a aldeia inimiga provocando um sono profundo que os impedia de defender-se dos ataques. (VEIGA, 2000, p. 136).

O poder xamânico pode ser revelado através do encontro com um espírito animal que pode acontecer a qualquer pessoa e indicar uma vocação xamânica; marcado também pelo deslocamento ao mundo dos mortos, através de um sonho, estado de coma ou transe. Ele é um humano que percorre outros espaços,

estabelecendo relações com os não-humanos, espíritos dos mortos e especialmente, espíritos animais. A condição para tornar-se *kuiã* é receber um poder que vem do mundo não-humano, podendo ser de um espírito animal ou de um santo católico. (VEIGA, 2000, p. 138,139).

Para muitos *kuiãs*, seu processo de iniciação inclui tomar banho com o cacho novo da palmeira e ficar no mato em jejum até encontrar o espírito animal que será seu *iangrê*, procedimento minuciosamente descrito pelo *kuiã* Jorge Kagnãg Garcia, cuja transcrição constará anexada ao final do trabalho, do qual aqui extraímos alguns trechos:

“Então eu comecei assim. Eu fui escolhido por um kuiã velho daqui mesmo. Eu era matreiro, eu vivia no mato, fazendo aripuca, mundéu, fazendo laço, mexendo com abelha. Ia lá na água pescar e eu nunca parava. E ele achou importante e um dia ele me falou, eu devia ter uns 18/19 anos e eu casei com 16 anos e ela tinha 13. E um dia ele me disse: iambrechinho você tem coragem de ser um mestre do mato? Tirar conhecimento de tudo que existe lá? (...) “Cheguei lá de tarde e tomei a bebida. Peguei uma faquinha e cortei minha pele e pinguei 3 pingos dentro e levei e botei lá de novo e fiquei esperando anoitecer. Daí a pouco cerrou a noite. Ele disse. Você deite e fique a uns 2/4 metros e fique escutando que ele vai vir. Um bicho lá, mas aquele vai ser o seu guia, só voce não vá ter medo, não se assuste que ele não te mexe. E eu fui e fiz”. (...) E eu só vi aquele vulto que saltou por cima de mim, caiu lá e deu outro pulo para cá e pulou de volta, deu 3 pulos e quietou. Ficou lá uns 3 a 4 minutos e eu não aguentava mais os pernilongo me picando e levantei, e deu o que der agora. E não vi nada. Tudo quieto, não vi correr, não vi sair dali. E vesti a roupa e já tinha um feixe de taquara pronto e acendi a taquara e fui embora.(...) Então dali ela (onça) começou me perseguir, só que era igual um cachorro. Ela vinha e fazia buia para mim assim quando eu entrava no mato de dia, só que eu não enxergava ela. Os passarinhos viam ela porque passarinhos se assustam, a gralha, a tovaca, as pombas, os lambu e caça parece que ficou mais fácil para mim, que a caça não corria de mim também. Aquele trabalho adiantou até as caças para mim. Então quando eu ia no mato eu achava que era a onça mesmo, um bicho brabo e perigoso, mas não. É o seguinte: é o mestre da onça, não é ela. Ela também tem mestre. Cada animal tem um mestre. (tãn é uma escora, um mestre)”. (Jorge Garcia - 30.11.2012 – TI Nonoai).

O xamanismo Kaingang é um fenômeno composto pela interdependência entre dois sistemas ideológicos, denominados por Rosa (2005, p. 183) de “sistema kujà” e “sistema caboclo”, que se constituíram a partir de determinadas experiências de contatos com os espíritos, nos planos cosmológico e sociológico. O sistema caboclo foi formulado pelos Kaingang a partir de mudanças cosmológicas ocasionadas pelas modificações processadas em seus territórios xamânicos, de forma mais significativa,

pela intensificação da derrubada das florestas a partir do século XIX e o consequente declínio do domínio “floresta virgem”.

Enquanto o “sistema *kujà*” é constituído pelas relações do *kujà* com seus *yangrê* do domínio “floresta virgem”, o “sistema caboclo” se origina das relações dos *kujà* e curandores com seus *yangrê* e santos do panteão do catolicismo popular, incluindo o contato religioso dos *kujà* e curandores kaingang com os padres, jesuítas, os santos que caminhavam pela terra, os curandores caboclos, as sociedades regionais. (ROSA, 2005, p. 184).

A fala a seguir transcrita de dona Divaldina Luiz explicitam as formas diferenciadas dos processos de iniciação para os *kuiãs* com seus *yangrê* e santos do panteão do catolicismo popular:

“Desde 5 anos tive contato com o meu guia espiritual. Tem guia espiritual do mato também, mas eu não gosto, aquele não é comigo. Esse também se aproxima de mim, mas eu não gostei. Animal manso, não bravo. Tem muitos kuiã que tem guia de tigre, gavião. Mas eu não quis. Meu guia é santo, quando ele vem, a gente tem que acompanhar no mato para ir ensinando qual é a planta, qual é o remédio. Fui só uma vez e ele me ensinou. Eu via ele e escutava ele também. Ele é um velhinho. Ele é o São João Maria D'Agostinho. Ele usa uma capa de cor marrom. Ele é bem bonzinho e paciencioso, e ensina bem quietinho. Ele apareceu para mim quando eu era bem pequena. Pousaram lá em casa ele. Ele escolheu uma casa para pousar. Isso quando ele era ainda vivo, estava com bolsa e com sacola. Eu tinha 5 anos naquela época. E ele me deu o dom. Ele passou o dom para mim e depois não apareceu mais. Depois eu mostro o altar com a foto dele. (D^a Divaldina Luiz – 01.12.12- 72 anos - Aldeia Pinhalzinho – Xapecó).

De acordo com o “sistema *kujà*”, os espíritos animais invisíveis do domínio “floresta virgem” cedem os seus poderes e sua identidade ao *kujà*, o qual, a partir de então, assume a responsabilidade pelo bem estar das pessoas, e pelo equilíbrio das relações entre os diferentes seres que habitam os três níveis e os diferentes domínios que configuram o território xamânico Kaingang.

É através dos sonhos, da conversação dos *kujà* com o *yangrê* na língua Kaingang, que o espírito-auxiliar cede o poder para o *kujà* conseguir enxergar o nome do *kujà* ou pessoa inimiga que enviou o feitiço, o nome do ser invisível responsável pelo “ataque de espírito”, viajar através do tempo e do território xamânico Kaingang formado por planos, domínios e fronteiras específicas. (ROSA, 2005, p. 184/187)

Os xamãs tem a incumbência de mediar os três mundos Kaingang, e de controlar a saúde das pessoas. No plano sociológico ele é a pessoa responsável pela memória e pela atribuição do *nome* do mato às crianças recém-nascidas, tarefa essa dividida com as pessoas mais velhas da aldeia, conforme o acervo de nomes pertencente a cada uma das metades mitológicas *kamé* e *kairu*. Na ocorrência da desproporcionalidade numérica entre as metades, um Kujà pode ainda reequilibrar através de um processo de renominação das crianças.

No sistema Kujà o habitat principal do *yangrê* animal era a floresta – domínio “floresta virgem”, no caso do sistema caboclo o espaço principal dos santos católicos era o altazinho de madeira do *kujà* e curador – domínio “casa”, onde são guardados imagens de santos católicos que trabalham em parceria com ele. Além do altazinho, foi também incluída a igreja de tabuinhas erguida pelos *Kujà* e curador no domínio “espaço limpo” do território xamânico Kaingang. (ROSA, 2005, p. 243).

3.4. A morte e os rituais funerários

Como objetiva-se, no presente item buscar um delineamento dos aspectos cosmológicos que orientam as relações entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, os ritos funerários pareceram elucidativos sobre as representações sobre o morto e os perigos que estes oferecem àqueles que continuam povoando o mundo dos vivos.

Para os Kaingang a morte não representa o fim do indivíduo, nem sua separação definitiva daqueles com quem conviveu, significando meramente uma dissociação entre o espírito e o corpo de uma pessoa, passando o espírito à sua morada específica. Mas não é esse um simples processo automático, demandando uma série de prescrições, cuidados e exortações visando a proteção dos parentes vivos e orientações voltadas ao espírito do morto para esclarecer a sua trajetória e principalmente extirpar os vínculos afetivos que põem em risco a vida dos vivos.

Como primeira morada do morto, a sepultura é preparada para haver o maior conforto para o seu corpo. Antigamente era um grande monumento que Borba (1908, p.13) relata como tendo a forma de uma pirâmide cônica, de dois a quatro metros de

altura e seis a oito de diâmetro na base, lembrando a montanha de *krijjimbé*, símbolo que une o ritual do enterro, com o mito de origem do povo Kaingang. Atualmente não existem mais os grandes túmulos, apenas os montículos de terra.

As sepulturas devem ser do tamanho exato do corpo do morto, pois se for maior ou menor que o defunto para o qual está sendo preparada, alguém morrerá. Alguns Kaingang costumavam fazer pequenas casas de madeira sobre o túmulo, pois estes são entendidos como sendo a casa dos mortos. Tais construções foram se alterando conforme o estilo das casas dos vivos, passando a utilizarem, em alguns casos, cimento e tijolos. (VEIGA, 2000, p. 163).

Veiga (2000) também informa que os cuidados com o morto são tarefas dos afins, jamais dos consanguíneos. Antigamente o enterro era uma obrigação apenas dos especialistas do ritual do *kiki* e dos péin, encarregados de todas as funções relacionadas com os cuidados do morto. Os nomes pessoais dessa classe cerimonial é *jiji kórég* (nomes ruins ou fortes), ou seja, nomes que os qualifica a não serem afetados pelo espírito do morto recente.

Mesmo compreendendo que existem agentes patogênicos que podem levar à morte, os Kaingang mantêm a convicção de que as causas da morte são o afastamento do espírito que é atraído pelos espíritos dos mortos, ou o ataque de algum feitiço a ele direcionado. O feitiço é uma agressão que parte de algum vivente com poderes para produzir alguma substância estranha que invade o corpo da pessoa, o qual deverá ser extraído para evitar a morte. A doença é entendida como um contato abusivo com os parentes mortos, provocando, como consequência, a saída e permanência do espírito fora do corpo, que passa ao convívio com aqueles parentes já mortos que sempre estão tentando levar o espírito do doente.

Telêmaco Borba (1908), referido por Veiga (2000, p. 159), afirma que, se o doente piora, os parentes se reúnem à sua volta e imploram que não se vá, prometendo-lhe presentes para que permaneça com eles. Morrer é uma forma de vingança contra os vivos e os mortos são sempre acusados de morrer por querer, isto é, de abandonar os seus. No entanto, se percebem que a morte é inevitável, lhe prometem o melhor enterro, cobertores e roupas novas e o *kiki*.

Subjaz à concepção da doença e da morte enquanto fuga do espírito seduzido pelos parentes mortos, a concepção de que a morte é como uma traição aos membros da sociedade dos vivos: “A morte sempre vem de fora, dos inimigos, dos animais e espíritos, e ela sempre produz um exterior, seja quando é a feitiçaria interna que divide o grupo, seja porque toda morte transforma um vivente em ente de fora”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.171).

O espírito do morto tem saudades de sua família principalmente do cônjuge, dos filhos e netos pequenos e deseja levar consigo essas pessoas que ama. Os Kaingang concebem que todo contato dos vivos com o morto é contagioso. Em seus estudos sobre as sociedades ameríndias das Terras Baixas da América do Sul, Viveiros de Castro (2002, p.170), explicita sobre a alteridade dos mortos: “O morto é simbolicamente transformado em afim, mesmo para seus consanguíneos, havendo um deslocamento da carga simbólica da afinidade para as relações vivos/mortos. A afinidade é transcendentalizada. Os mortos, tanto quanto os inimigos, são afins potenciais, e por isso ambos são indispensáveis”.

E para que os mortos não venham em busca do que lhes pertence, suas roças eram destruídas, panelas quebradas, animais sacrificados e objetos de uso pessoal enterrados junto a seus corpos, e o nome do morto não mais deverá ser pronunciado, significando que todos os modos de interação com os mortos são revistos, havendo, a partir de então, uma redefinição de papéis e de laços que prendiam os parentes ao morto. Estudando a escatologia de outra sociedade Jê, os Krahó, Carneiro da Cunha (1987; 3) refere-se à essa redefinição das formas de interação entre vivos e mortos: “Os mortos encarnam a alteridade máxima que hostiliza a sociedade dos vivos roubando-lhe os seus membros, assim configurando-se como "outros" enquanto estrangeiros, e enquanto inimigos”.

As manifestações de pesar dos parentes próximos do morto são controladas socialmente, sendo estes, postos à margem da sociedade, passando por um período de reajustamento para se voltarem para a sociedade dos vivos. O afeto destinado ao morto

persiste, mas é recomendável distanciarem-se de suas lembranças, para não incorrerem nos riscos de serem levados para a aldeia dos mortos⁸.

Pelo fato de possuírem mais conhecimento, mais poder e mais relações, os mortos mais idosos representam maiores perigos para a comunidade, demandando maiores cuidados nos procedimentos para a sua separação da comunidade. Quando as pessoas são solteiras apenas os pais guardam luto e depois fazem um *kiki* para elas, enquanto para as crianças pequenas não oferecem o ritual, por conceberem alguns que não possuem espírito antes de dominarem a fala. (VEIGA, 2000, p. 160).

Imediatamente após a morte de alguém é providenciado o afastamento dos parentes próximos do defunto, especialmente o(a) viúvo(a) e os filhos. O enterro e os cuidados com o corpo de defunto fazem parte das obrigações estabelecidas pela afinidade. Entre os Kaingang, existem pessoas pertencentes a cada uma das metades *kamé* e *kairu*, que exercem funções cerimoniais como *péin*, que são encarregados de todo o trabalho relacionado ao morto, pois são imunes aos perigos que representa o defunto e todos os objetos a ele relacionados (Veiga, 2000, p. 120). Os parentes consanguíneos e o cônjuge devem se manter afastados, e o cônjuge deve permanecer com a cabeça coberta desde o momento em que é enunciada a morte, para evitar que olhe o morto e os demais, uma vez que representa um contato entre vivos e mortos, e seu olhar pode levar uma pessoa à morte. O luto é entendido como um estado de transição no qual os parentes vivos e o morto conservam certo número de laços afetivos que deverão ser desfeitos em benefício da reintegração de ambos aos seus respectivos mundos.

Tanto o morto quanto o cônjuge, sofrem uma espécie de sanção. O morto é acusado de abandonar os vivos, passando para o grupo dos “outros”. O viúvo (a) é veladamente acusado de ser, de alguma forma, responsável ou culpado, pelo cônjuge ter resolvido deixá-lo. Desta forma, a partida para o mundo dos mortos assemelha-se à passagem para o campo adverso, ou mesmo uma traição. Ao mesmo tempo em que os parentes recriminam o defunto por tê-los abandonado, exortam-no a esquecê-los.

⁸ - “*Tudo concorre, parece-nos, para apontar novamente a absoluta estranheza que caracteriza o morto. Ele se torna um “Outro” e seus bens, pelo menos os que chamaríamos pessoais, adquirem juntamente com ele esse atributo da alteridade. Daí a equivalência entre acompanharem o morto sendo enterrados com ele, serem destruídos como ele o foi, ou pertencer doravante a estranhos já que estranhos eles próprios se tornaram. A herança não poderia, portanto, concernir senão bens que não fossem concebidos como parte da pessoa.*” (Carneiro da Cunha; 1978; 133)- Grifamos.

É cabível uma analogia entre o que ocorre entre os Kaingang e o que foi proposto por Carneiro da Cunha (1978, p. 57) em relação aos Krahó, havendo, pois, nas práticas do luto e no seu cerceamento, a oposição entre a sociedade e os espíritos dos mortos, ou seja, a rivalidade dos laços com os vivos e dos laços de consaguinidade com os mortos, jogando para reequilibrar o grupo doméstico afetado. São os consanguíneos vivos que se opõe aos consanguíneos mortos e as recriminações funerárias exprimem o sentimento de abandono e também a ruptura desejável com os parentes mortos.

O ritual de purificação dos viúvos faz parte dos ritos funerários destinados à separação entre os vivos e os mortos que incluía os ritos realizados no momento da morte, velório e enterro. Momento em que os rezadores exortam o morto a abandonar a terra dos vivos explicando-lhe que ele deve se dirigir para o mundo dos mortos e viver bem com eles. Com o fim do período de luto dos vivos, finalmente era realizado o *kiki*, que fechava essa passagem para a visita dos mortos aos vivos. A partir daí, os espíritos só voltariam ao mundo dos vivos como convidados de outros *kiki*, ou por um novo nascimento. (VEIGA, 2000, p. 269).

Segundo Telêmaco Borba (1908, p.34), durante o velório era dito ao falecido:

“Passa com cuidado a ponte. Viva bem com os outros; assim como eles vivem bem, você também pode viver. Lá você há de ver muita coisa que você viu aqui em minha terra, assim como o gavião. Teus parentes hão de vir te encontrar na ponte e te levarão com eles para a tua morada. Passe bem pela ponte do rio grande; chegando ao campo diga aos outros: - Eu estou aqui. Coma bem as frutas do comá e vire as pedras que tem limo antes de passar. Vá se embora, viva bem com os outros que estão lá”.

A dieta e purificação dos viúvos continuam acontecendo em várias aldeias, persistindo com suas funções relacionadas à separação do indivíduo morto do seu grupo doméstico (Veiga, 2000, p. 168). Na maioria das aldeias, apenas os ritos domésticos são praticados, incluindo o retiro e a dieta da viúva que permanece na aldeia e na mesma casa que seus filhos e netos, mas com as proibições de não olhar fixo para ninguém, não tocar nas crianças e não comer junto com os demais. Também há proibições de não se levantar antes dos outros, não pisar no rastro de ninguém. “Quando a viúva vai passear, ela vai à frente, ninguém pode ir adiante dela, senão

morre”. Outros ocupam uma casa abandonada da aldeia para fazer o seu vōkrê (dieta ou resguardo).

O ritual de purificação dos viúvos é realizado para separar o morto recente dos vivos do grupo doméstico. Tem por objetivo restituir ao cônjuge vivo a energia vital desestruturada pela súbita ruptura que era partilhada com o que morreu; ao mesmo tempo, liberando o morto das amarras que o mantinha preso ao mundo dos vivos. Como todo morto recente corre o risco de que volte a perambular pelo espaço dos vivos, é realizado o *kiki* para dar a ele o entendimento e permitir que, sendo integrado à comunidade dos mortos possa voltar a nascer novamente. (VEIGA, 2000, p. 278).

O espaço dos mortos é oposto e complementar ao espaço dos vivos. É também oposição e complementaridade enquanto sociedade dos mortos e sociedade dos vivos. Os mortos são tidos como "exteriores" em relação à comunidade e à aldeia dos vivos, parecendo algo comum entre o comportamento para com os afins e o comportamento para com os mortos.

3.5. A aldeia dos kaikós: a separação dos afins

O *numbê* ou *weinkupring iamõ* corresponderia a uma réplica da organização da aldeia terrena, onde os espíritos dos mortos são casados com aqueles que foram seus cônjuges durante a vida terrena. “Portanto, as metades Kamé e kairu vivem, lá, na mesma aldeia. Trabalham, cozinham, fazem sempre festas. Apenas que “não se interessam por ser casados”, isto é, não se interessam por relação sexual e não tem filhos”. (VEIGA, 2000, p. 178).

Posicionamento diferenciado ao que foi exposto por Veiga, encontra-se explicitados pelos dados etnografados por Almeida (2004). A supressão temporária da afinidade durante o processo ritual está de acordo com uma concepção fundamental sobre o mundo dos mortos, todos transformam-se em *kaikós*. Isto significa dizer que após a morte, ou todos se transformam, realmente, em consangüíneos, ou, que os afins se separam. Neste último caso, supõe-se a existência de um mundo dos mortos dividido em duas aldeias habitadas uma por kamés e outra por *kairus*. Então, a partir

desta passagem os *kuprins* se dividiriam e seriam encaminhados à morada dos seus *kaikós* (consangüíneos).

A ideia de separação após a morte é muito forte. Os espíritos ficam divididos de acordo com a marca. Essa 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 marca permanecem juntos vivendo em um mundo de consangüíneos. De forma geral admite-se que os *kamé* vão para o *fãg kawã* e os *kairu* para o *numbé*. Esta referência no pensamento kaingang é fruto de um valor básico, *numbé* corresponde ao mesmo tempo ao baixo e onde o sol se põe. *Fãg kawã* corresponde ao alto e onde o sol nasce” (ALMEIDA, 2004, p. 163,169).

No decorrer do processo ritual do *kiki*, o grupo que reza em torno do fogo é de consangüíneos (*kaikó*) reais ou classificatórios, que rezam sobre o fogo de seus afins (*iambré*), estabelecendo uma relação simbólica entre vivos e mortos afins em potencial.

A unidade construída através da dança de consumo da bebida *kiki* concretiza uma idealização de transformação de todos em *kaikós* (consangüíneos). Após o consumo total da bebida é resgatada a divisão para a continuidade social. Desta forma, suprime-se temporariamente a divisão instaurada no mito de origem através do qual *kairu* é criado a partir de *kamé* para estabelecer a unidade social.

Os Kaingang opõem o termo *Kaitkó* (consangüíneo) a *iambré* (cunhado, ou seja, afim potencial ou de fato). Para os Kaingang, saber classificar qualquer pessoa da comunidade dentro de uma dessas categorias é fundamental para uma série de relações da prática cotidiana. Marcando essa distinção, os Jê delimitam as relações que podem ser estabelecidas entre as categorias de pessoas consideradas como “nós” e os que são tidos como diferentes de “nós”.

A diferença entre afinidade/consangüinidade para os Kaingang é marcada pelo gradiente próximo/distante. Tal relação é da mesma forma observada para outros povos Jê: “A oposição entre nós e os outros se traduz na relação próximo/distante, numa gradação que vai de consangüíneos a afins, de humanos a animais e espíritos. Essa oposição binária: nós/consangüíneos e outros/afins foi registrada para a maioria dos povos jê.” (VEIGA, 1994, p.8).

A instituição da *amizade formal*, destacada para a maioria dos povos Jê, é marcada pela relação com os que são diferentes, ou seja, está relacionada à alteridade, sendo marcada pela solidariedade, respeito extremo e evitação, e as relações sexuais e o casamento são proscritos entre amigos formais.

Os Kaingang do Xapecó estudados por Veiga (2000, p.10,11) não possuem amizade formalizada no sentido de traçar relações que ligam Ego a determinado grupo de pessoas. As funções que algumas sociedades correspondem a amizade formalizada, como desempenhar certo papel em rituais fúnebres, cuidar do cadáver e desempenhar funções ligadas aos ritos de suspensão do luto, são realizadas, entre os Kaingang, pela classe cerimonial dos *péin*, sendo estes sempre da metade oposta, da mesma metade na qual Ego deve buscar cônjuge, estando presente o elemento de alteridade.

3.6. Os kaingang e a circularidade no tempo

Em sua análise sobre a escatologia Krahó, Carneiro da Cunha (1987; 146) apresenta duas possibilidades lógicas e etnográficas para compreender a pessoa, atribuindo pesos relativos às suas partes constituintes: *“ou a pessoa “está” essencialmente no corpo, ou a pessoa “está” de modo privilegiado em seu princípio espiritual”, cabendo, neste último caso, dentre outros aspectos, as concepções de reencarnação com a “assunção da personalidade do antepassado mediante, por exemplo, o porte do mesmo nome”*.

Segundo Carneiro da Cunha, de acordo com a teoria Krahó vigora a primeira forma, ou seja, a pessoa encontra-se essencialmente no corpo, e após o desaparecimento deste, os mortos são puras imagens, tornando-se Outros, representantes de uma alteridade radical, precisamente porque não partilham identidade com os que restaram vivos.

Diferentemente do caso Krahó, segundo estudos de Veiga (2000), e Rosa (1998), as concepções sobre a constituição da pessoa Kaingang configura-se de conformidade com o último modelo que contempla a concepção da reencarnação. Os Kaingang acreditam que as pessoas nascem com qualidades herdadas do ancestral

reencarnado, ou do seu nome; enquanto outras mais são adquiridas através dos procedimentos fitoterápicos prescritos.

Dentre os momentos em que a alma seria conectada ao corpo, concebem que um espírito ancestral reencarna na criança no momento de seu nascimento, fato que pode ser reforçado através da semelhança física entre eles. Outro momento poderia ser a partir de quando a criança começa a se comunicar através da fala, ou ainda que a criança já nasça com o espírito, pois é este que vivifica o corpo. Tais concepções resultam na visão de que a saúde é um processo de fixação da alma ao corpo e do impedimento de dissociação destes dois elementos constitutivos do indivíduo. (VEIGA, 2000, p. 110).

Podemos aplicar aos kaingang as reflexões que Viveiros de Castro (2000, p.29,30) apresentou com base em outros contextos etnográficos: “a criança procriada completa o movimento de consanguinização iniciado com o casamento de onde ela provém. Esse novo indivíduo jamais é a réplica consanguínea de seus pais, pois seu corpo mistura os corpos destes (...) e sua alma deve vir de um não genitor: minimamente, de um anti-genitor, isto é, um genitor de genitor (avós) ou um germano de sexo oposto ao do genitor (tio materno, tia paterna)”.

Continuando suas reflexões, Viveiros de Castro (2000, p. 28) refere-se ao fato das almas não serem feitas, mas *dadas* durante o ato da concepção, transmitidas junto com os nomes e outros princípios pré-constituídos, ou ainda capturadas “prontas para usar” do exterior. “A alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica: dada pode ser tomada”.

A criança é um estranho, um hóspede a ser *transformado* em um consubstancial, portanto, precisa ser desafinizada, pois “a construção do parentesco é a desconstrução da afinidade potencial; mas a reconstrução do parentesco ao fim de cada ciclo deve apelar para esse fundo de alteridade dada que envolve a socialidade humana” (Viveiros de Castro, 2000, p. 30).

Na aldeia dos espíritos dos mortos (Weinkupring iamõ) “o espírito não morre de novo. As crianças crescem e se transformam em adultos e velhos, depois desaparecem e renascem numa criança que uma mãe ganha. Por isso o povo Kaingang nunca termina; ele sempre está retornando numa criança que nasce”. (Veiga, 2000). Por tal

motivo, antigamente apenas os *kuiã* davam nome às crianças, porque eles sabiam quais os espíritos que tinham vindo do *Weinkupring iamõ* para encarnar de novo.

Os nomes e prerrogativas sociais são recebidos da metade à qual pertence o pai. O nome, como a alma, é parte integrante do indivíduo, sendo que a nomeação constitui a pessoa de maneira mais forte que o próprio nascimento, podendo vir a ser mudado em determinadas circunstâncias.

Segundo os registros de Baldus ([1937] 1979, p. 21) sobre os Kaingang de Palmas, a metempsicose seria enfim, a última etapa da existência. Após incontáveis reencarnações sucessivas, eles se transformariam em formigas ou mosquitos que representariam os seres humanos em uma etapa final de suas múltiplas reencarnações.

Existem ainda referências sobre as almas altas que pertenceriam às crianças que vão viver muito tempo e as almas baixas que seriam as dos velhos que estão no final da vida. Estas últimas iriam definhando, tornando-se almas baixas como se fossem perdendo energia. As almas anãs seriam essas almas baixas, esmaecidas e apagadas, que configura perda de energia vital até que se transforme em formiga, e, depois, no nada. Para os Kaingang a vida é um perpétuo movimento, que uma vez iniciado, continua por si e tem seus próprios ciclos. Ninguém pode ter certeza sobre em qual passagem uma alma baixa (anã) se perde ou outras almas são agregadas (VEIGA, 2000, p. 112,113).

Segundo declarações prestadas ao etnólogo Rogério Rosa (1998) pelo já falecido rezador do *kiki* de Xapecó, Irineu Xarimbang, do mesmo modo que o *venkupri* do pinheiro um dia morre no *numbê* e renasce num outro pinheirinho, os *venkupri* dos *kamé* e dos *kairu* também morrem e voltam ao mundo dos vivos, como criança. “Um novo ser que prosseguirá a sua vida, tornar-se-á jovem, um adulto que um dia envelhecerá e morrerá para novamente voltar para o *numbê*. Assim, ele transita eternamente entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos”.

Com base nas falas de vários interlocutores de que a vida dos Kaingang piorou bastante desde que deixaram de realizar o ritual do *kiki*, Rosa (1998) buscou explicitar as possíveis razões para que tal acontecesse, destacando-se entre elas a de que “os *venkupri* dos recém-mortos ficam trancados no cemitério e não conseguem partir para o *numbê*; e conseqüentemente não indo para o *numbê*, não vive mais com os parentes

antigos, não morre no mundo dos mortos e, conseqüentemente, não renasce no corpo de uma criança, não retorna ao mundo da temporalidade. Sem esse vínculo, essa ligação, eles não circulam mais no tempo, não realizam a conciliação dos opostos”.

Dando continuidade aos conteúdos que compõem o presente tópico, antecipa-se uma perspectiva Kaingang que elucida a dimensão do tema tratado, pois a vida na terra é entendida como dependente do destino dos mortos porque a sociedade dos vivos é eternamente recriada pelos ancestrais mortos. Os que já viveram no passado são referidos como os seus “troncos”, sendo as gerações atuais, os seus brotos. “Tais concepções metafóricas afirmam que os mortos sustentam os vivos ou, os que estão sobre a terra, nada mais são, do que a continuidade daqueles que já “foram para baixo da terra”, ou seja, os mortos”. (VEIGA, 2000, p. 280).

Em seu trabalho sobre a escatologia Krahó, Carneiro da Cunha (1978, p.42) propõe que a partir apenas de um ponto de vista lógico, poder-se-ia distinguir duas opções dentre outras possibilidades para uma sociedade. Por um lado ela pode enfatizar a oposição vivos/mortos colocando-a sempre como divisão primária, mas também pode fazer prevalecer a continuidade dos consanguíneos relegando a um segundo plano a oposição vivos/mortos. Esta última opção poderá ser consistente com existência de ancestrais concebidos como prolongamento e/ou parte integrante da sociedade.

Os dados que dispusemos até o presente momento sobre as interações e interdições entre vivos e mortos Kaingang diferem das teorias de Carneiro da Cunha (1989), pelo fato de existir uma continuidade com os vivos através do elemento de circulação das almas; as quais não representam a alteridade radical, mas seu perigo deriva de se comportarem como consanguíneos que sentem saudades dos parentes vivos, representando apego aos laços de parentesco com eles, o que remete ao âmbito do medo pela possibilidade da própria morte.

Mas há que considerar ainda que o morto recente oferece mais riscos aos parentes vivos, e que ocorre uma atenuação do medo à medida que o tempo passa, e que os laços afetivos que os mantêm vinculados aos vivos vão se diluindo com os rituais funerários, de purificação da viúva e depois com o *kiki* que representa a passagem definitiva do espírito do morto para o nível *Kaikã*.

CAPÍTULO 4 - O *KIKI* E O MUNDO DOS VIVOS

Além das interações com os espíritos dos mortos tratados no capítulo anterior, a abordagem sobre a relação entre o *kiki* e o mundo dos vivos, pretende realçar a dimensão étnica, transmissão de conhecimento, e a reprodução e reconstrução sócio cultural, por ele propiciado.

No mundo dos vivos, o *kiki* é um contexto ritual de reprodução social, durante o qual são atualizadas suas concepções de sociedade e sociabilidade, onde são retomadas alianças, nominação e complementariedade das metades, lembrados os laços de parentesco, diferentes comunidades são articuladas, além de agregar os não indígenas apoiadores ou vinculados às instituições ou organizações.

4.1. O *kiki* e a identidade étnica

A questão identitária na TI Xaçecó é explicada por Pedro Kresó ao se referir que há cerca de vinte e cinco anos atrás os Kaingang tinham “vergonha de ser índio”, não gostavam de se apresentar como índios por causa das discriminações. Usar qualquer adereço distintivo como colares e cocares era se expor a uma reação adversa nos contatos com os outros do contexto. A invisibilização da distintividade étnica foi uma estratégia para se subtrair aos estereótipos vigentes em nossa sociedade. “A gente sabe que no passado tinha índio que se escondia sua identidade quando perguntavam se era índio dizia: - não sou índio. Havia a repressão e a pessoa ficava envergonhado de se apresentar como índio”.

Mas Kresó afirma que apesar das mudanças ocorridas a partir da Constituição Federal de 1988, ainda subsistem atitudes de indígenas que continuam camuflando sua indianidade, de maneira mais especial aqueles que trabalham como funcionários dos frigoríficos da região. “Então quando você vê a outra cultura já entrou no meio de nós e a mídia está aí e ninguém discute mais a identidade indígena e ninguém discute mais os valores da cultura e muitos índios não estão sabendo que “eu sou diferente do branco”, que eu tenho um idioma, que eu tenho uma história, eu tenho uma terra”.

Segundo o discurso proferido por Ary Paliano, Kaingang de Xapecó (08.10.12), a revitalização cultural é importante, mas, as religiões oferecem uma resistência à continuidade ou reconstrução de determinadas práticas tradicionais que contrariem seus dogmas. Sobre o kiki menciona as mortes dos rezadores e que não ensinaram suas rezas e cânticos aos mais jovens, sendo que os *kikis* contemporâneos são realizados não mais por religiosidade, mas em função de publicidade para mostrar que os índios existem e ainda permanecem com a sua cultura. Finaliza sua fala afirmando que retomada vem com outro significado, como uma política de identidade cultural.

Ary explicita suas preocupações com a perda da língua nativa, e que foi o preconceito e intolerância dos agentes do estado que proibiram as práticas do xamanismo e o uso da língua, estereótipos assimilados pelos próprios índios que preferem não assumir a sua identidade em situações de interações com nossa sociedade. “Eles são índios, tem todas as características de índios, mas se você perguntar se ele é índio, ele vai dizer que não é, e que nem conhece índio para se desviar do medo do preconceito”.

Da mesma forma que os professores de Xapecó, Ary também considera que a língua indígena é uma das prioridades que deveria imperar na educação indígena, especialmente recuperá-la, nas comunidades onde se encontra em declínio. Sobre a língua e a identidade indígena se expressa: “Eu acho que pelo fato do índio ser de cor morena, o japonês é moreno, o chinês é moreno, o afrodescendente é moreno, então o que vai distinguir e que vai provar que realmente há uma diferença étnica é a língua falada de acordo com a cultura”.

A propósito das pretensões voltadas para a realização do kiki, acalentada por alguns Kaingang, Matilde (Xapecó) reforça o quanto seria importante para as crianças que não conhecem, e para as gerações que virão. Outro fator que considera importante é a questão da identidade: “Essa aldeia já está reconhecida pelo povo lá de fora, que a tradição se foi, o costume. A gente resgata para a geração que vem aí. Nós temos que mostrar para o povo aí fora que nós somos indígenas porque dizem que não somos mais indígenas, que não existe. Então tenho certeza que a gente pode resgatar não tudo, mas um pouco”.

Segundo avaliação de Pedro Kresó, em Xaçecó existem poucas pessoas que compreendem o valor do *kiki* para a comunidade, e que à época da realização daqueles rituais na década de 90, os velhos esclareciam que o *kiki* era aquela parte da cultura feita para divulgar o seu povo, sua língua e defender a sua terra. Kresó acrescenta que “Nesse momento ele não é religioso. Ele é uma tradição valorizando a língua e na verdade ele é um ritual, mas ele não é religioso, por exemplo, só católico”.

Reforçando o valor político e de reafirmação étnica, Kresó considera que o *kiki* oferece a possibilidade de unir a comunidade em torno dos direitos indígenas, embora lembrando que é simultaneamente um culto aos mortos, um trabalho sério na concepção dos Kaingang, mas ao mesmo tempo, é instrumento utilizado para “defender o povo, divulgar o povo, e dizer que o povo está vivo e tem uma diferença diante dos italianos, dos gaúchos, diante do japonês. Eu penso assim como uma defesa da identidade kaingang, da língua”.

Para concluir sua fala, elabora um comparativo do ritual com os cultos religiosos, expressando que o *kiki* não é uma festa, ou uma brincadeira, mas que também não é como as religiões porque “se fosse religião a gente poderia fazer essa festa a cada dois meses, todo mês e daí não precisaria fazer o levantamento de quantos kamé e Kairu morreram naquele ano, E se não morreu gente, então não vai ter *kiki*”.

4.2. O *kiki* e a transmissão de conhecimentos

Ao abordar o tema da revitalização do ritual do *kiki*, junto aos professores da TI Xaçecó, pude observar que os discursos evidenciavam dois eixos principais, que tratam, de um lado, da sua eficácia simbólica, e o medo das mortes resultantes do não cumprimento dos protocolos rituais, enquanto o outro eixo é a questão identitária, a necessidade de manutenção de traços diferenciadores que garantam seu empoderamento nos inevitáveis embates intersocietários, na busca pelos direitos garantidos constitucionalmente que abarcam o âmbito da cultura.

Um fator a evidenciar é que Xaçecó é o *locus* das mortes mais recentes atribuídas a equívocos ocorridos no desempenho de etapas rituais que comprometeram

sua eficácia, estando ali mais patente o medo da ocorrência de mortes. Xapecó é também onde o *kiki* foi retomado com ímpeto na década de 1990, existindo um referencial de domínio mais ampliado sobre os procedimentos rituais por eles considerados corretos. Tal fato traz consigo um maior respeito e apego às formas conhecidas por eles como “tradicionais”, portanto, maior resistência às eventuais possibilidades de alterações nos procedimentos rituais prescritos.

Mesmo não dispondo de elementos etnográficos próprios sobre os *kiki* do Xapecó e aquele realizado no Condá, pois não tive a oportunidade de estar presente em nenhum deles, mas baseando apenas na análise dos trabalhos dos etnólogos, e de forma especial, nos discursos proferidos no decorrer da minha etnografia, que abarcou indígenas de algumas categorias daquelas duas áreas e também de Nonoai, algumas observações podem ser inferidas.

O referencial dos Kaingang do Condá sobre o ritual do *kiki* é flexibilizado pelo distanciamento das lembranças evocadas pelos idosos daquela área, e pela absoluta ausência delas entre os mais jovens. Portanto, desconhecem as formas, os procedimentos, as rezas e cânticos próprios dos antigos rezadores do Xapecó que morreram. Evidente que partilham dos mesmos princípios cosmológicos e das mesmas concepções sobre a morte, o morto e suas ações no cotidiano dos vivos, fato comprovado pelas incansáveis discussões que precederam à implantação daquele *kiki* em 2011, quando trabalharam intensamente no sentido de nivelar discursos e entendimentos sobre o *kiki* e religião evangélica, além de terem submetido os *kuiãs* a realizarem apresentações e eventos para convencimento da comunidade sobre seus poderes e capacidades.

Uma das grandes preocupações emitidas pelos professores de Xapecó sobre a retomada do ritual do *kiki* é a fidelidade aos procedimentos de domínio das categorias que participaram dos *kiki* anteriores e que, portanto, detém o conhecimento sobre os procedimentos corretos, as limitações e os riscos envolvidos. Refutaram, para tanto, quaisquer intervenções externas que possam introduzir “coisas artificiais” (...) “tem que ver quem vai fazer e como fazer. Que é da cultura é da cultura, mas vamos fazer de acordo com a cultura e não uma coisa artificial”.

Provavelmente o conteúdo do discurso acerca de “intervenções externas” e “coisas artificiais” tenha sido colocado em contraponto às inovações acontecidas no *kiki* do Condá, o qual, segundo suas avaliações fora diferenciado daqueles realizados na TI Xapecó.

Vinculada à problemática da autenticidade está a escassez de *kuiãs* e rezadores que conhecem os remédios, fazem benzimentos e fazem orações, trabalhos espirituais para crianças e adultos, mas não falam a língua Kaingang, somente o português. Recorrente em seus discursos é a questão da língua Kaingang que é falada por uma pequena faixa da população de Xapecó, preocupação que extrapola o âmbito interno, abarcando a própria identidade étnica, considerando a língua como seu principal traço diferenciador: “Então eu vejo que em relação à cultura, o que vai me identificar enquanto povo, enquanto Kaingang é a minha língua. Tem outras coisas que a gente vai correr atrás, mas hoje o fator principal é a língua”.

Além de marcador de diferença, a língua é lembrada como um elemento imprescindível para o entendimento das próprias rezas e cantos do ritual do *kiki* que são todas em Kaingang. Numa gradação de fatores que consideram importantes para revitalização cultural enumeram como essencial o ensino da língua Kaingang, ficando para um segundo plano o ritual do *kiki* para que as novas gerações possam compreender o que é cantado e rezado, pois, “se eu não falo a língua, vou estar participando só para participar”.

Quanto à medicina tradicional mencionam as mudanças ocorridas nas últimas décadas que viabilizaram o acesso aos tratamentos médicos e os medicamentos modernos. Embora os métodos de cura antigos não estejam relegados ao esquecimento, citam as restrições ambientais na busca das ervas medicinais que só conseguem encontrar a grandes distâncias, onde ainda exista o mato virgem sem agrotóxicos, e, demonstram preocupação com as possibilidades de os rezadores morrerem sem passar seus conhecimentos.

No processo de revitalização da cultura Kaingang, os professores de Xapecó estão incluindo no processo educativo das crianças, temas como o dualismo complementar e assimétrico Kaingang, enquanto as histórias do passado, cantos e danças são ensinadas pelos mais idosos.

Buscando compatibilizar as crenças religiosas operantes atualmente entre eles e o ritual do *kiki*, mais especificamente crenças evangélicas e prática do *kiki*, concebem que suas escolhas ao assumir uma determinada religião, não os excluem de participar do *kiki*, pois, entendem que “para nós Kaingang hoje o *kiki* é uma cultura, independente da religião. E se mistura as coisas não vai dar certo, é uma das coisas que não se deve misturar”.

Sobre a cultura Kaingang e a adoção das novas tecnologias, explicitam que ela vem se atualizando e agregando tais inovações: “hoje nós somos índios que vamos se adaptando à internet e outras coisas que aparecem”. Mas em relação a algumas práticas como o *kiki* e a língua nativa revelam suas preocupações voltadas para sua revitalização.

Concebem que as tecnologias e demais inovações agregadas devam estar integrados aos valores culturais básicos, para que as gerações futuras possam valorizar o modo de ser Kaingang. “Então eu acho que esse tradicional é uma coisa que estamos deixando e são poucos os que estão preocupados com isso e é uma coisa que tem que ser pensada em primeiro lugar”.

Da Aldeia Condá sobressai a figura do professor Josemar Kóvenh Garcia que desde início de sua vida profissional dedicou-se à questão cultural da escola daquela área, e que foi o organizador do *kiki* no ano de 2011. Na valorização particular sobre o ritual do *kiki* e na luta para sua realização, contou com os conhecimentos e incentivos de seu avô paterno Jorge Kagnãg Garcia de Nonoai, o *kuiã* que coordenou as atividades, no âmbito ritual.

Jorge Kagnãg Garcia demonstra a consciência de que estão tentando realizar o *kiki* atualmente, mas, que considera que da forma como era antigamente não mais existe. E a importância das tentativas recentes reside principalmente na manutenção de uma cultura própria que precisa ser ensinada às gerações mais novas. “Então eu acho de uma grande importância para ter o conhecimento. (...) Tem só três coisas que ainda temos que é o idioma, a marca e o nosso costume”.

Evidenciando os aspectos do *kiki* relacionados à afirmação da unidade política e social dos Kaingang, temos a fala do *kuiã* Sr. Jorge Garcia que considera que a importância maior do evento foi concretizada através das visitas que compareceram,

tendo sido convidados os Kaingang de Nonoai, Iraí, Rio da Várzea, Xapecózinho, Votouro. “É importante reunir pessoas de várias terras porque um explica para o outro qual é a importância e o conhecimento que o mestre falou, o benzimento que saiu. Tudo no nosso idioma e fizemos nossas rezas. E tomamos o remédio do cocho. Então é muito mais sério porque traz o povo de outras áreas”.

Na reprodução do *kiki* no Condá reconheceram a excelente oportunidade para a valorização da presença dos *kuiãs* mostrando seu conhecimento espiritual, e de suas crenças relacionadas à natureza, os quais reconhecem que eram mais solicitados antes de construírem os postos de saúde.

O enfoque educativo do *kiki* foi outro aspecto reforçado em muitos discursos, com especial ênfase no processo de transmissão das tradições culturais e dos conhecimentos dos *Kuiãs* para as crianças que participaram e puderam aprender sobre práticas dos antigos, adquirindo alguns conhecimentos sobre plantas que curam determinadas doenças.

O panorama contemporâneo do *kiki* ficou caracterizado pelas iniciativas de sua reprodução no Xapecó, especialmente na década de 90 e outro ocorrido no Condá em 2011, paralelamente surgindo os *kiki* demonstrativos apresentados em Xapecó por ocasião das festividades do “dia do índio”, contendo como motivação principal o aspecto educativo de transmissão de conhecimento e visibilidade de suas tradições.

Também com a finalidade de transmitir conhecimentos às novas gerações, e dar prosseguimento ao ritual do *kiki*, está sendo gestado na área de Xapecó, um projeto que ainda se encontrava na fase de conversações sobre a criação de uma escola para o aprendizado das rezas e cânticos do *kiki*, englobada também, a produção de material didático.

Uma primeira iniciativa seria a de realizar uma pesquisa sobre a existência de possíveis rezadores *kairu*, tanto em Palmas como na própria área de Xapecó, e a partir dessa identificação construir uma escola para ensinar as rezas e cânticos do *kiki* aos interessados. Além da escola pretendem elaborar e publicar um livro sobre os conhecimentos relacionados ao tema.

Outra iniciativa particular para registrar o conhecimento dos Xamãs, bem como os cânticos do *kiki*, é um projeto para publicação de um livro contendo os saberes

passados por dona Divaldina, a ser produzido por seu filho, o professor Alcides Jacinto, morador da aldeia Cerro Doce, da área de Xapecó.

Uma crítica recorrente sobre o ritual do *kiki* da parte dos evangélicos é a questão do uso de bebida alcoólica, e Pedro Kresó concebe que ela está presente nas comunidades indígenas, e não é por causa do *kiki* que as pessoas bebem. “Dizem que o *kiki* é feito para fazer bebedeira. Mas a bebida do *kiki* é fraca”.

Perguntada sobre a postura de uma pessoa evangélica como ela, Matilde, também moradora de Xapecó, pondera sobre a questão da bebida alcoólica usada no ritual, justificando que o *kiki* faz parte dos costumes e da tradição do povo kaingang e que pretendem retomar essa tradição, mas faz as ressalvas sobre o uso da cachaça, a qual considera que poderia ser substituída fazendo com mel ou buscando garapa de cana. “Eu penso assim, hoje está o mundo muito difícil e nós evangélicos estamos tirando a juventude da bebida, do álcool, estamos tirando da prostituição e das drogas, então a gente tira a cachaça, senão a gente estaria levando para um vício. Pode ficar lá a bebida no cocho por quinze dias ou mais fermentando sem a cachaça”.

Sobre a influência dos evangélicos, João Maria Pinheiro menciona ser o fator desconhecimento da língua nativa, que os impedem de emitir comentários sobre as rezas, os cânticos e as brincadeiras do *kiki*. As polêmicas existentes em relação ao assunto tratam de recriminações em relação ao uso das bebidas alcoólicas: “Aí nós índios vamos deixando, a gente fica com vergonha dos evangélicos, daí paremos. Eles criticam que o *kiki* tem muita brincadeira, muita farra e toma pinga”.

Além da ocorrência das mortes dos rezadores, Gentil Belino cita que na década de 90 intensificou a entrada dos evangélicos na área de Xapecó, e os próprios índios foram se convertendo e foram ficando desmotivados sobre o *kiki*. Como adepto de uma das igrejas evangélicas da área, explicita que eles se orientam pelos textos bíblicos, os quais condenam o rito aos mortos e a adoração de outros deuses. Outra questão apontada é a cachaça misturada com açúcar utilizada no último *kiki*, contrariando a tradição que prescrevia outros produtos.

Tendo tido conhecimento com antecedência da grande polêmica havida no período de planejamento para a realização do ritual do *kiki* no Condá, gerada

principalmente pelas oposições iniciais por parte dos adeptos das religiões evangélicas, busquei maiores esclarecimentos diretamente com os pastores Kaingang.

Baseada nos discursos desenvolvidos naquela oportunidade, e, em outras falas por parte de outros personagens restou evidente que a polêmica religião evangélica/ritual do *kiki* seguia dois eixos principais, quais sejam, alguns princípios evangélicos que não se coadunam com o culto aos mortos e o uso da bebida alcoólica na fabricação da bebida *kiki*.

No decorrer das várias discussões havidas que antecederam a realização do *kiki*, a comunidade construiu um entendimento sobre a não interferência e não incompatibilidade entre as duas práticas. De um lado, o *kiki* como uma das manifestações da cultura Kaingang, ficando as ressalvas sobre a não interferência do mesmo sobre as crenças religiosas adotadas por cada um. Do outro lado, a pendência em relação à bebida alcoólica utilizada na confecção da bebida *kiki* ficou acordada que fariam dois cochos (*kónkei*), um contendo a bebida com adição de álcool e outro sem álcool. Não conseguindo a madeira pretendida que era o guatambu, optaram por um cocho de pinheiro, cuja bebida não houve a mistura de cachaça.

Feitos os acordos necessários, e depois de realizado o *kiki*, os discursos dos pastores evangélicos contemplam as convicções de que não existe incompatibilidade entre as religiões professadas pelo Kaingang e o *kiki*, devendo “cada pessoa guardar seu sentimento dentro dela, sua religião, e não combatendo o *kiki*”.

Um destaque muito recorrente entre os pastores Kaingang foi direcionado para os aspectos internos à comunidade que foram positivados com a realização do *kiki*. Mencionaram com destaque a revitalização da cultura, as metades clânicas e reconhecimento dos *iambré*, valorização da língua nativa e da publicidade e destaque para o conhecimento dos xamãs e o direito interno.

Além das questões já mencionadas, expuseram sua consciência sobre o valor daquele ritual como marcador diacrítico de sua identidade: “O *kiki* veio nos ajudar a reconhecer que somos Kaingang mesmo. E se não fosse esse trabalho acho que ninguém ia nos reconhecer como Kaingang aqui na aldeia Condá”.

O *kiki* como um sistema educacional que fortalece identidade, transmitindo conhecimentos, estabelecendo normas de interação social, e valorizando o papel dos

xamãs, além da visibilidade étnica, foi mencionado pelo pastor Valdir dos Santos em 04.12.12: “Se o kiki não acontecer, ninguém vai olhar para a gente. (...) E o kiki trouxe esse espaço de convivência e trouxe esse prazer para nossa aldeia”.

Da mesma forma que muitos rezadores de Xaçecó e mesmo de Palmas apresentavam suas críticas e ressalvas aos *kiki* do Xaçecó, especialmente sobre os equívocos e mortes, Pedro Kresó de Xaçecó participou da *kiki* do Condá e apresentou suas observações tendo por base os procedimentos rituais que conhece através daqueles que presenciara em sua área. Segundo sua avaliação, o kiki realizado no Condá foi diferente daqueles havidos no Xaçecó, tendo sido acrescentado uma “*coreografia*” com os remédios, as ervas, e as curas: “Ficaram misturadas as coisas ali. Ele é um kiki misturado com outras práticas. A bebida por exemplo era só remédios e nem era tão doce. A nossa bebida levava açúcar, água e cachaça.(...). Então foi meio diferente para mim que eu era acostumado a acompanhar os daqui. Você vê que lá é uma coisa nova”. (Pedro kresó – TI Xaçecó – 2.12.12).

Acrescentando mais um fator agravante sobre as possibilidades de aprendizado das performances rituais, Veiga (2000, p. 270-271) acrescenta que o ritual do *kiki* apresenta um caráter sacerdotal, sendo dependente da formação dos rezadores que devem ser iniciados no próprio contexto ritual, uma vez que as orações não podem ser proferidas em local, ou momento profano. O conhecimento dos rezadores é transmitido por seus antepassados e não se constitui em apenas um conhecimento, é também um poder, pois além da reza é necessário transmitir ainda “a força da reza”, significando que “a reza envolve também um poder de realização que deve ser outorgado por aquele que o possui, para seu sucessor. Esse poder é algo inexplicável para a nossa ciência; significa o poder de controle sobre as forças do cosmos. O ritual do kiki envolve uma liturgia minuciosa que precisa ser aprendida. O erro de qualquer parte desse ritual significa a morte de alguém”. (VEIGA, 2000, p. 270, 271).

A realização do *kiki* reforça a identidade Kaingang e reafirma suas crenças, recriando a sua sociedade e possibilitando a transmissão dos conhecimentos para as novas gerações, além de viabilizar o aprendizado das rezas e dos cantos sagrados que devem ser transmitidos no espaço ritual.

4.3. O kiki e a reprodução e reconstrução sócio cultural

Além das expedições de extermínio, no decorrer dos séculos, os Kaingang enfrentaram o esbulho de suas terras que foram sendo invadidas, gerando os processos de expulsão e confinamento em áreas diminutas, ficando ainda submetidos a uma política indigenista oficial que pretendia a sua assimilação como contingente indiferenciado dos demais, sendo coagidos a abandonarem sua língua nativa e o exercício de suas práticas rituais como o xamanismo e o ritual do *kiki*.

De um lado o estado que pretendia que os índios se civilizassem para se transformar em mão de obra, e por outro lado as igrejas que queriam seus adeptos sem a concorrência das crenças nativas. Em tal contexto tiveram que ressignificar muitas de suas práticas tradicionais para o ajustamento a um contexto político, econômico e religioso discriminador, intolerante e impositivo, implicando em iniciativas próprias na luta pela reconquista de seus territórios, incluindo, em suas pautas de lutas mais recentes, os seus direitos culturais, configurando um contexto recente de reconstrução cultural, apreendida não somente como instrumento diacrítico para afirmação da identidade e garantia da posse da terra, mas também para a garantia da sobrevivência da cultura.

O *kiki*, em sua trajetória de discriminação e coação, teve sua execução proibida pelos organismos oficiais da política indigenista, sendo suprimida sua realização entre os Kaingang entre as décadas de 1940/1950, sendo retomado na área de Xapecó em 1976, esporadicamente na década de 1980, prosseguindo de forma intensificada na década de 1990, quando emerge um número maior de pesquisadores, diversificando as instituições e agentes apoiadores.

Àquela época, o órgão indigenista e as organizações e agentes apoiadores da luta indígena, consideravam os rituais como um dos diferenciadores mais evidentes para reconhecimento da etnicidade dos diferentes povos indígenas do país. A intensificação das lutas indígenas voltadas para a regularização administrativa de suas terras, e os anseios por maior autonomia propiciaram a emergência de mecanismos de articulação política, destacando-se o *kiki*, como o ritual Kaingang mais adequado para

trazer visibilidade à identidade indígena frente aos do contexto de Xaçecó que disputavam suas terras.

O ritual do *kiki* que inicialmente foi denominado de culto aos mortos, é apontado pelos Kaingang como o centro da sua cultura tradicional, quando é reafirmado e realçado sua organização social dualista, e o mundo dos vivos ganha novo significado religioso e cosmológico, acrescido dos conteúdos étnico e político voltados para o contexto extra local.

Pelo longo tempo decorrido entre a interrupção e a emergência dos *kiki* no Xaçecó, há um natural alheamento das novas gerações, que o concebem como uma prática própria dos mais idosos, indiferença que se transmuta em restrições expressas pelas religiões evangélicas em relação ao uso da bebida alcoólica, o culto aos mortos e em razão dos símbolos do catolicismo adotados.

Apesar da diferenciação das perspectivas dos kaingang em relação ao processo de revitalização do ritual do *kiki*, para aqueles indivíduos e categorias diretamente envolvidos com o processo, o ritual é a expressão máxima da sua cultura, e um evento que estrutura o mundo social e político.

A emergência do ritual do *kiki* no Xaçecó ocorreu em um contexto caracterizado pela disputa acirrada pela terra, e de questionamento da escassez de traços indígenas em relação aos demais do entorno, fomentou assim a necessidade de fortalecer sua própria identidade e valorização da tradição, que resultou na escolha do *kiki* como um marcador diacrítico da identidade Kaingang, baseando-se na representatividade que ele expressa dos fundamentos de sua organização social, concepções cosmológicas, sistema dualista e formas de territorialidade.

Ao tratar da territorialidade Kaingang, Kimyie Tommasino focaliza o *kiki* como sendo uma celebração prática e simbólica da unidade política e social daquele povo, na medida em que os encontros promovidos pela festa propiciavam uma continuidade e uma complementaridade espacial e social Kaingang, através da reunião dos membros que constituíam as subdivisões das unidades político territoriais. “Mas acima de tudo era durante o *veingreinyã* que se reafirmava a unidade política e social Kaingáng. O rito aos mortos pode ser visto, portanto, como uma prática social central para a garantia da própria reprodução social”. (TOMMASINO, 1999, p. 43,44).

Sobre a importância do ritual do *kiki* para a reprodução social dos Kaingang, Cid Fernandes (1998, p. 177), se reporta às atualizações de suas concepções de sociedade e sociabilidade, ocasião em que é acionada a divisão em metades ou seções como um articulador da organização social, e a não realização do *kiki* pode ser interpretada como uma limitação nos critérios tradicionais de reprodução social, além de um distanciamento da tradição religiosa.

O tratamento ritual dispensado aos mortos através do ritual do *kiki* evidencia a separação dos Kaingang nas metades complementares *kamé* e *kairu*, representadas ritualmente pelas pinturas faciais, a qual envolve diferentes aspectos da cultura Kaingang: “A fim de garantir a delimitação do poder da comunidade sobre os perigos associados com a proximidade dos mortos, os Kaingang articulam através do ritual do *kiki*, temas como a nomeação, a complementariedade das metades, a integração entre comunidades distintas, o controle sobre o território e recursos naturais, e o prestígio do morto e dos ‘cabeças’ promotores do ritual”. (FERNANDES, 1999, p. 100).

O *kiki* operacionaliza a articulação de diferentes comunidades, agregando membros de várias áreas indígenas, seja de rezadores, participantes como os familiares dos mortos e os operadores rituais conhecidos como péin, ainda inclusos os visitantes convidados de outras áreas e os não indígenas apoiadores ou vinculados às instituições ou ONGs.

Durante as diversas etapas do ritual os Kaingang demonstram seu domínio sobre o território bem como sobre os recursos naturais, o que pode ser verificado no próprio período em que o *kiki* é realizado, e se adequa aos períodos de coleta e colheita abundantes do milho e pinhão.

No processo de preparação da bebida do *kiki*, é feito o corte de um pinheiro araucária para construir o cocho (*konkéi*) que servirá de recipiente para a mistura dos ingredientes. Além de fonte de alimento (pinhão), o pinheiro é uma referência para identificação do território Kaingang, assim como a existência de colmeias, locais abundantes em caça e mel. Outros elementos de seu território são os nó-de-pinho usados para fazer as fogueiras, os instrumentos musicais feitos de taquara e cabaça para o acompanhamento das rezas, além dos galhos de samambaias xaxim e folhas de

outras árvores que os dançarinos utilizam nas danças que antecedem a abertura do cocho. (FERNANDES, 1998, p. 102,103).

O *kiki* é também um importante momento de definição de prestígio social dentro da comunidade, seja o prestígio do morto ou o do realizador da festa. Como exemplo, Fernandes (1998) menciona um *kiki* feito em 1997 para mortos com baixo prestígio social e com restrita participação, caso totalmente alterado no ano seguinte quando o morto era um antigo rezador do *kiki*.

Em seus primórdios, o *kiki* era realizado especialmente para encaminhar os espíritos ao mundo dos mortos, mas a sua emergência na contemporaneidade assumiu novas dimensões e novas perspectivas que foram tratadas no decorrer do trabalho, sendo ainda considerado como a expressão mais significativa das relações estabelecidas na organização social e na cosmologia.

As práticas rituais revivificam a comunidade, fazem o ideal se tornar o desejável como forma de comportamento das pessoas, recolocam a questão da exogamia, da patrilinearidade, da nomeação como importantes para a identidade Kaingang, fortalecendo as pessoas em persistir em suas práticas, ou retomá-las nos casos em que estejam caindo em desuso. Atualizam a reciprocidade, reforçam o laço dos aliados, relembram a criação da sociedade Kaingang. (VEIGA, 2000, p. 281).

A festa do *kiki* marca o segundo tempo do mundo, onde surge efetivamente a sociedade Kaingang, após a catástrofe primordial do dilúvio que destruiu a primeira humanidade. Assim, em cada ritual do *kiki* está sendo revivido o tempo dos primórdios, tudo que aconteceu no tempo primordial, incluindo a sepultura Kaingang que originalmente era uma montanha, é a *Krijijimbé* onde o *kamé* e o *kairu* se recolheram após o dilúvio e de onde saíram e recriaram o mundo. Na verdade os criadores da sociedade Kaingang são os espíritos de mortos.

O *kiki* realiza o retorno a uma sociedade exemplar, tal qual foi criada no princípio, e a operacionalização desse ritual dependente dos rezadores, que são os donos dos cantos poderosos que abrem e fecham caminhos entre os dois mundos. “A mistura das categorias e dos espaços só pode acontecer no tempo ritual sob o controle dos rezadores. Se esta estabilidade escapa ao controle, as forças descontroladas

desestabilizam o controle do mundo, podendo trazer sérias consequências para a comunidade”. (VEIGA, 2000, p. 277).

4.4. Kiki: a descontinuidade da sua realização

A descontinuidade da realização do ritual do kiki na grande maioria das áreas Kaingang decorreu de atos repressivos, por parte de agentes da política indigenista que pretendia transformá-los em parte indiferenciada da sociedade regional. Proibições foram também motivadas para evitar aglomerações e consequentes contaminações, devido ao acentuado declínio populacional decorrente de epidemias nos primeiros anos de contato, caso de algumas regiões como São Paulo.

Além dos atos repressivos, um segundo fator que contribuiu para a não realização dos rituais do *kiki* foi a escassez de rezadores que exercem o papel fundamental de controlar e guiar os espíritos dos mortos. Um complicador é a possibilidade de um rezador morrer sem transmitir “sua reza”, impossibilitando a sua recuperação, o que é agravado pela exigência da presença de um mínimo de quatro rezadores, um de cada grupo ou seção, e que a perda de uma dessas rezas inviabiliza ritual. Estas foram as razões apontadas pelos Kaingang para a interrupção dos *kiki* no Xapecó, após a morte dos rezadores. (VEIGA, 2000, p. 255).

João Santos, atualmente com 79 anos e morador da Aldeia Condá (04.12.12) relembra que seu avô dizia que antigamente sempre faziam o *kiki*. Diz não ser um curador, não faz benção, mas que conhece tudo que é remédio do mato. Sobre os *kuiã* comenta: “Para ser *kuiã* tem que ter o espírito que vai junto lá. E hoje em dia não vai encostar fácil, porque não tem mais mato. Naquele tempo que tinha mato, quase todos os velhos eram *kuiã*. Porque nas árvores grandes como o angico, a grápia que tinha o espírito dele e encostava para mostrar os remédios. A falta do mato é que atrapalhou”.

No decorrer de todos os discursos Kaingang tratados neste trabalho, foi possível verificar afirmações repetitivas sobre a escassez de *kuiãs*, geralmente atribuída ao fato de não terem passado o conhecimento, constando nesta última fala do Sr. João Santos, uma perspectiva diferenciada das demais, relacionando diretamente a

escassez de *kuiãs* com a expropriação e devastação das matas nativas e a expropriação de natureza cosmológica, em relação aos espíritos da natureza que escassearam e que são imprescindíveis para a existência dos próprios xamãs.

Sobre a descontinuidade na realização do *kiki*, Kresó menciona os índios mais velhos, sobre a categoria dos cantadores e dos rezadores, que não passaram seus conhecimentos para os mais jovens darem prosseguimento ao ritual, embora existam os CDs com as músicas Kaingang gravadas, mas que não possibilita o entendimento dos jovens que não falam a língua, além da ausência nos CDs, de explicações específicas que só os cantadores e rezadores poderiam passar, incluindo sequência e horários de serem cantados determinados cânticos.

Dentre as dificuldades enumeradas para a revitalização do *kiki* em Xapecó sobressai a necessidade de identificar rezadores das metades complementares *kamé* e *kairu*. Em Xapecó, contam atualmente com o João Maria Pinheiro (*kamé*) e o Silvano (*kairu*) que conhecem os cânticos de seus pais, mas ficaram faltando os cânticos do Diogo Picapau e do Simplício. “É como se fosse um conjunto musical que cada um sabe uma música diferente do outro e se um falece vai ficar meio que vazio, você pode até fazer, mas tem que aprender bem. Então está assim”. As rezas e os cânticos são aprendidos com os antepassados e são passados de geração para geração.

Além dos complicadores já enumerados, que tratam da questão do aprendizado das rezas e cânticos do *kiki*, Veiga (2000, p. 257) focaliza o efeito ocasionado pelas rezas proferidas durante o *kiki*, “as quais envolvem forças e poderes que ao serem desencadeadas colocam as comunidades em risco, por esse motivo, os rezadores tem que estar atuando e controlando essas forças. Simbolicamente, os xamãs e rezadores são guerreiros que lutam com os espíritos”. Pessoas que conheciam cantos e orações em Ivaí se recusaram a pronunciá-las para Veiga, o que se mostra em consonância com a crença no poder desencadeador de forças cósmicas que contém essas orações.

Qualquer detalhe ritual esquecido ou alterado pode representar o rapto de um vivo pelos mortos e os rezadores tem consciência da complexidade da situação. Veiga (2000, p. 258, 259), relata que os Kaingang da aldeia de Ivaí e Faxinal negam-se a realizar o *kiki* em razão de experiências de mortes que tiveram no passado. Em muitas

áreas manifestam desejo de realizar o *kiki* para atrair o interesse externo sobre suas questões, mas são impedidos pelos rezadores que conhecem os riscos a que ficariam expostos, caso não tenham as condições ideais de realizá-lo.

A ocorrência de equívocos na realização dos procedimentos rituais do *kiki* é concebida como um fator que aciona mortes das pessoas da comunidade anfitriã ou mesmo de participantes vindos de outras localidades. As mortes associadas a erros nos *kikis* realizados no Xapecó vieram reforçar as convicções sobre o tema equívocos rituais e as mortes consequentes, e a descontinuidade de sua realização.

Dentre as prescrições para a realização de um *kiki* vigora a não interrupção do ritual a partir do momento que é dado o início no primeiro fogo. Iniciado o protocolo, não pode mais parar, e qualquer erro de procedimentos vai acontecer uma desgraça. “Dizem que dificilmente chove durante o *kiki*, mas se chover eles tem que continuar rezando e não podem parar”. (VEIGA - 04.11.2012).

Veiga (2006, p.168) informa sobre a morte do Kaingang Kawyi que ocorrera na semana seguinte após a realização de um ritual do *kiki* no ano de 1993 na TI Xapecó. São os cunhados que confeccionam as cruzes que vão simbolizar o morto para quem se está rezando, e como existem vários cunhados, naquela ocasião não estabeleceram qual deles ficaria responsável pela cruz. E resultou na produção de duas cruzes para um mesmo morto *Kamé*, o que gerou um veredito da morte, pois concebem que quando tal acontece alguém daquela metade vai morrer, pois o ritual tem um protocolo que deve ser cumprido à risca; se houver algum erro, alguém pagará com a vida. Uma semana depois do *kiki*, o Kaingang Kawyi morre subitamente sem ter nenhuma doença. Ele era da mesma metade do morto da cruz que tinha sobrado no *kiki* e o ocorrido, na concepção Kaingang, foi uma confirmação de que não pode errar o que é prescrito para o ritual.

À época dos rituais realizados em Xapecó, Veiga (2000, p. 258) informa que muitos rezadores se recusavam a participar, criticando os que participavam acusando-os de não fazerem o ritual do *kiki* de forma correta, e por isso “ocasionar a morte de tanta gente”.

Veiga, também relata que os Kaingang da área do Ivaí teriam informado sobre um “*kiki* demonstração” realizado por eles, o qual teve como consequência a ocorrência

de várias mortes, diagnosticadas como resultantes do não cumprimento dos protocolos rituais devidos.

Para muitos idosos de Palmas que participaram do *kiki* realizado em Xapecó, aquele era um ritual incompleto, com limitações relacionadas à ausência de alguns rezadores e desconhecimento de procedimentos rituais. Mas o que os impediavam de fazer um *kiki* na sua área seria o medo da realização incorreta do ritual que poderia resultar nos problemas das mortes vivenciadas em Xapecó. “Diversas vezes ouvi esse tipo de interpretação, na maioria dos relatos as pessoas justificavam seu medo se referindo ao grande número de mortes de crianças que ocorre no Xapecózinho”. (FERNANDES, 1998, p. 181,182).

Fernandes relata ainda que esta associação foi reforçada em 1998, período em que o rezador Waktun, morador de Palmas àquela época, participou pela primeira vez do *kiki* de Xapecó acompanhado de sua mulher e filha, e em menos de uma semana depois de seu retorno, na véspera do dia do índio, sua esposa faleceu.

Tratando especificamente da não realização do ritual do *kiki* na TI Palmas, Fernandes (1998) enumera algumas situações que inviabilizaram sua reprodução, destacando-se as mortes ocorridas na TI Xapecó, que foram atribuídas a equívocos na execução das etapas rituais, fatos que desfizeram as motivações inerentes à eficácia ritual que pudessem impulsionar a sua realização.

Para a realização do *kiki* em Palmas necessitaria o envolvimento da comunidade com as crenças na eficácia do ritual. “Entretanto, o medo sugere uma espécie de crença na eficácia ritual às avessas. Pois, se o *kiki* foi tomado como uma prevenção contra os perigos advindos dos desequilíbrios entre vivos e mortos, sua negação serve aos mesmos propósitos”. (FERNANDES, 1998, p. 182,183).

Essa crença na eficácia ritual do *kiki* às avessas que leva à negativa em realizá-lo, é o exemplo do que acontece no Rio Grande do Sul e no Paraná, onde não realizam o ritual por reconhecerem não existirem as condições objetivas para tanto. Tal opção revela que eles têm fé na eficácia ritual, sobrepondo a convicção de que se for mal feito vão estar atraindo desgraça. Ao contrário do que poderia ser inferido, de que a não realização do *kiki* indica ausência de fé, funciona ao contrário, é por muito acreditarem que optam pela negativa.

Abstraindo as causas da supressão do *kiki* na grande maioria áreas Kaingang, já tratadas anteriormente, como as repressões e proibições e a escassez ou ausência de rezadores, e focando a convicção sobre as consequências nefastas advindas de um *kiki* contendo falhas rituais, o que está configurado na atualidade é a ocorrência de quatro alternativas que podem ser sintetizadas na sua paralização como no caso dos Kaingang dos estados do Paraná e Rio Grande do Sul, nas áreas de Palmas e Xaçupé; ou a sua realização onde os temores são mais diluídos por ausência de vínculos mais próximos com as ocorrências de mortes, não se constituindo em fator impeditivo de sua realização, como foi o caso do *kiki* do Condá em 2011.

O *kiki* ocorrido em Condá reforça o impulso para uma posterior realização daquele ritual em planejamento para Nonoai, pois Jorge Garcia foi o *kuiã* responsável pelo ritual do Condá e é um morador de Nonoai. Desta forma, poder-se-ia inferir que na medida em que se reproduzem mais *kiki*, em mais áreas e um tanto diferenciados daqueles realizados no Xaçupé, tenderia a maximizar atitudes positivadas no sentido da sua retomada e também na flexibilização dos protocolos rituais adotados.

Uma terceira alternativa do ritual em consolidação é o “*kiki* demonstrativo” e realizado em Xaçupé, e que é apresentado por ocasião das comemorações voltadas para a data do “dia do índio”, que tem função educativa com apresentação de algumas performances, cantos, danças, instrumentos musicais de sopro como os *turu*, ocasião em que são trazidos elementos para conhecimento do *kiki*, bem como o conhecimento de sua cosmovisão.

Como uma quarta modalidade do *kiki*, encontra-se o que ficou denominado de “*kiki* educativos de revitalização”, em planejamento pelos moradores do Xaçupé, o qual constaria na recuperação de conhecimentos através da publicação de livros, e levantamento dos rezadores *kamé* e *kairu* para ensinarem os cantos e rezas aos interessados em ambiente especialmente construído para a finalidade de dar continuidade à realização daquele ritual.

As quatro vertentes contemporâneas ficam assim configuradas: A paralização pela crença na eficácia às avessas; retomadas conforme pesquisas e planejamento do Xaçupé, buscando por “autenticidade” conforme seus modelos da década de 90; ou outra modalidade que venha adotar algumas práticas diferenciadas ao mesmo *kiki* ritual

dos mortos, como no caso do Condá; ou ainda reproduzindo os “kiki demonstração” como atualmente ocorre no Xaçecó, além daqueles em planejamento, e que foram analiticamente denominados como “kiki educativos de revitalização”.

Pensando na dinamicidade da cultura e nos processos dialógicos que incitam mudanças e reconstrução cultural, pode-se inferir que, abstraindo-se dos componentes “autêntico” ou “não autêntico” estabelecidos pelos próprios índios, somam-se ainda uma série de probabilidades a serem percebidas, conhecidas, alteradas e reconstruídas em atendimento às suas expectativas, necessidades e vontade próprias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho pretendeu compreender o processo de emergência do ritual do *kiki* no âmbito interno e externo às comunidades em que ele foi realizado, o qual está configurado pela interação de uma multiplicidade de agentes sociais direcionados para sua realização. Ao focalizar os discursos proferidos durante período de realização do nosso estudo de campo junto aos Kaingang de Condá, Xapecó e Nonoai, múltiplas foram as perspectivas expressas sobre as diferentes etapas rituais que são partes integrantes do *kiki*. Suas falas remeteram aos efeitos da sua implantação, instaurando a dicotomia entre o *kiki* tradicional/autêntico e o atual revitalizado/não autêntico, em função da fidelidade ou não às prescrições tradicionais que devem configurar a sua realização.

A “autenticidade indígena” que vigora no imaginário nacional, aos olhos dos Kaingang de Xapecó e Condá que elegem o ritual do *kiki* como o marcador diacrítico por excelência, perpassa os aspectos performativos do campo político e identitário, evidenciando, desta forma, como ainda é operante sua cosmologia e concepções religiosas, confirmando que não é simplesmente uma performance para convencer público ocidental a partir de parâmetros de autenticidade externos à sua realidade, mas inteiramente submetidos aos seus próprios parâmetros de legitimidade e autenticidade.

A busca por “autenticidade” ritual da parte dos Kaingang se reveste da maior seriedade e complexidade, e nada tem a ver com o imaginário ocidental sobre nudez, adereços, cocares, colares, pinturas corporais, ou algum outro aspecto que denote exotismo, pois, que para os Kaingang a “autenticidade” ritual do *kiki* é também uma questão que envolve princípios relativos à eficácia simbólica e ritual permeada por perigos representados pela presença dos espíritos de parentes mortos.

Considerações sobre a eficácia social, simbólica e política do kiki

A realização do *kiki*, como marcador diferencial, que propicia a visibilidade de sua identidade étnica para fins políticos extrapola o âmbito performativo, pelas

dimensões cosmológicas e de possibilidades que representa de reprodução sócio cultural do grupo.

A revitalização do ritual do *kiki* evidencia três eixos principais, que tratam, de um lado, da “autenticidade” daquele ritual que resvala invariavelmente para sua eficácia simbólica, percebida pelo medo das mortes resultantes do não cumprimento dos protocolos rituais, enquanto um segundo eixo é a eficácia política focada na questão identitária, a necessidade de manutenção de traços diferenciadores que garantam seus direitos constitucionais que abarcam o âmbito da cultura, enquanto um terceiro eixo envolve a eficácia social, ou seja, a sua própria reprodução social.

A eficácia social do *kiki* pode ser entendida como a reprodução de sua sociedade, o fortalecimento da identidade Kaingang e de suas concepções, possibilitando a transmissão dos conhecimentos para as novas gerações, além de viabilizar o aprendizado das rezas e dos cantos sagrados que devem ser transmitidos no espaço ritual.

Na área de Xapecó, o *kiki* ocorreu em um contexto caracterizado pela disputa acirrada pela terra, e de questionamento da escassez de traços indígenas em relação aos demais do entorno, fomentando assim, a necessidade de fortalecer sua própria identidade e valorização da tradição, que resultou na escolha do *kiki* como um marcador diacrítico da identidade Kaingang, baseando-se, para tanto, na representatividade que ele expressa dos fundamentos de sua organização social, concepções cosmológicas, sistema dualista e formas de territorialidade.

O fato de falarem o português como a língua dominante, em algumas áreas como Xapecó, usarem tecnologias modernas e um vestuário idêntico aos do contexto não indígena, além de estarem cada vez mais se capacitando em universidades, resulta em uma interpretação equivocada de que não são índios autênticos por não estarem seguindo suas tradições, ou seja, não corresponderem à imagem estereotipada que vigora na sociedade dominante.

Embora não estejam continuamente exibindo performances para atender demandas extra locais, as culturas indígenas não se perdem e as sociedades indígenas atuam sempre na re-constituição de uma identidade diferenciada. Tal percepção ficou explícita nos novos direitos estabelecidos pela Constituição de 1988,

entre eles, os direitos às suas terras e à diferença cultural, que resultou no fortalecimento do movimento indígena, resultando na criação de uma identidade comum de “índios” em contraposição a outros grupos. Os povos indígenas passam a ser valorizados em sua especificidade, sendo que o reaparecimento de grupos tidos como extintos e assimilados tornou visíveis mecanismos de reconstrução de identidade étnica por eles.

O *kiki* condensa diversas dimensões que vão para além do contexto e funcionalidade da disputa pelo território e a construção de uma identidade exótica que opere como ferramenta política. É uma prática que garante a reprodução social, propiciando a atualização da divisão em metades ou seções que articulam a organização social, além de operacionalizar a articulação de diferentes comunidades, agregando membros de várias áreas indígenas, sejam rezadores e demais categorias cerimoniais, ainda inclusos os visitantes convidados de outras áreas e os não indígenas apoiadores ou vinculados às instituições ou ONGs.

A prática do ritual do *kiki* revivifica a comunidade, rememorando a criação da sociedade Kaingang, fortalecendo as suas práticas, atualizando a reciprocidade, refazendo laços com os aliados, atualizando a questão da exogamia, da patrilinearidade e da nominação como componentes importantes para a identidade Kaingang.

Nos discursos que analisamos, enfatizaram a revitalização da cultura, as metades clônicas e reconhecimento dos *iamburé* (afim), valorização da língua nativa e da publicidade e destaque para o conhecimento dos xamãs e do direito interno.

Em cada ritual do *kiki* é revivido o tempo dos primórdios, os eventos que ocorreram no tempo primordial, constituindo-se em um operador do sistema educacional fortalecendo identidade, transmitindo conhecimentos, estabelecendo normas de interação social, e valorizando o papel dos xamãs, além da visibilidade étnica.

Tendo em vista as diferentes perspectivas apresentadas sobre a emergência do ritual do *kiki* e os diferentes contextos engendrados em sua realização, evidenciou-se a importância da eficácia simbólica fundamentada na cosmovisão Kaingang sobre os espíritos dos mortos e suas implicações no cotidiano das pessoas e os perigos que eles representam para a sua saúde e sua própria sobrevivência.

O medo do *kiki* que contenha falhas no protocolo ritual é concebido como um fator que aciona mortes das pessoas da comunidade anfitriã ou mesmo de participantes vindos de outras localidades. As ocorrências de mortes associadas a erros nos *kikis* realizados no Xapecó vieram reforçar as convicções sobre o tema equívocos rituais e as mortes consequentes.

Segundo as concepções cosmológicas Kaingang, os espíritos dos mortos que retornam durante a realização do *kiki*, devem ser devidamente encaminhados para seu lugar de destinação. E os rezadores devem ser capazes de trazer os mortos para participarem juntos do ritual, e no momento oportuno devolvê-los aos seus espaços próprios, pois qualquer detalhe ritual esquecido ou alterado pode representar o rapto de um vivo pelos mortos.

O *kiki* é simultaneamente um culto aos mortos, ao mesmo tempo em que se constitui em um mecanismo para a defesa e visibilidade étnica diante do Outro, e foco de união da comunidade em torno dos direitos indígenas à terra, valorização da língua e demais práticas culturais. Enfim, reafirmação identitária e ferramenta reivindicativa de direitos específicos.

O Kiki: identidade, tradição e inovação

A revitalização do ritual do *kiki* encerra múltiplas significações para os Kaingang que ficam evidenciadas em seus discursos, sobressaindo um processo de reconstrução cultural que implica a agregação de novos sentidos que dizem respeito a uma reprodução social que convive com a mudança, e a variação inerente ao ato de repetição, embora os protocolos rituais do *kiki* sejam concebidos como a “tradição”, âmbito concebido como devendo ser o mais isento possível, das possibilidades de mudança.

Nas dinâmicas sociais e culturais ficam implícitas a tradição e também as inovações. Os discursos Kaingang apresentam reflexões sobre as formas como essas modificações devem ser efetuadas e efetivadas. Até o presente momento, tais reflexões por eles apresentadas denotam suas preocupações em conciliar tradição cultural e mudança. E o ritual do *kiki* diz respeito a uma reprodução social que também convive

com a mudança e a inovação, pois a cultura não é homoganeamente compartilhada, especialmente uma tradição como o ritual do *kiki*, cujas prerrogativas rituais são transmitidas individualmente pelos especialistas, e em situações específicas inerentes à tradição cultural que é passada através das gerações sucessivas.

As dinâmicas sociais envolvendo a realização do *kiki* convivem com a mudança e a inovação inerente ao ato de repetição, especialmente no contexto contemporâneo, que se caracteriza por um longo período de tempo decorrido entre sua realização, e intervalos de interrupção, acrescidos da situação vivenciada de escassez das memórias vivas.

Desta forma, sua tradição permanece sendo remodelada, e redefinida por incorporações e recontextualizações que são feitas ao longo do tempo. Como exemplos podem ser citados o *kiki* realizado na Aldeia Condá, o qual foi programado com particularidades diferenciadoras daqueles que vinham sendo registrados no Xapecó, além de outras tantas observações feitas por rezadores sobre diferenças também existentes entre os de Xapecó e outros mais antigos.

Além das inovações mencionadas sobre os *kiki* da área de Condá, e os de Xapecó que também foram avaliados por alguns especialistas Kaingang como apresentando alterações em relação aos *kiki* antigos, surgiram as recentes iniciativas com a implantação do “Kiki Demonstrativo” por ocasião das comemorações festivas do “Dia do Índio” e os “Projetos Educativos de Revitalização”, ambos na área de Xapecó, onde foi interrompida a realização do *kiki*, culto aos mortos, há cerca de treze anos.

Os estudos recentes sobre os rituais comprovam que houve um processo de intensificação e ampliação de suas formas de realização, apresentando-se com novos atores e contextos, enriquecendo e diversificando alianças, experiências, e trocas. Novos rituais criativos surgiram em atendimento a relações adequadas aos contextos, demonstrando transformações e invenções. Baseados em uma postura mais aberta sobre os parâmetros de etnografia do ritual, autores diversos propuseram novos questionamentos: “E se os rituais, em vez de uma caixa de relações sociais pré-

existentes de significações simbólicas, também fossem adequações à invenção e experimentação?” (CALÁVIA & CARID NAVEIRA, 2013)⁹.

A compreensão estática do ritual parte da concepção de que ritual e invenção não se misturam, e, que, parte do prestígio que detém provém de sua associação com o conhecimento milenar que continua a se repetir nos ritos, ou de sua capacidade de colocar em ação uma estrutura social. Tal compreensão está integrada na dicotomia ritual autêntico/tradicional e ritual não autêntico/revitalizado, observada entre os Kaingang, que concebem que a invenção/inação no *kiki* revitalizado interfere em sua eficácia simbólica.

Os rituais indígenas servem também como uma estratégia para expandir as suas relações para com o mundo exterior, um espaço para a comunicação e de ligação de uma vasta rede que conecta variadas parcerias entre os grupos indígenas e setores sociais.

Segundo Calávia & Carid Naveira (2013, p. 197), a maior visibilidade obtida pelos rituais na atualidade fundamenta-se no fator índice de indianidade exigido no contexto regional, onde a “cultura” necessitou se tornar visível, e por se constituir em via de conexões e alianças com visitantes, turistas, pesquisadores, parceiros para sua realização, estudantes, ONGs e agentes de diferentes instituições públicas. Como consequência intensificaram as produções etnográficas sobre o tema, trazendo à tona novos conhecimentos e questionamentos sobre o assunto.

O ritual do *kiki* insere-se entre aqueles que são identificados com a “cultura” e como um índice de identidade, da mesma forma que acompanha a tendência contemporânea na direção da sua realização para o outro, ou seja, em parceria com os outros que propiciam as conexões e alianças em contextos nacionais que ressaltam a

⁹ - “O eran vistos como readaptaciones teatrales de principios socio-simbólicos más nobles, estos sí originales y estructurantes, o eran simplemente descartados por el halo de inautenticidad que los envolvía. Sin embargo, su proliferación y persistencia apuntan en otra dirección: ¿y si los rituales em vez de ser un palco de relaciones sociales y simbólicas preexistentes proporcionasen también un campo apto para la invención y la experimentación? ¿Y si el valor icónico del rito no fuese la variable determinante de la acción ritual? ¿Podríamos entender los rituales como laboratorios, eventos en los que se busca establecer relaciones nuevas o nuevos modos de relación? ¿Es posible desnaturalizar la oposición entre *ritual* y *transformación*? ¿Y si no hubiese rituales más o menos representativos, más o menos auténticos, sino sólo los que cada pueblo necesitase, determinados por las circunstancias y por su modo propio de creatividad?”

alteridade. Desta forma, os rituais enquanto representação de uma sociedade que precisa enfatizar a alteridade que contém, são voltados para atualizar o relacionamento com os outros, construindo e possibilitando um contexto adequado para a intercomunicação.

Até recentemente, as inovações rituais, ou seja, o valor de “laboratório” em que se ensaiam novas relações entre sujeitos ou noções ficaram situados em um plano secundário, sendo dada a primazia ao ritual como uma representação das estruturas sociais e simbólicas. Até então os estudos evitavam os rituais que figurassem como informais ou aqueles orientados para turistas, contrastando com estudos recentes entre os povos amazônicos, que explicitam que as ações rituais “para os outros” sempre ocuparam um lugar de destaque, e que as versões atuais mais comercializadas manifestam o mesmo impulso inovador de socialização. (CALÁVIA & ARISI, 2013, p. 212).

Uma explicação alternativa do ritual poderia abarcar ações rituais, entendida como a testar novas possibilidades, rituais como ações de 'laboratório', isto é, como oportunidades para estabelecer novas relações e novos modos de relacionamento que venham a ser exploradas na vida diária integrando política e economia atual.

Os novos estudos sobre rituais dos povos indígenas do contexto amazônico enfatizaram a relevância dos rituais como mecanismos de estabelecimento de um contexto adequado para a comunicação e estabelecimento de alianças, diversificando experiências e trocas com a alteridade, e demonstrando transformações, invenções e inovações voltadas à adequação aos contextos interculturais exigidas de conexão ou desconexão em algumas situações particulares.

Quanto às inovações voltadas aos contextos interculturais, observa-se, entre os Kaingang, a persistência da eficácia simbólica às avessas observada em relação à não realização do *kiki*, ao mesmo tempo que temos as inovações ocorridas nos *kiki* do Xapecó com os “*kiki* demonstrativo” e os “projetos educacionais de revitalização”, e mais recentemente o *kiki* realizado no Condá, aí configurando que a sua revitalização comportou inovações, apesar de todos os temores Kaingang inerentes aos temas invenção, inovação ou mudança que possam interferir na eficácia ritual.

Os estudos sobre a emergência dos rituais do *kiki* no contexto contemporâneo evidenciaram que houve um processo de ampliação de suas formas de realização, configurado com novos atores do contexto de interatividade e novas situações como escassez de rezadores e *kuiãs*, descontinuidade de realização por longos períodos, necessidade de expansão das relações para com o mundo exterior, e criação de espaços para comunicação de demandas políticas.

Para atendimento às necessidades de adequação aos contextos, ou recontextualização, conforme análise apresentada por Javier Ruendas (2013, p. 223/237) sobre os Marubo, os Kaingang de Xapecó e Condá introduziram nos rituais do *kiki* novos significados e interpretações da tradição, demonstrando que os rituais contemporâneos não se configuram em patrimônio que simplesmente foi herdado de gerações anteriores, mas que houveram transformações e invenções, que determinaram a coexistência atual da tradição, e parte da criação específica no contexto histórico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Dinâmica Religiosa Entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó-SC**. Florianópolis: UFSC, 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. 1998.

_____. **Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na Etnografia, na Cosmologia e Dualismo**. Florianópolis: UFSC, 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal de Santa Catarina. 2004.

AMBROSETTI, J. B. **Os Índios Kaingang de San Pedro (Misiones): Com um vocabulário**. Campinas: Ed. Curt Nimuendaju. 2006.

ARRUTI, José Maurício Andion. "A Árvore Pankararu: Fluxos e Metáforas da emergência Étnica no Sertão do São Francisco". In: OLIVEIRA, João P. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1999.

BALDUS, Herbert. O Culto aos Mortos entre os Kaingang de Palmas. In: **Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Nacional, p.08-33. 1979.

BORBA, T. **Actualidade indígena**. Curitiba: Typologia Comercio. 1908.

CALÁVIA SÁEZ, Óscar y ARISI, Bárbara – "La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos". In **Revista Española de Antropología Americana** - 2013, vol. 43, núm. 1, 205-222.

_____. Y CARID NAVEIRA, Miguel - "Introducción al dossier" – in Dossier Ritual, Historia y transformación: los pano – coordenado por Laura Pérez Gil, Miguel Carid Naveira e Óscar Calávia Sáez – **Revista Española de Antropología Americana** – 2013, vol.43, núm. 1, 197-204.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: **Cultura com aspás**, pp. 311- 373. São Paulo: Cosac Naify. 2009.

_____. **Os Mortos e os Outros** - Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho - Editora Hucitec - São Paulo. 1978.

CLIFORD, James – A Experiência Etnográfica - **Antropologia e literatura no Século XX** – Ed UFRJ – 2008.

COELHO DE SOUZA, M. & COFFACI DE LIMA, E. (orgs.). **Conhecimento e cultura. Práticas de transformação no mundo indígena**. Brasília: CAPES. 2010.

CONKLIN, B. A. "Body paint, feathers, and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism." **American Ethnologist** 24(4): 711-737. 1997.

CONKLIN, B. A. "Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest." **American Anthropologist** 104(4): 1050-1061. 2002.

CONKLIN, B & GRAHAM, L. "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics". **American Anthropologist**, 97(4). 1995.

CORTESÃO, J. **Jesuítas e Bandeirantes no Guayrá** – Manuscritos da Coleção de Angelis. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. 1961.

CRÉPEAU, Robert. **Économie et Rituel**. Montréal: Actes du Colloque, Département d'anthropologie/ Université de Montréal, n. 1, p. 19-26. 1995.

_____. **"Mito e Ritual entre os Índios Kaingang do Brasil Meridional"**. *Revista Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: Ano 3, n. 3, p.173-186. 1997.

DE PAULA, Luís Roberto; VIANNA, Fernando de Luiz Brito - SOUZA LIMA, Antonio Carlos (org.) **Mapeando políticas públicas para povos indígenas** – Guia de pesquisas de ações federais. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED/Museu Nacional/UFRJ, 2011.112p.

FERNANDES, Ricardo Cid. **"Autoridade política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas-PR."** Dissertação de Mestrado. Florianópolis: PPGAS-UFSC. 1998.

_____. **Política e parentesco entre os Kaingang**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP. 2003.

GEERTZ, Glifford. **Obras e Vidas: o Antropólogo como Autor**. Rio de Janeiro: UFRJ. 2005 [1988].

GIUMBELI, Emerson. "Para Além do Trabalho de campo": **Reflexões supostamente Malinowskianas**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* – V. 17 nº 48 – 2002.

JACKSON, J. "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia". **American Ethnologist**, Vol. 22, No. 1. 1995.

JACKSON, J. "Preserving Indian Culture: Shaman Schools and Ethno-Education in the Vaupés, Colombia" **Cultural Anthropology**, Vol. 10, No. 3. 1995.

JACKSON, J. “¿Existe uma maneira de falar sobre fazer cultura sin hacer enemigos?” In Santos Granero (org.) **Globalización y cambio en la Amazonía Indígena**. Quito: Abya-Yala. 1996.

LATOUR, Bruno. 1994. “Crise”, “Constituição” e “Relativismo”. In: **Jamais Fomos Modernos** - Ensaio de Antropologia Simétrica - Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 152 p. 1994.

MABILDE, P.F.A. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul**. São Paulo. 1983.

MANISER, Henry Henrihovitch. **Os Kaingang de São Paulo**. Campinas, Editora Curt Nimuendaju. 66 pp. 2006.

METRAUX, Alfred. “The Caingang”. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). **Handbook of South American Indians**. New York: Cooper Square Publishers, Inc., v.I, p.445-75. 1963.

MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S., TOMMASINO, Kimiye. **Uri e Wãxi** –Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: UEL. 2000.

NIMUENDAJU, C. **Etnografia e Indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas: UNICAMP. 1993.

_____. “Notas sobre a Festa Kikio-Ko-la dos Kaingang”. In: GONÇALVES, Marco Antonio (Org.). **Etnografia e Indigenismo**. Campinas: Ed. Unicamp, 1994, p.67-78. 1994.

OAKDALE, S. “The culture-conscious Brazilian Indian: Representing and reworking indianness in Kayabi political discourse”. **American Ethnologist**, 31(1). 2004.

OLIVEIRA, Maria Conceição de. **Os Curadores Kaingáng e a Recriação de suas Práticas**: Estudo de Caso na Aldeia Xapecó (Oeste de S.C.). Florianópolis: UFSC, 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal de Santa Catarina. 1996.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa / LACED. 1999.

_____. **Indigenismo e Territorialização**: poderes rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro - Contra Capa Livraria. 1998.

_____. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. MANA, v.4/1, abr. 1998.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. **A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate**. Porto Alegre: UFRGS, 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós -Graduação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1998.

_____. **“Os kujà são diferentes”**: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. Tese de doutorado. PPGAS/UFRGS. 2005.

RUENDAS, Javier. “La acción ritual indígena ante el sistema mundial: ritos marubo de curación, solidaridad y resistência”. In **Revista Española de Antropología Americana** - 2013, vol. 43, núm. 1, 223-244

SOUZA CASTRO, Paulo Afonso. **Ângelo Cretã e a retomada das terras indígenas no sul do Brasil** – Dissertação de mestrado – PPGAS – UFPR. 2011.

TOMMASINO, K. **A história dos Kaingang da Bacia do Tibagi**: uma sociedade Jê meridional em movimento. São Paulo: USP. 1995.

_____. **Os Kaingáng e a Construção do Tempo Atual**. B.Cent.Let.Ci.Hum./UEL, Londrina, n.31, p.46-65. 1996.

_____. (coord.) **“Os kaingang de Chapecó. Alteridade, historicidade, territorialidade – relatório de identificação das famílias kaingang residentes na cidade de Chapecó.”** Laudo. Chapecó: FUNAI, 1998.

_____. (coord.) **“Eleição de área para os Kaingang da Aldeia Kondá.”** Laudo. Chapecó: FUNAI, 1999.

_____. & REZENDE, Jorgisnei Ferreira de. **Kikikoi**: Ritual dos Kaingang na Área Indígena Xapecó S/C. Registro Áudio-Fotográfico do Ritual dos Mortos. Londrina:Midiograf. 2000.

TURNER, Terence. “Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **Amazônia. Etnologia e história indígena**. São Paulo: NHII/USP/Fapesp. 1993.

_____. “El desafío de las imágenes: la apropiación Kayapó del video”. In Santos Granero (org.) **Globalización y cambio en la Amazonía Indígena**. Quita: Abya-Yala. 1996.

SAHLINS, Marshal - **O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um “Objeto” em via de Extinção (Parte I)** - Mana 3(1):41-73, 1997.

_____. **O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um “Objeto” em via de Extinção (Parte II)** - Mana 3(2):103-150, 1997.

VEIGA, J. **Aspectos fundamentais da cultura Kaingang**. Campinas: Editoria Curt Nimuendaju. . 2006.

_____. **Revisão bibliográfica crítica sobre organização social Kaingang**. Cadernos do CEOM. Chapecó, UNOESC, nº 8: 9-81. 1992

_____. & D'Angelis, W. R. "Em que crêem os Kaingang? Religião, dominação e identidade". In Arlindo G. Leite (org.) **Kaingang: confronto cultural e identidade étnica**. Piracicaba: Ed. Unimep, p.99 -109. 1994.

_____. & D'Angelis, W. R. Aspectos da organização social entre os Kaingang do Xaçepó (SC). In Arlindo G. Leite (org.). **Kaingang: confronto cultural e identidade étnica**. Piracicaba, Ed. Unimep, 1994: 81- 97. 1994.

_____. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional**. Campinas: IFCH - UNICAMP, Dissertação de Mestrado, 220 pp. 1994.

_____. **Cosmologia e Práticas rituais Kaingang**. Campinas: IFCH - UNICAMP, Tese de Doutorado, 304 pp. 2000.

_____. "A retomada da festa do Kikikoi no P.I. Xaçepó e a relação desse ritual com os mitos Kaingang". In L.T. Mota, F. Noelli & K. Tommasino (orgs). **Uri e Wãxi - Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina, Ed. da UEL, pp. 261-292. 2000.

_____. "Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais". In K. Tommasino; Lúcio T. Mota. Francisco S. Noelli (Orgs.). **Novas contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. da UEL, p. 267-284. 2004.

_____. "As religiões cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência". In Robin Wright (Org.). **Transformando os deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neo-pentecostais entre os povos indígenas no Brasil** - vol. II. Campinas: Ed. da Unicamp, p. 169 -197. 2004.

VYJKÁG, Adão Sales et al. **Textos Kanhgág**. Brasília: APBKG/Dka Áustria/MEC/PNUD, 1997.

Vídeo - **RITUAL do Kiki**. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS e PPGAS-UFSC, Vídeo, Transformação e revitalização cultural em contexto indígena. 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2000. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. **Ilha. Revista de Antropologia, 2(1)**, 5-46. [republicado em Viveiros de Castro, Eduardo 2002. **A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 552 pp.]

_____. "O problema da afinidade na Amazônia". In: Eduardo Viveiros de Castro, **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. Páginas 89-180. 2002.

_____. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio" in **Mana: estudos de antropologia social 2(2)**: p 114-144, 1996.

ANEXOS

ANEXO 1 - ENTREVISTA REALIZADA COM OS KUIÃS JORGE KAGNÃG GARCIA, SUA ESPOSA MARIA CONSTANTE E SEU FILHO PEDRO GARCIA (30 DE NOVEMBRO DE 2012 - TERRA INDÍGENA NONOAI/RS).

Jorge Garcia: - Eu nasci no Votouro em 1921 e me criei no Nonoai. Na época a gente andava de área em área, a gente nunca parava. Naquela época a gente vivia mais era com a fruta do mato, com os passarinhos, a caça, o mel, então a gente ia de área em área e onde tivesse mais conforto a gente ficava. Por exemplo, minha mãe morreu em Xapecózinho. Quando viemos de lá quando minha mãe faleceu, com o nosso finado pai, com o nosso irmão mais velho a gente foi ali para o Votouro e depois ele veio aqui para Nonoai e se casou e a gente veio atrás dele. E daí fiquei aqui, e nunca mais saí. Com seis sete anos eu tinha vindo aqui passear. Mas para ficar mesmo eu vim com 14 anos e não mais saí. Casei e tenho 7 filhos, 5 homens e duas mulheres. E muitos netos, bisnetos e até tetranetos. Então a gente viveu bastante e aqui no Nonoai tem uns 2 ou 3 que vivia aqui naquelas épocas. Aqui no Pinhalão tinha muito pinheiro e as matas na beira dos rios. Então a gente vinha caçar passarinho, tatu, paca, quati que existia bastante. A gente morava lá do outro lado, para o lado da Vila Alegre. Tudo gurizada, às vezes a gente matava demais os papagaios que cedo eles levantam fazem aquela turma e vão comer e quando esquenta o sol eles baixam todos nas matas assim e ficam baixinho assim e nós ia sentindo eles e atirava de flecha e a flecha é quieta, ela não faz barulho e a gente matava à vontade. Fazia feixe assim de papagaios. E tinha papagaio, baitaca, e tudo com os nomes em kaingang. E tinha caça grande: veado, e paca, tudo enquanto é bicho tinha, até onça transitava aqui. Então nós não tinha medo da onça porque ela é perigosa quando ela está brava. Agora se ela está mansa ela não pega a gente, porque isso eu já fui ver. Isso é feito de natureza e bicho do mato ele é igual nós, e nós somos do mato e eles também são. Então a gente se conhece um ao outro. Então se ele está bravo e se algum cachorro mexeu com ele aí ele é perigoso, mas assim de traição eu nunca vi. Aqui tem uma história desse poço. Tem um poço redondo ali, e a história que os antigos contavam era que ali ele pegou uma criança, um gurizote de 7/8 anos que estava pescando, e a onça pegou ele. Mas eles mataram ela. Acharam ela ali. Ela chupou o sangue e ficou ali esperando. Ela não come a carne enquanto não fica catiando. Ela chupa o sangue e deixa. Mesmo um cachorro ou um gato, ela só chupa o sangue e depois volta e come. Então a gente nunca teve medo de andar assim no mato. E eu me criei no mato e naquela época eles faziam festa de kiki ainda aqui, os velhos, os antigos. Com o quê que eles faziam? Com mel de abelhas com caça. E de tudo quanto é espécie de caça. Eles tinham os guris preparados para matar os porcos do mato e uns para matar antas e uns para passarinhos e tinha para pegar peixes e fazer paris na água. Então eles reuniam tudo que era gurizada para na época que combinavam fazer o kiki. Os kuiã, os mestres, então eles faziam aquela combinação dos velhos, e mandavam a gurizada de toda parte, de todo setor e traziam aquelas caças e eles assavam bem assadinho e botavam num cesto e tapavam bem tapadinho com folhas e então essa carne durava de 4 a 5 dias, é carne que não

arruinava, estava assada. Depois colocava na terra, fazia um buraco, assim botavam samambaias e depois punha terra em cima, e a terra é sempre quente, nunca esfria a carne. Fizeram até oca para assar carne. Se pegavam uma anta que pesa até 200 quilos e eles assavam e deixavam lá para os filhos, parentes e todo mundo que ia lá abria aquela carne e comia. Cobria com folha de samambaia preta do mato. Com o calor do fogo ela seca a folha da samambaia e ela segura a terra e depois eles vão lá devagarzinho e raspam a terra e levanta aquela samambaia e a carne esta bem limpinha. Mesmo se pegasse alguma terra, a carne está quente e é só dar uma batidinha que a terra sai.

O kiki acontecia de vez em quando, quando os velhos, os mestres, os kuiã que tinham a sabedoria deles, e quando estava vindo uma doença eles sabiam e então eles se preparavam para curar as crianças e fazer os remédios porque o mel do kiki é todo misturado com remédios. Tudo que é tipo de remédio. Cada um mestre traz um tipo de remédio e bota ali. E depois deixa lá ficar bem azedo, uns 10, 15 ou 20 dias naquele cocho e eles abrem aquele cocho e chama todo o povo que vem ali tomar aquele remédio. Então já aprontou carne de caça. Tudo que é caça matavam e fazia uma festa linda. Dançavam, cantavam, brincavam, as crianças, moças e rapazes. Em tudo virava numa brincadeira. Noite inteira. Faziam fogos e tinham velas que faziam de cera de abelhas. Tudo isso no tempo de criança eu vi. Lá no Votouro, vi lá no Xapécózinho também, aqui no Nonoai também. Eu me lembrava para cada chefe de posto, os professor, eu falava que tinha muita vontade de fazer para deixar para as crianças. Mas ninguém fazia conta, pois mesmo eles que proibiram. Os mestres também viram trazer a lei, as enfermarias, fazer enfermaria e escola e posto indígena. Tudo isso aí que antes não existia posto de saúde, enfermaria e posto indígena. Então entrou essa lei e era obrigatório do governo. Então eles cortaram os médicos kuiã para eles puxarem na enfermaria para trocar de remédio. Então morreu mais criança do que antes, porque eles diziam assim, que índio não trabalha e não tem como manter as crianças e estão morrendo desnutridas, estão morrendo de fome. Mas não. Era falta de comida porque antes eles só comiam a comida do mato e, quando eles vieram com a comida do não índio, nas épocas que o governo mandava comida para as escolas e enfermarias, e então obrigaram as mães a fazer a comida. E as mães não sabiam fazer, e faziam meio cru, e então devido não fazer bem, faz mal. Então tem muita gente ainda que não sabe fazer comida que não seja a dela mesma. Eu já vi gente que faz um arroz e fica cru, e faz um mingauzinho, e fica cru. Então eu fico pesquisando e tomando nota, e não falo nada.

Então há uns 10, 11 anos que veio essa reviravolta de ter que pesquisar nós para saber se ainda temos a nossa cultura. Então eu entrei e estou trabalhando nisso aí. Então eu gosto disso.

Maria Helena: - O kiki e as formas de cura foram proibidas, ou foi sendo deixada na medida que os postinhos entraram?

Jorge Garcia: - O kiki foi proibido. Foi proibido os mestres de não fazer mais remédio para levar na enfermaria. Então os caciques, não naquela época não tinha cacique, eles diziam põi bang, o mandão. Ele era o sabedor de tudo. Esse era o kuiã mesmo, o kuiã maior. Ele era um homem sabido por que um kuiã, um mestre indígena desde criança ele é preparado, o pai e mãe já vai dando orientação da mata, do remédio,

disso e aquilo e não chega lá pois, tem que tirar conhecimento de tudo que existe numa mata, porque lá na mata tem varias coisas que são importantes e aqui não existe nada. Mas a gente lá dentro de uma mata a gente vê muitas coisas diferentes. Eles dizem que é espiritual, que tudo tem espírito e que os velhos antigos mesmo eles diziam assim que tem o mestre do sol, do céu, o mestre da lua, o mestre da estrela e aí baixa e tem o mestre da terra, vem o mestre da mata, o mestre dos bichos e o mestre da água. Tudo tem o mestre. Eles acreditavam assim que tudo tem um mestre. Por exemplo a lua, as estrelas. Eu acho parecido porque nada é vivo sem ter a sua natureza, seu espírito. Eu acho que é verdade. E o primeiro mestre que manda o ar é Deus. Que Deus é que segura o ar e o mundo inteiro. Então o primeiro mestre é Liukententã. Então ali que ele se formava kuiã. Ele tinha que ter conhecimento de tudo que existe no mato, falar com os espíritos e falar com os passarinhos, falar com as águas, falar com as madeiras e entender o que eles estão falando. E eu cheguei nessa turma. Tudo, tudo eu acho que não, mas, que isso é muito impossível. Esse que me acompanhava lá para dentro da mata, para dentro da reserva indígena, desde o tempo em que tudo aqui era mato. A gente tirou muita coisa diferente que hoje não existe mais aqui. Mas se eu vou lá no mato eu vejo perfeitamente como é. Uma cascata tem movimento, tudo, a água tem movimento e ela tem mestre e quando ela está falando eu sei. Os passarinhos, os bugio, os macacos, eles fazem reunião entre eles lá e eu sei por que eles estão fazendo aquela reunião lá. Eu entendo eles. Mas é muita experiência que eu tive com eles, eu convivi com eles. E muitos não chegam até lá porque hoje os nossos índios não caçam mais que não tem, e os que ainda tem aqui na reserva, se a gente for lá extermina com tudo. Então nós mesmos proibimos. Não morar lá e viver aqui pelo limpo. Porque se não os índios vão ficar sem mato e não vão conhecer mais. É o nosso pensamento. Eu acho muito boa essa nossa lei diferencial e eu sei que quem não obedecia ela já estavam partindo para a lei do não índio. O que sei é que é muito cedo para aplicar no índio porque ele não tem capacidade de ser um político. Porque que cada eleição que sai, os índios brigam e vive um perseguindo o outro, é porque não sabem o que é política, os coitados. Eu tenho título de eleitor e costume votar. E eles sabem que eu sou uma pessoa que explica as coisas e não mintos. E sempre falo a verdade, eu não invento as coisas para falar, eu falo o que é. Então eles acham importante, e me botaram até para fazer campanha desde a época do primeiro vereador daqui, que hoje ele é o vice prefeito. E ele nunca me deu uma carona sequer. Nunca andei num carro dele. Às vezes a gente faz um bem para uma pessoa e esquecem da gente, mas não tem importância.

Quando era só índio que existia no Brasil, Kaikontã era mestre do céu. Porontã é mestre do sol e krinchentã e o mestre da lua. Krintã é mestre das estrelas. Cada mestre ele escolhia um daqueles mestres para fazer os pedidos deles. Trabalhar com um pedido com o mestre da lua, mestre do sol ou mestre das estrelas ou então ele vem para a terra, o mestre dos bichos, mestre da água e tudo aquilo lá. Cada kuiã é diferente, não tem nenhum igual. Cada um tem o seu mestre. Eu fui preparado, todo mundo me pergunta essa história.

Maria Helena: - Como se torna um kuiã?

Jorge Garcia: - Não é todo mundo que serve para ser um mestre. Não aguentam chegar até lá. É a mesma coisa que alguém estar estudando e vai, vai, e daí um pouco se

enjoa e deixa. É a mesma coisa. O mestre então ele quando está ficando velho e está perdendo a ideia a daí ele acha um mestre e, antes ele fala com as pessoas que sabem dar remédio, e curador que todo mundo já sabe remédio e sabe para que doença é. Ele fala e prepara uma pessoa para ser um mestre. Ele vai falando porque cada reunião que ele faz, ele vai falando. E quando ele percebe que está fraco ele escolhe uma pessoa. Ele já observou, ele manda ali aquele toldo. E ele conhece de um por um. Quem é que presta e quem não presta. Um mestre tem que ter muita paciência para não se envolver com nada, ele tem que pesquisar as coisas e fazer as coisas direitinho, e fazer como é preciso e não como é errado. Então eu escolhi ele, que é o meu filho mais velho (Pedro Garcia) que é o que me acompanhou, e é o da ideia mais calma. Os outros, um já é meio brabinho, outro a gente quer dar um conselho, e fica olhando para ver se é sim ou não, e então tudo isso a gente sabe, a gente conhece a pessoa. Então eu coloquei ele, porque eu já estou ficando fraco. Estou ficando meio surdo, e muitas coisas não me vem na ideia mais. Então ele vem me falar o nome dos pássaros, o nome da madeira, das plantas, pois é muito importante saber o nome de tudo. Os nomes das abelhas, porque as abelhas tem várias qualidades: europa, irapuá, manduca, tubuna, vorá e outras. Tem nome indígena, e às vezes fico pensando e esqueço, que a ideia está ficando fraca. Então já estou colocando ele no meu lugar. porque muitas coisas eu esqueço, e ele vai me ajudar e depois ele pega a prática. Pedro Garcia: - Eu já entrei ajudando ele a fortalecer a lembrança através dessas gravações assim, e, sempre que ele esquece algumas coisas, eu estou aqui para ajudar.

Maria Helena: - Como se dá a ligação do kuiã com o yangrê (espírito auxiliar)?

- Aí ele vai escolher. Então eu comecei assim. Eu fui escolhido por um kuiã velho daqui mesmo. Eu era matreiro, eu vivia no mato, fazendo arapuca, mundéu, fazendo laço, mexendo com abelha. Ia na água pescar e eu nunca parava. E ele achou im portante e um dia ele me falou, eu devia ter uns 18/19 anos e eu casei com 16 anos e ela tinha 13. E um dia ele me disse: - iambrechinho você tem coragem de ser um mestre do mato? Tirar conhecimento de tudo que existe lá? É coisa perigosa, mas eles não fazem nada com a gente. Tem a onça, tem a cobra, tem outros bichos que tem que tomar muito cuidado. Tem os brabos e os mansos, e estou pensando que voce poderia ser um que poderia pegar. - Tem coragem? - Não a gente tem coragem. Eu sempre andava com as flechas e lanças. - Eu tenho coragem se o senhor acha que posso ficar no seu lugar. E ele disse que agora eu estou falando de verdade e depois das perguntas levou uns 15/20 dias e ele veio e disse para mim: - vai no mato e traga aí para mim um borrachão de coqueiro, que antes de nascer a flor ele tem aquele borrachão ali, e então ele disse: trepa lá em cima e corta bem embaixo ali, e derruba, e traga para mim, que eu quero fazer um remédio. Daí eu fui e trouxe o que ele pediu. Então ele cortou, esquentou e tirou a flor de dentro. Daí ele disse para mim: - agora volte no mato e leve isso com você, e pegue cada folha que você achar importante e vai colocando aí dentro. - Eu não vou te ensinar o remédio mas, cada folha de mato é remédio. O que você achar importante você vai tirando 4 ou 5 folhas, e encha esse tubo de remédios e traga para mim. Eu fui e fiz. E tudo que eu fui achando importante, folhas e também cascas de madeira e fui recolhendo e trouxe para ele. Aí ele disse: - agora você vai lá na fonte, que ele chamava de água santa, que ele benzia aquela água, e ocupava para fazer

remédio. É uma nascente, uma água viva, uma água pura. - Encha esse tubo de água e traga, e ele pegou uma varinha e começou a socar tudo lá e disse: - agora tome uns 4 goles e amanhã bem cedo voce vá la naquele local (...) que era uma lagoa de bastante água. E por lá depois da lagoa, daquele córrego lá, você suba para a banda da cabeceira que tem um olho de água lá, uma água vertente e pegue daquela água lá e encha o bujão e tire lá um limpado bom, prepare um mato limpo e leve esse tubo com os remédios lá, apara uma madeira. E fiz, e era longe como daqui lá no posto. E voltei para casa. E ele disse: - daqui 9 dias voce vá lá e tome daquela água, e corta um pedacinho do teu couro que saia uma gotinha de sangue, e pingue dentro, e tome tudo que tem ali, e encha de água e bota de novo lá. E fique lá e não tenha medo. E vai vir uma coisa lá se apresentar, e você não tenha medo. Pode ficar tranquilo que ele não vai te mexer, ele não vai te atingir. E daí eu tenho bastante coragem e fui. Cheguei lá de tarde e tomei a bebida. Peguei uma faquinha e cortei minha pele e pinguei 3 pingos dentro, e levei e botei lá de novo e fiquei esperando anoitecer. Daí a pouco cerrou a noite. Ele disse: - Você deite e fique a uns 2/4 metros, e fique escutando que ele vai vir. Um bicho lá, mas aquele vai ser o seu guia, só voce não vá ter medo, não se assuste que ele não te mexe. E eu fui e fiz. E aí cheguei lá, tomei aquela água e botei lá de novo, e aí deitei e fiquei lá no mato limpo, de barriga para cima. Então a gente estando no chão então de longe a gente vê quando vem um bicho. Ele vem pisando numas folhas secas: tchec, tchec, tchec. Você com o ouvido no chão a gente vê de longe. E veio aquele bicho, foi chegando e parou uns 3 a 4 metros e aquietou. E ele mandou me pelar, tirar toda a roupa ainda. E tinha bastante pernilongo, e os pernilongos me picando, e eu estava ali duro. E então quando veio aquele bicho me deu medo, e quem é que não vai ter medo? E estava escuro, não tinha luz, não tinha nada. E eu só vi aquele vulto que saltou por cima de mim, caiu lá e deu outro pulo para cá e pulou de volta, deu 3 pulos e quietou. Ficou lá uns 3 a 4 minutos e eu não aguentava mais os pernilongos me picando e levantei. E deu o que der agora. E não vi nada. Tudo quieto, não vi correr, não vi sair dali. E vesti a roupa e já tinha um feixe de taquara pronto e acendi a taquara e fui embora. E sai no mato longe, e saí nas capoeiras e lá ficou mais claro. No mato é muito escuro, mas na capoeira fica mais claro. Eu vim e contei para ele. Acordei e ele perguntou como foi lá. E contei tudo que aconteceu, que o bicho pulou por cima de mim umas 3 vezes e então ele disse: - Então você vai ficar um mestre. Se você não visse nada, não ia adiantar isso. Ele tinha que se apresentar. - O quê que você achou que era? E eu respondi: - para mim era uma onça porque o peso dela era grande. Se ouvia bem as patinhas no chão: tuc, tuc..- Então é ela mesmo. E através dela você vai ter uma grande sabedoria. Então dali, ela começou me perseguir, só que era igual um cachorro. Ela vinha e fazia buia para mim, assim quando eu entrava no mato de dia, só que eu não enxergava ela. Os passarinhos viam ela, porque passarinhos se assustam, a gralha, a tovaca, as pombas, os lambu, e caça parece que ficou mais fácil para mim, que a caça não corria de mim também. Aquele trabalho adiantou até as caças para mim. Depois durante tempo que ele faleceu, que era já idoso. Só que ele trabalhava índio, ele não tinha medo. Ele era um dos rezadores de kiki. E quando ele faleceu passou para mim. Então quando eu ia no mato eu, então antes, quando eu não sabia, eu achava que era a onça mesmo, um bicho brabo e perigoso, mas não. É o seguinte: é o mestre da onça. Não é ela. Ela também tem mestre. Cada animal tem um mestre. (tãn é uma escora, um mestre). Às vezes a gente está pousando na mata virgem e ali pelas 2, 3 horas da madrugada ele grita. Vem um

guia que tem a hora de gritar. Se é para ser um mestre ele avisa. Agora tem gente que não vem porque ele não é daquele lado. Tem que ser a pessoa que é preparada para ser aquele mestre. A gente diz que a onça relincha que nem um cavalo, berra que nem uma vaca, um touro, e grita que nem um porco, e canta que nem um galo, fala que nem uma pessoa, e faz voz de 3 4 pessoas que vem conversando, será que é a onça? - É o mestre da onça. Não é a onça, é o mestre dela que faz aquele movimento. Porque dizer que uma onça faz movimento de trator e ronco de caminhão, lá na mata ele faz todo tipo de movimento. Muitos que não sabem que é o mestre dela pensa que ela que está fazendo. Não. A onça é braba e só tem um urro, um berro. Agora o mestre dela faz de tudo. Então importante ter essa sabedoria também. Eu sou kamé e para passar o conhecimento é só a gente achar que ele sirva, pois, se eu acho que não tem um kamé do meu lado que não serve, eu escolho uma pessoa que possa alcançar o conhecimento. E hoje está difícil porque não tem mais mata. E quem vai ficar comigo 2 3 semanas comigo lá no meio da mata? E explicar as coisas: aquilo lá é isso, aquilo lá é isso. Um dia meu filho (Pedro Garcia) disse: - pai vamos lá matar uma paca para nós comer. Fomos lá na Campina Grande, para lá do João Melo, e fomos lá para dentro de onde mal se ouve um ronco de caminhão. Sertão mesmo, que não se vê a cor de cachorro. Você não vê nada, mal e mal para as bandas de Planalto e chegamos lá e fizemos as armadilhas, e ficamos longe para pousar ali e quando chegou a noite, antes das 8 horas da noite, parece que vinham moendo um taquaral grande que tinha. E vinha descendo de lá para cá. E ele perguntou: - pai o que será? Eu disse que podia ser uma vara de porco que eles não são muitos, mas, fazem um barulho grande por dentro de um taquaral seco. Mas os antigos dizem que se eles vem o cheiro da fumaça, eles avançam no fogo também. E vamos tomar cuidado pra eles não avançar em nós. E tinha uma sanga seca que corria para baixo, e a gente pertinho da sanga seca, pertinho do fogo de nó de pinho. E aquele barulhão veio, veio, veio, e quando chegou na sanga, quietou, terminou, silenciou, que não ouvimos um estralo mais. Nós ficamos quietos escutando. E aí veio o latido do cachorro e ele acuou mais para baixo e era um cachorro grande e deu uns 3 latidos e lá perto da onde ele deu um último latido gritou uma pessoa. Parece que ele estava acuando o cachorro. Daí ele deu 3 gritos e quietou. E depois o cachorro ganiu lá longe. Daí a pouco começou um choratêu de gente, parecia que tinha uns 100 chorando, era muito, mulher, criança, todo mundo chorando. Mas choravam alto, e parece que aquelas vozes levantavam para cima no céu, e baixava na terra de novo, e nós escutando aquele choratêu. E ele perguntava: - pai o que será? Eu disse: - isso é espírito dos velhos antigos que viviam aqui, morreram por aí e agora os espíritos estão aí movimentando. E aí quando terminou aquele movimento começaram a cantar no idioma. Uns falavam alto, outros pareciam que estavam brigando, parecia que estavam tudo bêbado. Cantoria, mas só índio. Aí quando quietou, aquilo começou uma gaita de oito baixos. Mas aquilo tocava música antiga que parecia um baile lá, gente falando, conversando, a gente escutava bem no ar assim. Daí depois quietou tudo. Nós tinha armado um taquari velho que é seva de paca, e estourou a espingarda. Pô. E eu disse para ele: - vá lá olhar com a lanterna. E ele disse: - é capaz que eu vou!!!. E no outro dia fomos lá olhar, e estava uma paca morta. Então quem viu um movimento muito importante foi ele comigo, porque ele está perseguindo, está chegando nele.

Desde meu tempo de criança é só o kamé e o kairu. Porque isso é do começo. Porque fizeram isso aí? Essas listras, então contavam os mesmos mestres que quando

começaram a descobrir o Brasil, eles se apertavam e corriam das turmas que vinham matando os índios, eles tomaram conhecimento, e eles fizeram as listras. Os kuiãs fez as listras kamé e kaiurukré. Então se me encontro com algum parente que eu nunca vi ele, eu só pergunto da marca e encontro. Se é meu parente é kamé e então você é meu iambré. Então é muito importante, e na mesma hora eles botaram a lei, a nossa lei indígena. E começa vir a lei e o respeito porque kamé com kamé não pode brincar um com o outro, brincado normal, mas não pode casar, não pode namorar de uma marca só. Até hoje os caciques estão usando isso aí. Única coisa que ainda não foi perdida aqui em Nonoai. Mas nas outras áreas já. Às vezes índios puros mesmo, daqueles do pé rachado, já não sabem mais a marca dele. Fica só convivendo com os brancos e esquece. 80% do índios aqui de Nonoai ainda fala a língua. Eu sou filho de uma guarani só que os índios kaingang me criaram.

Maria Helena: - Tem mais alguma coisa que o Sr. gostaria de falar sobre o kiki?

Jorge Garcia: - Eu já tentei tantas vezes. Faz uns 15 anos que eu falei com o Júlio (professor TI Nonoai) que ele vem fazer as entrevistas e eu sempre falando: - Júlio dá um jeito da gente fazer um kiki. Hoje não temos mais mel, não temos mais caça, não temos mais peixes, mas faça um projetinho para a gente fazer um kiki. Ir lá dentro da mata e fazer uma brincadeira com as crianças, e convidamos as outras áreas que quiserem vir assistir. E já que não temos mais nada temos que pedir agora para o governo. Fazer o que? Eles terminaram, agora tem que ajudar nós. Mas ele nunca se envolveu. Mas deu de fazer aquele do Condá e deu de eu falar com o Sebastião Fernandes (servidor da Funai de Chapecó)), e eu fui daqui e desembarquei na rodoviária para falar com o Sebastião, que eu gosto muito dele e quero muito bem ele. E aí cheguei lá e ele me levou lá para o escritório, e ele me mostrou as fotos antigas do Xapecózinho (TI,) e eu conhecia fulano de tal, fulano de tal, e aí lembrei dos tempos que nós era tudo novo, e das festas do kiki, e falei com ele que tinha tentado de fazer, e até agora não achei um companheiro que ajudasse a enfrentar. E ele disse que não podia fazer muita coisa, mas caso eu conseguisse, ele disse que ia me ajudar com mil reais. Dali sai e fui lá para o Condá. E lá proseei e pousei, e no outro dia falei com o Jocemar e contei que o Sebastião ia ajudar com mil reais. E ele ficou de pensar naquilo, e daí fui embora e da outra vez que fui lá e cheguei na casa dele, ele estava dando risada, e decerto ele já estava com aquilo no pensamento, e o Pedro Kokay (sogro do Jocemar) estava lá com ele. Ai, mal cheguei, ele puxou o assunto do kiki: - Vô montei um projeto aí do kiki, e já está quase dando certo de fazer um kiki aqui. Fiquei contente e disse: - será que vai dar certo?

Pedro Garcia: (filho de Jorge Garcia e pai do Jocemar)- Sobre a pergunta do porque que parou o kiki, eu descobri que tudo foi através da política de não índio que tomou conta de índio, que os índios pegaram caminho de políticas de não índios, e daí alguns entraram de líderes e cortaram tudo, esses kiki e os kuiã. Principalmente cortaram com os kuiã, e não deixaram mais trabalhar. Que é trabalho da política, e daí ficou difícil para os kuiã fazer seu trabalho. Ainda que meu filho Jocemar trabalhou o kiki no Condá foi um sofrimento para nós. Para mim, que sou pai e para o vô dele, nós sofremos porque as lideranças lá, os índios eram políticos. Por exemplo, entrou a religião evangélica, e se sou índio e virei evangélico, deixei de lado o costume, e peguei outro

costume, e daí não apoio o costume do kuiã. Para mim kuiã já não presta. Então é através desses acontecimentos que kuiãs deixaram de fazer a festa que é muito mais importante para a cultura kaingang. Através do kiki que veio as marcas, que veio as festas e veio o casamento. Minha mãe que é índia pura mesmo, ela tem me informado que é através do kiki que veio o casamento, e as marcas e dali por diante, os costumes.

Maria Helena: - O Sr. pode falar sobre o medo dos kaingang em relação à realização do kiki?

Jorge Garcia: - O medo vem dos espíritos que vem para a festa e não retornam? - Não. Isso depende do mestre. Não tem perigo nenhum que quantas discussões fizemos lá no Condá com as lideranças, os pastores, mas sempre vencemos eles, porque a gente explicando direito, eles entendem. Até tinha um pastorzinho que ele era meio ruinzinho, e ele queria cortar para nós o kiki, mas numa última reunião ele me disse: o senhor vai apresentar o kiki? - Eu disse vou, e ele disse: - Vô, então o senhor tem que apresentar para nós alguma coisa, para nós acreditar. Ele era pastor da igreja. Eu disse por que você quer ver uma coisa diferente? A tua não está boa, você não tem coisa boa, a minha está tudo bem. Está tudo calmo. Ele insistiu que queria que eu apresentasse alguma coisa que eles não sabiam, para eles acreditarem nisso. Então eu disse: - amanhã bem cedinho antes de clarear bem o dia, ali no que vem a barra do dia, você vai lá em casa, vá lá no nosso acampamento. Que nós temos lá um acampamento, um ranchão lá de folhas. Tava tudo pousando lá, e daí ele foi lá de madrugada. A gente estava tomando chimarrão e ele chegou, já estava clareando o dia. E ele não falava nada para mim, ficava só brincando com a gurizada. E quando clareou o dia, e aquele assobio, um assobio alto, um assobio diferente. Eles saltaram tudo para fora: o quê que é? o quê que é? Então tinha um pinheiro e uma canela grossa, e eu saí para olhar lá com eles, e era um gavião penacho. Ele deu 3 assobios e abriu as asas e se foi. E ele ficou me olhando, e eles deram risada e disseram: - garanto que é isso que o senhor apresentou. Vocês já tinham visto isso aí? Disseram: - Eu não. - Então é isso. Ele ficou dando risada e depois foi embora. Quando foi de noitzinho ele chegou correndo e disse: - Vô eu quero que você me explique. Ele já estava reunindo o povo para fazer o culto na igreja dele. Disse que as galinhas todas se assustaram no poleiro dele, e estavam todas empoleiradas e ele foi lá ver o que era e era uma baitaca que andava zonzona no meio das galinhas, rodeando por lá e ele pegou aquela baitaca, e veio perguntar o que era aquele aborrecimento daquela baitaca. E eu disse que foi o gavião que foi lá e você não estava acreditando. Ele trouxe para você ver. Ele também tem o poder de mostrar as coisas, o gavião. E ele bateu nas minhas costas e deu uma risada. Sempre convenci eles. Antes, eles tinham feito umas entrevistas assim: - Vô, nós soubemos que aqui em Xapecozinho, uma época, eles fizeram lá uma festa do kiki e morreram não sei quantos índios. Eu disse: - será verdade? - você sabe disso? Porque eu nunca ouvi falar. E ele disse: - isso aí está na história vô. Então eu disse: - amanhã vão vir os índios de lá e eu vou fazer essas entrevistas, e eles vão declarar para mim. E eles vieram e eu perguntei, e eles disseram que não, que todos os kiki que fizeram lá saiu corretamente. Não aconteceu nada.

Diz que existe o perigo, mas se o mestre mandar. Que o mestre cuida de tudo estas partes de perigo. Se o mestre é que está mandando tudo que vem ali é por pedido dele. Não vem nada sem, se ele não quer que venha não vem. Agora tem outros tipos de

kuiã e outros tipos de mestre que tem outros tipos de trabalho. Só que eu nunca ouvi falar das histórias dos velhos. Digo que existia sim mortes, e eles falavam que existia uma traição de um mestre que mandava atrair outro mestre. Mandar matar ele. Isso eu ouvi que eles falavam. Mandavam consumir com aquele mestre. Por exemplo, se eu sou um, e fiz uma festa muito linda e ele fica com inveja porque a dele não sai como a minha, ele procura me exterminar para ele ficar com aquela equipe de índios. Tem política no meio também. Dizem que um mestre mandava matar o outro. Mas eu nunca ouvi dizer que aconteceu morte, senão esse perigo dos mestres, e tem os péin também. Que são muito importantes, eles são os po"í, seja capitão, major, sargento. É os péin dele, para eles mandar. O que o kuiã manda eles fazerem, eles fazem. Aqui na região, os kuiã já foram tudo embora. Primeiro tinha o Pedro Constante do Lajeado Grande, o falecido Vítor que morava aqui na região do posto indígena, José Jacinto lá no Pinhalzinho, e na Bananeira, o Maurício.

Nas reuniões do Condá que antecederam o kiki ficaram reunidos todos os rezadores do kiki planejando o que iriam fazer. E aquele que contava em que poderia ajudar, ajuda espiritual dele, o remédio, o trabalho dele, e eu escolho aquilo que ele pode me ajudar. Se ele fala de morte e de perigo de espíritos, eu sou contra. Dentro da minha festa nada disso eu quero.

O perigo pode existir, se eu não estiver enxergando. Da minha parte espiritual, eu sei tudo que eu posso fazer. Se eu achar que o espírito daquele mestre pode ajudar, ele ajuda. Se não, fica fora. Mas eu peço só o bem, e nunca o mal. Lá nesse kiki, nós fizemos tudo direitinho, e tinha um rezador lá do Xapecózinho muito brincalhão e a gente sorria muito dele. E depois com os goles na pinga.

Para nós kaingang tem que ser só no idioma indígena para falar com Deus, e falar com os mestres, falar com os poderes, só no nosso idioma. Não pode misturar outra língua, que aí não está certo. Que nós somos nós e cada um tem que ter a sua cultura. E eles me obedeceram em tudo. Tem o mestre lá do Condá, o Pedrinho, e muitas coisas que ele fazia eu atalhei também. Ninguém deve contrariar quem comanda a festa, só ajudar. Tudo combinado com ele. Queriam colocar cachaça junto com o mel e eu não aceitei. Várias mulheres com crianças, então vamos botar remédio com mel, com água e aí as crianças podem tomar. E se bota cachaça, as crianças não tomam e o que é mais importante é o remédio.

Maria Helena: - Qual a importância de trazer o kiki de volta?

Jorge Garcia: - No ponto de vista que eu entendo, hoje nós estamos assim tentando de fazer nas aldeias, se certo dá, e se não der, o que a gente pode fazer?. Como o que a gente fazia, não existe mais. Então a gente tem que pedir, como eu falei antes, segundo para nós ele fica importante, porque ainda não está sumida a nossa cultura. Que os nossos netos e bisnetos, que o mundo está assim, vai uns e fica outros, e aqueles ainda vão conhecer o trabalho que a gente fazia quando era só nós índios. Não era misturado com não índio. Então eu acho de uma grande importância para ter o conhecimento. Agora se não trabalha nisso, termina e vai embora, ninguém deixa gravado, ninguém se importou com nada. Não sei se eu vou alcançar, mas, uma hora dá de misturar tudo que é índio com branco e não vai existir mais área. Eu me preocupo porque eu vivo no presente e é demais a pressão do não índio. E a gente sem estudo como eu que nem sei assinar o meu nome. Não tem como deixar um livro, uma história

do que a gente sente dentro do coração, não tem como, é só assim em conversa. Então a gente fica assim, indignado. Tem só 3 coisas que ainda temos que é o idioma, a marca e o nosso costume. Kaingang está esquecido, e no mais já se foi tudo. A gente ainda tem idioma. Aqui em Nonoai, Rio da Várzea, Iraí, Serrinha, metade da Serrinha. Meus netos tudo fala no idioma. Eu me atrapalho um pouco, pois falo 3 idiomas, o guarani também.

Em xapecòzinho, votouro e no Iraí, eles sempre fazem o ritual do kiki. Eles queimam o remédio, cozinham o remédio e lavam criança, e dão para tomar. Então já é um ritual do kiki, não é um kiki completo.

Maria Helena: - E o enterramento, como é feito atualmente?

Jorge Garcia: - De uns tempos para cá é que mudaram. É por causa dessa política que agora é só na funerária, e o local é determinado pela prefeitura. Mas tem cemitério indígena. Então hoje alguém faz conforme a religião dele. Se morre um que é católico, então vão lá os iambré e falam, e fazem o sacramento, e rezam para o espírito não incomodar, para não voltar mais, e para que vá com Deus e fique por lá. Então eu entendo que esses mestres kuiã, que essas mortes se existiu e se não existiu, que eu não soube até agora, porque quem trabalha com os espíritos tem que ter consciência também. Que tem espírito mau que tem que tomar muito cuidado com aquele espírito mau. Que tem espíritos que é só para o mal. Então aqueles lá se chegam perto dos espíritos bons, eles estragam tudo. Então todo esse cuidado, os kuiã tem que ter. É muito difícil a gente chegar a saber tudo. Maioria é evangélico. Você chega em uma aldeia e tem 6 igrejas evangélicas.

Maria Helena: O Sr. Quer falar sobre a bebida kiki e suas propriedades para curar?

Jorge Garcia: - O mais importante é o remédio. Porque cada kuiã ele tem a liberdade de trazer o remédio que ele conhecer que seja bom para qualquer pessoa, ele pode trazer e colocar naquele cocho. Cada mestre traz sua parte e bota. Aí eles fazem aquela mistura de tudo que é remédio, e mexe. E aí se cria um remédio, e aquilo é muito importante porque a gente fica limpo, o sangue limpo e a gente fica forte, a gente fica com coragem e então fica perfeitamente curado. E isso é o mais importante. Pois a fala espiritual, a parte dos espíritos, que espíritos são chamados e que vem, depende, depende se é preciso vir. Depende da gente querer chamar. Não é obrigatório, agora o remédio é obrigatório. E aí a gente vai saber que vai fazer bem para todos nós, desde as crianças, pois aquele que tomar um gole ele já fica benzido e fica curado porque todos os mestres benzem aquele remédio com seus poderes e os guias da gente (iangré). E a gente fala para o guia que o remédio vai ser para aquilo, aquilo e aquilo, e benze, fala com tudo e várias coisas que a gente sabe, e cada um dos mestres vem e faz aquele trabalho dele, e fica uma água benzida que cura qualquer doença e com um bom remédio se cria uma pessoa forte, uma pessoa firme e não pega doença brava nenhuma, e essa é a maior importância. Aí eu falo para o meu guia que não deixe um guia ruim entrar naquele trabalho.

Maria Helena: - Peço que fale sobre seu relacionamento com seu yangrê, e parceria nos tratamentos de doenças.

Jorge Garcia: - Se vem uma pessoa doente e diz: - o senhor tem um remédio para me curar? - eu vou no mato, e primeira coisa que eu falo é com o meu guia, então eu lá no mato, a folha que eu achar importante, e que eu vou curar ele, eu cato ela, eu posso pegar até uma quantia de 9 folhas. Mais não. Pode ser um macinho também. Então quando a gente vai entrar na mata, a gente vai pensando de pedir para aquele guia lá da mata. Que é ele que vai indicar. Eu curei duas pessoas que foram desenganadas do médico aqui de Nonoai, as duas comadres. Como eu vi várias mulheres que eu podia curar, só que eu não posso me oferecer também. Tem que vir me procurar, e daí eu falo com o meu guia e dá tudo certinho. Então fiz muitas curas importantes. Daí quando começaram a usar enfermarias, médicos e remédios lá de fora, daí eu parei também. Agora é que está voltando, muito lento, mas está vindo. Se não fosse proibido numas épocas, eu podia ser um grande curador. Mas só que falhei ali. Quando foi proibido fazer o que? É lei. A nossa lei indígena mudou de vereda. Pegaram a lei do não índio e deixaram a nossa para trás. Estão dando mais valor aos kuiãs, até porque nós mesmos estamos achando uma diferença, que as crianças estão aumentando bastante, e é muito importante que venham sadiozinhos, gordinhos e bonitinhos, e bem preparadinhos. E antes não, eles se criavam mais demorado. É um avanço que deu. Só que pela experiência que a gente tem ele não dura como eu estou durando. Ela é possante, mas não tem a resistência que eu tenho. Ele abandonou os costumes, e o remédio do mato que ele passa por todo o corpo quando a gente toma ele. Tem os remédios para fazer as massagens, que a gente vai no rio e esfrega e dorme com ele, e ele trespassa e ela limpa todo o sangue da gente. A gente não engorda e nem emagrece, e fica sempre firme.

Pedro Garcia – (53 anos - Já passou pelo processo de iniciação e trabalha com o pai e mãe) - Inclusive que eu respeito muito o meu pai que é mais velho, e minha mãe que é também uma curandora. E é com ela que eu estou aprendendo mais agora. O pai dela era kuiã e ela também é uma kuiã. E então eu estou só trabalhando em companheirismo com eles. Parcerias assim por enquanto. Quando eles estão cansados, que nem o velho meu pai que muitas vezes a idéia dele não alcança, às vezes falta, e eu ajudo ele levantar. Conforme já tenho falado, pessoas doentes desenganadas de médicos, eu já tenho feito várias curas. Mesmo quando eu estou longe deles e vejo meus parentes em perigo de doença brava mesmo, eu tenho que ajudar porque são os parentes. Quando eu puder defender, eu defendo. A gente cura através dos espírito, e através das ervas também.

Minha mãe tem me ensinado sobre as plantas que são kamé e kairu (retéi e reror), ela me explica, e eu vou lá e pego, e em uma queima de ervas como fazer em relação às marcas das plantas. Ela mostrou e me ensinou, e é verdade que as folhas não são todas iguais. Todas as folhas são diferentes, e ela me ensinou, e os pais e avôs dela ensinaram para ela também.

Maria Constante (esposa do Sr. Jorge Garcia): - Eu já assisti muitos kiki. Meu pai me deixou o Kaikontã que é o espírito do céu. Primeiramente é ele que está lá no céu. É kaitã, e primeiro a gente chamava ele de Kaikontã. Que é Deus. Daí ele me soltou o espírito santo que é guia dele também, espírito santo. A aproximação do guia tem que ser em casa. A gente começa assim quando ela tem ali uns 4 meses, 5 meses e a

gente começa trabalhando com ela. Fazendo o remédio para ela, endireitando a criança, até 9 meses. Com o homem é diferente porque o remédio já é apartado. Tem remédio para mulheres e homens. E mulheres curam mulheres, e é muito pouco para eu lidar com os homens. É o espírito santo que vem me buscar para ir ver o remédio. É no sonho que o espírito santo vem, e ele me acompanha e me leva no mato e já me ensina.

Primeiramente morreram muitos meus filhos. Então ela já vinha, eu estou viva, e então eu via ele. Então ele me tomava aquela criança, e levava. Eu vi. E antes de dormir eu via umas quantas vezes, e eles vinham com um espírito também que é de mulher que é do sol. Aparecia o espírito santo e aquela mulher.

Maria Helena: - Qual é a forma que o espírito santo se apresenta para a senhora?

Maria Constante: - Ele me acompanha sempre, e ele voa que nem um passarinho, e ele é um homem que tem asa para segurar a gente. E me levava, e eu ia. Quantas vezes eu saía, e ele ia lá, me buscava nos braços, e me soltava no terreno. Era no sono, no sonho. Minha alma que ia viajar, e ele me trazia. E para mim era uma alegria quando eu chego em casa, e ele me traz. Eu ia em um lugar que eu não conhecia, e para mim é um lugar que era só água. Eu ia em cima, e lá longe ele me alcançava e abaixava, me segurava nos braços, e vinha. Com as asas dele. Aí ele vinha e me soltava na porta da minha casa. Ele é branco, brilhando. Era branco, e muito bonito, cabelo bem comprido. O espírito do sol é uma menina, e o vestuário dela é laranja. E ela é bem pintada na boca, e o resto dela também. E eu via ela menina, e ela acompanhava aquele espírito e me trazia. Os dois quase sempre juntos. Sempre que eu estou aborrecida ou triste, ele vem me amansar no meu braço. E daí, no outro dia estou alegre e contente. Quando preciso saber de um remédio, eu peço, e eles vem. Então eu já estou velha e conhecida trabalhando com eles.

Caburé é nome do passarinho. Jaguatirica é o outro bicho, e quando uma pessoa vai sarar, ele vem me contar. Ela assobia bem alegre. Aí eu já vou sabendo que aquela pessoa vai sarar. E sempre dá certo. A gente já dá o remédio pronto para pessoa ficar tomando. De primeiro a gente não usava esses copos, a gente cortava os gomos de taquara e fazia os copos. A gente diz para tomar 3 vezes ao dia, ou se está com muita febre tomar à vontade. Tem remédio para mulher engravidar, para deixar de ter criança durante uns 3 ou 4 anos (toma remédio quando tem menstruação), para criança que mama no peito (remédio vem no leite da mãe). Fui aprendendo com meu pai e minha mãe. Meu pai era kuiã, e minha tia também. Apreendi com eles, mãe, tia paterna e pai. Nos 1º tempos a gente só falava no idioma e eu demorei muito tempo para falar português. A gente não via branco, se criamos no mato. Uma vez apareceu branco, e a gente teve que esconder, pois nós era tudo pelado. Nós era 5, um irmão e 4 irmãs. Tudo era pelado. Fazia umas tanga de folha para cobrir a bunda. E eu que era pequeninha, não usava nada. Se aparecia um branco, eles corriam e eu corria junto para se esconder. A gente não tinha roupa e já não conhecia. E para fazer fogo, minha mãe pegava umas folhas de capim, ou senão aquele barba de pau e fazia fogo para nós dormir. E agente dormia em cima daqueles capim e barba de pau. E nós se cobria com as folhas também. Morava para baixo da Bananeira (aldeia). Fiquei uns 8/9 anos sem roupa. Difícil acostumar com vestido, parecia que ia fazer mal. Eu morava no mato. A gente comia peixe e carne de caça, e mistura era uma palmeira, que nós socava. O

sal era um matinho também que minha mãe juntava e socava ali, e dava gosto de vinagre. E ficava boa a carne. Nós não conhecia as plantaço ainda não. E comia tudo que é fruta do mato.

Maria Helena: O Sr. gostaria de falar um pouco mais sobre o kiki demonstraçõ?

Jorge Garcia: - A gente pensa isso muito também. Essa que eu fiz no Condá eu já fiz ela completa. Não completa porque faltou o legítimo que é a natureza. Mas a minha disposição é fazer o ritual, a representaço. Se a gente achar um meiozinho da gente fazer um eventozinho lá no mato com uns 2 ou 3 caminhões cheios já é um adianto. Porque a gente vai lá atrás de um serviço importante, saber remédio, saber das caças, enxergar de perto, mesmo os vestígios dos pássaros, das caças. Tudo aquilo lá é importante para nossas crianças de hoje, e se a gente não faz, já que é proibido a gente caçar lá (Reserva Florestal de Nonoai). Nós mesmos se proibimos, e as crianças nunca vão tirar conhecimento lá. Então num eventozinho, assim um poder, a gente ter um poder de ir lá, fazer um trabalho lá dentro, eu fico muito contente, e sou um companheiro para isso. No Iraí foi queima de remédios, que é importante para as crianças pequenas passar pela fumaça, e as pessoas adultas mesmo.

Maria Helena: O ritual de queima de remédios também faz parte do kiki?

Jorge Garcia: - Tudo faz parte do kiki. Depende do mestre decidir. Tem as marcas e queima de remédios. Tem que fazer um cocho? - Não. Pode ser até num balde ou uma gamela. Não é o kiki, é um ritual de cura. Eu já fiz isso aí no Pinhalzinho. Porque o recurso era pouco. Era só os alunos e veio o pessoal de Planalto e eu acho engraçado que os próprios brancos tem mais interesse que os próprios índios, que trazem as crianças para benzer e lavar com o remédio, e fazer as marcas. Elas querem ver e querem que faça para as crianças. Algumas vezes vem uns brancos para buscar remédio aqui e eu cobrei pelo litro, agora para os meus índios eu não cobro nada.

Maria Helena: - E o kiki do Condá?

Jorge Garcia: - O kiki do Condá não foi muito verdadeiro por causa da mata, mas foi tudo bem, muito bem organizado como era para fazer, porque a importância é trazer as visitas, eu foi convidado aqui. Nonoai, Iraí, Rio da Várzea, Xapecózinho, Votouro. E tinha muitas pessoas, e um ônibus cheio sempre chegava. É importante reunir pessoas de várias terras, porque um explica para o outro que é a importância e o conhecimento que o mestre falou. O benzimento que saiu, como foi bem feito, como que saiu. Tudo brincou direitinho, dancemos, nós pulemos e cantemos no nosso idioma. Tudo no nosso idioma, fizemos nossas rezas. E tomamos o remédio do cocho. Então é muito mais séria porque traz o povo de outras áreas. E um evento daqui pode convidar pouca gente, não precisa convidar gente de fora.

Maria Helena: - Quando o Sr. diz que faltou a natureza no kiki do Condá, o Sr. pode explicar melhor?

Jorge Garcia: - Faltou o mel, caça, e o peixe. Isso que é diferente de quando a gente era criança, porque hoje não tem mais condição. Como eu expliquei, eles preparavam a gurizada, uns para a caça, outros para o mel, e o peixe e a fruta, os grupos de trabalho. Aqui não tem mata. Sempre vivi só na mata. Quando eu não pude mais roçar e carpir, aí eu saí para o limpo, porque só com a caça, a gente não vive, porque as crianças já pegaram outro costume.