PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS

RENATO ESTEVÃO BIASI

HISTÓRIA E UTOPIA NA TERRA INDÍGENA LIGEIRO:
A PRESENÇA DA IGREJA CATÓLICA ENTRE OS KAINGANG NA REGIÃO NORTE DO RIO GRANDE DO SUL

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO

2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS

RENATO ESTEVÃO BIASI

HISTÓRIA E UTOPIA NA TERRA INDÍGENA LIGEIRO:
A PRESENÇA DA IGREJA CATÓLICA ENTRE OS KAINGANG NA REGIÃO NORTE DO RIO GRANDE DO SUL

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção de título de MESTRE em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia, sob orientação da Professora Doutora Lucia Helena Vitalli Rangel.

SÃO PAULO

2009

BANCA EXAMINADORA:

_____

_____

_____

A todos e todas que se esforçam por desenvolver uma ação missionária baseada na ética do respeito.

Minha especial gratidão...

Aos meus familiares, pela vida, pelo apoio na vocação e incentivo na efetivação deste projeto de estudo e pelo carinho que ajudou a enfrentar a saudade de casa.

À Adveniat e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pelos recursos que possibilitaram a efetivação deste projeto de estudo.

Aos professores e colaboradores do Programa de Estudos Pós-Graduados da PUCSP, pela ajuda, estímulo e pelo esforço em construir um saber com o rigor científico, voltado para a promoção humana.

À professora, doutora e amiga Lucia Helena Vitalli Rangel, pela pronta disposição em aceitar a orientação deste trabalho, por suas provocações e contribuições para o despertar do projeto de pesquisa, pelo esforço e compreensão na orientação e pelo seu compromisso na defesa dos direitos indígenas, desafiando a uma ação missionária comprometida com a causa indígena.

Aos Kaingang da Terra Indígena Ligeiro, pela acolhida e por ajudar a contemplar o rosto indígena de Deus. Gratidão especial aos amigos Danilo e Maria, pelo alimento partilhado e pela disposição em falar de suas vidas; ao Kuiã Inocêncio e sua esposa Olinda, pela vida partilhada, histórias contadas e pelo presente recebido; à Iraci, pela partilha de seu processo formativo como professora bilíngüe.

À Daniela De David Araújo, pela tradução do resumo para a língua inglesa.

À Rosa Maria Varalla, pelo auxílio com a revisão.

À Diocese de Passo Fundo e ao Instituto de Teologia e Pastoral (Itepa), pelo incentivo e apoio na continuidade dos estudos.

Ao Conselho Indigenista Missionário (Cimi), pelo despertar e contínuo fortalecimento do compromisso com a causa dos povos indígenas.

À Província Marista do Brasil Centro-Sul, especialmente aos Irmãos da Casa da Acolhida, pela hospitalidade e pela possibilidade de formar uma comunidade de vida e missão. À dona Terezinha, pelo cuidado como a um filho e às "meninas" colaboradoras, pelo trabalho e pela amizade.

À Editora FTD, pela impressão.

À Direção do Colégio Marista Nossa Senhora da Glória, especialmente ao Núcleo de Pastoral, Osmar, Maria de Lurdes, Regina, Renata, Ângela, Marilda, Isabel, Vani, Ana Maria..., à Equipe da Solidariedade, pela amizade e pelo trabalho conjunto na formação cristã entre crianças e jovens.

Aos amigos e amigas que ajudaram a desvendar os mistérios, encantos e desencantos da cidade de São Paulo, especialmente Natividade, Ir. Neri, Ir. Murad, Ir. Beatriz, Vanessa e Luciana.

Ao Pe. Donizete Coelho e aos agentes de pastoral da Paróquia São Joaquim, pela acolhida, amizade e possibilidade de participar de uma comunidade eclesial.

Enfim, a todos que, de uma forma ou de outra, contribuíram para que este trabalho se tornasse realidade.

Meu sincero reconhecimento!

RESUMO

O objetivo desta dissertação é construir uma análise sobre a atuação missionária desenvolvida pela Igreja Católica junto aos Kaingang, desde os primórdios, há mais de 160 anos. Com isso, pretendemos colaborar na construção de um novo jeito de ação missionária junto aos povos indígenas. Esta dissertação integra o amplo esforço de construir uma ação missionária que prime pelo anúncio e testemunho do Evangelho aliado ao compromisso com a causa indígena.

Para tanto, empreendemos o estudo sobre os principais aspectos da cultura Kaingang a partir da literatura antropológica, tendo como referencial o mito de origem. Face às informações encontradas na literatura antropológica, buscamos na Terra Indígena Ligeiro um contraponto, construindo uma leitura da sua trajetória histórica e da realidade atual. Analisamos o contato do povo Kaingang com os missionários da Igreja Católica a partir das diversas atividades missionárias em torno de três formas ou experiências de catolicismo: missionário, popular e institucional.

Essas formas ou experiências de catolicismo praticadas junto às comunidades Kaingang provocaram profundas alterações no seu universo cultural e religioso, mas continuavam a ser Kaingang. Desta forma, analisamos as expressões atuais da cultura Kaingang, os elementos significativos que são guardados e apontamos o desafio de se realizar uma ação missionária baseada na ética do respeito.

Palavras-chave: Povo Kaingang; Terra Indígena Ligeiro; Igreja Católica; Experiências de Catolicismo.

ABSTRACT

The goal of this dissertation is to build an analysis on the missionary action developed by the Catholic Church with the Kaingang people, since its origins, more than 160 years ago. This way, we intend to collaborate in the construction of a new way of missionary action to the indigenous people. This dissertation integrates the effort of building a missionary action which stands out by the announcement and testimony of the Gospels, allied to the commitment to the indigenous cause.

For that purpose, we studied the main aspects of the Kaingang culture, based on the anthropological literature, having the origin myth as reference. From the information obtained in the anthropological literature, we looked at the indigenous land *Ligeiro*, aiming to comprehend its historical trajectory and the current reality. We analyzed the contact of the Kaingang people with the Catholic Church missionaries based on several missionary activities developed around three forms or experiences of Catholicism: missionary, popular and institutional.

Those forms or experiences of Catholicism which were practiced with the Kaingang communities have provoked profound alterations in their cultural and religious universe, but they kept on being Kaingang. Thus, we have analyzed the current expressions of the Kaingang culture and the significant elements that are kept, also indicating the challenge of realizing a missionary action based on the ethics of respect.

Keywords: Kaingang people; *Ligeiro* Indigenous Land; Catholic Church; Experiences of Catholicism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 09

I- O POVO KAINGANG 16

1. CONSIDERAÇÕES EM TORNO DA LÍNGUA KAINGANG 22

2. A DENOMINAÇÃO KAINGANG 24

3. PRINCIPAIS ASPECTOS DA CULTURA KAINGANG A PARTIR DO MITO DE ORIGEM 25

3.1- O mito de origem Kaingang 28

3.2- Traços do mito de origem na vida Kaingang 30

3.2.1- A origem mítica do sistema de metades clânicas 31

3.2.2- Nominação 39

3.2.3- O Ritual do Kiki ou culto aos mortos 41

3.2.4- Exercício do poder 47

II- O POVO KAINGANG DA TERRA INDÍGENA LIGEIRO 53

III- A AÇÃO DA IGREJA CATÓLICA JUNTO AO POVO KAINGANG NO RIO GRANDE DO SUL 90

1. EXPLICITAÇÃO DE ALGUNS INDICATIVOS HISTÓRICOS, TEOLÓGICOS E PASTORAIS RELACIONADOS À IGEJA CATÓLICA 91

1.1- A "Natureza Missionária" 91

1.2- A aliança entre Igreja e Estado 92

1.3- O Padroado Régio 94

1.4- O Concílio de Trento e a Restauração Católica 96

2. PRINCIPAIS EXPERIÊNCIAS DE CATOLICISMO VIVIDO PELOS KAINGANG 102

2.1- O Catolicismo Missionário 102

2.1.1- Os principais aspectos da pregação missionária 105

2.2- O Catolicismo Popular: Monge João Maria 109

2.2.1- Os três monges e o mito João Maria 115

2.2.1.1- João Maria de Agostini 116

2.2.1.2- João Maria de Jesus 119

2.2.1.3- José Maria de Santo Agostinho 124

2.2.1.4- A legenda monge João Maria 129

2.2.2- A influência no universo religioso Kaingang 130

2.3- O Catolicismo Institucional 132

2.3.1- A Terra Indígena Ligeiro face ao catolicismo institucional 137

2.3.2- As principais mudanças a partir do Concílio Vaticano II 141

2.3.2.1- A criação do Cimi 146

2.3.2.2- Principais ações da Igreja Católica do RS em torno da causa indígena no "espírito renovador" 151

CONSIDERAÇÕES FINAIS 155

1. A CONCEPÇÃO DE TERRA-MÃE A PARTIR DA NARRATIVA MÍTICA 164

2. O SIGNIFICADO DA PRESENÇA E DA ATUAÇÃO DO KUIÃ 167

3. POR UMA ÉTICA DO RESPEITO 171

REFERÊNCIAS CONSULTADAS 176

ANEXOS 188

Anexo 1 – OUTROS MITOS KAINGANG 189

Anexo 2 – PROCEDIMENTOS CERIMONIAIS NO RITUAL DO KIKI 191

INTRODUÇÃO

A presença e atuação da Igreja Católica em terras brasileiras remonta ao ano de 1549, com a chegada da primeira Missão Jesuítica, composta pelo Pe. Manuel da Nóbrega, Superior da Missão, mais oito missionários. Nos anos seguintes vieram outros padres Jesuítas, além de outras ordens religiosas: Carmelitas, em 1580; Beneditinos, em1581; Franciscanos, em 1585; Capuchinhos, em 1646 apenas para citar as primeiras que aqui chegaram. Entre as diversas atividades desenvolvidas pelos missionários destas ordens, a catequese nos aldeamentos indígenas apresentou-se como uma das mais importantes. Desde esse tempo, até os dias atuais, a relação entre a Igreja Católica e os povos indígenas, entre acertos e desacertos, sempre foi intensa.

A pesquisa e a elaboração desta dissertação deu-se a partir da focalização de um ponto específico dentro deste grande mosaico da ação da Igreja Católica no Brasil. Vários cortes foram realizados no sentido de delimitar o tema. O trabalho se constitui num estudo sobre a relação da Igreja Católica especificamente com o povo Kaingang, de maneira especial no Estado do Rio Grande do Sul, tendo como referência a Terra Indígena (T.I.) Ligeiro, localizada no município de Charrua.

Quando se fala da relação da Igreja Católica com povos indígenas no Rio Grande do Sul, logo é lembrada a experiência com o povo Guarani através das Reduções Jesuíticas e que originaram os Sete Povos das Missões. Embora fosse uma experiência alheia à cosmovisão Guarani, as Reduções possibilitaram uma prática diferenciada de catolicismo e de sociedade. Esta parte da história não será tratada nesta dissertação. Uma vasta bibliografia pode ser encontrada a respeito, dentre as quais destacamos os trabalhos de Aurélio Porto (1954) e Clóvis Lugon (1968).

Se a bibliografia sobre as Reduções Jesuíticas é vasta, o mesmo não pode ser dito em relação ao trabalho da Igreja Católica entre os Kaingang; poucos estudos são encontrados. Existem vários estudos sobre a influência das igrejas evangélicas, dentre os quais podem ser destacados os trabalhos de Ledson Kurtz de Almeida (1998 e 2004) e os artigos que compõem a publicação organizada por Robin M. Wright, *Transformando os deuses* (1999 Vol. 1 e 2004 Vol. 2). Um dos principais motivos que não permitiu à Igreja Católica um trabalho a exemplo das antigas Reduções Jesuíticas entre os Kaingang foi sua chegada até eles acompanhando as frentes de expansão colonizadoras, que foram conquistando os territórios Kaingang à base de muita violência.

Os Kaingang tiveram os primeiros contatos com missionários católicos a partir de 1810, quando uma Real Expedição ocupou os campos de Guarapuava a fim de vencer a resistência indígena e garantir a expansão agropastoril. Fazia parte desta expedição o Pe. Francisco das Chagas Lima, que permaneceu por mais de 20 anos em Guarapuava "conduzindo o esforço de uma primeira catequese voltada para os grupos kaingang" (VEIGA, 2004b, p. 175). Na seqüência, em 1839 os colonizadores chegaram aos campos de Palmas; também ali havia a presença de um padre, Ponciano José de Araújo. Em 1846 os colonizadores entraram nos campos de Nonoai e foram conquistando as demais regiões do Rio Grande do Sul tidas como desertas, mas amplamente ocupadas por grupos Kaingang. Dois anos depois, um grupo de padres jesuítas foi desenvolver o trabalho de catequese nos aldeamentos criados pelo governo provincial. Até os últimos avanços das frentes de expansão colonizadoras, efetivados pelos imigrantes europeus ou seus descendentes ao longo do século XIX e início do século XX, quando foram tomadas as últimas áreas de ocupação Kaingang, a Igreja Católica atuou especialmente ao lado dos colonizadores.

A criação de novas comunidades, paróquias e dioceses aconteceu ao ritmo do avanço da colonização; os colégios criados pelas congregações religiosas vindas da Europa visavam especialmente à educação dos filhos dos imigrantes; as Santas Missões eram pensadas levando em consideração o universo religioso dos imigrantes e eram executadas com poucas adaptações quando realizadas em comunidades indígenas.

Pode-se dizer, com isso, que o povo Kaingang foi conduzido à Igreja Católica pela porta dos fundos e nela ocupou lugar de pouca evidência por muito tempo. Em termos eclesiásticos, essa situação começou a se alterar a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), que, na América Latina, foi acolhido e saudado num contexto mais amplo de luta por justiça social. A partir daí se intensificaram reflexões e práticas desenvolvidas pelos diversos

missionários e organismos da Igreja Católica levando em consideração a inserção na realidade indígena, o respeito à cultura, o protagonismo indígena e a ligação entre a ação missionária e promoção social. É nesse contexto que conceitos como inculturação e evangelização transformadora foram sendo criados para designar essa nova postura assumida por certos setores da Igreja Católica. Nesse sentido, várias questões passaram a fazer parte das preocupações dos missionários envolvidos com a realidade indígena: como conhecer as realidades específicas de cada comunidade indígena? Como interpretar suas manifestações culturais e religiosas? De que maneira é possível colocar o Evangelho em diálogo com as culturas indígenas? Essas questões foram tema de muitas reuniões, nem sempre tranqüilas diante de concepções discordantes. Até então eram preocupações desnecessárias face ao modelo de missão praticada por vários séculos baseada na conquista espiritual e na cristianização (SUESS, 1991, p. 95-113). O Conselho Indigenista Missionário (Cimi), criado neste contexto renovador em 1972, passou a ser um centro de referência em termos de formação, reflexão e práticas de uma ação missionária comprometida com as causas dos povos indígenas.

Nesta dissertação voltamos nosso olhar sobre essa ampla e conturbada história da relação do povo Kaingang com a Igreja Católica. Pretendemos rever e avaliar a trajetória missionária e, ao mesmo tempo, integrando um contexto mais amplo de reflexões sobre novas formas de missão entre os povos indígenas, lançar luzes e auxiliar na construção de indicativos que ajudem a fundamentar uma ação missionária baseada na ética do respeito, tornando-a sempre mais humanizadora.

Isto é pensado olhando de maneira especial para a realidade da Diocese de Passo Fundo-RS, com a qual estou vinculado enquanto padre diocesano. Na Diocese de Passo Fundo existem três comunidades indígenas, localizadas em três Terras Indígenas, a saber: T.I. Ligeiro (alvo de nossa pesquisa), T.I. Carreteiro, município de Água Santa e T.I. Serrinha, município de Ronda Alta. Esta última abrange ainda território de outros municípios e paróquias da Diocese de Frederico Westphalen: Constantina, Engenho Velho e Três Palmeiras.

Desta forma, a escolha deste tema liga-se a um envolvimento pessoal com a realidade indígena. No ano 2000, participei pela primeira vez do Encontro da Pastoral Indigenista do Alto Uruguai (Epiau), que já estava na sua 18ª edição (realizado anualmente). Em 2002, esse contato foi intensificado a partir de um trabalho sistemático de acompanhamento às comunidades da T.I. Ligeiro e Carreteiro. A partir de 2003, na função de padre, atuei como

coordenador da equipe diocesana da Pastoral Indigenista da Diocese de Passo Fundo. Infelizmente, em nenhuma dessas etapas foi possível uma dedicação mais intensa, em virtude de sempre haver a designação também para outros trabalhos que ocupavam a maior parte do tempo. O espaço da pesquisa e elaboração desta dissertação apresentou-se como possibilidade de maior qualificação do trabalho junto à realidade indígena. Serve também de incentivo à continuidade de novas pesquisas relacionadas ao tema. Entendemos que a antropologia tem uma contribuição muito importante a dar para o trabalho missionário.

A pesquisa foi realizada levando em consideração os dados coletados a partir de três dimensões distintas: a) o trabalho desenvolvido junto à T.I. Ligeiro no período de 2002 a 2006. Ao mesmo tempo em que se desenvolvia o trabalho na função de padre, havia também uma atenta observação da realidade, com o registro em diários pessoais dos principais aspectos observados em termos de manifestações culturais e religiosas; b) as visitas realizadas no período de 2007 e 2008, durante o curso de mestrado em Ciências Sociais na PUCSP; foram realizadas nove visitas, agora como pesquisador, a fim de coletar dados mais precisos para a construção desta dissertação; c) por fim, além do material de campo, houve a consulta em documentos e obras produzidas por antropólogos e pesquisadores, obras históricas e de pesquisas atuais.

A pesquisa e o estudo sobre a história Kaingang aconteceu a partir das cartas dos missionários jesuítas, escritas no período em que atuaram nos aldeamentos Kaingang da Província do Rio Grande do Sul, de 1848 a 1852; em obras como as de: Telêmaco Borba (1904 e 1908), Carlos Teschauer (1929), Visconde de Taunay (1931), Alphonse Mabilde (1983 e 1988), Ítala Becker (1988 e 1995), Telmo Marcon (1994a e 1994b), Luis Fernando da Silva Laroque (2000 e 2007), Henrich Manizer (2006) e Juan Bautista Ambrosetti (2006). A contribuição antropológica foi buscada em trabalhos como os de: Herbert Baldus (1979), Curt Nimuendajú (1982, 1986 e 1993); contudo, a contribuição maior foi buscada em trabalhos publicados nos últimos anos, especialmente os de: Juracilda Veiga (1990, 2000a, 2000b, 2000c, 2004a, 2004b e 2006) e Kimiye Tommasino (1995, 2000 e 2004). A reconstrução da trajetória da Igreja Católica no Rio Grande do Sul foi amparada em trabalhos de historiadores como: Ferdinand Azevedo (1984), Arthur Rabuske (1986), Arlindo Rubert (1994 e 1998), Arthur Blasio Rambo (1998), Artur Cesar Isaia (1998) e Martin Norberto Dreher (1998). Quanto a atuação da Igreja Católica especificamente na T.I. Ligeiro, tomamos o Livro Tombo da Paróquia Nossa Senhora do Rosário, de Charrua, como fonte de informação.

Pensamos que a reflexão e a construção de indicativos que ajudem a melhorar a ação missionária da Igreja Católica junto aos povos indígenas precisa ter como referência a realidade concreta vivida por eles. Quando nos dispomos a olhar e atuar com a realidade indígena, tínhamos em mente o longo contato dos Kaingang com as frentes de expansão colonizadoras e as diversas experiências relacionadas ao catolicismo. Uma vez efetivada a política de colonização, com os grupos Kaingang completamente reduzidos aos pequenos aldeamentos desde o início do século XX, tivemos uma forte propensão de tomar os Kaingang da T.I. Ligeiro como destribalizados, transfigurados, plenamente assimilados, tornados "índios genéricos" (RIBEIRO, 1986, p. 17), vítimas de um processo violento de colonização que os privou de suas terras, hábitos, costumes e crenças. Na geopolítica da colonização que se estabeleceu no Rio Grande do Sul (no Brasil, de maneira geral), caracterizada pelo avanço sobre áreas consideradas despovoadas a fim de fixar limites com a Coroa da Espanha e intensificar a exploração econômica agropastoril, o Kaingang não foi visto como legítimo ocupante de seus territórios. Segundo Marisa Nonnenmacher, "quando se fala em levar a população a todos os lugares da província [do RS], devemos entender que nela não está incluída a população indígena" (2000, p. 14).

O povo Kaingang teve um enfrentamento extremamente violento com as frentes de expansão colonizadora. Em vista de não atrapalhar o avanço da colonização, foram caçados pelas Companhias de Pedestres com o auxílio de "bugreiros" e submetidos aos aldeamentos. Esses aldeamentos foram constituídos à pouca distância das cidades, como é o caso da T.I. Ligeiro. Isso os privou ainda mais daquele "sossego" que encontravam em meio às matas, onde havia o alimento, a moradia e o espaço propício para a realização de seus rituais. A proximidade das terras indígenas com a população não-indígena, devido aos pequenos aldeamentos, levou ao estabelecimento de contatos permanentes, fortemente marcados pelo racismo e pelo preconceito, com o indígena visto apenas como mão-de-obra barata.

Tudo isso nos levava a pensar o indígena como plenamente integrado e assimilado à sociedade nacional. Até mesmo em relação à dimensão religiosa pensava-se que não haveria muitos elementos próprios da cultura Kaingang que pudessem ser reconhecidos; que seriam simplesmente católicos ou evangélicos.

Contudo, à medida que o contato pessoal com a comunidade da T.I. Ligeiro foi se intensificando, vários aspectos se tornaram salientes e provocaram a revisão desta concepção. Observamos que na T.I. Ligeiro há um Kuiã (xamã) com atuação intensa; a língua materna é falada por crianças, jovens e adultos; existe um batismo de nominação que é realizado na

família. A partir destas constatações, passamos a investigar a realidade não com o pressuposto da integração plena, mas sim de uma acomodação apenas parcial. Isto é, os Kaingang foram submetidos à força a um modelo de organização política, econômica, social e religiosa, porém não deixaram de exercer um nível de controle sobre certos aspectos externos à sua cultura. Para dar conta desta realidade, desenvolvemos a dissertação a partir de quatro enfoques específicos.

No primeiro capítulo, encontra-se uma descrição dos principais aspectos da cultura e da organização social Kaingang. Para isso, tomamos como referência fontes etnográficas, antropológicas e históricas do século XIX e de pesquisas atuais. As informações foram ordenadas tendo como referência o mito de origem Kaingang, coletado por Telêmaco Borba na década de 1880. O mito de origem não está presente na T.I. Ligeiro na forma como coletada por Borba. Contudo, ele pode ser visto em algumas manifestações culturais e religiosas atuais. Isso nos leva a assumir o mito de origem como uma história sagrada, que vem de longe e que continua como referência na atribuição de sentido.

No segundo capítulo, nos detemos em uma análise sobre os Kaingang habitantes da T.I. Ligeiro. Buscamos informações relacionadas aos seus primórdios, à sua trajetória histórica e construímos uma descrição sobre a situação atual. Esse capítulo foi construído com informações oriundas de diversas fontes: documentos pesquisados na sede da Administração Executiva Regional da Funai, em Passo Fundo-RS e em outras bibliografias; depoimentos de indivíduos mais velhos da comunidade; dados coletados a partir do contato pessoal com a comunidade indígena. A preocupação foi de construir uma descrição da maneira como a realidade atual se apresenta aos olhos do pesquisador e, ao mesmo tempo, buscar informações sobre a trajetória histórica do povo Kaingang da T.I. Ligeiro.

No terceiro capítulo, examinamos o relacionamento do povo Kaingang com a ação missionária da Igreja Católica, iniciada na década de 1840, pelos padres jesuítas. Porém, ao longo destes mais de 160 anos de encontro com o catolicismo, vivenciaram experiências diferenciadas, fruto dos cenários de Igreja e de missão praticadas nas diferentes épocas. Examinamos, de maneira especial, três experiências de catolicismo, a saber: missionário, popular e institucional. Em torno destas três experiências foram nucleadas várias práticas missionárias, desde as de caráter tradicional, provenientes da Igreja da Cristandade e do Concílio de Trento (1545 – 1563), até as de caráter renovador, provenientes do Concílio Vaticano II. Nos detemos na análise de como tais experiências influenciaram no universo religioso Kaingang.

Por fim, nas considerações finais, mais do que uma conclusão fechada sobre o tema, construímos uma reflexão em aberto, onde problematizamos o contato dos Kaingang com as frentes de expansão colonizadoras e com a ação missionária da Igreja Católica. Buscamos em Fredrik Barth (1998), Guillermo Bonfil Batalla (1988) e Darcy Ribeiro (1986) os fundamentos para esta análise. Apesar de toda interferência oriunda do catolicismo, os Kaingang da T.I. Ligeiro guardam elementos que os tornam, ao mesmo tempo, católicos e Kaingang; o fato de serem católicos, não implica na negação do ser Kaingang. Com isso, passamos a analisar melhor alguns dos elementos significativos da cultura Kaingang e, mais uma vez, tomamos o mito de origem como irradiador de sentido. Uma vez identificados tais elementos, a partir de Edgar Morin (2002, 2005 e 2007) tecemos algumas idéias sobre uma necessária ética do respeito, que norteie a ação missionária da Igreja Católica com a comunidade indígena.

Ao finalizar esse trabalho restaram ainda muitas indagações. Qual o significado da atuação do Kuiã no contexto atual, marcado fortemente pela presença das igrejas evangélicas que condenam certas práticas rituais? Quais os procedimentos do batismo de nominação e que sentido tem o nome? Como compreender, de maneira mais profunda, a articulação entre cultura, vida cotidiana, organização política e reconquista de territórios tradicionais? Esses são alguns dos questionamentos que permanecem, que servem de inspiração para novas pesquisas. Sendo assim, o presente trabalho, além de ser a concretização de um processo de pesquisa é também um desafio à continuidade de novos estudos.

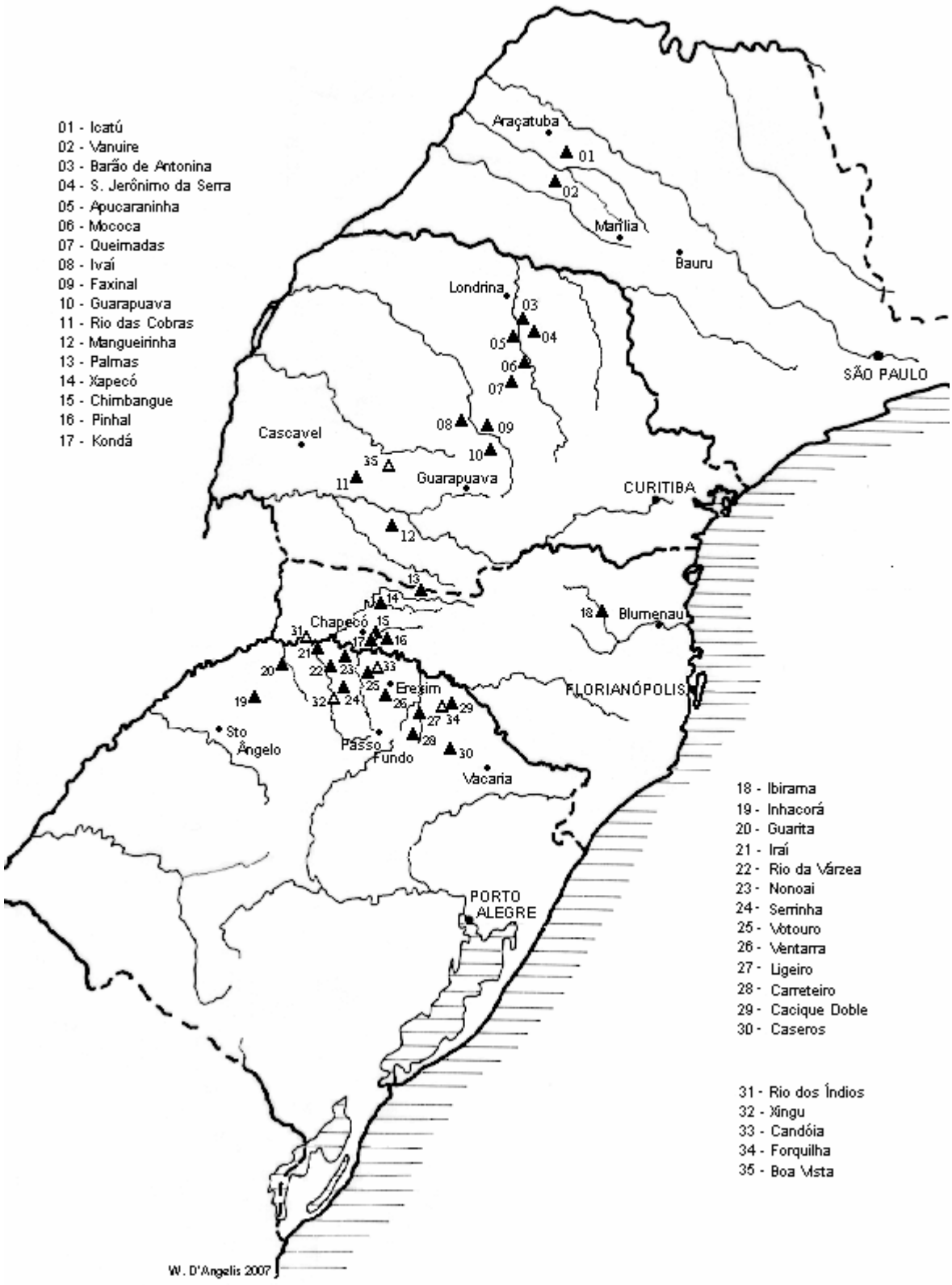
I – O POVO KAINGANG

Os Kaingang[1] formam um dos povos indígenas mais numerosos da atualidade, estimados em aproximadamente 30 mil indivíduos, distribuídos em mais de 30 Terras Indígenas descontínuas ao longo dos Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. A região de Missiones, no nordeste da Argentina, também foi território de ocupação Kaingang, porém ali não possuem áreas demarcadas ou reservadas e muitos dos que outrora migraram para esta região, retornaram à região Sul do Brasil. Parte desta população está vivendo em duas modalidades de acampamentos: reivindicação de territórios de ocupação tradicional ou nas cidades, para venda de produtos artesanais.

No Rio Grande do Sul, os Kaingang totalizam cerca de 14.889 indivíduos, dos quais cerca de 640 vivem em 8 acampamentos. Os Guarani são aproximadamente 1.680 indivíduos, dos quais cerca de 113 vivem em 5 acampamentos. Não foram registrados os acampamentos de parada provisória, como aqueles utilizados para venda de artesanato. A distribuição da população Kaingang pelo Brasil e os números relativos ao Estado do Rio Grande do Sul podem ser visualizados no mapa e no quadro que seguem.

[1] A publicação *Bibliografia Kaingang: referências sobre um povo Jê do Sul do Brasil* (1998), organizada por Francisco Silva Noelli, apresenta 1.126 títulos relacionados ao povo Kaingang. De lá pra cá, muitos outros títulos poderiam ser acrescentados a este catálogo. Um trabalho mais pontual é a *Revisão bibliográfica crítica sobre organização social Kaingang* (1990), uma monografia de Juracilda Veiga em que ela analisa as publicações de vários autores sobre a temática específica da organização social Kaingang.

ÁREAS KAINGANG



Quadro das Terras Indígenas do RS – pg. 1

MJ – Ministério da Justiça

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

Administração Regional de Passo Fundo

TERRAS INDÍGENAS JURISDICIONADAS NO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL

MUNICÍPIO	TERRA INDÍGENA/ ALDEIA	ÁREA (hectares)	SITUAÇÃO FUNDIÁRIA	POP. KAINGANG	POP. GUARANI	POP. TOTAL
Cacique Doble	Cacique Doble	4.426	Homologada - 1991	772	4	776
Charrua	**Ligeiro**	**4.552**	**Homologada - 1991**	**1.512**	**0**	**1.512***
Redentora e Tenente Portela	Guarita	23.406	Homologada - 1991	5.319	337	5.656
São Valério do Sul	Inhacorá	2.843	Homologada - 1991	942	0	942
Água Santa	Carreteiro	602	Homologada - 1991	193	0	193
Iraí	Iraí	279	Homologada - 1993	498	0	498
Muliterno e Ibiraiaras	Monte Caseiros	1.112	Homologada - 1998	416	0	416
Salto do Jacuí	Saltinho	234	Homologada - 1998	0	156	156
Erebango	Ventarra	284	Homologada - 1998	198	0	198
Benjamin Constant do Sul	Votouro	3.361	Homologada - 2000	956	27	983
Camaquã	Pacheca	1852	Homologada - 2000	0	56	56
Palmares do Sul	Granja Vargas	43	Homologada - 2001	0	32	32
Maquiné	Campo Molhado - Nhudorã	2.266	Homologada - 2001	0	37	37
Caraá	Varzinha	776	Homologada - 2003	0	44	44
Rodeio Bonito	Rio da Várzea	16.415	Homologada - 2003	477	0	477

Quadro das Terras Indígenas do RS – pg. 2

Tapes	Arroio Velhaco	-	Em estudo	0	7	7
Caçapava do Sul	Irapuá	-	Em estudo	0	67	67
Viamão	Estiva	-	Em estudo	2	76	78
Porto Alegre	Lomba do Pinheiro – Guarani	10	Contrato C/V	0	72	72
Viamão	Itapuã	27	Parque Estadual	0	49	49
Vicente Dutra	Rio dos Índios	715	Declarada posse	115	0	115
São Miguel das Missões	Inhacapetum	236	Decreto Estadual	0	140	140
Barra do Ribeiro	Coxilha da Cruz	202	Decreto Estadual	1	146	147
Barra do Ribeiro	Flor do Campo	-	-	0	32	32
Barra do Ribeiro	Passo da Estância	-	-	0	16	16
Barra do Ribeiro	Passo Grande	-	-	0	42	42
Salto do Jacuí	Horto Florestal	-	-	95	0	95
Torres	La Figueira	-	-	0	45	45
TOTAL		**75.877**		**14.889**	**1.680**	**16.569**[**]

Fonte: Funasa 2008.

[*] O número relativo à população da T.I. Ligeiro apresenta uma pequena variação se comparado ao quadro do capítulo anterior. Essa variação deve-se ao fato da contagem ter sido realizada em momentos diferentes e em virtude da mobilidade populacional.

[**] Este quadro com as Terras Indígenas no Rio Grande do Sul foi obtido junto à sede da Administração Regional da Funai, em Passo Fundo. Ao conferir os números, verificou-se um erro de cálculo na totalização da população, o qual foi corrigido.

Quadro das Terras Indígenas do RS – pg. 3

Viamão	Canta Galo	286	Homologada - 2007	1	96	97
Constantina, Engenho Velho, Ronda Alta e Três Palmeiras	Serrinha	11.950	Processo de indenização	2.395	1	2.396
Estrela	Estrela	-	Acampamento	91	10	101
Farroupilha	Farroupilha	-	Acampamento	53	0	53
Lageado	Lageado	-	Acampamento	29	0	29
Porto Alegre	Morro do Osso	-	Acampamento	92	0	92
Porto Alegre	Lomba Kaingang	-	Acampamento	172	0	172
Porto Alegre	Lami	-	Acampamento	0	18	18
São Leopoldo	São Leopoldo	-	Acampamento	77	0	77
Capivari do Sul	Capivari	-	Acampamento	0	48	48
Riozinho	Km 45 – Itapoá	-	Acampamento	0	19	19
Maquiné	Gruta/ Espraiado/ Pinheira	-	Acampamento	0	18	18
Lajeado do Bugre	Lajeado do Bugre	-	Acampamento	54	0	54
Mato Castelhano	Mato Castelhano	-	Acampamento	72	0	72
Carazinho	Carazinho	-	Acampamento	0	0	0
Pontão	Pontão	-	Acampamento	0	0	0
Erebango	Mato Preto	-	Em estudo	0	45	45
Faxinalzinho	Kandóia	-	Em estudo	134	0	134
Salto do Jacuí	Júlio Borges	-	Em estudo	101	0	101
Cacique Doble	Passo Grande da Forquilha	-	Em estudo	122	0	122
Camaquã	Água Grande	-	Em estudo	0	20	20
Guaíba	Petim	-	Em estudo	0	20	20

Em termos de classificação lingüística, os Kaingang fazem parte do Tronco Lingüístico Macro-Jê, dentro do qual constituem a Família Jê.[2] Em sua grande maioria são bilíngües, falantes da língua materna e do português. Junto com os Xokleng de Santa Catarina constituem os Jê meridionais.

Estudos arqueológicos levaram à constatação de que os Kaingang não são originários da atual área de ocupação. Teriam migrado para o Sul do Brasil a partir de algum lugar próximo às nascentes dos rios São Francisco e Araguaia. Segundo Francisco Silva Noelli, "o atual conjunto de dados etnológicos, lingüísticos, biológicos e arqueológicos sustenta a hipótese de que a origem e começo da expansão dos Kaingang e Xokleng deu-se a partir de uma área fora do Sul, no Brasil central e áreas vizinhas acima do Paralelo 16º, onde está concentrada a maioria das populações do tronco Macro-Jê" (2000, p. 29). Este processo migratório, segundo Greg Urban (1992, p. 88-90), teria iniciado há cerca de uns 3 mil anos, mas não se tem idéia exata de quando teriam chegado à região que atualmente ocupam.

No passado, antes da conquista,[3] as principais práticas de subsistência dos Kaingang baseavam-se na pesca, praticada com armadilhas chamadas paris, na caça, na coleta (com destaque para o pinhão, fruto do pinheiro *Araucária angustifolia*) e na agricultura, com roçados do tamanho necessário para suprir suas necessidades. A prática da agricultura, por sua importância e significado, passou a receber uma narrativa mítica sobre sua origem. O mito da origem da agricultura foi coletado por Telêmaco Borba (1908, p. 23), entre os Kaingang da região do rio Tibagi, no Paraná.[4]

Seus principais utensílios domésticos eram fabricados a partir da cerâmica e da cestaria, tendo o cipó e a taquara como principal matéria prima. Esta última atividade, comumente denominada de artesanato, ainda hoje é desenvolvida; são exímios trançadores de taquara e cipó, com os quais fazem balaios, peneiras e diversos tipos de cestas que são vendidos na região. Junto com isso, teciam algumas peças de vestuário e cobertores com fibras de ortiga brava, utilizadas especialmente nos períodos de inverno (Cf. VEIGA, 2000a, p. 37-38).

---

[2] Um estudo detalhado sobre a classificação lingüística dos povos indígenas no Brasil pode ser encontrado em Benedito Prezia e Eduardo Hoornaert, *Brasil indígena: 500 anos de resistência* (2000, p. 230 a 239).

[3] Não é nossa intenção aprofundar a caracterização do povo Kaingang a partir das fontes arqueológicas. Sobre a arqueologia Kaingang destacamos alguns estudos mais detalhados: Pedro Ignácio Schmitz, *As tradições ceramistas do planalto sul-brasileiro* (1988); Arno Alvarez Kern, *Antecedentes indígenas* (1994); Fabíola Andréa Silva, *As cerâmicas dos Jê do Sul do Brasil e os seus estilos tecnológicos: elementos para uma etnoarqueologia Kaingang e Xokleng* (2000); Francisco Silva Noelli, *Repensando os rótulos e a história dos Jê no Sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar* (2000) e *O mapa arqueológico dos povos Jê no Sul do Brasil* (2004).

[4] Ver Anexo 1 – Outros mitos Kaingang: 2. Origem da agricultura.

Suas casas eram subterrâneas, "escavadas no solo em lugar seco, de forma cilíndrica" (KERN, 1994, p. 92). Suas habitações levavam em conta a dinâmica que combinava uma aldeia fixa (*emã*) com acampamentos ou abrigos provisórios (*wãre*). A aldeia fixa era o espaço onde desenvolviam a agricultura e faziam seus rituais. Porém, na maior parte do ano circulavam pela região praticando a caça, a pesca e a coleta. "Os deslocamentos eram feitos por grupos de parentesco, de modo que sempre havia pessoas no *emã* e outras no *wãre*" (TOMMASINO, 2000, p. 204). Essas duas formas de habitação estão na base da concepção e produção do território e da mobilidade Kaingang, a qual sofreu alterações drásticas após a invasão, expropriação territorial e tutela praticada pelas frentes de expansão colonizadoras portuguesa.

1. CONSIDERAÇÕES EM TORNO DA LÍNGUA KAINGANG

A língua Kaingang, desde os primeiros contatos sistemáticos, mantidos a partir do final do século XVIII, tem sido alvo de observações, estudos e detalhadas descrições. Os diversos agentes não-indígenas (estudiosos, religiosos, sertanistas a serviço do Estado, entre outros) que estiveram entre as comunidades Kaingang elaboraram vocabulários na tentativa de facilitar a comunicação com os indígenas. Telêmaco Borba (1908) e Visconde de Taunay (1931) foram pioneiros na elaboração destes vocabulários. Porém, depois deles, muitos outros se dedicaram a este trabalho, até chegar ao *Dicionário Kaingang-Português/ Português-Kaingang*, do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), elaborado sob coordenação de Ursula Wiesemann, na década de 1950, talvez um dos mais completos desta natureza.[5]

Em algumas descrições do período inicial dos contatos é possível verificar um alto grau de incompreensão da língua falada pelos Kaingang, incorrendo, assim, em atitudes preconceituosas. Alphonse Mabilde descreveu-a como derivação "da língua tupínica e do guarani". Porém, prossegue ele, é "de tal maneira alterada e corrupta, por uma pronúncia um tanto aspirada, que lhes modifica as palavras (ao articularem as palavras, com um impulso da boca e da garganta, produzem um som gutural e nasal, muito particular e difícil, impossível de descrever)" (1983, p. 10). Também o Visconde de Taunay descreveu a língua Kaingang como algo de "difficilima apprehensão aos ouvidos civilisados" (1931, p. 5). Essas são algumas descrições que levam em conta mais o ponto de vista do observador do que a preocupação em estabelecer critérios científicos de análise. Isso nos permite refletir que a elaboração dos

[5] No final da década de 1950, através de um convênio entre o SIL e o Museu Nacional (RJ), a língua Kaingang passou a ser mais intensamente pesquisada e ganhou uma ortografia "oficial". Na década de 1970, esta ortografia passou a ser utilizada no processo de formação de professores bilíngües para as escolas indígenas. A Escola Clara Camarão, na Terra Indígena Guarita (RS) foi um dos locais onde aconteceu esta capacitação (VEIGA, 2000a, p. 35).

primeiros vocabulários e dicionários tinha como meta principal favorecer o avanço e a efetivação das políticas de colonização. Um mínimo de conhecimento da língua Kaingang era necessário para fazer os indígenas entenderem a linguagem da colonização; para mais fácil convencê-los a irem para os aldeamentos, liberando as terras à expansão agropastoril; para que a catequese e a ação do Estado pudessem cumprir a tarefa "civilizadora" dos indígenas, "integrando-os" à "nova ordem nacional". As especificidades da língua Kaingang apresentavam-se como um impedimento à ação da Igreja e do Estado, como pode ser observado na afirmação de Carlos Teschauer: "A rudeza e pobreza da lingua bugre augmentava e inutilisava até os esforços dos Missionários" (1929, p. 312).

Uma outra observação diz respeito às diferenças dialetais. A dispersão pelo vasto território que os Kaingang passaram a ocupar, as experiências peculiares vividas pelas comunidades nas mais diferentes regiões, algumas longínquas entre si, são apontadas como provocadoras dos diferentes dialetos falado por eles. Na abordagem que Juracilda Veiga faz sobre este assunto, sugere uma pluralidade dialetal complexa e maior daquela apontada por Ursula Wiesemann, para a qual haveria cinco dialetos falados pelos Kaingang: "**São Paulo**, ao norte do Paranapanema; **Paraná**, entre Paranapanema e Iguaçu; **Central**, entre Iguaçu e Uruguai; **Sudoeste**, ao sul do Rio Uruguai e a oeste do Passo Fundo; **Sudeste**, ao sul do Uruguai e a leste do Passo Fundo" (1971, p. 259-260). Para os dias atuais, Juracilda Veiga salienta que "a situação dos Kaingang, do ponto de vista sociolingüístico, é muito diversa de uma área a outra, indo desde as comunidades que são praticamente monolíngües em língua indígena (como na área do Ivaí, PR), até a situação dos Kaingang de São Paulo, onde a maioria das pessoas são monolíngües em português" (2000a, p. 35).

O bilingüismo é um dos temas que, a partir da década de 1950, tem recebido maior atenção. Juracilda Veiga e Wilmar D'Angelis analisam o bilingüismo Kaingang na ótica da colonização. Esses dois estudiosos tecem uma crítica ao "bilingüismo de substituição", onde a "língua indígena é adotada como língua de alfabetização exclusivamente por razões de eficiência pedagógica" (2000, p. 313). Nesta perspectiva, a língua Kaingang é instrumentalizada em vista da assimilação de um conteúdo pensado a partir de fora (Estado). Infelizmente, concluem Juracilda Veiga e Wilmar D'Angelis, em muitos lugares a política lingüística das escolas indígenas "não contempla mais que um espaço folclórico para a língua indígena" (Idem, p. 326).

Uma das reivindicações dos movimentos indígenas nos últimos anos é por uma educação diferenciada, com conteúdos voltados à cultura indígena e por um bilingüismo que permita o indivíduo situar-se dentro do universo cultural que vive.

2. A DENOMINAÇÃO KAINGANG

A denominação Kaingang foi introduzida na literatura antropológica na segunda metade do século XIX, possivelmente na década de 1880. Até então, diversas foram as formas de nominação deste povo: "Gualachos e Chiquis pelos padres jesuítas no século XVII, Guaianás por parte da literatura histórica paulista do final do século XIX e início do século XX. Também foram chamados de Coroados pelos agentes do Estado e pelos religiosos que atuaram junto a eles no século XIX e XX, assim como pela sociedade que os envolvia" (MOTA, 2004, p. 3).

Telêmaco Borba, como um dos precursores dos estudos referentes aos Kaingang, afirma ser ele o primeiro a descobrir esse verdadeiro e genérico nome (BORBA, 1904, p. 54). Entretanto, esta denominação pode ser encontrada em escritos de outras pessoas que estiveram em contato com grupos Kaingang, especialmente do frei Luiz de Cimitile, que trabalhou vários anos no Aldeamento de São Jerônimo da Serra e de Visconde de Taunay, que foi presidente da província do Paraná de setembro de 1885 a maio de 1886. Taunay, por algum tempo, acreditou ser ele o primeiro a descobrir o verdadeiro nome do povo Kaingang. Porém, após analisar os escritos de Telêmaco Borba e frei Luiz de Cemitile percebeu que ali já estava presente tal denominação e concluiu: "posso, comtudo, affirmar que somos, nós tres, dos primeiros a chamar pelo verdadeiro nome os primitivos habitantes daquella extensa região" (1931, p. 87).

Lúcio Tadeu Mota, no artigo *A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística* (2004), faz uma breve mas apurada análise sobre o processo e as pessoas envolvidas até chegar à denominação Kaingang. Segundo ele, tanto a afirmação de Telêmaco Borba como a de Visconde de Taunay são equivocadas. Ele destaca outros apontamentos de viajantes que, nesta mesma época, percorreram os territórios Kaingang do Paraná e também utilizaram tal denominação, de modo especial do militar Camilo Lellis da Silva, em 1849 e dos engenheiros Josef e Franz Keller, em 1865.[6] O mais provável é que Telêmaco Borba, "devido a sua longa convivência com esses índios no vale do Tibagi, quisesse para si a distinção de ser ele o primeiro a publicar e divulgar em termos nacionais o etnônimo Kaingang" (MOTA, 2004, p. 13).

[6] Tanto Camilo Lellis da Silva quanto Joseph e Franz Keller prestaram serviços ao governo da Província do Paraná. Lellis da Silva realizou uma viagem de demarcação da futura estrada que deveria ligar Guarapuava ao rio Paraná. Os engenheiros Keller foram contratados para estudarem a navegabilidade dos rios Ivaí, Paranapanema, Tibagi e Iguaçu. Junto com os relatórios sobre suas atividades, esses três profissionais também faziam descrições sobre as populações indígenas com as quais mantinham contatos.

Ao lado deste processo de observação, registro e introdução da denominação Kaingang na literatura antropológica, uma dimensão importante a ser destacada é de cunho mais político-ideológica. A questão da nominação das populações indígenas não se refere apenas a uma questão lingüística, mas está inserida num contexto de colonização, marcada por conflitos entre indígenas e não-indígenas. Neste sentido, dois nomes com os quais os Kaingang foram identificados merecem uma especial atenção.

O nome *Coroado* foi, por muito tempo, utilizado por autoridades civis, religiosas e o povo em geral para designar os Kaingang. A origem desta nomenclatura liga-se ao estilo como cortavam o cabelo, em forma tonsura ou coroa. Contudo, tanto frei Luiz de Cimitile, em 1882, quanto Visconde de Taunay, em 1886, verificaram que os Kaingang não gostavam de ser chamados por este nome, pois desde 1849 já haviam se apresentado a Camilo Lellis da Silva como Kaingang. A utilização do nome *Coroado*, mesmo com o desgosto dos Kaingang, parece apontar para uma estratégia de colonização, ou seja, de buscar um nome aportuguesado para os indígenas.

> Essa pode ter sido mais um maneira de buscar dissolver a etnia kaingang na população nacional, negando a sua autodeterminação e sua identidade. Mas, contrapondo-se a esse tratamento, os Kaingang resistiram e lutaram contra a ocupação de seus territórios e sua dissolução entre o "povo brasileiro" – pois é esse o momento da construção da "nação brasileira" – e eles insistiram em ser chamados de Kaingang e não de Coroados, que era uma denominação inventada pelos brancos (MOTA, 2004, p. 14).

Um outro nome utilizado para designar os Kaingang e que já nasceu pejorativo foi *bugre*. Este epíteto, utilizado especialmente pela população regional não-indígena, encontra-se no mesmo contexto colonizador de "dissolução", "assimilação" e "integração" do indígena ao "povo brasileiro". É ainda mais agravante porque está numa linha depreciativa, de vulgarização e negação da pessoa (como indivíduo) e da cultura indígena. É um termo com pleno sentido discriminatório, que persiste até nossos dias em relação ao Kaingang e demais povos indígenas.

3. PRINCIPAIS ASPECTOS DA CULTURA KAINGANG A PARTIR DO MITO DE ORIGEM

O que nos leva a tomar uma narrativa mítica como base para a reflexão sobre os principais aspectos da cultura Kaingang é a concepção de que o mito se constitui numa história que vem de muito longe, uma história sagrada, um modelo exemplar, pois nele está

contado algo que se relaciona com a vida. Mesmo que o mito não opere tal como foi registrado, de alguma forma ele está presente na vida do povo, como destaca Lévi-Strauss:

> Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: "antes da criação do mundo", ou "durante os primeiros tempos", em todo caso, "faz muito tempo". Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. [...] A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que é relatada (1975, p. 241-242).

Consideramos importante, antes de passarmos propriamente à análise do mito de origem Kaingang, destacar alguns referenciais e horizontes sobre os quais se assenta nossa análise. Acreditamos serem oportunas essas pontualizações devido a algumas tensões que uma narrativa mítica traz consigo: a) quando tomamos por base uma narrativa mítica, precisamos ter presente as mudanças e transformações culturais continuamente vividas pelo povo, e não ver no mito um original ou essencial e no Kaingang atual uma cópia deturpada deste original;[7] b) cada povo produz, ou assume como suas, histórias que considera sagradas; num processo de colonização, onde um povo quer se impor sobre outro, uma das atitudes mais comuns é considerar sagradas as "nossas" histórias e conceber as histórias dos "outros" como mito, no sentido de conto, fábula ou ficção.

Em relação aos referenciais para a análise do mito é oportuna a observação de Lucia H. Rangel. Segundo ela,

> A Antropologia tem fornecido, através de seus autores, dos clássicos aos contemporâneos, perspectivas múltiplas para a análise do mito. Desta variedade de caminhos analíticos é possível registrar certo consenso quanto à característica narrativa do fenômeno mitológico, compreendido dentro do espectro universal das necessidades próprias do espírito, o que, no limite, remete à reflexão sobre os determinantes da condição humana (1994, p. 97).

Na perspectiva de Lucia H. Rangel, as múltiplas possibilidades analíticas não se excluem, mas vão depender dos aspectos que se deseja destacar. Ela prossegue: "A questão não diz respeito apenas a uma trilha teórica, à filiação a uma escola, mas, sobretudo às possibilidades que o próprio mito oferece. Nenhuma definição de mito e nenhum caminho teórico abarca o fenômeno em sua totalidade" (1994, p. 98). Assim, nossa pretensão não

[7] Sobre isso destacamos o trabalho de Mario Perniola, *Pensando o ritual* (2000), especialmente a reflexão que realiza a partir da noção de simulacro que, segundo ele, é uma "alternativa em relação à tradicional oposição entre original e cópia" (p. 26). O simulacro, prossegue Perniola, "não é o resultado de uma reprodução mais ou menos fiel do original, mas o ponto de chegada de um processo de emancipação da cópia de sua dependência em relação a um original" (Idem).

consiste em buscar uma definição de mito, mas em levantar alguns indicativos que utilizaremos na análise do mito de origem Kaingang.

Na concepção de Mircea Eliade, "o mito designa uma 'história verdadeira' e, sobretudo, altamente preciosa, porque sagrada, exemplar e significativa" (1989, p. 9). O que confere esta significação e sacralidade ao mito é a sua contextualização na sociedade onde foi gestado. Ele procura traduzir uma experiência social complexa, que envolve crenças, forças sobrenaturais, organização social, relações de poder e tantos outros valores e preceitos significativos à vida daquela sociedade. O mito se torna, assim, "uma criação social, nascida da experiência compartilhada" (JUNQUEIRA, 2007, p. 1). Ele se constitui num núcleo gerado e gerador da vida social; gerado porque é fruto das interações dos seres humanos entre si, com a natureza e com as forças que extrapolam sua capacidade técnica e cognitiva; é gerador porque "fornece modelos para o comportamento humano e, por isso mesmo, confere significado e valor à existência" (ELIADE, 1989, p. 10).

Embora as narrativas míticas, por seu estilo que remete a uma ação num tempo primordial em que humanos compartilhavam a existência com divindades, espíritos e entidades poderosas, pareçam ser absurdas ou sem significado, elas se manifestam nos mais variados contextos da vida social, pois o mito, "apesar de tudo, dá ao homem a ilusão, extremamente importante, de que ele pode entender o universo e de que ele *entende*, de facto, o universo" (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 32) Em *Mito e significado* (1997), Lévi-Strauss dá ao mito o status de pensamento, cujas características é ser desinteressado e intelectual. É desinteressado porque permite ir além de posturas que vêm na narrativa mítica um pensamento determinado inteiramente pelas necessidades básicas da vida e é intelectual porque vai além de abordagens que classificam as narrativas míticas apenas como representações místicas e espirituais, numa perspectiva emocional e afetiva. Pelo fato de uma história narrada pelo mito nunca ter acontecido na realidade, não significa que seja absurda ou que seja "uma criação imaginosa de uma mente entregue ao delírio" (Idem, p. 36). Isso faz com que o mito não seja apenas uma história contada, mas uma realidade vivida, uma história sagrada que vive no ritual, orienta a moralidade e as crenças e controla a conduta. Para Edgar Morin, os mitos são narrativas recebidas como verdadeiras, pois nascem de uma dimensão muito profunda no espírito humano. É inflamado pelo mistério da existência e pelo abismo da morte (2005, p. 42-43). Em função disso, ele considera que a humanidade produz continuamente seus mitos através dos astros de cinema, da ciência, etc. Não se trata, então, de uma característica que remete a um "tempo primitivo", mas algo em contínua operação.

As práticas rituais e a oralidade podem ser apontadas como algumas das principais formas de vivência e transmissão da narrativa mítica. Seus narradores, seja ele um ancião, pajé ou uma outra liderança, são verdadeiros poetas (JUNQUEIRA, 2007, p. 1). Eles são capazes de captar as inquietações que permeiam as relações sociais e compõem uma narrativa atraente, a qual passa a ser contada e recontada, no sentido de fornecer certas explicações. As inquietações que estão ao centro das narrativas são as mais variadas: origem do ser humano, do mundo e das coisas, assimetria social entre homem e mulher, reciprocidade, relações de parentesco, organização social, entre outros aspectos; estes são o que se poderia chamar de "grandes temas" presentes no mito.

O grande desafio, tomando por base o pensamento de Mircea Eliade, está em analisar o mito a partir da sociedade onde ele está vivo, pois é nesse espaço contextualizado, onde mito e sociedade estão em certo equilíbrio, que as narrativas ganham sentido e interagem com a sociedade (ELIADE, 1989, p. 10). Para Bronislaw Malinowski, o mito analisado desta forma, isto é, na sociedade onde ele aparece como realidade vivida, "não é simbólico, mas uma expressão directa do seu conteúdo" (1988, p. 104).

3.1- O mito de origem Kaingang

> 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 Curutuns* nadavam em direção a ela, levando na boca achas de lenha incendidas. Os *Cayurucrés* e *Camés* cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os *Caingangues* e alguns poucos *Curutuns*, alcançaram a custo o cume de *Crinjijimbé*, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exigüidade de local, seguros aos galhos das árvores; e 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 eles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando 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 *Curutuns* em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas águas correm todas ao 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 dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela aberta por *Cayurucré*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; daí vem terem eles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abriu uma vereda por terreno pedregoso, machucando ele, 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 *Cayurucré* que consentiu que a bebessem quanto necessitassem. Quando saíram da serra mandaram os *Curutuns* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos *Caingangues*: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos, fugidos que são.

> Na noite posterior à saída da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, *ming*, e disseram a eles: –vão comer gente e caça–; e os tigres foram-se, rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com cinza fizeram as antas, *oyoro*, e disseram: –vão comer caça–; estas, porém, não tinham saído com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; *Cayurucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com maus modos: –vão comer folhas e ramos de árvore–; desta vez elas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de árvores e frutas. *Cayurucré* estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, língua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazê-lo, pôs-lhe às pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe: –Você, como não tem dente, viva comendo formiga–; eis o motivo porque o tamanduá, *Ioty*, é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fe-los muitos, e entre eles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucré* fazia estes animais, *Camé* fazia outros para os combater; fez leões americanos, (*mingeoxon*), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Caingangues*; viram que os tigres eram maus e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de árvore e, depois de todos passarem, *Cayurucré* disse a um dos de *Camé*, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que eles caíssem na água e morressem. Assim o fez o de *Camé*; mas, dos tigres, uns caíram à água e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quis atirá-los de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sair: eis porque existem tigres em terra e nas águas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Caingangues* e deliberaram casar os moços e as moças. Casaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas do *Camés*, estes com as daqueles, e como ainda sobravam homens, casaram-nos com as filhas dos *Caingangues*. Daí vem que, *Cayurucrés*, *Camés* e *Caingangues* são parentes e amigos (BORBA, 1908, p. 20-22).[8]

O mito de origem Kaingang foi narrado a Telêmaco Borba, possivelmente na década de 1880, pelo Cacique Arakxó, cuja história "ouviu da mãe da mãe de sua mãe, tendo esta ouvido-a de seus progenitores" (BORBA, 1904, p. 61). Este Cacique Kaingang, da região do rio Tibagi, foi um dos principais informantes de Telêmaco Borba e aparece em seus escritos como um inspirado poeta a narrar as histórias de seu povo. É provável que tenha sido ele a narrar também outros mitos: origem da agricultura, origem do canto e da dança, como adquiriram o fogo, entre outros, todos registrados por Borba no livro *Atualidade indígena* (1908), considerado "o mais denso *corpus* da mitologia Kaingang" (VEIGA, 2000b, p. 261).[9]

A narrativa mítica coletada por Telêmaco Borba está presente nos diversos estudos realizados por etnólogos e antropólogos sobre os Kaingang, especialmente nos últimos tempos. As lembranças, a memória, a oralidade presente na origem do mito, desde os progenitores da bisavó do Cacique Arakxó, vêm passando por transformações interpretativas, ao mesmo tempo em que os acontecimentos do mundo objetivo vão se sucedendo na vida dos Kaingang.

[8] Ao longo da reflexão sobre o mito de origem Kaingang serão retomados excertos do mesmo. Quando utilizados com fonte Arial, refere-se ao texto de Telêmaco Borba.

[9] Ver Anexo 1 – Outros mitos Kaingang.

3.2- Traços do mito de origem na vida Kaingang

Pelo fato de não pertencermos à cultura Kaingang, nem participarmos diretamente do cotidiano da comunidade indígena, somos levados a pensar o mito de origem na perspectiva de chave de leitura para a compreensão deste universo simbólico-cultural. Desta maneira, não vamos à comunidade indígena com o mito, na sua versão escrita, para ver onde e como ele está ou não presente, numa tentativa de adaptar a realidade ao que está ali exposto. Ao invés disso, parece ser mais oportuno ver os aspectos da vida Kaingang que são significativos e como isso é celebrizado, sacralizado, fundamentado no mito como história sagrada. Talvez o mito não seja encontrado ali na sua íntegra (como de fato não acontece na T.I. Ligeiro), tal como foi recolhido por Telêmaco Borba entre os Kaingang do Paraná. Contudo, há certamente nesta história sagrada certos elementos que continuam a inspirar os Kaingang na vivência de sua cultura, nas suas organizações e em suas lutas, especialmente na reconquista das terras tradicionais das quais foram expulsos e expropriados.

Um dos aspectos importantes que encontramos nos estudos antropológicos, especialmente os mais recentes[10] é a referência ao mito de origem como síntese ou "versão resumida da cosmologia dualista kaingang (FERNANDES, 2004, p. 111). O mito revela uma concepção de mundo onde os universos humano, natural e sobrenatural estão em interação e se influenciam reciprocamente. Isso revela a compreensão de que "a natureza não é inerte ou neutra. Ao contrário, é viva e atuante" (TOMMASINO, 2004, p. 160).

Este relacionamento e interação com a natureza estão na base da cosmovisão das sociedades indígenas em geral. Cada sociedade se relaciona, criativamente, com o ambiente que a circunda, buscando a subsistência e construindo formas específicas de conhecimento (desinteressado e intelectual, na perspectiva já mencionada de Lévi-Strauss). "Todos os povos desenvolvem teorias para entender o mundo. A cosmologia de cada sociedade representa a ordenação do universo, ordem esta que está vinculada a todos os aspectos da vida societária" (GIANNINI, 1992, p. 145). A presença desta vitalidade dinâmica, pulsante e criativa na cosmovisão Kaingang aponta para a necessidade de organizar as relações entre os seres

[10] Ao analisar a produção textual sobre os Kaingang, Kimiye Tommasino aponta para uma mudança de perspectiva. Segundo ela, "até os anos 1980, os Kaingang foram estudados pela antropologia dentro da perspectiva do contato, mais propriamente nos seus aspectos sociológicos [...] com ênfase na sua exterioridade e as transformações analisadas levaram à criação de uma imagem de índios 'aculturados', 'integrados' ou 'assimilados'" (2004, p. 147). A partir dos anos 80 e 90 verifica-se um especial interesse pelos aspectos "internos" à cultura Kaingang, sem desconsiderar os aspectos externos. "Os indígenas passam a ser estudados como sujeitos de sua história, com sistemas de valores próprios [...] com estudos sobre seus mitos e ritos, organização social, parentesco, organização política e produção de sentido" (Idem, p. 148).

humanos e desses com os universos natural e sobrenatural. O mito Kaingang procura dar conta deste processo de organização.

3.2.1- A origem mítica do sistema de metades clânicas

Na base da organização social Kaingang está o sistema de bipartição em metades clânicas, homônimas aos heróis míticos ancestrais: Kamé (*Camés*) e Kairu (*Cayurucrés*).[11] Nas diversas abordagens à sociedade Kaingang este aspecto figura como uma de suas principais características. Para Curt Nimuendajú, "a divisão em *Kañerú* e *Kamé* é o fio vermelho que passa por toda a vida social e religiosa desta nação" (1993, p. 60). Esse sistema de metades clânicas atua para além da classificação ou definição de lugares e relações sociais de uma maneira estanque. Ele atua como matriz de sociabilidade, ou seja, por constituírem entre si uma relação assimétrica de oposição e complementaridade, impulsiona o indivíduo a estabelecer determinadas relações e assumir certas funções, tornando-se também matriz de alteridade.

O sistema de bipartição em metades clânicas é uma característica comum aos povos Jê e gera uma oposição básica entre "nós" e os "outros" (VEIGA, 2006, p. 24). Esta oposição não deve ser vista na linha do faccionalismo, mas da complementaridade. Isso significa que uma metade está para a outra num sentido complementar. Entre os Kaingang, as metades clânicas norteiam as mais diversas dimensões da vida social e religiosa, especialmente o casamento, as alianças e a troca de serviços cerimoniais e "são patrilineares, idealmente exogâmicas e estão também relacionadas à nominação" (Idem, p. 28).

A complexidade da sociedade Kaingang, no entanto, vai além da divisão em duas metades clânicas. Há também a presença de quatro seções. A metade Kamé comporta as seções *Kamé* e *Wonhétky*; a metade Kairu comporta as seções *Kairu* e *Votor*. Uma análise mais detalhada deste complexo sistema foi realizada pela antropóloga Juracilda Veiga, a qual teve como base os Kaingang da T.I. Xapecó. A partir de suas observações e constatações pessoais e da análise apurada dos escritos de diversos etnólogos e antropólogos, numa interpretação que valoriza o mito de origem, Veiga sugere uma interpretação em relação às

[11] São várias as formas encontradas na literatura antropológica quanto à grafia das metades clânicas Kaingang. Optamos por utilizar a grafia Kamé e Kairu por ser a mais recorrente, especialmente nos estudos contemporâneos. Contudo, nas citações bibliográficas, mantemos a grafia de origem. Antônio Dari Ramos et al apresentam uma definição sobre clã: "É um tipo de organização social que reúne um grande número de pessoas que se reconhecem como descendentes de um mesmo ancestral, que pode ser um antepassado mítico. Em um clã, a linha de descendência só pode ser unilateral ou exclusiva, ou seja, apenas descendência pelo lado paterno, ou apenas pelo lado materno" (2006, p. 47). No caso dos Kaingang é pelo lado paterno.

metades clânicas e seções Kaingang. Segundo ela, no mito de origem "aparecem **quatro** grupos humanos distintos: os de *Kanhru* (*Cayurucrés*) e *Kamé* (*Camés*); o dos *Kaingang* (*Caingangues*), com quem os dois primeiros estabelecem também uma aliança; e os *Kurutũ* (*Curutons*), '*escravos fugidos*'" (VEIGA, 2006, p. 88).

Kamé e Kairu, como já foi salientado, são os heróis míticos ancestrais. Além disso, são as duas seções numericamente majoritárias. Os *Caingangues* e *Curutons* aparecem no relato mítico como um "outro" com os quais Kamé e Kairu passam a estabelecer relações. Sua posição é inferior, em número menor e com função basicamente cerimonial. Juracilda Veiga interpreta a presença destes dois grupos, que vão dar origem a duas seções, como recurso estratégico para organizar a relação com os "outros", os "de fora".

A referência aos *Caingangues* aparece em relação ao casamento:

> Casaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas dos *Camés*, estes com as daqueles, e como ainda sobraram homens, casaram-nos com as filhas dos Caingangues.

Para Juracilda Veiga, os *Caingangues* estariam fazendo referência, estabelecendo lugar social, a todos aqueles que passam a ser incorporados à Kamé e Kairu através de alianças, especialmente por casamento e formam a seção *Votor*, da metade Kairu, que ela identifica com os Xokleng, com os quais os Kaingang sempre tiveram contato; possuem certas afinidades lingüísticas e culturais; o fato mais significativo é que entre os dois grupos identificou-se a prática do rapto de mulheres.

Em relação aos *Curutons*, Juracilda Veiga identifica indivíduos incorporados a Kamé e Kairu não por aliança de casamento, mas por cativeiro e dariam origem à seção *Wonhétky*. Segundo ela, há registros que comprovam a prática do cativeiro; ela faz referência a um relatório de um Inspetor do SPI, datado de 1911, onde informa ter encontrado três "botocudos" "escravizados" há quatorze anos (VEIGA, 2006, p. 91). Kimiye Tommasino também vê nos *Curutons* do relato mítico a referência aos que podem ser escravizados por serem considerados "inimigos". Ao analisar relatos de Bigg-Wither e frei Timótheo ela encontrou referências a índios Xetá que viviam como escravos dos Kaingang, a quem estes denominavam Kuruton (2000, p. 209). O que parece ser consenso é que os *Curutons* também fazem referência aos "outros", aos grupos etnicamente distintos.

A partir desse quadro explicativo, Juracilda Veiga conclui:

> O *status* diferente atribuído às seções seria resultante de uma hierarquia social que considera como mais importante os descendentes dos pais ancestrais, KAMÊ e KANHRU, seguindo-se aqueles que foram incorporados ao grupo por

> casamento (ou seja, aliança) e, por último, os que foram incorporados através de cativeiro. Esses últimos seriam os *Wonhétky* (2006, p. 91).

O status diferenciado atribuído a cada metade e seção resulta em papéis e funções diferenciadas dentro da sociedade. Além disso, a organização nesses moldes representa uma estrutura básica sobre a qual outros papéis e funções são instituídas e definidas, como no caso dos *Péin*, os *Põ'í* e os *Tampér*.

Em relação à Kamé e Kairu, o mito de origem aponta para algumas características relacionadas à constituição física e psicológica de cada metade, o que permite visualizar também funções sociais diferenciadas:

> *Camés* e *Cayurucrés* saíram por duas veredas: pela aberta por *Cayurucré*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; daí vem terem eles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu à *Camé*, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando ele, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje.

Ao falar sobre os Kaingang do Paraná, Curt Nimuendajú destaca: "Dizem que *Kañerú* e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. *Kamé* e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções" (1993, p. 59). Segundo Antônio Dari Ramos et al, "as pessoas que pertencem à descendência Kamẽ (marca-comprida) têm por característica básica, considerarem reflexivamente suas decisões, enquanto que as pertencentes à descendência Kanhru (marca-curta) são mais impulsivas" (2006, p. 48). Por fim, Juracilda Veiga observou que "os **Kamé** são considerados possuidores de espírito mais forte e, por isso, sempre tomam a frente nas cerimônias relacionadas aos mortos, em especial no ritual do **Kiki**. Os **Kaiâru** liderariam nas questões políticas e nas guerras" (2004a, p. 270-271).

Em relação às seções *Votor* e *Wonhétky* e às categorias *Péin*, *Põ'í* e *Tampér* suas funções são essencialmente cerimoniais e se manifestam de maneira especial no trato às pessoas falecidas (velório e sepultamento) e no ritual do Kiki. *Votor* e *Wonhétky* são considerados auxiliares dos *Péin*. Atribui-se à seção *Votor* a função cerimonial específica de "abrir e fechar o buraco" no cemitério por ocasião do *Kikikoi*, ou seja, a passagem por onde os espíritos dos ancestrais (*ngufõ*) e os espíritos dos mortos (*véinkupríng*) tomam parte da celebração. Os *Wonhétky* são considerados rezadores imprescindíveis na realização do *Kikikoi*; são também poderosos Kuiã (VEIGA, 2006, p. 150-151).

Os *Péin* são os únicos com função exclusivamente ritual, havendo-os nas duas metades. Juracilda Veiga interpreta a origem e função dos *Péin* a partir do mito de origem, associando-os às saracuras e patos:

> Já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à água que se retirava lentamente. Gritaram eles [os *Caingangues*] às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las.

Essa identificação dos *Péin* com as figuras míticas das saracuras e patos ganha sentido a partir do processo de sepultamento. "Antigamente o trabalho de fazer a sepultura era mais penoso, e os relatos falam de sepulturas de 5 a 9 metros de diâmetro, por 1,5 m. de altura. A terra para essas sepulturas era carregada em cestos. Um dos nomes *péin* é exatamente *Ngatufi*, '*carrega terra'* (nas costas, logo, em cesto)" (VEIGA, 2006, p. 95-96). Quanto à função dos *Péin* Kamé e Kairu, Juracilda Veiga descreve algumas tarefas específicas, todas elas relacionadas à dimensão do cuidado em relação aos mortos. Curt Nimuendajú destaca ainda que a classe dos *Péin* "é tida como grosseira e indiferente contra doença, imundice e feitiço. Tanto que uma criança que nasce doentia e fraca recebe um nome *péñe* [*Péin*] para se tornar mais resistente" (1993, p. 62).

Os *Põ'í* e os *Tampér* também são funções exclusivamente cerimoniais: "Os *põ'í* são os mestres de cerimônia do Kiki. São eles que determinam todas as tarefas que devem ser executadas para o bom andamento da festa [...]. Os *tampér* são dançarinos" (VEIGA, 2006, p. 96-97).

A organização da sociedade Kaingang em metades, seções e categorias com funções específicas revela uma dinâmica que nem sempre é percebida nas ações cotidianas na comunidade, mas apenas nos momentos cerimoniais. Contudo, encontram suas formas de expressão, as quais nem sempre são perceptíveis a um observador.

A filiação a uma metade ou seção é definida patrilinearmente: os filhos de ambos os sexos irão pertencer à metade do pai. Em relação às seções, Herbert Baldus observou que, entre os Kaingang de Palmas, "o pai determina, quando pinta o filho ou a filha pela primeira vez, a qual dos dois grupos da sua 'metade' deve pertencer para sempre; e fá-lo com a intenção de igualar numericamente, 'para ter parelhas para dançar'" (1979, p. 18). Nesse sentido, Egon Schaden identifica no mito de origem uma função fidejussória à autoridade do pai (1959, p. 110). A dança a que Herbert Baldus se refere liga-se à dança cerimonial, especialmente no Ritual do Kiki.

Em relação ao casamento, existe como regra a exogamia entre as metades clânicas: um indivíduo deve casar com alguém que é da metade oposta de seu pai.[12] O casamento com alguém da mesma metade é considerado incestuoso. Ocorre que os indivíduos da mesma metade se referem entre si com o termo *ikaitkõ,* que significa parente, consangüíneo ou irmão; já em relação aos indivíduos da metade oposta utilizam o termo *iambré,* que significa cunhado (VEIGA, 2000c, p. 299). Além desta regra fundamental de buscar cônjuge na metade oposta do pai, há um ideal de casamento preferencial que acontece entre primos cruzados, ou seja, o casamento entre filhos da irmã do pai com filhos do irmão da mãe. Isso se deve à descendência patrilinear: o filho ou filha da irmã do pai será sempre da metade oposta de forma cruzada.

Uma outra característica específica a cada metade clânica são as pinturas corporais, também chamadas de sinal, marca ou pinta, utilizadas especialmente nos rituais: "'Marca comprida' (*râ téi*) para os Kamẽ, e 'marca redonda' (*râ rôr*) para os Kanhru, correspondendo a traços ou riscos para os primeiros, e pontos para os segundos" (VEIGA, 2006, p. 97).[13] A marca correspondente a cada metade clânica é pintada na face e atua como um dos meios de identificação quando, por exemplo, dois Kaingang desconhecidos se encontram. Curt Nimuendajú observou que "os Kaingang do Paraná [...] logo que encontram com um índio desconhecido, perguntam: 'Indo você ao cemitério, como é que você se pinta?' E o outro responde: 'Fazendo com a ponta do dedo um ponto ou um risco no braço'" (1993, p. 61). As marcas são diferentes porque levam em conta as metades, seções, nome e função cerimonial.

Há também a associação entre as metades clânicas com o sol, a lua e os pontos cardeais. À Kamé estão relacionados o Sol e o lado Oeste e à Kairu estão relacionados a Lua e o lado Leste. Segundo Juracilda Veiga (2006, p. 94), este relacionamento com os pontos cardeais servia para definir um esquema ideal na organização dos cemitérios e dos espaços onde cada metade e seção ocupariam no mesmo. De modo geral, o falecido deveria ser sepultado com a cabeça voltada para o poente (Oeste). O lado leste seria destinado à metade Kairu, com a seção Kairu a Sul e a seção *Votor* a Norte. O lado Oeste, por conseqüência, seria destinado à metade Kamé, com a seção Kamé a sul e a seção *Wonhétky* a norte.

A essa dinâmica dualista todas as pessoas, objetos, plantas e animais estão relacionados: ou se é Kamé ou Kairu. Quanto às pessoas, a filiação a uma metade e seção é

[12] Segundo Kimiye Tommasino, a regra da exogamia não se aplica às seções *Votor* e *Wonhétky* (1995, p. 50).

[13] O sinal, marca ou pinta é utilizada de modo especial no Ritual do Kiki (culto aos mortos). A tintura é feita a base de carvão moído e água. Para os Kamé a pintura é feita da madeira do pinheiro (*Araucaria angustifolia*) e para Kairu da madeira de sete-sangria (*simplocus parviflora*).

definida patrilinearmente. Cada metade e seção possui uma pintura cerimonial que serve de marca distintiva; os Kamé têm riscos ou "marca comprida" e os Kairu têm círculos ou "marca redonda".

São essas marcas que servem de base também para a identificação e classificação das plantas e animais a uma das metades. "Se são redondos (proporcionalmente semelhantes nas suas dimensões de altura e largura) são classificados como *rôr* (KANHRU) e se são compridos (desproporcionais nas dimensões de altura e largura) são *téi* (KAMÊ)" (VEIGA, 2006, p. 82).[14] O mito revela uma estreita ligação entre os seres humanos e os animais. Aliás, um outro mito coletado por Telêmaco Borba mostra como os homens aprenderam a cantar e a dançar com o tamanduá, além de tantas outras coisas, razão pela qual não os matam.[15] Isso revela que "o mito Kaingang do dilúvio expressa, em linguagem metafórica, uma sociabilidade tanto dos homens entre si quanto com o meio ambiente" (TOMMASINO, 2000, p. 208).

[14] Segundo Curt Nimuendajú, "não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de *Kañerú* ou ao de *Kamé*. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã *Kañerú* é malhado, o que pertence ao clã *Kamé* é riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas" (1993, p. 59).

[15] Ver Anexo 1 – Outros mitos Kaingang: 1. Origem do canto e da dança.

Visualização das Pinturas Cerimoniais

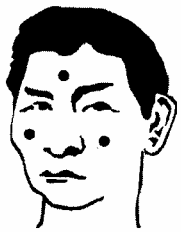
Metade KAMÃ (marca comprida)

KAMÃ	*nome da pintura*	
(um risco)	*râ téi*	
(dois riscos)	*râ tâktéi*	
WONHÉTKY	*nome da pintura*	
(traços curvos no canto da boca)	*nhétky mby*	

Categoria Cerimonial dos PÉIN

PÉIN KANHRU	*râ kutu*	
PÉIN KAMÃ		

Metade KANHRU (marca redonda)

KANHRU	nome da pintura	
(um ponto)	*râ ror*	
(três pontos)	*râ róng ror*	
VOTOR	*nome da pintura*	
	râ ndor	

Pessoas com dois nomes

	râ réngrê (duas marcas)	

FONTE: VEIGA, 2006, p. 100-102

3.2.2- Nominação

A nominação se constitui num outro importante aspecto da cultura Kaingang, amplamente presente na literatura antropológica e na realidade cotidiana. No mito de origem este aspecto está referendado na obra criadora atribuída aos heróis míticos:

> Na noite posterior à saída da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, *ming*, e disseram a eles: –vão comer gente e caça–; e os tigres foram-se, rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com cinza fizeram as antas, *oyoro*, e disseram: –vão comer caça–; estas, porém, não tinham saído com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; *Cayurucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com maus modos: –vão comer folhas e ramos de árvore–; desta vez elas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de árvores e frutas. *Cayurucré* estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, língua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazê-lo, pôs-lhe às pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe: –Você, como não tem dente, viva comendo formiga–; eis o motivo porque o tamanduá, *Ioty*, é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fe-los muitos, e entre eles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucré* fazia estes animais, *Camé* fazia outros para os combater; fez leões americanos, (*mingeoxon*), as cobras venenosas e as vespas.

Este ato criador atribuído aos heróis míticos está mais relacionado à nominação e não tanto como ato de origem. Não há a preocupação em demonstrar como todas as coisas, plantas e animais tiveram sua origem. Por outro lado, o ato de nomear e criar adquire uma equivalência; até não receber um nome, o indivíduo, a planta e os animais não existem e com eles não é possível manter relações. A nominação é assim imprescindível e adquire um verdadeiro caráter criador, de origem. Segundo Juracilda Veiga, nomear não é só atribuir um nome ou identificação pessoal, mas significa acolhida e destinação de um lugar social e funções cerimoniais. É por isso que envolve um momento ritualizado. O nome "faz do ser nascido uma pessoa, dando a ela um lugar social pelo estabelecimento de relações com a sua sociedade, com o mundo natural e com os antepassados" (VEIGA, 2000c, p. 294).[16]

A escolha do nome a ser destinado a uma criança segue a lógica da descendência patrilinear: o nome deve corresponder à metade do pai. Em relação ao nominador, ao rito da nominação, à escolha do nome e quantas vezes ocorre a nominação, as informações parecem ser diversas e algumas até contraditórias, como salienta Juracilda Veiga:

> Mabilde, Horta Barbosa e Wiesemann afirmam que a criança Kaingang recebe seu primeiro nome – para Mabilde, o único nome – no mesmo dia de seu nascimento. Entretanto, para Mabilde isso ocorria apenas com o filho do Cacique principal (os demais, o nome era dado no dia seguinte ao parto), e quem nominava era o próprio pai. Para Horta Barbosa o nome era dado

[16] Juracilda Veiga observou, entre os Kaingang da T.I. Xapecó, que "uma criancinha deve ser nominada até três dias depois de nascer, '*porque senão não é bom*'. Se ela não tem nome '*ela não é gente*'" (2006, p. 154).

> imediatamente após o parto, por qualquer pessoa que visse a criança, e que esta receberia um 'sobrenome' aos 7 anos (não indica quem daria) e outros 'apelidos' no correr da vida. Wiesemann diz que a nomeação 'no mesmo dia do nascimento' ocorria por uma pessoa velha que fosse conhecedora dos costumes antigos (e, provavelmente, sabedora dos nomes apropriados). Para Wiesemann, a criança receberá outros nomes, devendo ter pelo menos dois nomes reais. Baldus dirá, para Palmas, que somente quando estiver crescida para entender o que se diz a criança receberá nomes de seu pai, de cinco a dez nomes. Para o Ivaí, Baldus afirma que a nominação ocorre 3 dias após o nascimento, quando a criança recebe dois ou três nomes (não informa de quem os recebe). Também Melatti afirma, segundo uma índia, que a nominação se dá 3 ou 4 dias após o parto, pelo pai ou avô paterno, quando a criança recebia, porém, apenas um nome. Para uma informação do Icatu, a escolha do nome era pelo pai ou por uma tia paterna" (1990, p. 50).

Embora sejam identificadas essas diferenças nas interpretações, o fato consensual é que a nominação está presente e cumpre seu papel na sociedade Kaingang: destinação de um lugar social e função cerimonial. Ao aprofundar a nominação na sociedade Kaingang, Juracilda Veiga identificou um status social para os nomes correspondente às metades e seções. Segundo ela, "os Kaingang costumam referir-se a nomes pessoais (*jiji*) como *jiji hâ* e *jiji kóreg*, expressões que são traduzidas em português por '*nome bom*, *bonito*' e '*nome ruim*, *feio*'" (2006, p. 146).

A hipótese defendida por Juracilda Veiga é que *jiji hâ* (nome bonito) refere-se aos pais ancestrais e heróis míticos Kamé e Kairu; esses seriam os Kaingang legítimos. O *jiji kóreg* (nome feio) estaria relacionado às pessoas incorporadas à sociedade Kaingang através de aliança ou cativeiro, recebendo por isso um status inferior, sacramentado pelo nome; é o caso das seções *Votor* e *Wonhétky* e da categoria *Péin*.[17] A interpretação proposta por Veiga vem confirmar o caráter próprio do nome Kaingang de delimitador de lugar social e função cerimonial. É por isso que o nome é escolhido seguindo o critério da metade clânica e descendência patrilinear e a nominação acontece seguindo um ritual.

De modo geral, é o próprio pai da criança quem procura um nominador, uma pessoa mais velha que conhece o repertório dos nomes Kaingang disponíveis. Essa pessoa é um Kuiã ou, como denomina Curt Nimuendajú, o rezador, aquele que sabe de todos os episódios dados pela tradição e que ele e seus colegas guardam; "é, por isso, competente para impor o nome à criança, e, já pelo nome, se conhece a qual metade o indivíduo pertence" (NIMUENDAJÚ,

[17] Os nomes *Péin* são todos *jiji kóreg*, mas não estão relacionados a uma questão de status ou desprestígio social. Segundo Juracilda Veiga, o que faz os *Péin* receberem um *jiji kóreg* é a sua função relacionada aos mortos, na linha de nome forte e não feio. Veiga também registra que após o contato criou-se uma situação em que *jiji hâ*, enquanto nome bonito, passou a ser atribuído ao nome português e o *jiji kóreg*, enquanto nome feio, ao nome indígena.

1986, p. 87). A nominação de uma criança envolve um momento ritual. A cerimônia de batismo onde é dado o nome indígena "acontece na casa da criança, numa cerimônia doméstica. Durante o ritual de batismo Kaingang a criança é lavada pelos 'padrinhos' com algumas espécies de plantas escolhidas por eles, segundo as características ou qualidades com as quais desejam ver dotada a criança" (VEIGA, 2006, p. 158). Os nomes indígenas são atribuídos de acordo com o nome de animais ou plantas, cujas características são desejadas para a criança.

3.2.3- O Ritual do Kiki ou culto aos mortos

O Ritual do Kiki ou culto aos mortos[18] não possui uma referência direta no mito de origem; a relação pode ser feita de maneira indireta, pela presença das metades e seções com suas distintivas marcas ou pinturas corporais, que leva cada um ou grupo a participar de maneira diferente do cerimonial. Segundo Egon Schaden, o Ritual do Kiki está mais relacionado ao mito de origem do canto e da dança (1959, p. 114).

A literatura antropológica ocupa um espaço significativo para desenvolver a relação do Kaingang com seus mortos, desde o momento derradeiro do falecimento, passando pelo velório e sepultamento, culminando com o Ritual do Kiki. As descrições são densas em detalhes, deixando transparecer que o cuidado para com os mortos ocupa um lugar de destaque na cultura Kaingang. Foi isso que levou Herbert Baldus a apontar "o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang" (1979, p. 22). Para Egon Schaden, "a vida religiosa dos Kaingang encontra no culto aos mortos a sua principal manifestação" (1959, p. 107). É difícil dar conta dos inúmeros detalhes que manifestam o cuidado para com os mortos. Apontaremos apenas alguns elementos mais recorrentes na literatura antropológica.

Na sociedade Kaingang a morte de um indivíduo não é problema apenas para a família ou parentes mais próximos, mas envolve uma preocupação coletiva. De uma forma ou de outra todos são envolvidos nos rituais. Os mais diretamente envolvidos são os *Péin*, sempre da metade oposta do falecido. Eles são encarregados de cuidar do corpo, prepará-lo para o enterro e acompanhar todo velório.

[18] O Ritual do Kiki também é chamado de Kikikoi; são nomes que se assemelham. Kikikoi refere-se ao ritual em si e Kiki refere-se à bebida preparada especialmente para o Kikikoi. Herbert Baldus utiliza o termo *Veingréinyã* para se referir a esse ritual, cujo termo significa dança ou dançar. Utilizaremos o termo Ritual do Kiki para nos referirmos ao culto aos mortos dos Kaingang; nas citações bibliográficas mantemos o termo utilizado pelos referidos autores.

O velório é acompanhado com muitas lamentações e choro por parte dos consangüíneos do falecido. Essas manifestações vão além da questão sentimental, pois envolve inclusive uma dimensão cerimonial, onde o morto é "recriminado por ter abandonado seus parentes e ido embora" (VEIGA, 2006, p. 174). Durante o velório, os *Péin* da metade oposta, com suas cabaças, intercalam momentos de cantos e orações para o falecido. Herbert Baldus destaca a recitação ritual de "um texto tradicional, cujas palavras são intraduzíveis e tampouco são entendidas pelos Kaingang modernos, porque já não pertencem à língua corrente" (1979, p. 20). Segundo Curt Nimuendajú, os cantos e orações recitados durante o velório têm por função instruir o falecido acerca da viagem que vai empreender até o mundo dos mortos; para ensinar o caminho, canta-se muito junto ao cadáver.

> De primeiro a alma passa por um caminho escuro, mas logo sai outra vez no claro e encontra um toldo onde alguns defuntos lhe oferecem comida. Se ele come ele tem de continuar a viagem, se não ele volta para sua casa, e assim se explica os casos de pessoas que já pareciam mortas, voltarem a si. Para lá deste ponto começam para a alma as dificuldades do caminho: primeiro tem uma encruzilhada que conduz um lugar, onde uma vespa preta, gigantesca (*kogfumbýgn*), espera as almas que erraram o caminho para devorá-las. Num outro fecho acha-se um laço armado para caçar a alma e jogá-la dentro de uma panela com água fervendo. Finalmente a alma tem de passar por uma pinguela estreita e lisa sobre um brejo. Quem escorrega e cai é devorado por um grande caranguejo (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 63-64).

Outro aspecto relacionado ao velório é que o volume das lamentações, do choro, dos cantos e orações dos *Péin* varia conforme o status do falecido. Segundo Herbert Baldus, quanto mais força, liderança ou influência o falecido exercia na comunidade, tanto melhor e mais longo precisa ser o ritual, pois representa maior perigo (1979, p. 22). Alphonse Mabilde, que identificou entre os Kaingang do Rio Grande do Sul um esquema de chefia baseado em "cacique principal e subordinado", afirma: "Quando morre o chefe de uma tribo subordinada, as cerimônias fúnebres são muito mais simples" (1983, p. 111). Ainda sobre isso, ao tempo inicial da presença dos missionários jesuítas junto às comunidades Kaingang, no Rio Grande do Sul, há uma observação que revela a incompreensão destes em relação aos rituais de velório e sepultamento realizado pelos indígenas:

> Tendo-se manifestado a gravidade da doença, fomos chamados para baptizar o enfermo; em seguida continuamos nossas visitas até que expirou e sempre achavamos o rancho cheio de gente para o servir. Quando já estava para expirar, o pranto era universal e alguns levantaram gritaria com seus soluços que custou bastante o aplacal-os para não incommodar ao moribundo. Mas a scena tornou-se mais grave logo depois de ter expirado e toda a noite seguinte; todo o mundo chorava, de todos os lados descarregavam-se os soluços, prantos e suspiros. 'Em quasi todos os ranchos se ouviam lamentações como feitas a compasso, que produziam em meus ouvidos o mesmo effeito, desculpe V. R. a

> comparação, como certas rãs em Porto Alegre em tempo de chuva que como sabe, parecem-se por seu canto com os meninos que choram. Naquella mesma noite tive de ir ao rancho do irmão do defunto e o achei apinhado de gente; eram talvez cincoenta pessoas sentadas sem ordem nem concerto no chão que pareciam outros tanto energumenos com tanto chorar e gritar e alguns vi que, assim parecia, desmaiavam; quiz socegal-os; mas não foi possível. Perguntei em outra occasião a um indio: — Para que tanto chorar? Respondeu: — Que pensa? que nós outros, somos como os portuguezes que não sabemos compadecer-nos e chorar por nossos mortos? — E note V. R., a medida do pranto está em directa proporção com a estima que têm da pessoa que morre, pois me asseveraram que si o morto tivesse sido, por exemplo, um chefe, seria mais geral e continuaria por muitas noites. — Mas veja a cegueira destes pobres gentios! Passados poucos dias, encerram o luto com festas, bebidas espirituosas, que extranhem do milho e com fandangos em redor dos tumulos. Até agora nada disso se têm feito com o jovem Agostinho, talvez porque temessem nossa desapprovação por ter fallecido christão'" (VILLARRUBIA apud TESCHAUER, 1929, p.299-300).[19]

O sepultamento também envolve um procedimento cerimonial. Os *Péin* da metade oposta são encarregados de escolher o local no cemitério e fazer a sepultura. Henrich Manizer e Curt Nimuendajú, entre outros, fornecem os principais detalhes quanto ao procedimento de sepultamento. Manizer relata o sepultamento de um Kaingang no Estado de São Paulo:

> Quando a cova alcança uma profundidade tal que sua borda passa cerca 75 centímetros da cabeça dos coveiros, eles abandonam seu trabalho e sobem à superfície com a ajuda de um galho inclinado. Jogam-se então na cova tufos de mato e folhas de palmeiras incandescentes; as chamas vigorosas lambem as paredes da cova. Quando a cova se resfria um pouco, os trabalhadores descem de novo, retiram a fuligem e o carvão, limpam e aplainam cuidadosamente o fundo. Enquanto isto, os outros estão ocupados na preparação das tábuas que servirão para revestir a cova. Racham-se as toras de palmeiras em quatro, no comprimento; toda a parte central de madeira é retirada, de maneira que se obtenham, finalmente, pedaços planos muitos parecidos com pranchas. Uma das extremidades dessas pranchas é tornada pontiaguda. **Procede-se, então, à construção da morada destinada ao defunto**. As pranchas, fixadas como varas ao longo das paredes da cova, são fincadas com a ajuda de uma pesada viga. Coloca-se o lado exterior, coberto de casca, voltado para dentro; o lado interior é colado contra a parede da cova. As pranchas fincadas formam uma paliçada compacta que recobre toda a cova. Sobre duas tábuas postas transversalmente é colocada uma prancha de comprido, feita ainda dos mesmos materiais, com a casca para cima. Sobre esta prancha são colocadas, no comprimento e na largura, folhas de palmeira [...]; as hastes são dispostas para fora e as franjas para dentro, o que dá um leito bem macio. É sobre este leito que se deposita, com cuidado, o defunto; até então, ele tinha ficado deitado a uma certa distância. Lá, ele é desamarrado e as amarras são jogadas fora da cova. A cova não é suficientemente longa para que se possa esticar suas pernas; também o corpo conserva a forma que lhe tinham dado: deitado sobre as

[19] A observação ao fim do luto com "festas, bebidas espirituosas e fandangos ao redor dos túmulos" refere-se ao Ritual do Kiki, que os missionários não conseguiam compreender e desaprovavam.

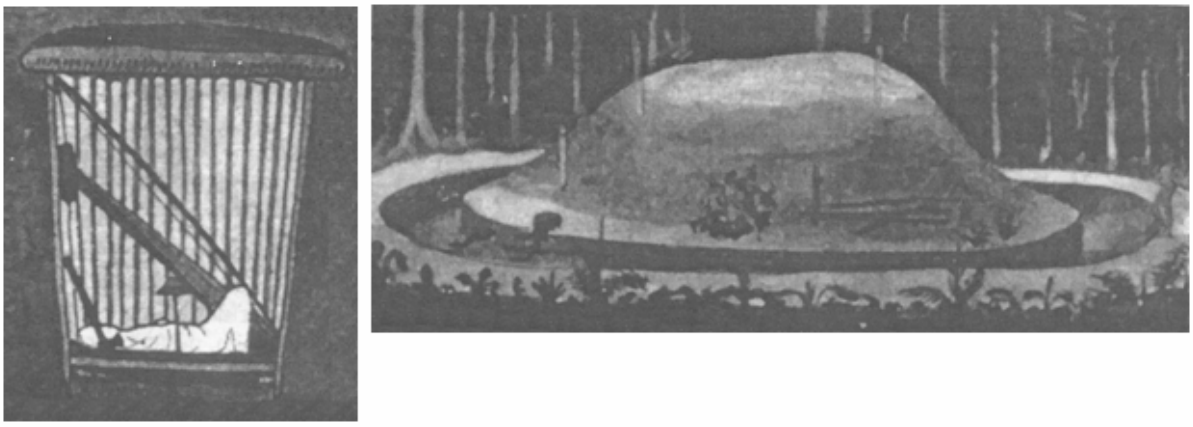
> costas, os joelhos dobrados, depois recoberto por um cobertor. Perto da cabeça são colocados os utensílios do morto: sua cesta, seu machado, sua garrafa; fincam-se dentro da cova suas flechas e seus dois arcos, de tamanhos diferentes; depois, pendura-se num bastão seu chapéu de feltro (dado pelo governo). O *ndupó*, cheio de pequenos objetos, é suspendido sobre uma corda ao alto, acima da cabeça. Enfim, a cova é enchida. Por cima, rolam-se as vigas de palmeira no sentido do comprimento, sem deixar, tanto quanto possível, fendas entre elas, e conclui-se o telhado dispondo, transverslamente, como telhas, franjas de folhas de palmeira[...]. Este telhado compacto é recoberto de terra. Pegam-na a uma certa distância do antigo fosso que, neste lugar, está uniformemente nivelado: um novo fosso é cavado um pouco mais longe, pela parte exterior. A terra era lançada com pás, mas um dos assistentes escavava a terra com a ajuda de um bastão e a jogava com as próprias mãos sobre o montículo; e este é certamente o verdadeiro procedimento, pois as pás foram todas fornecidas pelo governo (2006, p. 46-48 grifo nosso).

Curt Nimuendajú também fornece detalhes significativos sobre o sepultamento, fruto de suas observações entre os Kaingang do Paraná, muito semelhantes à descrição feita por Henrich Manizer:

> Fazem as sepulturas de uma fundura de 1,70 a 1,80m. Estivam o fundo com bicas de coqueiro, cercam a estiva com estas à pique bem unidas e forram esta catacumba que cobrem também com bicas, com folhas de caeté, para a terra não chegar no cadáver. Por cima ajuntam a terra na forma de um túmulo de 1 a 2 metros de altura. Deitam o cadáver em posição natural, de costas, estendido, dando-lhe junto na sepultura roupa, armas e enfeites e, se é uma criança ainda e não sabe fazer fogo, dão também um tição de fogo (1993, p. 63).

Segundo Juan B. Ambrosetti, as práticas funerárias dos Kaingang, o fato de depositar junto ao cadáver as suas armas, alimentos, água, tição de fogo, as palavras ditas no velório e sepultamento, entre outras coisas, revelam “uma marca característica, de alta sentimentalidade, denotando o grande carinho que têm pelos seus” (2006, p. 83).

Visualização do Sepultamento Kaingang



FONTE: MANIZER, 2006, p. 47.

Estes sepultamentos descritos por Henrich Manizer e Curt Nimuendajú representam um primeiro distanciamento do falecido em relação à sua comunidade. Porém, os laços são definitivamente cortados com o Ritual do Kiki, o qual recebe um caráter de segundo e definitivo sepultamento. A Festa do Kiki, segundo Manizer, "do mesmo modo que o enterro, é organizada por um dos parentes distantes do defunto; e o mesmo é feito em relação a ele, uma vez que, segundo o costume, ele próprio não pode tomar parte ativa na comemoração dos seus" (2006, p. 51).

Kiki é o nome abreviado com que também é chamada a festa, em alusão à bebida preparada para ela, à base de milho torrado e seco, mel e água morna para potencializar a fermentação.[20] A partir do Ritual do Kiki presenciado na T.I. Xapecó, Juracilda Veiga constrói uma descrição detalhada do mesmo, desde a preparação até a cerimônia em si.[21]

Em termos de significado,

> A festa do *Kiki* parece ser uma oportunidade dos espíritos dos mortos poderem voltar à aldeia dos vivos. É um momento em que os vivos e os mortos estão festejando no mesmo espaço, e para aqueles pelos quais é feito o *Kiki*, é um último retorno como pessoa relacionada à comunidade, porque no *Kiki* os mortos devolvem seus nomes a ela, liberando as pessoas do tabu que as impedia de pronunciá-los, e possibilitando que tais nomes venham a ser empregados na nominação das crianças (VEIGA, 2006, 179).

A partir dos diversos relatos sobre o Ritual do Kiki é possível perceber que ele é marcado pela reciprocidade entre as metades, pois uma metade presta serviços à outra; representa uma festa da abundância antes do rigor do inverno, uma vez que tradicionalmente é celebrado no período do mês de abril; é o único momento em que ocorre a visibilidade das metades e seções através das marcas e pinturas corporais (TOMMASINO; REZENDE, 2000, p. 8). O Ritual do Kiki é um espaço especial e ritual para prestar homenagens aos falecidos da comunidade, na intenção de que estes se encaminhem definitivamente à morada dos mortos, fazendo com eles um pacto de distanciamento do mundo dos vivos.

Antônio Dari Ramos et al afirmam que no Ritual do Kiki "encontram-se demonstrações de harmonia, respeito pelos mortos, organização comunitária, enfim, a afirmação da própria cultura" (2006, p. 49). Por fim, Kimiye Tommasino destaca que o rito

[20] No Ritual do Kiki presenciado por Juracilda Veiga na T.I. Xapecó, em abril de 1993, o Kiki foi preparado com açúcar mascavo, açúcar branco, cachaça e água (VEIGA, 2006, p. 187). Porém, o modo mais recorrente no preparo do Kiki, segundo a literatura antropológica mais antiga, consiste na utilização do milho torrado e socado, mel e água morna que, após fermentação, torna-se alcoólica.

[21] Kimiye Tommasino e Jorgisnei Rezende, na publicação *Kikikoi: ritual dos Kaingang na área indígena Xapecó/SC* (2000) também fazem um relato detalhado do Ritual do Kiki, inclusive com registro áudio-fotográfico. A publicação é o resultado das observações colhidas a partir da participação do Ritual do Kiki realizado naquela Terra Indígena, em 1998. Conferir Anexo 2 – Procedimentos cerimoniais no Ritual do Kiki.

aos mortos é, simultaneamente, uma instituição religiosa, política e econômica, reafirmando a unidade política e social Kaingang (1995, p. 43).

Os detalhes sobre velório, sepultamento e o Ritual do Kiki recolhidos na literatura antropológica apontam para o especial cuidado que os Kaingang dedicam aos seus mortos, especialmente ao recém falecido; seu espírito ou alma (*weinkuprĩ-kórég*) "é perigoso para as pessoas que conviveram com ele: ele sente saudades e retorna aos lugares que estava acostumado, para entrar em contato com seus entes queridos" (VEIGA, 2006, p. 175). O *weinkuprĩ-kórég* é responsável pelas desgraças entre os vivos, pelas doenças e mortes de crianças recém nascidas. É por essa razão que são necessários intensos momentos rituais de lamentações, choro, cantos e orações; é por isso também que a sepultura é construída para ser uma **morada para o defunto**, segundo a observação de Henrich Manizer; e é também por isso que realiza-se o Ritual do Kiki para o falecido. Tudo isso para encaminhar o espírito ou alma do falecido à morada definitiva. Todos esses procedimentos rituais que são realizados não devem ser vistos apenas pela ótica do medo em relação ao falecido, ou seja, para aplacar o espírito que pode estar rondando a comunidade; representa muito mais o apreço e carinho por ele.

Em relação à prática do Ritual do Kiki pelas comunidades Kaingang, Kimiye Tommasino e Jorgisnei Rezende afirmam:

> Era realizado por todos os grupos até as primeiras décadas deste século. Depois de serem conquistados pelos brancos, os rezadores (*kuiã*) foram implacavelmente perseguidos pelos administradores do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e muitos grupos acabaram abandonando a realização do *Kikikoi*. Hoje somente um grupo que mora no Posto Indígena Xapecó (também conhecido como Xapecozinho) continua realizando o *Kikikoi*" (2000, p. 8-9).

Para Ernilda Souza do Nascimento, o que levou ao abandono do Kiki foi o espanto e a hilaridade dos não-indígenas referente ao modo como os Kaingang tratavam os mortos e realizavam seus rituais. Destaca, ainda, o sistema de aldeamento oficial compulsório e a falta de celebrantes conhecedores das rígidas regras que cercam o Kiki como outros motivos para o gradual abandono deste ritual (NASCIMENTO, 2001, p. 258-261). Curt Nimuendajú relata que já em 1913, no Ivaí, faltavam "pessoas competentes para organizar a festa" (1993, p. 67).

Embora o Ritual do Kiki tenha sido progressivamente deixado de ser realizado, manteve-se um profundo respeito pelos mortos. Em hipótese alguma aceitariam a profanação de uma sepultura, como foi verificado por Alphonse Mabilde entre os Kaingang do Rio Grande do Sul, em 1836 (1983, p. 102-111). Ele próprio, "em nome da ciência", profanara cinco de sete túmulos em um cemitério Kaingang. Quatorze anos depois, em 1850, Mabilde

retornou ao local acompanhado pelo cacique Braga e mais alguns indígenas. Estes perceberam que as sepulturas haviam sido profanadas e ficaram irritados; acusaram Mabilde de ser o autor de tal profanação, pois foi ele que convidou o cacique Braga para ir até o cemitério, deixando claro que já sabia a respeito do mesmo. Precisou utilizar vários argumentos para fazer os Kaingang acreditarem que não havia sido ele o profanador dos túmulos, o que lhe renderia inimizade e até ataques. Mabilde assim relata o ocorrido:

> Em suas fisionomias via-se, claramente, o abalo que sofriam diante da irreverência com que tinham sido tratados os seus túmulos. Fizeram-me ver que, se eles penetrassem em lugar em que *estavam deitados os mortos*, ainda mesmo que os mortos tivessem sido seus inimigos, haviam de respeitar o lugar onde *estavam deitados* (os túmulos) e que só os homens brancos, seus inimigos, poderiam ter sido capazes de praticar semelhante ato. Quis dissuadi-los disso e fazê-los acreditar o contrário, dizendo que julgava que os botocudos (sabia pelos próprios coroados serem seus capitais inimigos) eram os profanadores dos seus túmulos. Por muito que me esforçasse para convencê-los disso, negavam-me veementemente o fato, dizendo que os botocudos como eles (coroados) eram *amigos dos mortos* e que depois de enterrados *seus homens*, nunca mais boliam com eles (1983, p. 105).

Mabilde só conseguiu fazer os Kaingang pensarem que não fora ele o profanador dos túmulos quando mostrou-lhes uma luneta, dizendo que foi por meio dela, a longa distância e sob um alto pinheiro, que havia reconhecido o cemitério no meio do mato, mas que não havia estado lá antes. Ao final do relato, Mabilde deixa clara a perspectiva de como pensava e procedia em relação às crenças e à cultura Kaingang: de nada adiantaria querer explicar-lhes que, "por amor à ciência, tinha profanado os seus túmulos", uma vez que "o amor à ciência são palavras ocas e desconhecidas por aqueles indígenas selvagens e, para eles, não me teriam servido de desculpa" (1983, p. 106). De um lado o "amor à ciência", de outro o respeito pelos mortos. Parece que com isso Mabilde não se preocupou em compreender e respeitar.

3.2.4- Exercício do poder

Um outro aspecto que pretendemos refletir a partir da literatura antropológica sobre os Kaingang relaciona-se às formas de exercício do poder. Também aqui a referência ao mito de origem apenas indiretamente pode ser feita, tendo por base as atitudes de lideranças exercidas pelos heróis míticos. Embora o mito de origem não faça referência direta, esta é uma dimensão amplamente pesquisada e detalhada pelos estudiosos. Sem a pretensão de esgotar o tema, nossa análise recai sobre duas formas específicas de exercício do poder atuantes na sociedade Kaingang: o cacique e o Kuiã, seguindo a interpretação proposta por Juracilda Veiga (2000a, p. 124), de que o cacique é o líder político e o Kuiã é o líder religioso e que as

relações entre o cacique e o Kuiã são de respeito aos domínios próprios de cada um e de complementaridade.

a) O cacique

Em relação ao papel do cacique, existem, em especial, duas interpretações na literatura antropológica. Uma primeira advém das observações mais antigas, como aquela registrada por Telêmaco Borba, entre os Kaingang do Paraná:

> Vivem reunidos aos magotes de 50, 100 ou mais indivíduos, sob a direcção de seos caciques, porém em todo tempo a autoridade destes é quasi nulla; é só por meios persuasivos, brandos, e dádivas que podem conservar algum ascendente sobre seos companheiros, isto é, conserval-os em seos toldos; no momento em que abandonam estes meios de domínio, ficam isolados de seus *subditos*, e até seos próprios filhos e parentes os abandonam à procura de outro chefe mais liberal e menos despótico (1908, p. 7).

Ainda entre os Kaingang do Paraná, Herbert Baldus observou que o cacique se distingue por ser uma pessoa influente, que busca coisas (bens materiais) de interesse da comunidade ou grupo que lidera (BALDUS, 1979, p. 178). Na observação de Juan B. Ambrosetti, entre os Kaingang de San Pedro (Missiones, Argentina), "estes índios levam o seu sentimento de independência até o ponto de viverem, seus indivíduos, em pequenos grupos, sob a autoridade quase nominal de um cacique, o qual, para ter alguma influência sobre eles, precisa ser dadivoso com seus súditos, além de não ser autoritário, posto que se arrisca a ser abandonado por eles de uma hora para outra" (2006, p. 73). Juracilda Veiga, ao fazer a *Revisão bibliográfica crítica sobre organização social Kaingang* (1990), reforça essa interpretação a partir de vários autores analisados:

> O prestígio dos "caciques" Kaingang estava condicionado por sua capacidade de persuasão, sua generosidade, sua brandura, seu espírito liberal mas, por outro lado, seu espírito ativo e sensível por ocasião dos empreendimentos difíceis e das festas do grupo. Assim também afirma-se que a transmissão hereditária da função só acontecia se o herdeiro tivesse espírito empreendedor para se fazer respeitar pelos demais guerreiros (1990, p. 58).

Segundo Gustav von Koengiswald, um dos atributos indispensáveis ao cacique era a valentia: "Na transmissão da autoridade suprema e da eleição do cacique é escolhido o mais valente, e traz consigo mais encargos do que privilégios. A pouca autoridade que o cacique desfruta se relaciona muitas vezes com os presentes que ele dá aos companheiros da tribo. Se antes só trabalhava para o sustento de sua mulher e filhos, agora tem que auxiliar seus vassalos" (apud VEIGA, 2000a, p. 126). Na caracterização da organização política dos

Kaingang, Alfred Métraux também observou que “os chefes exercem pouca autoridade. Eles trabalham em seus campos e caçam como todos os que pertencem ao grupo. [...] Um chefe despótico ou avarento é abandonado por seus seguidores” (1979, p. 27).

Uma segunda interpretação caracteriza a chefia de uma maneira bem distinta da supramencionada. Alphonse Mabilde, entre os Kaingang do Rio Grande do Sul, identificou uma estrutura de poder político baseada na existência de um “cacique principal” e “caciques subordinados”. Segundo ele, “o cacique principal, ou chefe supremo das tribos subordinadas” era quem detinha poderes para “indicar os lugares que a cada tribo compete ocupar, nas matas de pinheiros” (1983, p. 43-44); era quem possuía o direito de ter várias mulheres, com poder de dispor sobre elas “como se fosse uma mercadoria ou escravas” (Idem, p. 48); além disso, o “cacique principal” também detinha o poder para nomear os caciques das tribos subordinadas (Idem, p. 97-98). Mabilde caracteriza o “cacique principal” como possuidor de poderes de verdadeiro déspota, com privilégios especiais entre os que lidera.

Em uma análise semelhante à de Mabilde, Ítala Becker verificou no papel do cacique uma conotação de poder e autoridade a ponto dele se sobressair entre as demais lideranças indígenas. Segundo ela, ao cacique era prestada “fidelidade completa” e “obediência cega”; ele “gozava de determinadas prerrogativas decorrentes de sua condição” (BECKER, 1995, p. 17). Contudo, esta interpretação acerca da função do cacique não encontra maiores argumentações, sendo menos recorrente que a primeira.

Há, por fim, uma outra interpretação, a qual foi forjada a partir da metade do século XIX, quando se intensificou o processo de colonização nos territórios habitados pelos Kaingang. É nesse contexto que a função do cacique sofreu suas maiores transformações, uma vez que as lideranças indígenas passaram a ser cooptadas para auxiliar no processo de aldeamento em vista de liberar as terras para a colonização. Carlos Teschauer informa sobre o procedimento comum de cooptação de líderes indígenas: “Quando o Imperador mesmo recebeu com notável satisfação aos Bugres que lhe foram enviados, os condecorava com títulos militares e os contemplava com formosos uniformes e armas” (1929, p. 328). A principal função dos caciques apoiados e recrutados pelos agentes de colonização ligados aos governos provinciais era de “fazer guerra contra os grupos que se negavam a aldear-se, ou ‘*a sair do mato*’” (VEIGA, 2000a, 128).

Presentear líderes Kaingang com graus na hierarquia militar em troca de serviços prestados ao governo tornou-se uma prática comum. A função de cacique, nesses moldes, tornou-se uma necessidade e uma estratégia de colonização, como destaca Juracilda Veiga:

“Estou convencida de que o cacicado, da forma como se apresenta na maioria das áreas indígenas Kaingang (e, talvez, também entre outros povos indígenas), é uma criação ou uma necessidade produzida pela colonização. Em diversas áreas indígenas ele corresponde ao esteriótipo ocidental, que vê no cacique uma espécie de déspota” (2000a, p. 125).

Francisco Vieira dos Santos apresenta um panorama do procedimento para a escolha dos caciques ou chefes Kaingang no contexto de atuação do SPI, na primeira metade do século XX:

> A escolha do Chefe ou governo é feita pela massa do povo, senão por uma muito grande maioria, que não deixa dúvida. Recai a escolha em um índio honesto, ativo, enérgico e resoluto; são estas as qualidades que deve possuir o escolhido, que apresentado e aceito é aclamado Chefe com a designação de Coronel. O Coronel declara assumida a chefia, perante uma reunião geral, a que dão o nome de **Revista grande**; seu primeiro ato é, aí mesmo, escolher seus auxiliares que podem ser os mesmos já existentes ou outros. Os auxiliares vão tomando a designação de **Major**, **Capitão**, **Tenente**, **Alferes** e **Cabos**; a parte do povo toma a denominação geral de **Soldados**. Qualquer homem destes – o soldado – é obrigado a fazer toda a diligência que seu Chefe imediato determina. O Coronel, na mesma ocasião em que assume o cargo, estabelece sua forma de governo, o que é assinalado por duas partes somente – como quer que procedam e como vai punir. Todas as faltas são julgadas e punidas sumariamente (apud BECKER, 1995, p. 116-117).

Neste novo contexto o cacique ou chefe passa a gozar de plenos poderes, como observa Francisco Schaden, em relação ao cacique Doble, neste mesmo período aludido por Vieira dos Santos: “O poder do cacique era quase absoluto. Doble não era um simples chefe, mas um verdadeiro déspota, cujas ordens eram executadas sem a menor objeção. Tinha direito de vida e morte sobre os membros da horda. E tinha ao mesmo tempo funções religiosas e civis” (1963, p. 73).

Nota-se, portanto, que as observações em relação ao papel do cacique são diversas. As opiniões mais freqüentes e recorrentes são aquelas que qualificam o cacique como líder valente, dadivoso, influente, não autoritário ou despótico. As opiniões que revestem o cacique com poderes absolutos, autoritário e déspota são provenientes do contexto da colonização. A prática de cooptação dos líderes com presentes e seu revestimento com poderes militares acabou transformando a função de cacique numa ferramenta de apoio ao processo de aldeamento e colonização. Foi isso que começou a minar e desmobilizar o sistema tradicional de liderança descrito pelos diversos autores.

b) O Kuiã

Na sociedade Kaingang, o Kuiã ou xamã, como também é chamado, exerce o poder religioso. Ele é considerado um líder espiritual; "conhece as plantas que servem como remédios e possui poderes para resgatar as almas que se perdem de seus corpos" (VEIGA, 2000a, p. 134). São também considerados guerreiros espirituais, pois enfrentam os espíritos dos mortos que ameaçam prejudicar as pessoas e a comunidade. Torna-se, assim, como que "um ser sobrenatural", que tem poderes para lidar com os espíritos. Em princípio "cabe ao *Kujã* o cuidado com as pessoas na aldeia – informar sobre os perigos à espreita na área, quando uma doença se aproxima, o sucesso de uma caçada ou pescaria" (ROSA, 2004, p. 205). Segundo Juracilda Veiga, o poder do Kuiã é tão respeitado que ele é considerado o próprio "**Topeâ** aqui na terra" (2004a, p. 283).

Em relação aos procedimentos realizados,

> Acredita-se que os **Kuiâ** tanto podem curar alguém quanto colocar feitiço em alguém. [...] Os **Kuiâ** realizam suas curas de várias formas, indicando fitoterapias e outras práticas relacionadas com o emprego de pinturas profiláticas, com remédios queimados com cujo carvão se untam as juntas das crianças, aplicação de compressas, unguentos e confecção de sachês de ervas que se leva pendurado ao pescoço. Além disso, benzem e assopram as partes doentes, prática chamada de **fituhu**, ou **hu** (raiz do verbo "assoprar") (VEIGA, 2000a, p. 135).

Em suas diversas atividades, os Kuiã acreditam receber auxílio sobrenatural dos *iangrõ*, espíritos animais, considerados seus companheiros e guia. "São eles que ajudam os *kuiâ* a encontrar o remédio que deve ser dado a um doente, e também a resgatar as almas que se perdem dos seus corpos" (VEIGA, 2006, p. 171). A influência de missionários entre os Kaingang levou muitos Kuiã a adotar como guia espiritual um santo católico. Segundo Juracilda Veiga, é muito comum encontrar, na casa do Kuiã, um altar com imagens de santos católicos. Normalmente, no dia do Santo considerado seu protetor e guia é também o dia em que se comemora o Dia do Kuiã (VEIGA, 2000a, p. 140). Na T.I. Ligeiro esse fato foi comprovado; o Kuiã possui um altar com várias imagens de santos. Independente disso, há a crença de um auxílio especial de um ente sobrenatural para as atividades do Kuiã e isso lhe confere maior eficácia e, consequentemente, maior credibilidade e poder entre os seus.

Uma relação direta entre o papel exercido pelo Kuiã e o mito de origem pode ser verificada no fato do poder criador dos pais ancestrais Kamé e Kairu se manifestar somente à noite:

> *Cayurucré* estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, língua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazê-lo, pôs-lhe às pressas uma varinha fina na boca [...].

Segundo Juracilda Veiga, "de modo semelhante, o poder dos *Kuiâ* também se manifesta durante a noite" (2006, p. 168).

Os Kuiã também guardam a tradição de conhecer todos os nomes Kaingang disponíveis. Por isso, geralmente exercem a função de nominadores das crianças recém-nascidas ou, pelo menos, são procurados pelos pais para que lhes indique um nome a ser dado para a criança no caso de não ser diretamente o Kuiã a nomeá-las (VEIGA, 2006, p. 156).

Em princípio, cada comunidade Kaingang possui um Kuiã; devido à sua função, ele se torna uma presença praticamente indispensável. Sua função não é transmitida por hereditariedade. Segundo Juracilda Veiga, "o xamanismo é acessível a qualquer pessoa, porque qualquer um pode receber a visita de um ente espiritual e ficar 'espiritado'. Esse poder permanece secreto até que alguém o procure ou apareça uma situação que ele possa colocar em prática seu conhecimento passando então a ser reconhecido pela comunidade" (2000a, p. 140-141). Desta forma, a função de Kuiã pode ser exercida tanto por um homem como por uma mulher; podem ser também de qualquer metade ou seção.

Em sua reflexão sobre *Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais* (2004a), Juracilda Veiga identifica outras funções relacionadas ao Kuiã. Ele é responsável por presidir a cerimônia de purificação dos viúvos, oito dias após a morte do cônjuge; "o viúvo é lavado com vários tipos de ervas que são socadas e misturadas com água, as pessoas da família também são lavadas para se purificarem de qualquer resíduo do morto que tenha sobrado em seus corpos" (2004a, p. 273). Depois desta cerimônia os viúvos passam a realizar normalmente suas atividades no cotidiano da comunidade.

Juracilda Veiga relata, embora sem maiores detalhes, que o Kuiã também é responsável por fazer uma festa para os animais (2000a, p. 142). É uma forma de reverenciar os *iangrõ*, os espíritos dos animais, pelo auxílio que prestam à comunidade através do Kuiã.

Em virtude da forte presença e atuação do Kuiã, Juracilda Veiga identificou, na T.I. Inhacorá, no Rio Grande do Sul, uma festa que a ele é dedicada: a Festa do Kuiã ou a Festa do Mastro (2004a, p. 278). Trata-se de uma festa realizada anualmente, geralmente organizada por aqueles que receberam algum benefício do Kuiã. A festa é dirigida tanto à pessoa do Kuiã como ao *iangrõ* que é seu guia.

II – O POVO KAINGANG DA TERRA INDÍGENA LIGEIRO

A Terra Indígena (T.I.) Ligeiro está localizada no município de Charrua, Rio Grande do Sul, desmembrado do município de Tapejara em 1992. Abriga uma população de 1.527 indivíduos pertencentes ao povo Kaingang, organizados em torno de 340 famílias. A terra está demarcada em área contínua e a população está concentrada em um único espaço, porém dividido em dois setores: Sede e Água Santa.

A demarcação da terra aconteceu entre os anos de 1911-1913, pelo recém-criado Serviço de Proteção ao Índio (SPI), com uma área territorial de 4.551 ha. Em 1983, a Funai elaborou um mapa da área na qual a superfície era de 4.920 ha. Mais tarde, em 1987, os limites foram aviventados, constando-se uma superfície de 4.565 ha, que é a área atual.[22] Por ocasião da homologação, em 1991, o Presidente da República, Fernando Collor de Melo, visitou a comunidade. O município de Charrua possui uma área de aproximadamente 19.847 ha, com uma população de 3.581 habitantes.[23] A T.I. Ligeiro, com seus 1.527 indivíduos, concentra em torno de 43% da população total; por outro lado, com seus 4.565 ha, ocupa apenas cerca de 23% do território municipal. Com isso é possível perceber a desproporção que há em termos de ocupação territorial se relacionarmos indígenas e não-indígenas no município de Charrua.

A distância até a sede do município é de aproximadamente 9 Km e está à cerca de 70 Km de Passo Fundo, onde está localizada a Administração Executiva Regional (AER) da

[22] A T.I. Ligeiro foi homologada através do Decreto s/nº, de 27/03/1991 e, no mesmo ano, registrada no Cartório de Registro de Imóveis (CRI) sob matrícula nº 8413, na Comarca de Tapejara/RS e no Departamento de Patrimônio da União (DPU), com Registro Imobiliário Patrimonial (RIP) nº 8921.00003.500-2. (Fonte: Funai – Administração Executiva Regional de Passo Fundo).

[23] IBGE. Contagem da população 2007.

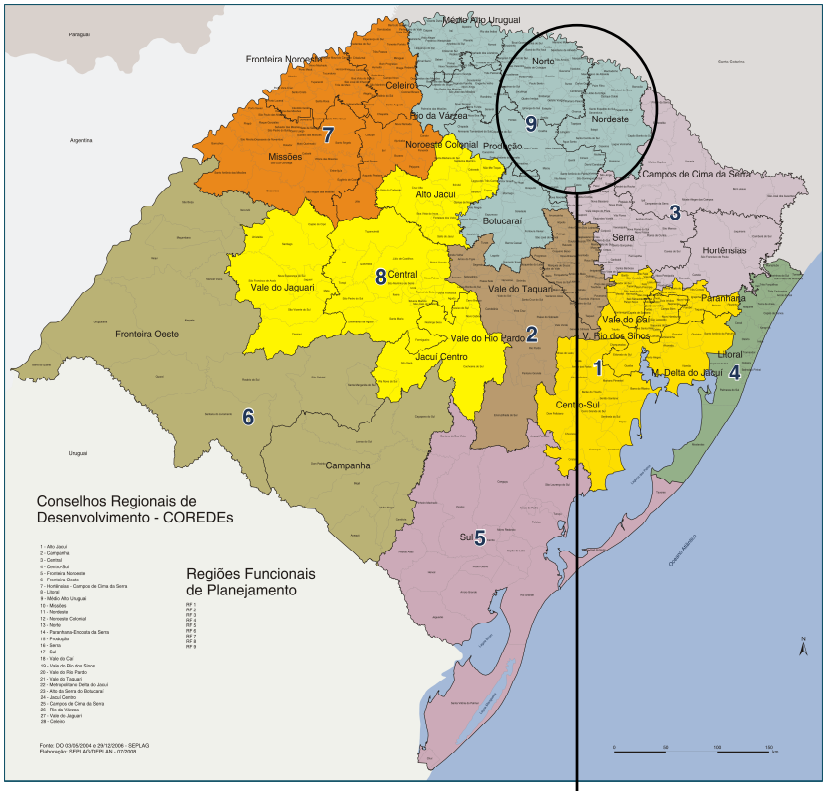
Funai. O acesso principal à T.I. Ligeiro é viabilizado pela RS 475, que liga os municípios de Getúlio Vargas e Sananduva, passando por Charrua. Essa rodovia passa pelos dois setores da comunidade; não é pavimentada, mas há projeto para sua pavimentação. Há também acessos secundários que fazem a ligação com o município de Tapejara.

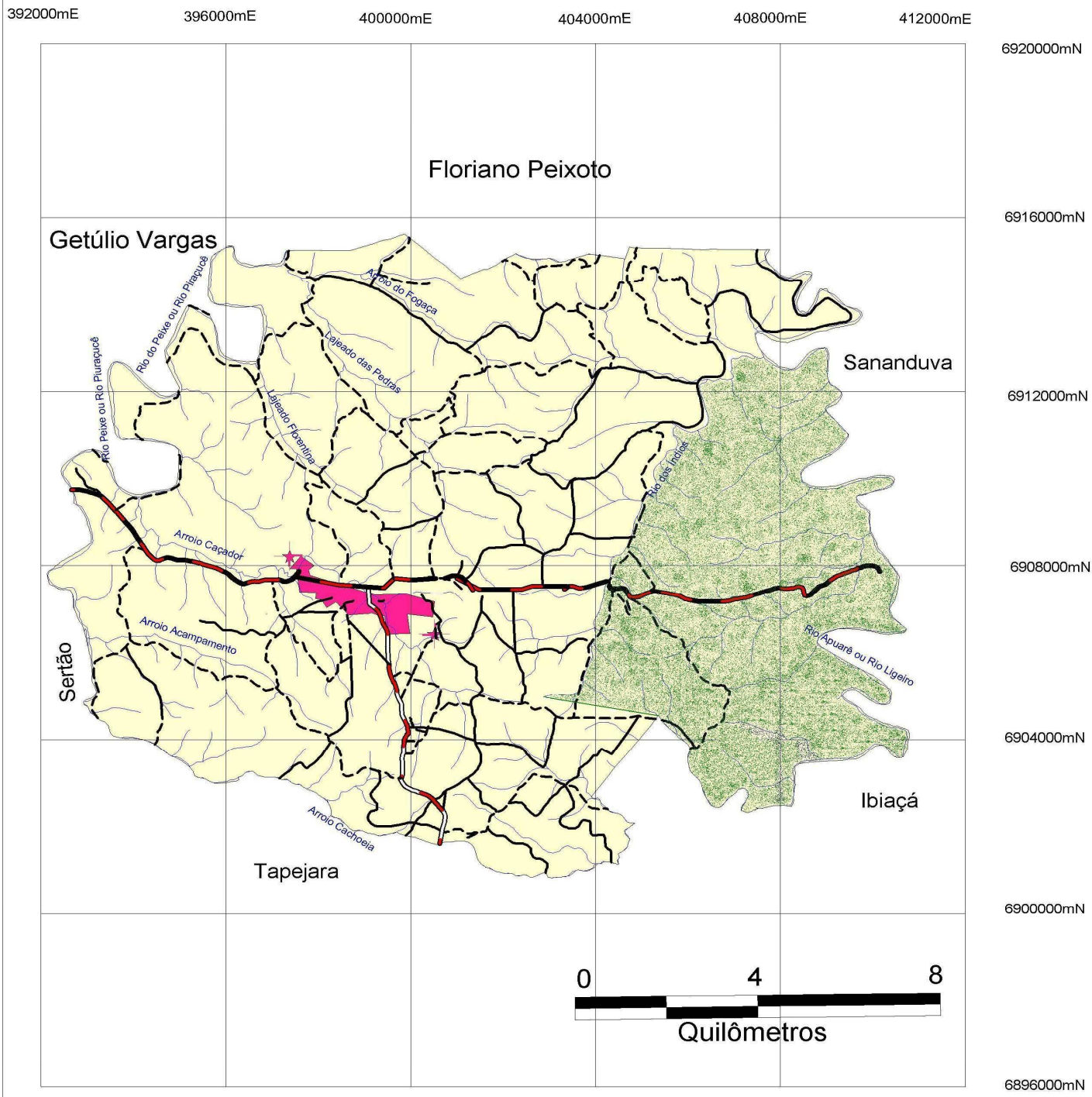
Na classificação do IBGE, segundo o *Mapa de divisões territoriais 2005*, a T.I. Ligeiro situa-se na Mesorregião Noroeste Riograndense e na Microrregião de Passo Fundo. Em nível de Estado, o Governo adotou uma subdivisão específica denominada Conselhos Regionais de Desenvolvimento (Coredes). O município de Charrua pertence ao Corede Norte, que tem Erechim como município sede.[24]

Em relação aos limites, no extremo oeste está o rio Ligeiro (em alguns mapas recebe o nome Apuaê), afluente do rio Uruguai e que estabelece a divisa com o município de Sananduva. No extremo leste está o rio dos Índios e a sudeste o rio Coroado, ambos afluentes do rio Ligeiro. O rio dos Índios estabelece divisa interna com as comunidades de Charrua e o rio Coroado estabelece a divisa com os municípios de Tapejara e Ibiaçá. À sudoeste há uma linha seca, que estabelece divisa interna com famílias de Charrua.

[24] Os Coredes foram criados oficialmente pela Lei 10.283 de 17 de outubro de 1994, com o intuito de ser "um fórum de discussão e decisão a respeito de políticas e ações que visam o desenvolvimento regional". Para fins de planejamento, os 28 Coredes atuais são agregados em 9 Regiões Funcionais (Disponível em: <http://www.seplag.rs.gov.br/atlas/atlas.asp?menu=631>. Acesso em: 11 de nov. de 2008).

Mapa do Rio Grande do Sul, com divisões segundo Conselhos Regionais de Desenvolvimento e Regiões Funcionais de Planejamento. No destaque, a localização do município de Charrua.





Mapa Politico-Administrativo do Município de Charrua, RS

Legenda:

Área Municipal	
Perímetro Urbano	198,47(km)
Terra Indígena Ligeiro	173,54(ha)
RS 430	6,71(km)
RS 475	19,95(km)
Est. Vicinal Mun/Maior Fluxo	83,83(km)
Est. Vicinal Mun/Menor Fluxo	117,82(km)
Rede de Drenagem	330,87 (Km)

N
W E
S

Base Cartográfica Utilizada:
Cartas da DSG - Divisão de Levantamento
Folhas:
SG.22-Y-D-IV-4 / SG.22-Y-D-V-3
SH.22-V-B-I-2 / SH.22-V-B-II-1
Escala: 1:50000 / Impressão 1982

PROJEÇÃO UNIVERSAL TRANSVERSA DE MERCATOR
Origem da quilometragem UTM: "Equador e Meridiano 51° W GR."
Acrescidas as constantes: 10000 km e 500 km respectivamente
Fuso 22

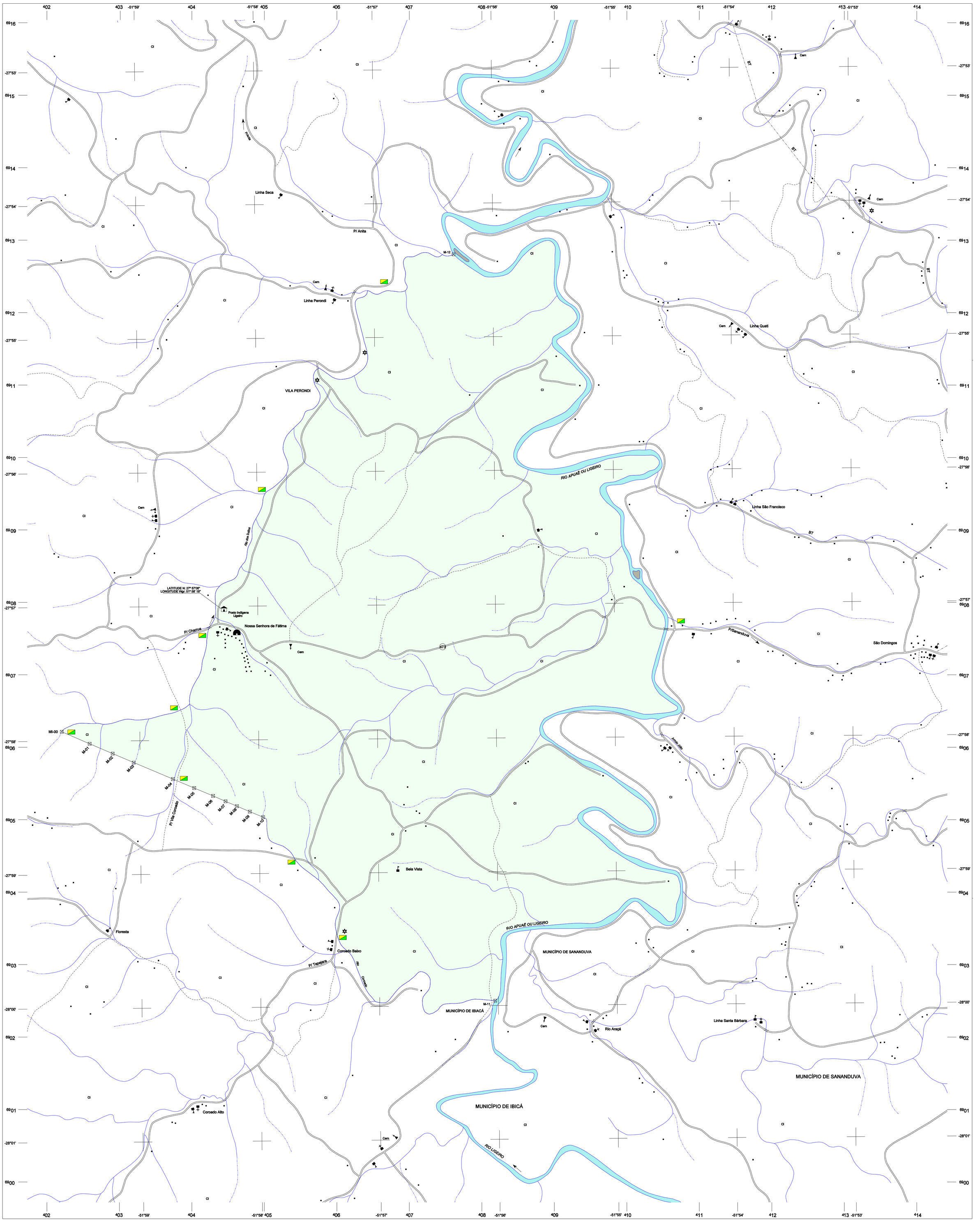
Org. Lab. de Geoprocessamento e Planejamento Ambiental (2007)
URI - Campus de Erechim

Mapa T.I. Ligeiro em PDF – DAF Funai

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF

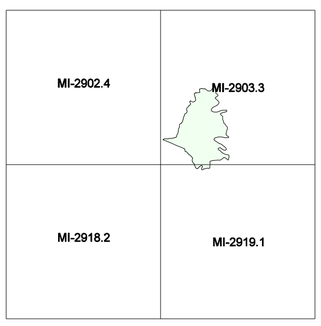
TERRA INDÍGENA LIGEIRO

RIO GRANDE DO SUL

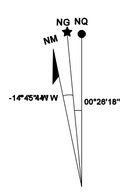


LOCALIZAÇÃO DA PLANTA
NO ESTADO DE
RIO GRANDE DO SUL

LOCALIZAÇÃO DA PLANTA NA CARTA DE ESCALA
1:50.000
E PLANTA DE SITUAÇÃO



DECIINAÇÃO MAGNÉTICA E
CONVERGÊNCIA MERIDIANA
DO CENTRO DA PLANTA



A DECIINAÇÃO MAGNÉTICA
CRESCE -07'30" ANUALMENTE
2001

DATUM HORIZONTAL

SAD-69

SINAIS CONVENCIONAIS

- Terra indígena demarcada
- Aldeia indígena
- Casa
- Posto indígena
- Cemitério
- Moinho d'água
- Escola
- Igreja
- Marco de concreto
- Curso d'água permanente
- Curso d'água intermitente
- Direção de corrente
- Rodovia não pavimentada
- Rod transitável em tempo bom
- Caminho
- Ponte

DEMARCAÇÃO EXECUTADA POR:

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF

DENOMINAÇÃO: TERRA INDÍGENA LIGEIRO		PLANTA: DEMARCAÇÃO	
		ÁREA: 4565.7973 ha	PERÍMETRO: 44.361,50 m
MUNICÍPIO: CHARRUA		ESCALA: 1:25.000	DATA: Fevereiro de 1988
UF: RIO GRANDE DO SUL	ADM: ADR- PASSO FUNDO	PROCESSO Nº: 01070/87	BASE CARTOGRÁFICA: MI-2903.3/2919.1

DESENHO:	TÉCNICO RESPONSÁVEL:	APROVO:	VISTO:
RUBENS F. ZACHARIAS	WELLINGTON C. DA ROCHA CREA nº 1.476/D	CHEFE - DAFI SERGIO DE CAMPOS	SUPERINTENDENTE EDIVIO BATTISTELLI

A constituição da T.I. Ligeiro remonta à década de 1840, no contexto da política de colonização e aldeamento desenvolvida na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. No Relatório enviado à Assembléia Legislativa, no ano de 1846, o Presidente da Província, o Conde de Caxias, informa que, no ano anterior, em julho de 1845, ordenou "ao Tenente Coronel Antônio Maria que prestasse o auxílio com uma escolta para acompanhar o padre Antônio de Almeida Leite Penteado que se me oferecera para ir levar as primeiras luzes do Cristianismo ao seio dos toldos dos índios nas imediações do Passo Fundo". Para o ano de 1848, quando os padres jesuítas iniciaram o trabalho de catequese nos aldeamentos Kaingang da Província, o Pe. Bernardo Parés, superior da missão, informa a existência de três aldeamentos na margem esquerda do rio Uruguai: Guarita, Nonoai e Campo do Meio.[25] Trata-se de uma ampla região de planalto, de intensas matas, com predominância do pinheiro araucária. Quando se intensificou o processo de colonização, houve um progressivo avanço sobre essa região, a qual era praticamente toda habitada pelos grupos Kaingang. Esses aldeamentos foram criados com o intuito de atrair e concentrar a população indígena em áreas determinadas. Segundo Sílvio Coelho dos Santos, "naquela época, os aldeamentos foram delimitados com grandes dimensões, sendo o maior deles Nonoai, com 420 mil ha., diminuído à décima parte quando legalizado pela República, em 1911" (1998, p. 19).

Em relação especificamente à região onde está situada a T.I. Ligeiro, começou a ser colonizada mais intensamente a partir dos primórdios do século XX: em 1902 foi fundada a Colônia de Sananduva e em 1908 a Colônia de Erechim. Segundo Sílvio Coelho dos Santos, "muitos compradores de lotes nessa Colônia eram descendentes de imigrantes europeus que se haviam instalado originalmente nas chamadas Colônias Velhas do RS (São Leopoldo, Novo Hamburgo, Caxias do Sul, entre outras). Era a frente pioneira que, a cada geração, exigia novas terras e avançava em direção ao Alto Uruguai" (1998, p. 52). À medida que os imigrantes ou seus descendentes iam chegando nessa região, fazia-se necessário expulsar os indígenas para os lugares mais remotos como, por exemplo, às margens do rio Ligeiro, um local um tanto acidentado e que foi um dos primeiros locais de fixação, conforme relata Francisco Schaden: "Junto ao Rio Ligeiro, no extremo oeste da colônia de Sananduva, fundou-se o Toldo Ligeiro, habitado por índios da tribo Kaingang.

[25] Carta do Superior da Missão, Pe. Bernardo Pares, ao Presidente da Província, em 6 de novembro de 1848.

Mais tarde, esses aborigenes passaram para a outra margem do rio, ficando aldeados no município de Erechim" (1963, p. 67).[26]

Quanto aos antecedentes dos habitantes da T.I. Ligeiro, Ítala Becker apresenta algumas informações:

> Citações anteriores mencionam o toldo Ligeiro ou Bueno no município de Lagoa Vermelha onde estão também os toldos de Pontão e Forquilha; estão distantes duas léguas aproximadamente um do outro e são todos governados pelo Cacique General Faustino; tem uma população total geral de 400 índios. Salzano refere o Toldo de Ligeiro com uma população de 90 índios para o ano de 1879 e faz a observação de que seriam habitantes do Campo do Meio, prováveis fundadores do núcleo de Ligeiro. Relatório de 1880 menciona também 90 índios no Campo do Meio a cargo do Coronel Tibúrcio Alves de Siqueira Fortes. (1995, p. 77).

Embora faltem informações mais exatas sobre a constituição da T.I. Ligeiro, as idéias encontradas em Santos, Becker e Schaden nos permitem inferir que o aldeamento Campo do Meio também tivesse sido constituído com uma grande área territorial, a exemplo de Nonoai, com o intuito de concentrar todos os Kaingang entre as localidades de Passo Fundo, passando por Lagoa Vermelha, até Vacaria, dentre os quais estariam os do Ligeiro. A T.I. Ligeiro hoje seria, então, uma ínfima parcela daquele grande aldeamento, assim como outras terras indígenas atualmente situadas nessa mesma região: Carreteiro, em Água Santa; Cacique Doble, município homônimo; Monte Caseiros, em Caseiros; e os acampamentos de Mato Castelhano, município homônimo e Passo Grande da Forquilha, em Cacique Doble.

A T.I. Ligeiro é apontada como a primeira do Estado do Rio Grande do Sul a ser gerida pela União após o advento da República. Em um documento sobre sua situação fundiária é informado que "desde 1909 [Ligeiro] passou a ser administrado pelo SPI".[27] Na verdade, em 1909 o governo republicano criou o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), órgão que, mais tarde, em 1910, criaria o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), ou simplesmente SPI como ficou conhecido. As demais Terras Indígenas eram geridas pelo governo estadual, através das Comissões de Terra regionais. Somente em 1941 a administração de todas as Terras Indígenas no Rio Grande do Sul foi repassada à União, através do SPI.[28]

---

[26] A Colônia de Erechim refere-se à ampla região onde atualmente está situado o município de Getúlio Vargas e não de Erechim, que naquela época chamava-se Colônia Boa Vista. Os domínios da Colônia de Erechim iam até onde hoje se encontra o município de Charrua. A T.I. Ligeiro situava-se na divisa entre as Colônias de Erechim e Sananduva.

[27] O documento é assinado pela antropóloga Paula E. Ruth Ebling, cedido pela Funai – Passo Fundo. Não consta data.

[28] GT FUNAI/ INCRA/ GOVERNO RS. *Levantamento da situação das reservas indígenas e dos posseiros no Rio Grande do Sul*. Curitiba, 1975 (mímeo).

De acordo com Paula Ebling, em 1914 o SPI elegeu Ligeiro como centro de atração de indígenas, com o objetivo de esvaziar outros aldeamentos da região. O objetivo não era apenas reunir em função da "assistência", mas principalmente para formar um contingente de "trabalhadores nacionais" que pudessem servir de mão-de-obra. A concentração de mão-de-obra era indispensável para executar o trabalho na agricultura administrado pelo SPI.

Os indígenas mais velhos guardam na memória e nas marcas do corpo esse período que denominam "tempo dos panelões". Formavam-se as "turmas", grupos de trabalhadores que iam trabalhar nas lavouras planejadas pela administração do SPI. O trabalho consistia em roçar, queimar, preparar a terra, plantar, capinar e colher os produtos. Havia um rígido controle dos trabalhadores, inclusive com a cooptação da chefia indígena. O trabalho era praticado em condições muitas vezes precárias, sob a supervisão de um capitão e policiais indígenas. Nos períodos do plantio e da colheita as atividades eram mais intensas, com o mínimo de tempo para o descanso (não paravam nem aos sábados e domingos); a alimentação, geralmente feijão e farofa, era preparada em grandes panelões, os quais ainda hoje são encontrados na comunidade. Algumas lavouras eram realizadas a grandes distâncias da sede. Em função disso, montavam-se acampamentos temporários até a conclusão dos trabalhos. Os produtos eram depositados nos armazéns e posteriormente comercializados. Os indígenas não recebiam remuneração pelo trabalho, apenas alguns alimentos, certos itens domésticos e roupas. O sistema de panelões acabou somente na década de 1960, a partir da criação da Funai.

A concentração da população em torno da Sede modificou profundamente a organização interna da comunidade. Até a década de 1940, a população vivia espalhada pela área em nucleamentos familiares, cada qual com organização própria, em torno de uma chefia. Cada grupo familiar fazia suas plantações, tinha a possibilidade de criar seus animais domésticos, enfim, tinha um espaço próprio de vivência. A partir de 1940, a administração do SPI passou a atrair as famílias para viverem em um único lugar, concentradas em torno da sede administrativa. Essa ação do SPI tinha por finalidade facilitar o trabalho e melhor exercer o controle sobre a população. Com isso, as famílias passaram a conviver num espaço mais restrito, havendo interferências mútuas, com espaços reduzidos para suas atividades. Esse fato é apontado como potencializador de conflitos e contendas internas.

Outro fator que caracterizou negativamente a ação dos órgãos de assistência na T.I. Ligeiro foi a extração de madeira. Em 1961, a Presidência da República, através do Subgabinete Militar no RS, organizou uma Comissão de Sindicância para apurar

irregularidades em alguns Postos Indígenas, dentre os quais estava o Ligeiro. O *Relatório 12.504/61* informa que na década de 1950 havia uma firma de exploração de madeira ali instalada – Irmãos Iochpe S.A. Indústria e Exportação de Madeira. Além desta firma funcionando em terra indígena, o relatório informa sobre extração de madeira (especialmente pinheiro) por outras firmas da região. A exploração foi predatória e praticamente esgotou as espécies de madeira de lei ali existentes. Os mais velhos guardam na memória o tempo em que a grande quantidade de pinheiros, além da caça e da pesca, garantia a fartura alimentar. Eles ilustram esse tempo com a afirmação: "havia muito pinheiro. Se passasse um avião e jogasse uma agulha, não caía no chão; ficava em cima dos pinheiros".

O arrendamento foi uma outra prática amplamente difundida. Na análise de Sílvio Coelho dos Santos (1998, p. 60), na T.I. Ligeiro essa prática teve início ainda na década de 1930, por iniciativa do próprio SPI. Segundo dados da Funai, em 1961 haviam cerca de 67 famílias de arrendatários; em 1974 eram 113 e em 1975 chegou a 125 famílias, muitas das quais residiam dentro da área indígena. Somente em 1978 foi completamente desintrusada.

Em 1964, os militares, após tomarem o poder, passaram a investigar uma série de denúncias sobre irregularidades cometidas pelo SPI, o que culminou com a criação da Funai, em 1967. Este processo se fez sentir na T.I. Ligeiro: o então Chefe de Posto foi ouvido numa Comissão Parlamentar de Inquérito, organizada na Assembléia Legislativa, em Porto Alegre-RS; além disso, militares foram enviados para averiguar a situação em que se encontrava a T.I. Ligeiro.

O *Relatório de Inspeção nº 1/67*[29] permite uma visualização da realidade naquele momento. De modo especial, observam-se duas situações que se contradizem. Por um lado, revela aspectos negativos:

> A área florestal se encontra extremamente reduzida, tendo em vista a agricultura predatória. [...] A área trabalhada do Posto se encontra altamente erodida, lixiviada e empobrecida. [...] Praticamente não existe madeira de lei e nem pinheiros industrializáveis no Posto. As essências existentes anteriormente, ou foram industrializadas por terceiros ou pelo Posto ou foram destruídas pelo fogo.
> Existem no Posto 42 arrendatários com contrato, sendo dois mecanizados, e 48 trabalhando em parceria com os índios. Os contratos são a rendimento, na base de 20%; a parceria, na base de 50% entre parceiros.
> Rendimento decrescente das terras, tendo em vista o seu mau uso. Existem poucas áreas de mato, já estando quase a totalidade da área do Posto agricultada, ou em sistema de pousio.

[29] Documento obtido junto à Funai – Passo Fundo. Possui quatro páginas datilografadas. Não informa quem realizou a referida inspeção.

> Faltam somente 15 casas para completar o efetivo de famílias indígenas de todo Posto.

Por outro lado, o referido relatório apresenta uma série de qualificações que parecem ser incompatíveis com a situação descrita acima. Afirma-se que "[...] o Posto Paulino de Almeida[30] seria a meta a que deveriam ser conduzidos os demais Postos, em uma primeira etapa". Na avaliação do agente de inspeção, Ligeiro "é considerado o melhor Posto da Inspetoria e, talvez, do Brasil". A avaliação do agente de inspeção parece ter recaído muito mais sobre os aspectos físicos por ele percebidos:

> Muito boas as instalações da sede do Posto. Muito bem apresentáveis as casas dos índios, a escola, a igreja, a cooperativa, a enfermaria, uma modesta casa de hospedes, a casa do encarregado, as instalações da administração. Razoáveis as instalações de água e luz, esta a motor (um a óleo para o diário e outro a gasolina para o clube dos índios). Clube para os índios, cancha de bocha, moinho de milho, curral para gado, churrascaria.

Essas "descrições positivas", além de outras mais contidas no relatório, parecem reforçar e confirmar a eficiência do órgão de assistência junto aos indígenas. O aspecto positivo está na "integração" a um modelo de vida importado de fora, pois o relatório não revela preocupação com os elementos da cultura Kaingang. Criou-se, assim, um contexto caracterizado por "harmonia" e "prosperidade". A ação da Igreja Católica, neste período relativo às décadas de 1950 e 1960, foi intensa e esteve em sintonia com os propósitos do SPI e, posteriormente, da Funai, como veremos mais adiante.

Embora a situação fundiária esteja legalizada, nos últimos anos a comunidade vem se mobilizando em vista da ampliação da área atual, considerada insuficiente para o número de famílias que ali residem. Tendo por base o dispositivo constitucional que garante aos indígenas a posse de seus territórios tradicionais, as lideranças da comunidade estão propondo a revisão dos limites. As discussões apontam para possibilidade de ampliação em direção ao lado oeste e sudoeste, sobre terras ocupadas por famílias do município de Charrua. O principal argumento que embasa essa possibilidade está relacionado à memória dos mais velhos, além do aporte documental. Um fato ocorrido na década de 1930 serve de justificativa. O ancião Ernesto Elautério é um dos que falam a respeito do fato. Pelo que ele informa, o ano teria sido 1932 e ele estava com 16 anos. Segundo ele, em uma briga um índio matou um branco. A força policial da época agiu fortemente contra a comunidade do Ligeiro,

[30] A T.I. Ligeiro teve, por muito tempo, o nome de Posto Indígena Paulino de Almeida, que foi um dos seus primeiros chefes de posto. Pela Portaria n. 136, de 15 de maio de 1969 do Presidente da Funai José Queirós Campos, o nome foi oficialmente alterado para o atual. No mapa de 1988 foi denominado Posto Indígena Nossa Senhora de Fátima, em função da padroeira da comunidade católica ali existente.

degolando o índio infrator e tomando, à pretexto de liqüidar o ocorrido, uma parte da terra. As lideranças encaminharam à Funai o pedido para a criação de um grupo técnico de trabalho afim de investigar o caso. Até o momento (novembro 2008) não foram tomadas providências.

A administração local da Funai é exercida por um chefe de posto, cargo ocupado por um não-indígena, auxiliado por um secretário que é indígena. Há uma sede onde se concentram as atividades administrativas, tais como: registros de nascimentos, documentação, registro do número de famílias, controle da distribuição de cestas básicas do programa Fome Zero do governo federal, negociação de contratos de trabalhos entre indígenas e firmas da região, entre outras atividades. Em outras palavras, há um papel ativo exercido pela Funai.

Do ponto de vista da política interna, houve uma mudança significativa nos últimos anos. Passou-se de um modelo centralizado, tendo como referência o cacique, vice-cacique e a polícia, para um modelo mais colegiado, baseado no Conselho de Anciãos.

Até pouco tempo, a chefia era baseada na figura de um chefe, denominado cacique, eleito pela comunidade. O cacique exercia sua função auxiliado pelo vice-cacique e por uma polícia indígena, formada por um capitão, um cabo e alguns policiais. À polícia indígena cabia a função de cobrar o cumprimento da lei, aplicando as devidas penas em caso de transgressão. Havia também um grupo denominado Conselho, formado por pessoas mais velhas, ex-caciques, entre outros, que atuava como instância consultiva. Ajudava o cacique a deliberar sobre os problemas internos, tais como: brigas de casal, controle do alcoolismo, desavenças entre famílias e outros assuntos do cotidiano. Porém, a decisão cabia sempre ao cacique.

Essa forma de exercício do poder, não raro, transformava-se em autoritarismo, especialmente quando possibilitava certos favorecimentos advindos dos cargos ocupados, como destaca Sílvio Coelho dos Santos:

> Não bastasse a cooptação do líder, a introdução da prática de remuneração para aqueles que ocupam funções determinadas pelo órgão de assistência gerou diferenças internas entre os que pertencem ou não a este quadro, tanto do ponto de vista do poder político, quanto econômico. Trata-se, na verdade, de um aparato da sociedade “branca”, que se implantou na comunidade indígena, contrário aos princípios da organização social Kaingang. Neste contexto, os aliados do Cacique formam um grupo de beneficiados em detrimento de outros que constituem a parcela dos excluídos (1998, p. 88).

Quando as situações de autoritarismo e favorecimento se intensificaram, os conflitos se agravaram. Um desses episódios foi assim descrito por um jornal de circulação diária do Rio Grande do Sul:

Charrua: novo conflito acaba com 17 prisões na reserva

Um novo conflito armado ocorrido na reserva de Ligeiro, em Charrua, distante 60 quilômetros de Passo Fundo, terminou com saldo de três feridos, um deles com um tiro no ombro direito, além de 17 índios presos em flagrante por lesões corporais. O segundo conflito dos últimos dez dias na reserva indígena ocorreu sexta-feira à tarde, dois dias após a intermediação da Funai para acabar com os confrontos internos.

O primeiro ocorreu na madrugada de terça-feira passada, quando um índio que estava bêbado foi preso e espancado pela polícia da reserva, dividindo a opinião da comunidade. A Funai pediu a intervenção da Brigada Militar e da Polícia Federal para acalmar a situação.

Na ocasião, um acordo de paz foi firmado com o cacique da reserva, Florindo Lima, com a condição de serem substituídos os policiais que espancaram o índio bêbado. Mas os ânimos continuaram acirrados e os amigos do agredido passaram a denunciar abuso de autoridade, até que, na sexta-feira à tarde, eclodiu o segundo conflito de Ligeiro.

Neste último confronto, inclusive o cacique acabou sendo preso, além do administrador da Funai na reserva. Os índios exigem a substituição dos dois, alegando que estariam coniventes com os abusos.

A Brigada Militar, que prendeu os 17 índios envolvidos na briga, também recolheu cinco espingardas, 50 foices, 50 facões e facas, além de machados. Os presos foram conduzidos para a Polícia Federal em Passo Fundo, onde o delegado Antônio João Ruschel registrou o incidente, recolhendo o grupo ao presídio regional do município. A partir de hoje, o caso vai para o exame da Procuradoria-Geral da República.[31]

Ao longo da década de 1990 criou-se uma situação que levou à deflagração de vários conflitos internos, como este descrito acima. Vários são os motivos apontados como causadores dos conflitos. Um deles foi a política de transferências adotada pelas comunidades indígenas da região com a anuência da Funai. Trata-se da transferência de indivíduos considerados "faltosos" de uma terra indígena para outra. Esta prática foi amplamente utilizada em anos passados. Era vista como corretivo pelo fato do indivíduo ser colocado numa nova realidade, necessitando vencer a indiferença dos habitantes locais, com o desafio de construir novas alianças e amizades. Alguns indígenas afirmam que, dos anos 70 a início dos anos 90, a T.I. Ligeiro era considerada exemplar em termos de organização. Destacamos mais uma vez que este "exemplar" refere-se à eficácia da administração da Funai em termos de "integração" e assimilação".[32] Pelo fato de ser considerada exemplar, muitos indígenas que

[31] CORREIO DO POVO, 12/10/1998. Disponível em: <http://www.correiodopovo.com.br>. Acesso em: 07 de jul. de 2006. Os conflitos ocorridos na T.I. Ligeiro foram amplamente divulgados pela mídia escrita e televisiva, tanto em nível local, como regional e nacional. O pouco conhecimento da realidade indígena, a não observação dos fatores externos inerentes aos conflitos e o olhar voltado para o conflito em si, por parte de alguns jornalistas, deu forte ênfase sensacionalista aos episódios e reforçou certas posturas e preconceitos em relação à população indígena.

[32] Um dos fatos tomados para ilustrar a "excelência" da T.I. Ligeiro em relação às demais foi a visita que o Presidente Fernando Collor de Melo fez à comunidade para assinatura *in loco* da homologação da posse da terra, em 1991.

se envolviam em problemas nas suas comunidades e recebiam a pena da transferência, tinham a T.I. Ligeiro como destino. Imaginava-se que ali encontrariam corretivo para sua indisciplina. Porém, o que ocorreu foi que muitos indígenas acabaram sendo enviados para o Ligeiro e alguns deles chegaram a assumir cargos importantes de chefia, como o de cacique. Pelo fato de não ser natural do local, passaram a agir em benefício de alguns, desfavorecendo a comunidade em geral.

Outros motivos ainda são apontados como causadores dos conflitos. Em algumas conversas com indígenas foram mencionadas várias práticas ilegais que ocorriam. As principais denúncias investigadas pela Polícia Federal nos últimos anos estão relacionadas ao arrendamento de terra, retenção de cartões para recebimento da aposentadoria e o patrocínio de armas de fogo para os indígenas. No dia 08 de junho de 2006, foi realizada uma das maiores operações policiais do Rio Grande do Sul, reunindo o Ministério Público Federal, a Polícia Federal e a Brigada Militar, batizada Operação Charrua.[33] A operação visava dar fim às práticas ilegais e buscar possíveis alternativas para solucionar os conflitos. Como havia fatores externos à realidade indígena que alimentavam o conflito, a operação também investigou comerciantes do município de Charrua e Tapejara. O inquérito policial foi instaurado em dezembro de 2005 e visava

> Apurar os crimes de seqüestro, lesão corporal, porte ilegal de arma de fogo, arrendamento irregular de terras e formação de quadrilha. A operação resultou na apreensão de cinco armas de fogo e na prisão de 14 pessoas, **sendo dois comerciantes presos em flagrante por porte ilegal de arma. Também foram apreendidas dezenas de cartões de aposentadoria, títulos de eleitor e carteiras de trabalho em posse dos comerciantes**.[34] (grifo nosso).

A opinião pública da região culpabiliza os indígenas pelos conflitos e tem dificuldade de perceber nas injustiças cometidas contra eles muitos dos seus reais motivos. Os meios de comunicação também deram forte ênfase ao desentendimento entre grupos indígenas que se rivalizavam entre si pela disputa do poder, mas não destacavam os fatores externos, como os identificados pela operação policial.

O período de turbulência estendeu-se até metade de 2006, alternando períodos de relativa tranqüilidade com episódios de ânimos mais acirrados. Foi nesse contexto que a Funai

[33] A operação mobilizou cerca de 650 policiais e 95 carros. Teve repercussão regional e nacional nos meios de comunicação. Mais detalhes da Operação Charrua podem ser verificados no site da Procuradoria Geral da República (PGR), disponível em: <http://www.pgr.mpf.gov.br/pgr/imprensa/iw/nmp/public.php?publ=7362>. Acesso em 06 de ago. de 2008.

[34] SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL DA POLÍCIA FEDERAL NO RS, Departamento de Comunicação Social. Disponível em: <http://www.dpf.gov.br/DCS/noticias/2006/junho/08062006_charrua.htm>. Acesso em: 22 de jun. de 2006.

e a Procuradoria Geral da República de Erechim intervieram de maneira mais incisiva. Solicitaram a presença da Polícia Federal e da Brigada Militar e organizaram um grupo técnico para analisar possíveis saídas para o conflito.

> **Funai envia equipe ao município de Charrua**
> Uma equipe de quatro antropólogos e indigenistas da Funai vai passar cerca de dez dias na reserva indígena do Ligeiro, no município de Charrua. O objetivo é tentar apaziguar os grupos que vêm se enfrentando há vários meses. Ontem, a equipe reuniu-se em Erechim com o procurador da República, Mário Sérgio Barbosa, para acertar detalhes da ação. Os representantes da Funai farão um estudo sobre a real situação dentro da reserva para tentar estabelecer a "paz, segurança e a harmonia, como a comunidade indígena merece", disse o procurador. Os técnicos devem entrar no território indígena a partir de hoje.
> Barbosa admitiu ontem a hipótese de o Ministério Público Federal tentar uma intervenção na reserva, devido à situação que se revela insustentável, colocando frente a frente dois grupos que lutam pelo poder interno. Caso a equipe da Funai não obtenha êxito, o MPF poderá optar pela intervenção.
> O procurador aguarda ainda receber, em 48 horas, um relatório da Funai e da própria Polícia Federal sobre os acontecimentos de última quarta-feira, quando de madrugada houve um tiroteio dentro da reserva e uma indígena assustou-se, passou mal e faleceu. Dependendo do relatório, Barbosa poderá pedir novas prisões preventivas, como ocorreu no último dia 9, quando, mediante autorização da Justiça Federal, treze pessoas foram detidas temporariamente, mas ganharam a liberdade cinco dias depois.
> O conflito na reserva vem se arrastando há vários meses. Em março, o procurador reuniu-se separadamente com os grupos conflitantes. Um deles quer promover uma nova eleição, com o que os seguidores do cacique não concordam, sustentando que o líder já foi eleito num pleito legal. A polêmica vem provocando momentos de muita tensão na comunidade indígena, com agressões de parte a parte.[35]

A estrutura de exercício de poder que facilita problemas de autoritarismo e favorecimentos foi forjada a partir do processo de colonização e sacramentado pelo SPI. Esse modelo vigorou até recentemente; desde alguns anos atrás, o sistema interno passa por um momento de transição. Como resultado do trabalho do grupo técnico, entre outra iniciativas, chegou-se à proposta de criação do Conselho de Anciãos, no lugar de apenas a eleição de um cacique. Um destacamento da Brigada Militar continua presente na comunidade, atuando especialmente na repressão à entrada e ao uso de bebidas alcoólicas e na prevenção a possíveis conflitos que possam ocorrer devido aos ressentimentos provocados pelos desentendimentos passados; além disso, presta apoio ao administrador da Funai e ao Conselho de Anciãos para o exercício de suas funções.

[35] CORREIO DO POVO, 23/06/2006. Disponível em: <www.correiodopovo.com.br>. Acesso em: 07 de jul. de 2006.

O Conselho de Anciãos foi uma alternativa ao modelo de chefia que até então era praticado. É formado por 18 indivíduos, cuja escolha obedece alguns critérios: são pessoas mais velhas e que representam as famílias maiores; é preciso ser natural da T.I. Ligeiro e saber a língua Kaingang (um mestiço não pode fazer parte); há também o critério da idoneidade, ou seja, que o indivíduo seja considerado sério, de boa reputação e que goze do respeito da comunidade. Pelo que foi informado, não há uma hieraquia interna, mas apenas duas pessoas de referência: os senhores Valdomiro Severiano e Fiorindo Lima. Na ocorrência de algum problema, o senhor Valdomiro é procurado. Se for algo simples, a decisão é tomada ali mesmo. Se o problema exigir uma reflexão maior, o senhor Fiorindo é chamado para uma deliberação conjunta. Contudo, se o problema for considerado grave são chamados os demais membros do Conselho para que a decisão seja tomada ouvindo a opinião de todos.

Além de se reunirem em momentos extraordinários para delibração de certas situações emergenciais, os membros do Conselho se reúnem todas as noites para conversarem sobre os diversos assuntos relativos à vida da comunidade. Para viabilizar as atividades, existem algumas comissões: agricultura, terra, habitação, educação e saúde, compostas por membros do próprio Conselho.

Ao Conselho também cabe a função de coordenar as “reuniões grandes”, em que toda comunidade se faz presente. Essa reunião geralmente é realizada aos sábados à tarde ou aos domingos pela manhã. Ali são dadas orientações gerais, tais como: alerta aos pais para que as crianças não faltem às aulas, cuidado com animais soltos, cuidado para saídas em excesso da comunidade, proibição da cachaça; às vezes o técnico agrícola e o chefe de posto também participam para dar alguma orientação ou informação relativa à sua área de atuação.

Em relação à dimensão disciplinar, permanece a polícia indígena, formada por um cabo, que faz parte do Conselho de Anciãos, e 20 policiais. Foram extintas algumas das antigas funções, como capitão, major e coronel. O principal foco de atuação da polícia indígena está relacionado à ordem interna. O indivíduo que cometer alguma infração é julgado pelo Conselho de Anciãos e, se condenado, pode receber como penas: passar de um a dois dias na cadeia, “pra pensar sobre o que fez”; prestação de serviços comunitários, como limpeza dos pátios, trabalho na horta da escola, entre outros. Conforme a infração são aplicadas as duas penas ou apenas uma. Após o cumprimento da referida pena, o indivíduo é novamente interpelado e orientado pelo Conselho. A pena máxima da transferência para outras terras indígenas, muito utilizada no passado, só é aplicada em casos extremos. Porém, há a tendência à sua não utilização.

Em relação à dimensão político-partidária, dois indígenas da T.I. Ligeiro foram eleitos vereadores para o período 2005-2008. Um deles teve o mandato cassado pelo Tribunal Regional Eleitoral do Rio Grande Sul (TRE-RS), em fevereiro de 2008, por ter mudado de partido em data posterior à permitida pela Resolução do Tribunal Superior Eleitoral n. 22.610 de 25 de outubro de 2007, que trata da fidelidade partidária. Nas eleições de 2008, seis candidatos concorreram a vereador, dos quais apenas um foi eleito.

O município de Charrua, desde sua criação, está dividido em duas correntes político-partidárias: de um lado PMDB e, de outro, a coligação PP/PDT/PT. Não raro, as disputas eleitorais causam o acirramento de certos conflitos, o que é comum inclusive à população não-indígena do município. A eleição de apenas um candidato entre seis que concorreram aponta para desarticulação interna da comunidade, em grande parte fomentada pelos não-indígenas. O município de Charrua tem um total de 2.767 eleitores, dos quais cerca de 30% são indígenas. Até o momento, não houve candidatos ao cargo de prefeito ou vice-prefeito, mas cogita-se essa possibilidade, o que não é bem visto pela população não-indígena de Charrua.

Quanto às formas de subsistência, destacam-se como atividades principais a agricultura, o artesanato, a criação doméstica de animais, o trabalho assalariado e diarista. Dos 4.565 ha de terra, cerca de 1.400 ha são utilizados para a agricultura. O solo é de boa qualidade. O modelo é baseado na mecanização, com uso de agrotóxicos e fertilizantes. O destaque é para a monocultura do milho e feijão. O plantio de soja sempre foi intenso, porém com a proibição do plantio de transgênicos em terras indígenas, houve uma mudança de opção; na safra 2007/2008 foram plantados apenas 200 ha de soja convencional.

Até pouco tempo, a terra estava concentrada nas mãos de algumas pessoas que detinham cargos de chefia. Com a mudança nesse sistema, o Conselho de Anciãos promoveu a redistribuição interna da terra. Cada família passou a ter, em média, de 4 a 5 ha disponíveis para o cultivo. Porém, mesmo assim algumas famílias ainda estão sem terra, especialmente aquelas que estão aos poucos retornando à T.I. Ligeiro em virtude do fim dos conflitos já mencionados. As questões relacionadas à agricultura são coordenadas pela comissão de agricultura do Conselho de Anciãos, com a assessoria do técnico agrícola da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Rio Grande do Sul – Emater.[36]

[36] As informações relativas à agricultura foram colhidas junto ao técnico agrícola da Emater, com a comissão de agricultura e com a administração da Funai.

Na T.I. Ligeiro são realizadas dois tipos de lavouras, as familiares e a coletiva. A lavoura coletiva é coordenada pela administração da Funai e tem por finalidade a obtenção de recursos para suprir algumas demandas da coletividade: manutenção de carros e máquinas agrícolas, manutenção de pavilhões, depósitos e espaços administrativos, pagamento do operador de máquinas, a realização da festa do índio, entre outras coisas. A área disponível para esta lavoura é de 60 ha que, segundo o técnico agrícola, é insuficiente para atender todas as demandas.

Em relação às lavouras familiares, os recursos para o custeio são, em sua maioria, provenientes de financiamentos, especialmente do Programa Nacional da Agricultura Familiar – Pronaf e do sistema troca-troca do governo estadual. Em 2008, segundo o técnico agrícola, 70 famílias obtiveram recursos no valor de R$ 3.000,00 por família do Pronaf C, modalidade que prevê auxílios apenas para o custeio da plantação. Outras 8 famílias também receberam recursos no valor de R$ 1.500,00 por família do Pronaf B, que prevê auxílios para investimentos, como a correção do solo. Em relação ao sistema troca-troca, liga-se exclusivamente ao financiamento de sementes e acontece na seguinte proporção: a cada quilo de semente recebida na época do plantio, serão devolvidos 11 quilos do produto colhido na safra, o que equivale a cerca de 30% do valor de mercado da semente. São poucas as famílias que conseguem cultivar suas terras com recursos próprios.

O plantio é realizado com as máquinas da comunidade e, nos períodos mais intensos de trabalho, há a contratação de máquinas terceirizadas, a fim de agilizar o plantio ou a colheita. O custo por hora trabalhada gira em torno de R$ 25,00 a R$ 30,00 e fica por conta da família. Há o acompanhamento contínuo do técnico agrícola da Emater. As lavouras em terrenos não mecanizáveis são poucas, em função, inclusive, das restrições quanto à derrubada da capoeira e ao uso do fogo.

O técnico agrícola da Emater também incentiva e acompanha outras duas atividades: plantio de árvores frutíferas, tanto nativas como exóticas, e o cultivo de hortas. Duas famílias possuem bons pomares e até comercializam as frutas. Outras 42 famílias estão em fase de plantio e cultivo. Em relação às hortas, existe uma comunitária, que fornece verduras e legumes para a escola; o excedente é comercializado. Há também 92 hortas familiares, onde são cultivados diversos tipos de verduras e legumes. Para a organização dessas hortas há recursos do programa Carteira Indígena do Ministério do Desenvolvimento Social, que prevê auxílios para construção dos cercados e aquisição das sementes.

A fabricação do artesanato é uma atividade bastante comum. Os principais produtos confeccionados são relacionados à cestaria: cestos de taquaruçu, cestas de cipó de diferentes tamanhos, balaios com tampa, peneiras, colares de sementes, entre outros. A dificuldade está no transporte e venda dos artefatos produzidos. É muito comum o deslocamento em direção às cidades, algumas distantes, como Passo Fundo, Caxias do Sul e Vacaria. O transporte geralmente é feito de ônibus e vão algumas pessoas da família para realizar a venda.

O preço é estabelecido pelos indígenas e varia conforme o produto: o balaio custa em média R$ 15,00; as cestas variam entre R$ 10,00 a 15,00 conforme o tamanho; um par de cestos de taquaruçu, muito utilizado pelos colonos, custa cerca de R$ 20,00. Contudo, muitas vezes acabam cobrando preços inferiores a fim de garantir a venda do produto. Para algumas famílias, o artesanato é uma das principais fontes de renda. A matéria prima para a confecção do produto geralmente é encontrado nas matas locais. Em momentos de escassez é comum comprarem certos materiais dos colonos da região.[37]

Além do artesanato e da agricultura, ajudam na subsistência a criação de certos animais para o abate, como aves e gado bovino e suíno. Esta prática fica por conta de cada família. As aposentadorias e outros auxílios, como o auxílio natalidade, têm ajudado significativamente a garantir a subsistência de algumas famílias indígenas.

Há, ainda, um grande número de indígenas com trabalho assalariado. Alguns trabalham na comunidade, em funções como professores, agentes de saúde, funcionários da Funasa e da Funai. Outros trabalham em firmas de Charrua e região, submetidos a condições nem sempre favoráveis a fim de garantir a renda para a subsistência. Exemplo disso são aqueles que, na metade de 2008, começaram a trabalhar numa firma de abate de aves no município de Nova Araçá, distante cerca de 100 km da T.I. Ligeiro; no final de 2008, um outro grupo começou a trabalhar em uma outra firma de abate de aves no município de Capinzal, em Santa Catarina, a uma distância ainda maior, em torno de 130 km; todos esses trabalhadores vão e voltam diariamente do trabalho e recebem um salário em torno de R$ 600,00. Em ambas as firmas os indígenas são contratados com carteira assinada.

Os que trabalham como diaristas, em geral prestam serviços aos colonos. A região onde se encontra a T.I. Ligeiro é caracterizada pela ocorrência de pequenas propriedades, dedicadas especialmente à agricultura, suinocultura, avicultura e à pecuária leiteira. Os indígenas são solicitados para a execução de tarefas relacionadas às lides agrícolas, tais como

[37] Em 2008, por ocasião da pesquisa, era sentida uma grande escassez da principal matéria prima, o taquaruçu. O motivo da escassez é que a cada 30 anos há o florescimento desta planta e logo em seguida seca completamente. O período até brotar novamente e atingir o porte de utilização é relativamente longo.

a colheita do milho, a colheita de feijão e a limpeza das roças. Dependendo da atividade são contratados individualmente ou em turmas. Recebem em média R$ 20,00 à jornada. Neste tipo de trabalho os indígenas não mantêm nenhum vínculo empregatício com os agricultores que os empregam. Além disso, muitas dessas atividades encontram-se limitadas pelo calendário agrícola, estando disponíveis apenas em determinados períodos do ano. Ao serem dispensados ficam sem alternativas de renda, exceto a obtida pela comercialização do artesanato. Além disso, o uso de novas tecnologias tem levado à diminuição da oferta desse tipo de trabalho.

Em virtude da constante circulação pelas cidades, às vezes por longos períodos para a venda do artesanato, aliado à necessidade do trabalho fora da comunidade, muitos indígenas têm se tornado vulneráveis a vários problemas, como prostituição, alcoolismo, drogas e a violência urbana.

A coleta é uma atividade ainda praticada, mas não como fonte primária de subsistência. Serve mais para propiciar um complemento alimentar e de renda. O principal produto é o pinhão, mas também frutas cítricas e outras silvestres. Para algumas famílias a coleta do pinhão representa uma renda extra muito importante. Em 2008 o pinhão foi vendido à R$ 2,00 ao quilo. É um produto muito apreciado tanto por indígenas como por não-indígenas e sua comercialização é praticamente garantida. Faz-se sentir fortemente as extrações de pinheiros do passado, quando muitos afirmam ter pouco pinhão disponível. A caça e a pesca também são atividades pouco desenvolvidas e geralmente para complemento alimentar. A razão primeira disso é que já não há mais a abundância de peixes e animais de caça na região.

Em relação à alimentação, consomem produtos industrializados e alimentos típicos da dieta tradicional. Quanto aos alimentos industrializados, os salgadinhos, biscoitos e refrigerantes são muito apreciados, especialmente pelas crianças. Quando um não-indígena almoça na casa de um indígena geralmente encontra o seguinte cardápio: massa, carne em molho, mandioca, feijão e arroz. Os principais alimentos da dieta tradicional são: o pão ou bolo assado nas cinzas (*ẽmĩ*); o caraguatá (*krunum*), cozido com o feijão; vegetais refogados (*ẽgòho*), especialmente os brotos de uma espécie de samambaia comestível e do urtigão; o milho (*gãr*); e o piché.

Em relação aos bens de consumo, há uma grande influência da sociedade envolvente. Um bom número de famílias possui carro, televisor com antena parabólica, vídeo, aparelho de som, geladeira, congelador, telefone celular, entre outros. Contudo, não são todas as famílias

que possuem estes bens. A aquisição destes produtos acontece no comércio da região. A forma de aquisição mais utilizada é a compra. Em alguns casos acontecem trocas, seja por trabalho ou por algum produto de artesanato. Porém, essa forma é mais comum em negócios com os colonos. As famílias que apresentam algum tipo de renda fixa são disputadas pelos comerciantes, tendo em vista o potencial de consumo e a garantia de pagamentos que representam. Para essas, os comerciantes oferecem facilidades como o transporte para o recebimento da aposentadoria nos bancos locais e o retorno à comunidade com os gêneros adquiridos.

Em relação ao processo educacional, dois espaços ganham importância especial. Um primeiro está relacionado à família e à vida comunitária. Ali a criança cultiva a língua materna, recebe os valores e princípios necessários para a convivência social e aprende sobre os costumes dos antigos, histórias que são transmitidas pelos pais e avós; as crianças estão presentes nos vários momentos da vida cotidiana: nas "reuniões grandes" da comunidade, na venda do artesanato, na viagem até a cidade, etc. Na comunidade católica, por ocasião da celebração dos batizados, muitas crianças participam e acompanham com atenção o ritual praticado.

Um outro espaço importante é a escola. Há na comunidade a Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Fág Mág.[38] Recebeu essa denominação em 01/03/2002. Até então era chamada Escola Estadual Indígena de 1º Grau Incompleto José Bonifácio. No dia 26/07/2002 recebeu a permissão para o Ensino Médio, porém ainda não recebeu a autorização para o funcionamento devido à falta de espaço físico para o laboratório de ciências e biblioteca. Está vinculada à 15ª Coordenadoria Regional de Educação (CRE), de Erechim-RS. O atual prédio foi inaugurado no dia 19 de abril de 1997. Funciona em dois turnos, com turmas de 1ª a 8ª séries e uma turma do curso de Educação de Jovens e Adultos (EJA), séries iniciais. No total, são 434 alunos matriculados.[39]

O corpo docente é formado por 21 professores, dos quais 9 são indígenas. Entre os 12 professores não-indígenas está a equipe diretiva da escola: a diretora, duas vice-diretoras e duas coordenadoras pedagógicas (uma para cada turno). A equipe diretiva possui também três representantes indígenas: uma professora, o presidente do Conselho Escolar e o presidente do Círculo de Pais e Mestres (CPM). O presidente do CPM também é membro do Conselho de

[38] Fág Mág é o nome Kaingang para pinheiro grande (em frente à escola havia dois grandes e antigos pinheiros).
[39] Informação obtida junto à escola, com a direção da mesma, em julho de 2008.

Anciãos. Há, ainda, três indígenas contratadas como funcionárias e atuam especialmente na limpeza e no preparo da merenda.

Os professores indígenas atuam de maneira especial até a 4ª série; apenas 3 possuem qualificação para o ensino de 5ª a 8ª séries. Uma das principais áreas de atuação dos professores indígenas é a educação bilíngüe. Porém, alguns também lecionam as matérias de Ensino Religioso, Artes, História, Geografia e Técnicas Agrícolas.

O processo de formação para a educação bilíngüe iniciou-se em meados dos anos de 1970. Neste período, o *Summer Institute of Linguistics* (SIL), em convênio com a Funai, iniciou um processo formativo, a partir de um programa elaborado pela Dr.ª Ursula Wiesemann, na Escola Clara Camarão, T.I. Guarita, município de Tenente Portela. A indígena Iraci Antônio, uma das professoras, formou-se na segunda metade dos anos 70. Segundo ela, o curso visava preparar o professor indígena para auxiliar o professor não-indígena nas aulas, especialmente de português e principalmente em relação à escrita. Essa primeira experiência visava mais à formação de monitores e auxiliares para facilitar o trabalho do professor não-indígena. Somente após vários anos que o processo de formação de professores bilíngües passou a receber uma outra conotação. O Projeto Wãfy é uma das iniciativas em vigência atualmente.

> PROJETO VÃFY
> Curso de Formação de Professores Kaingang para o Magistério em educação nos anos iniciais do Ensino Fundamental. O projeto que tem a finalidade de capacitar professores indígenas Kaingang ou Guarani, para garantir ensino de melhor qualidade, com valorização da língua e costumes tradicionais.
> Criado pela Fundação Nacional do Índio-FUNAI, em parceria com a Universidade de Passo Fundo-UPF, UNIJUÍ, lideranças e professores indígenas, o curso tem duração estimada de quatro anos e será realizado nas terras indígenas Guarita e Votouro.
> O projeto seguirá três assuntos principais: A Relação Diferenciada com a Terra, Valorização e Defesa da Língua e Fortalecimento da Cultura e Identidade Indígena. Uma das finalidades do projeto é garantir às próximas gerações Kaingang e Guarani a preservação de sua identidade cultural.[40]

Uma das reivindicações atuais é pela autorização de funcionamento e a implantação do ensino médio, que é freqüentado fora da comunidade, na Escola Estadual Inglês de Souza, na sede do município de Charrua.

No tocante à saúde, a T.I. Ligeiro conta com uma Unidade Básica de Saúde (UBS) equipada para o atendimento médico, dentário e de enfermagem. Completa o corpo de

[40] FUNAI, *Projeto Vãfy*. Disponível em: < http://www.funai.gov.br/projetos/vafy/proj_vafy.htm>. Acesso em: 23 de jun. de 2006.

funcionários três técnicos em enfermagem, um motorista, uma auxiliar de serviços gerais, cinco agentes indígenas de saúde e dois agentes indígenas de saneamento.

Os agentes de saúde são responsáveis pelo elo entre a equipe e a comunidade. Eles visitam todas as residências mensalmente, com trabalho de orientação e saúde preventiva; fazem ou atualizam os cadastros familiares; acompanham de maneira especial as crianças, idosos e gestantes.

Os agentes de saneamento são responsáveis pelo sistema de abastecimento de água; zelam pela qualidade, distribuição e bom uso da água; auxiliam na educação sobre preservação das fontes, córregos e rios e em relação aos cuidados com o lixo. A água utilizada pela população é retirada de poços artesianos e de fontes drenadas. Nos últimos anos foi implementado o sistema de distribuição de água, com ampliação do encanamento. Nem todas as famílias possuem a água encanada até dentro de casa; foram instaladas torneiras próximas às casas, as quais servem mais de uma família.

Uma das necessidades prementes liga-se ao saneamento. São poucas as casas com banheiro, cujas famílias acabam partilhando o uso com parentes. A maioria das famílias dispõe apenas do sistema de latrinas. As casas também são insuficientes. Membros da comissão de habitação do Conselho de Anciãos informaram que há carência de mais de 50 casas. Além disso, muitas das já existentes necessitam de reformas ou ampliações.

Em relação aos atendimentos realizados na Unidade de Saúde, a maioria dos casos acontece em virtude de doenças sazonais: problemas respiratórios, no inverno e diarréias, no verão, além de problemas relacionados ao aparelho circulatório e diabetes. A maioria dos casos são de crianças ou idosos. São realizados, em média, entre 50 a 60 atendimentos diários, para os mais variados procedimentos: consultas médicas, dentista, serviços de enfermagem, entre outros. Os casos que necessitam internação hospitalar são encaminhados ao Hospital Santo Antônio, em Tapejara. Um veículo Toyota faz o transporte de pacientes em estado menos grave. Em casos graves, o transporte é realizado pela ambulância do município de Charrua. Como o Hospital Santo Antônio é de médio porte, os indígenas que necessitam de cuidados especiais são encaminhados para o Hospital São Vicente de Paulo, em Passo Fundo.

O trabalho da equipe de saúde tem contribuído para a melhoria da qualidade de vida da população. Além disso, as mudanças relativas à chefia indígena, o fim dos conflitos, o combate mais intenso ao alcoolismo, a redistribuição da terra, entre outras medidas, também tem contribuído de maneira determinante para isso. Nos últimos anos, a população vem crescendo significativamente. Trata-se de uma população jovem, em que mais de 50% dos

indivíduos tem menos de 18 anos. Outro aspecto a ser ressaltado diz respeito à redução da mortalidade infantil, sem nenhum caso registrado desde janeiro de 2007 até julho de 2008. Em alguns períodos, especialmente quando os conflitos internos foram mais intensos, houve um número elevado de mortes de crianças com menos de um ano. Em 2005, por exemplo, um dos momentos mais críticos dos conflitos internos, foi registrado o óbito de 7 crianças nesta faixa etária.

Distribuição da população da T.I. Ligeiro por faixas etárias

0 a 6	315
7 a 14	363
15 a 18	148
19 a 59	630
+ de 60	71
Total	**1.527**

Fonte: Unidade Básica de Saúde da T.I. Ligeiro, 2008.

Algo bastante comum na T.I. Ligeiro é a recorrência ao sistema tradicional de tratamento da saúde através das plantas medicinais. Atuam nesta prática o Kuiã e outras pessoas denominadas benzedeiras. Não foi possível observar o procedimento utilizado pelo Kuiã. Pelo que ele revelou, manipula as plantas do mato em chás ou pela queima das folhas. Além disso, há orações que precisam ser rezadas "para que o remédio faça efeito". Uma das práticas utilizadas pelas benzedeiras é a "costura", recomendada para quem "rendeu as costas ou deu mau jeito". Para a "costura" utiliza-se palha de milho e reza-se em voz baixa. O Kuiã revelou que a procura por suas orações e remédios com as plantas do mato diminuíram depois que foi instalada a Unidade de Saúde. Por outro lado, ele revela com satisfação que conseguiu curar pessoas que não encontraram cura com os remédios químicos.

Em relação aos momentos de lazer, o futebol é uma das atividades preferidas. Existem 8 equipes de futebol masculino e uma de futebol feminino. Aos sábados e domingos jogam entre si ou com equipes de outras comunidades indígenas e da região. Porém, diariamente é praticado por crianças e jovens nos campos de futebol da comunidade. Eventualmente, no centro comunitário são realizados bailes. A festividade mais importante acontece por ocasião do dia do índio, 19 de abril. Nesta festa há intercâmbio com outras comunidades indígenas. Participam também convidados não-indígenas, geralmente líderes políticos, comerciantes, entre outros. Na Igreja Católica são celebrados os batizados; muitos deixam para batizar seus filhos neste dia. Algumas Igrejas Evangélicas também realizam seus cultos. O almoço é servido gratuitamente, tanto para indígenas quanto para não-indígenas. Os recursos para essa festa são provenientes da lavoura coletiva.

Em relação à cultura Kaingang, vários aspectos e manifestações são percebidas, revelando que continuam operando na vida das pessoas e da comunidade. As ***metades clânicas Kamé e Kairu***, embora não de forma rígida, continuam servindo de referência para o casamento. A ***nominação*** é um dos aspectos mais salientes. Membros do Conselho de Anciãos informaram que todos possuem o nome indígena, muitos com registros inclusive na certidão de nascimento e na carteira de identidade. Sobre o procedimento, informaram apenas que é uma pessoa mais velha quem dá o nome, geralmente o pai ou avô. A ***língua materna*** é utilizada correntemente nas relações familiares, no cotidiano da comunidade e nos momentos formais, como nas reuniões do Conselho de Anciãos e nas "reuniões grandes". Há um ***Kuiã***, cuja atuação está ligada à dimensão religiosa. É constantemente consultado para orações, bênçãos e curas com ervas do mato; é procurado inclusive por não-indígenas da região.

Uma realidade que chama a atenção é o grande número de denominações religiosas presentes na T.I. Ligeiro. Ao todo, são 11 denominações: a Católica e 10 Evangélicas. Depois da Igreja Católica, a Assembléia de Deus é a Igreja mais antiga e possui dois templos na comunidade. A atuação da Igreja Católica pode ser considerada discreta; se resume a uma visita mensal do pároco e para celebração de batizados. Sua presença se intensificou a partir de 1935, quando foi constituída a Paróquia Nossa Senhora do Rosário, na cidade de Charrua. É a paróquia responsável pelo atendimento à comunidade indígena até os dias atuais. Na década de 1960 foi construída a primeira capela; era pequena e de madeira. Até então, as missas eram celebradas em locais cedidos pela administração do SPI. Na década de 1980 foi construída uma nova capela, maior que a primeira e de alvenaria. Alguns indígenas mais velhos lembram com certo saudosismo algumas práticas religiosas do passado. Lembram de um senhor chamado Angelino da Veiga, que fazia procissões com imagens de Nossa Senhora e de santos, rezava o terço, fazia orações pedindo chuvas por ocasião das secas prolongadas. Membros da comunidade católica apontam a fraca atuação da Igreja Católica, nos últimos anos, como um dos principais motivos para a entrada das Igrejas Evangélicas.

A presença do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), organismo da Igreja Católica relacionado à questão indígena, é de certa forma reduzida. Porém, nos últimos anos sua assessoria tem sido buscada mais intensamente, em virtude do processo de revisão das divisas territoriais que estão solicitando junto à Funai. A assessoria do Cimi é muito respeitada e desejada, devido ao intenso apoio que oferece às comunidades indígenas em várias regiões do Brasil.

Em relação às Igrejas Evangélicas, sua atuação é mais intensa. Algumas contam inclusive com indígenas nas funções de obreiros, presbíteros e pastores. Porém, os missionários, responsáveis institucionais pelas igrejas, são todos de fora e por ocasião de alguma solenidade visitam seus templos na área indígena.

O relacionamento entre católicos e evangélicos é relativamente tranqüilo. Independente da adesão a uma ou outra Igreja, seja Católica ou Evangélica, uma dificuldade sentida em relação às Igrejas Evangélicas é de que estas não propiciam o cultivo de certas tradições culturais. Uma vez "convertidos", passam a conceber um ideal de salvação acessível exclusivamente pela atenção à Bíblia, que é lida e interpretada de maneira fundamentalista. Como conseqüência desta concepção religiosa, verifica-se o abandono de certas práticas culturais, como as relacionadas à cura através do Kuiã; além disso, tal concepção religiosa parece desenvolver-se alheia aos problemas sociais, não propiciando a reflexão, a militância e o comprometimento pela transformação de situações de injustiças.

Quanto ao relacionamento entre indígenas e não-indígenas, verifica-se um alto nível de preconceito. A população do município de Charrua, também da grande região, é formada basicamente por descendentes de italianos, alemães e poloneses, considerados "de origem", os quais julgam-se superiores em todos os sentidos. Os "de origem" ocupam as posições mais relevantes e significativas da sociedade. Em sua maioria, possuem uma visão estereotipada dos índios, a quem chamam de "bugres"; referem-se aos indígenas como "malandros", que "bebem muito", "não gostam de trabalhar", "têm muita terra, mas querem viver com aquela 'ajudinha' do governo", "ganham e gastam tudo", "não sabem prever o futuro".

Apesar disso, como fazem parte de um mesmo cenário social, as relações são inevitáveis. Os indígenas participam constantemente da vida social do município através do trabalho, em festas e bailes nas comunidades próximas, vendendo produtos aos colonos da região, através do comércio, no ônibus e assim por diante. Nos últimos anos os indígenas têm ampliado a participação política, inclusive com vereadores eleitos para a Câmara Municipal. Esse aspecto, por um lado, revela uma conquista dos próprios indígenas. Por outro lado, revela interesses eleitorais dos partidos políticos, cuja coordenação fica a cargo de não-indígenas, mais pelo significativo número de votos que podem conquistar entre os indígenas do que pelo desejo de que estes sejam contemplados nas decisões políticas do município. Prova disso é o fato já mencionado de que apenas um indígena foi eleito para a Câmara Municipal nas eleições de 2008, num total de seis candidatos. A maioria dos votos indígenas foi direcionada para candidatos não-indígenas.

A atuação das igrejas tem propiciado alguns espaços de maior integração entre indígenas e não-indígenas. Uma prática comum das Igrejas Evangélicas são os “cultos especiais”, que reúnem fiéis da mesma denominação oriundos de várias localidades da região. Cria-se, então, um espaço de relacionamento, onde todos são chamados de “irmãos”. Os indígenas também participam desses cultos quando são realizados fora da comunidade e, enquanto fiéis, são bem acolhidos. Outra prática muito freqüente de integração se dá através do compadrio, que permite um nível de relacionamento mais amistoso. Para o batismo cristão, tanto na Igreja Católica como nas Igrejas Evangélicas, geralmente são convidados padrinhos não-indígenas. A escolha acontece a partir de alguma afinidade criada pelo trabalho ou comércio, entre outras formas. Não raro, os padrinhos “brancos” interpretam essa escolha apenas pelo viés do “interesse”, pois normalmente são responsáveis por dar as vestes do batismo para as crianças. Porém, entre os indígenas essa prática de “dar o filho pro branco batizar” é vista como sinal de amizade ou gratidão por algo que tenha recebido. Contudo, nesses espaços de relacionamento o que se verifica é apenas uma maior tolerância, pois mesmo nesses casos transparece nitidamente o preconceito em relação ao indígena.

Algumas marcas chamam a atenção em relação à trajetória histórica e à realidade atual da T.I. Ligeiro. É uma comunidade marcada profundamente pelo controle e descontrole dos órgãos de assistência: SPI e Funai. É uma comunidade que sofreu profundamente com um sistema de chefia importado de fora, causador de sérios conflitos que provocaram sua desestabilidade. Porém, é uma comunidade com população jovem, com sonhos e expectativas de um futuro melhor e, junto com os adultos e anciãos, estão engendrando os caminhos para isso.

Vista parcial do Setor Sede

Crédito: Renato E. Biasi

Vista parcial do Setor Sede com destaque para a RS 475

Crédito: Renato E. Biasi

Vista parcial do Setor Água Santa com casas novas construídas em 2005

Crédito: Renato E. Biasi

Vista parcial na década de 1980

Fonte: Arquivo de Lourinaldo Veloso

Kuiã Inocêncio Deodoro e sua esposa Olinda Deodoro

Crédito: Renato E. Biasi

Crianças

Crédito: Renato E. Biasi

Mulheres confeccionando cestaria

Fonte: Arquivo de Marilete Turella Ferron

Crédito: Renato E. Biasi

Cemitério antigo

Crédito: Renato E. Biasi

Cemitério atual

Crédito: Renato E. Biasi

Vista parcial da terra

Crédito: Renato E. Biasi

Vista parcial da terra na década de 1980

Fonte: Arquivo de Lourinaldo Veloso

Pinheiro Araucária

Crédito: Renato E. Biasi

Escola Fág Mág (pinheiro grande)

Crédito: Renato E. Biasi

Comunidade Católica Nossa Senhora de Fátima na década de 1980

Fonte: Arquivo de Lourinaldo Veloso

Igreja Católica Nossa Senhora de Fátima atual

Crédito: Renato E. Biasi

Grupo de jovens na Igreja Católica Nossa Senhora de Fátima

Crédito: Renato E. Biasi

Participantes da T.I. Ligeiro no 11º Encontro Estadual de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), em Canoas-RS, no ano de 2006

Crédito: Renato E. Biasi

Igreja Evangélica Assembléia de Deus

Crédito: Renato E. Biasi

Caixa d'água construída pela Funasa

Crédito: Renato E. Biasi

Destacamento da Brigada Militar presente na T.I. Ligeiro

Fonte: Arquivo de Lourinaldo Veloso

III – A AÇÃO DA IGREJA CATÓLICA JUNTO AO POVO KAINGANG NO RIO GRANDE DO SUL

Neste terceiro capítulo, nosso objetivo é construir um quadro que permita verificar o itinerário da presença e atuação da Igreja Católica junto aos Kaingang no Rio Grande do Sul, tendo como referência a T.I. Ligeiro. Falar da atuação da Igreja Católica em relação especificamente ao povo Kaingang sem fazer referências a certos aspectos mais amplos de sua história deixaria a reflexão com muitos pressupostos. Por outro lado, se abordássemos tais aspectos ao longo da descrição, correríamos o risco de abrir muitas janelas, deixando a reflexão demasiadamente densa e com a possibilidade de perder o foco central.

Desta forma, num primeiro momento procuramos explicitar os indicativos gerais que consideramos importantes no que diz respeito à história da Igreja Católica. Ao fazer isso pretendemos identificar o "fio vermelho" que une e contextualiza as diferentes experiências de catolicismo desenvolvidas junto aos Kaingang.

Em seguida, analisaremos as três principais experiências de catolicismo com as quais os Kaingang tiveram contato no período pré-Concílio Vaticano II (1962-1965), que será utilizado como um "divisor de águas" para a reflexão da atuação da Igreja Católica junto a este povo indígena. Além disso, a partir do Concílio Vaticano II, abordaremos algumas posturas diferenciadas da ação missionária da Igreja Católica junto aos Kaingang, especialmente através do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), criado no contexto renovador do evento Conciliar.

1. EXPLICITAÇÃO DE ALGUNS INDICATIVOS HISTÓRICOS, TEOLÓGICOS E PASTORAIS RELACIONADOS À IGEJA CATÓLICA

1.1- A "Natureza Missionária"

A Igreja Católica assume a dimensão missionária como algo fundamental e constitutiva da sua própria natureza. A missão não é uma entre as muitas atividades por ela desenvolvidas, mas decorre de sua "natureza missionária" e tem sua origem na missão do Deus Trindade (Jo 17,18):[41] "A Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária, visto que tem sua origem segundo o desígnio de Deus Pai, na missão do Filho e do Espírito Santo".[42]

A missão está relacionada com o envio, em vista de uma finalidade: Deus enviou o Filho, Jesus de Nazaré, o Cristo, que "se fez carne, e habitou entre nós" (Jo 1,14); Jesus enviou os discípulos, os doze apóstolos e a comunidade (Lc 9,1-6; 10,1-16; 24,44-49); o Pai e o Filho enviam continuamente o Espírito Santo que confirma, anima e dinamiza a missão da comunidade (At 2,1-13). Enquanto finalidade, a missão liga-se ao anúncio e testemunho do Reino de Deus, em vista da vida plena e salvação integral do ser humano.[43] A partir do exemplo de Jesus de Nazaré, que anunciou o Reino de Deus e o testemunhou com seu próprio sangue, a Igreja, a comunidade dos cristãos, pelo batismo, é desafiada ao mesmo anúncio e testemunho, esforçando-se para concretizar seus ensinamentos: "rejeitar o acesso ao pão não partilhado, ao poder que não é serviço e ao prestígio das elites" (SUESS, 2007, p. 33); anunciar a Boa Nova aos pobres, a libertação aos oprimidos, a recuperação da vista aos cegos... (Lc 4,18); anunciar e testemunhar o Deus que é amor, justiça e misericórdia, que desafia a viver a solidariedade (Lc 10,29-37), o perdão (Lc 15,11-32), o serviço aos mais necessitados (Jo 13,1-15), as Bem-aventuranças (Mt 5,1-12), entre tantos outros aspectos que fazem parte da espiritualidade do seguimento de Jesus de Nazaré.

---

[41] As abreviações utilizadas neste capítulo referem-se à Bíblia Sagrada, versão Bíblia de Jerusalém e correspondem aos seguintes livros: Jo – Evangelho de João; Lc – Evangelho de Lucas; Mt – Evangelho de Mateus; At – Livro dos Atos dos Apóstolos; 1Cor – Primeira Carta de Paulo aos Coríntios; Ap – Livro do Apocalipse de São João.

[42] PAPA PAULO VI, *Decreto Ad Gentes* (AG): sobre a atividade missionária da Igreja, n. 2, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va>. Acesso em: 17 set. 2008.

[43] Uma expressão do que se compreende por "vida plena" e "salvação integral" do ser humano pode ser visualizada numa das afirmações da 5ª Conferência de Aparecida: "No rosto de Jesus Cristo, morto e ressuscitado, maltratado por nossos pecados e glorificado pelo Pai, nesse rosto doente e glorioso, com o olhar da fé podemos ver o rosto humilhado de tantos homens e mulheres de nossos povos e, ao mesmo tempo, sua vocação à liberdade dos filhos de Deus, à plena realização de sua dignidade pessoal e à fraternidade entre todos. A Igreja está a serviço de todos os seres humanos, filhos e filhas de Deus" (CELAM, Documento de Aparecida - DA, n. 32, 2007).

O missionário Paulo de Tarso, mesmo sem conhecer Jesus pessoalmente nem ter ouvido o envio de sua própria boca – "vão pelo mundo e anunciem a Boa Notícia para toda a humanidade" (Lc 16,15) – foi alguém que viveu na radicalidade o compromisso missionário. Ele dizia: "anunciar o evangelho não é título de glória para mim; é, antes, uma necessidade que se me impõe. Ai de mim se eu não anunciar o evangelho!" (1Cor 9,16).

Essa espiritualidade paulina tem inspirado o ardor missionário da Igreja Católica até os dias atuais. A 5ª Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, de Aparecida/SP, em 2007, definiu a missão como atividade, espiritualidade, vocação e razão de ser da Igreja e do cristão (Cf. CELAM, Documento de Aparecida - DA, n. 129-153, 2007). Para o teólogo Paulo Suess, um dos grandes expoentes da teologia da missão, embora a "natureza missionária" da Igreja não seja uma "questão disputada ou negociável", seus desdobramentos práticos ao longo dos dois milênios de cristianismo indicam uma trajetória de luzes e sombras, com necessidade de intenso discernimento. "As múltiplas afirmações da *natureza missionária* da Igreja em documentos recentes não permitem concluir que essa natureza foi esquecida. Ela foi, em várias épocas e regiões do mundo, escurecida por sua proximidade ao poder, que procurou transformar a missão em ideologia" (SUESS, 2008a, p. 114).

Em nossa concepção, a ação missionária desenvolvida pela Igreja Católica no Brasil, a grosso modo e salvo exceções, não se pautou por aquele ímpeto e ardor dos tempos primitivos, mas esteve voltada muito mais para a dimensão institucional. A aliança com o Estado português levou a uma missão pautada mais para a expansão dos domínios católicos do que para a vivência daqueles princípios que, mesmo de forma ampla, procuramos aqui pontualizar. O desejo de ir em busca do outro em todos os tempos se mostrou intenso, porém a finalidade nem sempre foi aquela apontada pelo Evangelho de Jesus de Nazaré.

1.2- A aliança entre Igreja e Estado

O anúncio e o testemunho do Reino de Deus, até o século IV, enfrentou forte oposição e perseguição por parte do povo e das autoridades do Império Romano. Nestes primeiros séculos, o cristianismo se configurou como livre, independente do Estado, perseguido e martirial. As razões das perseguições são diversas e regionalmente determinadas, mas tem por base a crise política pela qual passava. As autoridades temiam qualquer elemento não plenamente integrado no sistema sócio-político do Império, simbolizado pela pessoa do Imperador. Segundo Henrique Matos, naquele momento os cristãos apresentavam-se como um "fenômeno estranho e uma ameaça potencial para o equilíbrio político" (2007, p. 22).

A vivência e o testemunho de fé em Jesus Cristo, morto e ressuscitado, representava uma postura e uma proposta subversiva ao Império Romano, que passou a reprimir com violência. Segundo Henrique Matos, neste período inicial do cristianismo, "calcula-se um total de aproximadamente 180.000 cristãos mortos, por causa de sua fé em Cristo. Ao lado destes, houve muitos que sofreram a tortura, o exílio e o confisco de seus bens. Ser cristão naquele tempo era uma opção arriscada e socialmente perigosa!" (2007, p. 22-23). É relacionada a este período a afirmação "o sangue dos mártires é semente de cristãos", de Tertuliano de Cartago (±155-222), teólogo vinculado à Igreja de Roma no período em que houve uma grande perseguição contra os cristãos movida pelo imperador Sétimo Severo no Norte da África, em 202 d.C.

Esta situação de perseguição e martírio começou a mudar no ano 313, quando o imperador Constantino Magno, através do Edito de Milão, concedeu "liberdade religiosa" a todos os cidadãos do Império. Os governadores romanos, ao perceber a resistência dos cristãos diante das perseguições e face as constantes crises políticas que enfrentavam, passaram a ver no cristianismo uma forma de alcançar a tão desejada harmonia política do Império. Esta estratégia parece ter dado certo, pois as concessões ao cristianismo foram aumentando: em 380, pelo Edito de Constantinopla, o imperador Teodósio proclamou o cristianismo como a religião de Estado no Império e, a partir de 391, passou a proibir a tradicional religião politeísta do Império. Segundo Henrique Matos,

> A incorporação oficial dos cristãos nas estruturas políticas e sociais (o "Império Cristão"), teve enormes conseqüências históricas, não isentas de ambigüidades e contradições. A contaminação com o "poder" talvez tenha sido seu resultado mais questionável. Quando prevalecem a imposição, a dominação e a violência, o Evangelho sempre sofre deformação e a Boa Nova de Jesus facilmente perde sua força persuasiva de transformação interior (MATOS, 2007, p. 24).

Em menos de um século o cristianismo passou de religião oprimida à religião oficial de Estado. Este processo entrou na história com o nome de cristandade, modelo que, no Brasil, vigorou até a proclamação da república, em 1889. Nos séculos posteriores a Constantino, as alianças entre Igreja e Estado foram se intensificando e ganhando fisionomias diversas; provocou não só fusão, mas também confusão entre Igreja e Estado, não faltando inclusive atritos entre as duas instâncias (AZZI, 2008b, p. 161).

1.3- O Padroado Régio

Um dos capítulos específicos da história da relação Igreja-Estado se deu através do Padroado Régio. As origens desta instituição remontam à Ordem dos Templários e à Ordem de Cristo, sua herdeira. Fundada para proteger os peregrinos da Terra Santa, no período das Cruzadas, a Ordem dos Templários, criada em 1118, tornou-se muito influente e poderosa, mas, por pressão do rei Filipe IV, o Belo, da França, foi extinta pelo papa Clemente V, em 02 de maio de 1312, durante o Concílio de Viena, pela Bula *Vox in excelso*. Como possuía ramificações nos países da Europa ocidental, seu patrimônio foi disputado e dividido por diferentes instituições e reinos. Poucos anos depois, em Portugal, o rei D. Dinis instalou uma nova instituição religiosa, a Ordem de Cristo, com o objetivo de herdar os bens e a organização dos Templários nos domínios lusitanos, o que foi aprovado definitivamente pelo papa João XXII, em 14 de março de 1319 pela Bula *Ad ea ex quibus*.

Auxiliados pelos cavaleiros desta nova Ordem, os soberanos portugueses conquistaram territórios que pertenciam aos "infiéis" e "descobriram" novas terras, abrindo, assim, caminho para a propagação da fé em regiões antes inacessíveis. Contentes com estas novas conquistas – territórios que estavam completamente além das possibilidades da Santa Sé alcançar, na época, por esforço próprio – os papas foram concedendo e aumentando os privilégios dados aos monarcas portugueses, desde que estes conciliassem aquilo que, para a mentalidade de então, eram legítimos interesses políticos e econômicos, com a defesa e a propagação da fé cristã.

Na época da conquista do Brasil, o grão-mestre da Ordem de Cristo era o próprio rei, D. Manuel I, e é como grão-mestre que ele preside a última cerimônia antes de Pedro Álvares Cabral partir com sua armada rumo ao ocidente (Brasil) e depois às Índias Orientais, uma espécie de cerimônia de envio (não é para menos que as velas da armada comandada por Cabral, como aquelas de Vasco da Gama, alguns anos antes, ostentavam não o brasão ou outro símbolo da Coroa portuguesa, mas a Cruz da Ordem de Cristo).[44] Em 1522, o papa Adriano VI conferiu novamente a dignidade de grão-mestre da Ordem a um rei, D. João III. Durante o período deste rei, o processo de concessão de privilégios atingiu o ápice. Em 1551,

[44] No final do século XV, com as conquistas de novos territórios por Portugal e Espanha, intensificaram-se os conflitos entre ambas as coroas relacionados aos limites das possessões. O aparato jurídico e diplomático não foi o suficiente para legislar sobre as disputas e o poder religioso passou a ser acionado. Várias bulas papais foram editadas tratando sobre os domínios territoriais, as quais foram, ao mesmo tempo, configurando e institucionalizando o Padroado Régio, dentre as quais podem ser destacadas: *Romanus Pontifex*, de 08/01/1455, através da qual o Papa Nicolau V concedeu ao rei de Portugal, seus sucessores e ao infante D. Henrique, as terras descobertas ou a descobrir pelos portugueses, bem como o direito de conquista e submissão dos povos encontrados nessas terras à servidão à coroa portuguesa; *Inter Coetera*, de 04/05/1493, do Papa Alexandre VI, através da qual o novo mundo, a América, foi dividido entre Portugal e Espanha.

pela Bula *Praeclara clarissima*, o papa Júlio III anexou à Coroa de Portugal o grão-mestrado de duas outras Ordens, de São Tiago e de São Bento e, juntamente com a Ordem de Cristo, concedeu à monarquia lusitana a perpetuidade do grão-mestrado das ditas Ordens; doravante somente o rei de Portugal seria o legítimo grão-mestre de todas essas Ordens.

Em teoria, isto implicava que o rei assumisse o dever de ser o primeiro responsável pela "evangelização" nos novos territórios conquistados ou descobertos e, para tanto, passava a gozar do direito de interferir quando quisesse no governo da Igreja, nesses mesmos territórios, tornando-se uma espécie de chefe religioso em tais domínios. Em termos práticos, pelo regime do Padroado, os reis portugueses tinham direito à cobrança e administração dos dízimos eclesiásticos, isto é, a contribuição dos fiéis para a Igreja se transformava num imposto religioso administrado pela Coroa; ao rei cabia também a iniciativa de criar dioceses e paróquias, bem como apresentar os nomes dos bispos e párocos escolhidos para ocupar a direção das mesmas, cabendo a Roma apenas aprovar ou não as escolhas referentes à esfera diocesana. Além disso, a administração civil tinha a obrigação de zelar pela construção, manutenção e restauração dos edifícios de culto, remunerar o clero e fazer o que estava ao seu alcance para promover a expansão e consolidação da fé católica. "Na realidade, o monarca português tornava-se assim uma espécie de delegado pontifício para o Brasil, ou seja, o chefe efetivo da Igreja em formação. Ao papa cabia apenas a confirmação das atividades religiosas do rei de Portugal" (AZZI, 2008b, p. 164).

A fim de gerenciar todos esses "direitos e deveres" relativos ao Padroado Régio, foi estabelecida, já em 1532, a Mesa de Consciência e Ordens, uma espécie de departamento religioso do Estado português, subordinada diretamente ao rei, informando-lhe sobre a situação das igrejas e capelas, hospitais, ordens religiosas, escolas, dioceses e paróquias, entre outras atribuições. Qualquer assunto religioso devia passar pelo parecer jurídico da Mesa, como a provisão de cargos eclesiásticos e a atividade missionária. Desse modo, a influência de Roma na evangelização do Brasil se tornou praticamente nula, pois toda atividade eclesiástica era atentamente controlada pela Coroa; em 1629, chegou-se ao extremo de obrigar os bispos a fazer um juramento de fidelidade ao Padroado, o que incluía, entre outras coisas, a promessa de não manter relações diretas com Roma! Assim sendo, a própria Congregação para a Propagação da Fé (*Propaganda Fide*), fundada em 1622 para ser um centro missionário, com sede em Roma, encarregada de transformar as missões de um fenômeno de cunho marcadamente colonial para um movimento de prevalência espiritual e eclesiástico, não teve maiores influências no Brasil durante a vigência do Padroado, impedindo um trabalho com maior autonomia. Para Riolando Azzi, isso revela que "a proteção do Estado

trouxe sempre privilégios e benefícios materiais para a Igreja, mas significou sempre compromisso e não poucas vezes, opressão da Igreja" (2008b, 161). Porém, Azzi ressalta que as prerrogativas da monarquia portuguesa na esfera religiosa não foram conquistadas com ameaças e conflitos, mas concedidas livremente pelos papas aos reis de Portugal.

A conseqüência mais visível dessa estreita relação entre o poder temporal e eclesiástico foi a formação de uma cumplicidade entre a ação da Igreja e o projeto colonizador de Portugal. Desenvolveu-se um sistema político-religioso pautado em dois argumentos centrais: a dilatação das fronteiras da coroa e a expansão do catolicismo.

Em relação aos indígenas, a expansão do catolicismo esteve pautada por uma teologia salvacionista, baseada na conversão do "gentio" à fé católica, como destaca Pero Vaz de Caminha, na carta onde narra o que observou na nova terra:

> Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E, portanto, se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. E imprimir-se-á facilmente neles todo e qualquer cunho que lhes quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. E o fato de Ele nos haver até aqui trazido, creio que não o foi sem causa. E portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar à santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E aprazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim! (CASTRO, 2000, p. 94).

Quando, porém, as dificuldades começaram a aparecer e a conversão não acontecia plenamente pelas vias pacíficas, foram adotadas medidas mais duras. Segundo Riolando Azzi, no processo de cristianização dos indígenas foi adotada a "mesma mentalidade da Igreja medieval com relação aos mouros. Os índios passaram a ser considerados bárbaros e inimigos da civilização cristã. Era preciso portanto vencê-los pela guerra, a guerra santa" (2008b, p. 212).

1.4- O Concílio de Trento e a Restauração Católica

O Concílio de Trento, realizado entre os anos de 1545 a 1563, não apenas foi o mais longo da história da Igreja Católica (18 anos), como também um dos mais importantes em termos de sua institucionalização, ao lado do 1º Concílio de Nicéia (325) e 4º Concílio de Latrão (1215). Foi convocado pelo Papa Paulo III, com a intenção central de assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica, face aos desdobramentos da Reforma Protestante. A

abertura do Concílio de Trento deu-se 28 anos depois do rompimento de Martinho Lutero com Roma (outubro de 1517); a essa altura, os ideais da Reforma Protestante já tinham se espalhado por quase toda a Europa. Desta forma, o Concílio de Trento assumiu um caráter de Contra-Reforma.

Nas 25 sessões celebradas pelo Concílio de Trento foram emitidos numerosos decretos disciplinares e ficou especificada claramente a doutrina católica quanto à salvação, os sacramentos e a Sagrada Escritura. "Os seus decretos e estatutos formaram até 1917 a base do Direito Canônico. Os decretos conciliares tiveram ampla eficácia através do Catecismo publicado por Pio V (1566), do Breviário Romano (1568) e do Missal Romano (1572)" (DENZINGER, 2007, p. 394).

No tocante à dimensão organizacional da Igreja, o Concílio de Trento determinou certas atitudes em vigor até os dias atuais: os padres deveriam residir junto às paróquias, os bispos na sede episcopal, monges e freiras em seus mosteiros e conventos. Intensificaram-se os esforços para melhorar a formação do clero através dos seminários. Trento levou à constituição de uma "identidade católica", definindo regras e atitudes para as diferentes instâncias da instituição eclesiástica católica.

As principais marcas da Igreja tridentina passou a ser o clericalismo, o sacramentalismo e a centralização na Santa Sé, sob o primado e a infalibilidade do Papa, em termos de governo eclesiástico.[45] Na perspectiva de Riolando Azzi, "a Igreja Tridentina deu uma grande importância aos aspectos visíveis da fé. Essa mentalidade prosseguiu dominando nos séculos seguintes. Por essa razão, a implantação e a organização da Igreja colonial terá como característica uma Igreja marcada pelo culto exterior, pelas festas, procissões e romarias" (2008b, p. 155). É nesse aspecto apontado por Azzi que se configura o sacramentalismo: a celebração dos sacramentos mais pela sua visibilidade que pelo seu significado.

As determinações do Concílio de Trento chegaram tardiamente ao Brasil. A influência da Santa Sé, até metade do século XIX, em virtude do Padroado, foi relativamente pequena. A ação da Igreja dependia mais da Mesa de Consciência e Ordem do que da Cúria Romana e da Santa Sé. Nem mesmo a criação da Congregação para Propagação da Fé (*Propaganda Fide*), em 1622, com o objetivo de dirigir e coordenar a atividade missionária da Igreja Católica,

[45] O dogma do Primado e da Infalibilidade do Papa foi definitivamente proclamado no Concílio Vaticano I, realizado entre dezembro de 1869 a julho de 1870. Foi o coroamento do movimento ultramontanista, como também era denominado o projeto da Restauração Católica. Consolidou-se a autoridade e o prestígio do Bispo de Roma como Pastor Universal.

visando torná-la mais independente da tutela sufocante do Padroado, conseguiu exercer muita influência. Na concepção de Riolando Azzi,

> Essa desvinculação quase total com relação à Santa Sé permitiu que a Igreja do Brasil assumisse durante o período colonial características próprias bastante distintas das Igrejas européias, onde em geral se enfatizou a praxe sacramental e consequentemente o clericalismo, passando o leigo a ocupar uma posição totalmente passiva, em contraposição à valorização do leigo na Reforma Protestante. No Brasil Colonial, ao invés, a presença leiga continua bastante acentuada mediante a participação nas confrarias religiosas (irmandades e ordens terceiras) e predomina o aspecto devocional, que se expressa através das romarias, das promessas e ex-votos, das procissões e festas dedicadas aos santos, com caráter eminentemente social e popular (2008b, p. 171).

Somente a partir de meados do século XIX é que este quadro começou a se alterar e a Santa Sé passou a exercer influência mais direta na vida eclesial do Brasil. Esse processo passou a ser denominado Restauração Católica, movimento também denominado por romanização e ultramontanismo; constitui-se, basicamente, na aplicação das determinações do Concílio de Trento e do Concílio Vaticano I. “Roma torna-se o pólo centralizador do mundo católico e a norma absoluta de toda vida eclesial” (MATOS, 2007, p. 99). O que se buscou implantar no Brasil foi um modelo de Igreja pautado na centralização tridentina (o dogma, a cristologia, a eclesiologia e a moral) e no antiliberalismo, visto como inimigo desestruturador da ordem e da hierarquização.

Desta forma, a ação missionária desenvolvida pela Igreja Católica no Brasil aconteceu sob a influência especial de duas situações até aqui apontadas: de um lado, Portugal e o Padroado Régio, que perdurou até a proclamação da república; de outro, a Santa Sé e o projeto tridentino de Restauração Católica, em evidência maior até o Concílio Vaticano II (1962-1965), embora perdurem resquícios até os dias atuais, como foi constatado na 5ª Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, de Aparecida/SP, em maio de 2007: “Lamentamos, seja algumas tentativas de voltar a um certo tipo de eclesiologia e espiritualidade contrárias à renovação do Concílio Vaticano II, seja algumas leituras e aplicações reducionistas da renovação conciliar” (CELAM, DA, n. 100, 2007).

Essa dupla influência, do Padroado Régio e da Restauração Católica, levou à constituição de um modelo de Igreja marcado por algumas características teológico-pastorais:

a) Unilateralidade em termos de cultura e doutrina

O Cristianismo nasceu e floresceu em meio à diversidade cultural: judeus, partos, medos, elamitas (At 2,1-13), entre outros. Face às novas situações que se apresentavam no cotidiano da ação missionária, a alternativa era o diálogo, com o foco central voltado para a fé em Jesus Cristo, relativizando os hábitos e tradições culturais, o que ficou explícito no Concílio de Jerusalém, em 49 d.C, o primeiro da história da Igreja Católica (At 15).

O cristianismo tomou forma em meio às perseguições e martírios em nome da fé e da prática transformadora que representava. Com a aliança entre Igreja e Estado essa situação se alterou profundamente. Como igreja oficial do Estado, numa pretensa postura de preservação da unidade eclesial, passa a condenar o diferente, como por exemplo os judeus, muçulmanos, protestantes, entre outros; persegue-os como inimigos da fé. O 4º Concílio de Latrão (1215), entre outros assuntos, tratou longamente o tema das heresias. Ficou determinado que os considerados hereges não apenas deviam ser excomungados, mas também punidos: "Todos aqueles que, ou impedidos ou não mandados, ousarem pregar, em público ou em privado, sem terem recebido a autoridade da Sé Apostólica ou do bispo católico do lugar, sejam ligados com o vínculo da excomunhão; e caso não voltem logo à razão, sejam punidos com outra pena adequada" (Cap. 3. Sobre os hereges. In: DENZINGER, 2007, p. 287).

Com o cisma de 1054, em que as Igrejas Católica do Ocidente e do Oriente separaram-se, a Igreja Católica Romana assumiu como base a cultura ocidental. Com isso, o catolicismo vestia a roupa cultural do ocidente e a ação missionária levava consigo a tendência de "ocidentalização" do diferente, do "outro", em nosso caso o indígena. Para Paulo Suess,

> A lógica do projeto da cristandade colonial não permitiu a *participação* alternativa ou discordante dos conquistados. O *pluralismo* de seus modos de ser ameaçava a construção de um mundo no singular. Os administradores da casa de Deus consideravam *pluralismo* e *participação* "intrusos" no território eclesiástico e não "hóspedes convidados" (1991, p. 95).

O teólogo Leonardo Boff reforça essa concepção. Segundo ele, a catequese desenvolvida no Brasil

> Não se deu no âmbito de um diálogo intercultural. Ela significou a implantação de um modelo já construído de cristianismo. Este modelo não foi conscientizado como um produto cultural da Europa. Ele foi entendido como revelação de Deus. Por isso ele não teve nada a aprender em contato com o índio ou com qualquer outra cultura. Ele só teve a dar. Os missionários entendiam que havia um direito divino de pregação e expansão missionária. Uma oposição à atividade do missionário configurava a situação de uma guerra justa (1991, p. 134).

Esse aspecto da guerra justa fica evidenciado na Carta Régia do Príncipe Regente Dom João VI de 05/11/1808, relacionada aos Kaingang da região dos Campos de Guarapuava:

> Tendo-se verificado na minha real presença a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quaes tenho mandado que se tente a sua civilisação e o reduzil-os a aldear-se e gosarem dos bens permanentes de uma sociedade pacifica e doce, debaixo das justas e humanas leis que regem os meus povos, e até mostrando a experiência quanto inútil é o systema de guerra defensiva: sou servido por estes e outros **justos motivos** que ora fazem suspender os effeitos de humanidade que com elles tinha mandado praticar ordenar-vos: Em primeiro logar que **logo desde o momento em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis considerar como principiada a guerra contra estes bárbaros Índios** (In: CUNHA, 1992, p. 62-63. Grifo nosso).

b) Conquista espiritual

Em virtude do Padroado Régio, a ação missionária desenvolvida no Brasil andou de mãos dadas com a política de expansão colonizadora da coroa portuguesa. De um lado, a conquista e a fixação dos domínios e limites territoriais; de outro, a conquista espiritual dos povos indígenas através da catequese, conversão e batismo. Ambas as intenções, muitas vezes, se fundiram e se confundiram. "Os primeiros evangelizadores seguiram geograficamente os caminhos abertos pelos conquistadores. Qualificaram o passado religioso dos povos indígenas de idolatria, enfermidade ou mentira dos demônios. Não encontraram '*sementes do Verbo*' neste passado, nem o consideraram '*preparação evangélica*' digna de ser 'assumida para ser redimida'" (SUESS, 1995, p. 19).

A ação missionária, por se tratar de conquista espiritual, pautou-se mais na cristianização pela catequese e menos na evangelização.[46] A conversão do "gentio" tornou-se uma das principais linhas de ação missionária. Para que a catequese pudesse produzir o efeito da conversão, fazia-se necessário desacreditar e substituir os líderes religiosos, pajés e curandeiros, os ritos e as tradições culturais próprias de cada povo. Os indígenas eram encarados como "pagãos", portadores de uma concepção de mundo que precisava ser extirpada e substituída por uma nova concepção oferecida pela fé católica.

[46] Na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN), de 1975, o Papa Paulo VI dedica longa reflexão sobre "o que é evangelizar, o conteúdo, as vias, os destinatários, os obreiros e o espírito da evangelização" (n. 17 a 80, 2006). Conceitos como "evangelização", "catequese", "pastoral", "ação missionária", entre outros, são utilizados no sentido de explicitar a missão da Igreja Católica: anúncio e testemunho da mensagem de Jesus Cristo. A interpretação ou utilização de tais conceitos depende basicamente da eclesiologia ou modelo de Igreja que se assume. Segundo Riolando Azzi, "na perspectiva pastoral moderna, costuma-se fazer uma distinção entre evangelização e catequese, sendo o primeiro termo reservado para o anúncio da mensagem cristã, e o segundo para a ação de conservação e fortalecimento da fé" (2008a, p. 19).

Uma das principais marcas da conquista espiritual passou a ser o batismo. Depois de "catequizados" os indígenas eram batizados e assim passavam a ser cristãos e a fazer parte da história da salvação. Esse estilo de prática missionária, utilizando as palavras de Paulo Suess, também pode ser denominada de "missão colonizadora"; trata-se de um estilo que dá "ênfase na doutrina, nos sacramentos e nas estatísticas que, em estreita aliança com o poder da respectiva época, confunde a cultura como veículo da evangelização com a própria evangelização, como se o Evangelho não fosse capaz de se inserir em todas as culturas" (SUESS, 2008b, p. 3 – referência digitalizada).

c) Teologia da salvação

A ação missionária tem como horizonte o Reino de Deus e sua justiça (Mt 6,33), em vista da "vida plena", a salvação definitiva. A fidelidade a Deus e o compromisso com as necessidades vitais do ser humano são vistos como balizadores no ideal de salvação (Mt 25,31-46). A salvação passa a ser vista como uma experiência de fé comprometida e atuante.

A teologia da salvação recebeu várias interpretações ao longo da história do cristianismo. Porém, foi no Concílio de Trento que seu conteúdo foi definido de maneira mais sistemática. Dois elementos da doutrina católica sobre a salvação receberam mais ênfase a partir daí: "A importância do batismo como condição fundamental para a salvação e a função do clero como administrador desse sacramento" (AZZI, 2008a, p. 16). O batismo perdeu muito de seu caráter de acolhida na comunidade dos cristãos e opção livre e decidida pelo seguimento de Jesus; tornou-se a porta da salvação, cujas chaves estavam de posse da instituição eclesiástica.

Uma das principais atividades do clero passou a ser o "cuidado pastoral das almas". Tornou-se comum a exortação "Salva tua alma", presente nas capelas católicas até o Concílio Vaticano II. Além disso, o Concílio de Trento reforçou a concepção de que "fora da Igreja Católica não há salvação".[47] A Igreja Católica, de sacramento, sinal e instrumento de salvação, passou a assumir o monopólio da salvação.

Esta teologia da salvação embasou e justificou a catequese para a conversão das populações indígenas. Os diversos missionários entenderam que lhes competia como dever

[47] "Esta verdadeira fé católica, fora da qual ninguém pode ser salvo [...]" (Profissão de Fé Tridentina, Bula *Iniunctum nobis*, de 13/11/1564. In: DENZINGER, 2007, p. 467). Esta concepção de que "fora da igreja não há salvação" foi gestada por São Cipriano de Cartago, no século III, no contexto do cristianismo perseguido e martirizado das primeiras comunidades. Com a aliança entre Igreja e Estado, esta concepção passou a ser adotada como legitimação da Cristandade. Vários papas e concílios retomaram e reafirmaram esta concepção.

salvar a alma dos indígenas, como destaca Riolando Azzi: "É em nome da salvação das almas que os membros da Companhia de Jesus se lançam, no século XVI, no movimento de evangelização do Brasil" (2008a, p. 16).

2. PRINCIPAIS EXPERIÊNCIAS DE CATOLICISMO VIVIDO PELOS KAINGANG

A partir das contextualizações até aqui realizadas, passamos à análise das três principais experiências de catolicismo desenvolvidas junto ao povo Kaingang no Rio Grande do Sul, tendo sempre como ponto de referência a Terra Indígena Ligeiro. Por experiência de catolicismo entendemos os diferentes modos de anúncios e vivências da mesma fé católica que, pela variação de época, agentes e contextos, ganhou roupagens diferentes, sem se distanciar do eixo central que é o "evento" Jesus Cristo.

2.1- O Catolicismo Missionário

Os primeiros contatos sistemáticos do povo Kaingang com o catolicismo, no Rio Grande do Sul, aconteceram através dos missionários Jesuítas, na década de 1840, razão pela qual denominamos essa primeira experiência de catolicismo como missionário. Nos séculos XVI, XVII e XVIII, os Jesuítas tiveram uma intensa atuação junto ao povo Guarani nas chamadas Reduções Jesuíticas.[48] Em virtude dos desdobramentos políticos provocados pelo Tratado de Madrid (1750), que provocaram a Guerra Guaranítica (1754-1756), os Jesuítas passaram a sofrer oposição tanto da Coroa de Portugal como da Espanha. Em 1759, foram expulsos dos territórios portugueses por determinação do Marquês de Pombal. Em 1767, foram expulsos também dos territórios espanhóis e, consequentemente, tiveram que deixar os Sete Povos das Missões. Como persistiam as intrigas contra a Companhia de Jesus, em 1773 aconteceu sua Supressão Geral, determinada pelo Papa Clemente XIV. Seu restabelecimento aconteceu apenas em 1814, pelo Papa Pio VII.

Foi nesta nova fase que os Jesuítas retornaram ao Brasil, quase um século depois de sua expulsão. Pelo fato do Presidente da Província do Rio Grande do Sul, Saturnino de Souza e Oliveira, ter solicitado mais padres ao bispo do Rio de Janeiro, Dom Manuel do Monte

[48] A bibliografia sobre as Reduções Jesuíticas é vasta, dentre as quais destacamos: Aurélio Porto, *História das Missões Orientais do Uruguai* (1954); Clóvis Lugon, *A República Comunista Cristã dos Guaranis: 1610-1768* (1968); Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil* (2005).

Rodrigues de Araújo, em 1843 os Jesuítas foram enviados e estabeleceram uma primeira missão na cidade de Porto Alegre.

O trabalho desenvolvido pelos Jesuítas seguiu três principais linhas de ação: a) pregação de missões populares pelo interior da Província;[49] b) educação, com o estabelecimento de uma escola de latim, em Porto Alegre, em 1847; c) Catequese nos aldeamentos Kaingang, no período de 1848-1852. Passaremos a analisar melhor esta última.

O pedido do presidente da Província ao bispo do Rio de Janeiro para que fossem enviados mais padres ao Rio Grande do Sul, além do aspecto das "necessidades espirituais", atendia também a um plano de gestão política: de apoio ao processo de povoamento e colonização da Província. Os missionários haveriam de animar e encorajar os colonos diante das dificuldades, especialmente a resistência indígena e, junto aos indígenas, haveriam de promover sua "pacificação" e "civilização" através da Catequese, o que incluía o aspecto religioso, a difusão da agricultura e o ensino das "primeiras letras". Neste sentido, é oportuna a observação de Marta R. Amoroso, de que "entre 1845 e o início do século XX o indigenismo brasileiro viveu uma fase de total identificação com a missão católica. [...] Ao Estado cumpria dar apoio estratégico [...] e financeiro para os aldeamentos indígenas [...]" (1998, p. 102).

Pela Portaria de 10/01/1848, o Presidente da Província, Manuel Antônio Galvão, autorizou o início da Catequese. Neste mesmo ano foi realizada a primeira expedição missionária dos padres Jesuítas até os Kaingang. Contava com três padres: Bernardo Parés, Superior da Missão, Miguel Cabeza e José Calvo. Na primeira expedição, estes padres visitaram os Kaingang de Guarita e Nonoai. Logo, porém, o número de padres haveria de aumentar e passariam a atuar também em outros lugares. Em 1851, havia sete padres, assim distribuídos nos aldeamentos: "Em Nonohay: P. Bernardo Parés, superior districtal, P. Isorb Villarrubia e P. Julio Solanellas. No Campo do Meio: P. Pedro Ladera e P. Miguel Cabeza. Na Guarita: P. Aloysio Cots e P. Ignácio Gurri" (TESCHAUER, 1929, p. 291).[50]

[49] As missões populares tiveram início já em 1842, na região de Porto Alegre. Em 1845, com o fim da Revolução Farroupilha, excursionaram também pelas Colônias do interior da Província. Foram, pelo menos, 50 os lugares visitados pelos missionários (AZEVEDO, 1984, p. 41). Este trabalho fazia-se necessário, pois, em virtude da guerra civil que arruinou a Província, a vida religiosa encontrava-se enfraquecida e em condições precárias. Havia poucos padres e a maioria em situação fragilizada ou escandalosa: concubinados, alcoólatras, donos de lavouras ou estabelecimentos comerciais (RUBERT, 1998, 165-166). Segundo Arthur Rabuske, em 1861, quando Dom Sebastião Dias Laranjeiras visitou a Diocese (2º Bispo da Diocese do RS, criada em 1848), "havia de 90 a 100 sacerdotes, os quais na maioria eram ruins" (1986, p. 55).

[50] Alguns nomes de missionários recebem grafias diferentes conforme a fonte de pesquisa consultada. Manteve-se a grafia encontrada na fonte de consulta.

O Pe. Parés, além do trabalho missionário, assumiu também o cargo de Diretor do Aldeamento Nonoai. Junto com o trabalho nos aldeamentos, os Jesuítas também visitavam indígenas reunidos nos chamados Toldos, espaços de habitação não oficialmente reconhecidos pelo governo provincial. Um dos resultados que se esperava da missão entre os indígenas era sua "pacificação", como deixa transparecer a seguinte observação:

> Ninguém sabia mais avaliar o alcance desta empreza civilizadora do que os habitantes da villa da Cruz Alta que tinham tanto que soffrer daquelles selvagens, a cujas injurias e crueldades estavam continuamente expostos. [...] Com o enfraquecimento da população missioneira, [...] estes selvagens deram pasto a seu instincto feroz e brutal, assaltando as estâncias, roubando e assassinando a seus pacíficos moradores, traiçoeiramente. As excursões dessa horda de selvagens fez com que as estâncias de creação dos povos de Santo Ângelo e S. João, fossem abandonadas, ou pelo menos diminuíssem muito da sua importância (TESCHAUER, 1929, p. 275).

A reação indígena era classificada como ato de violência e selvageria. O indígena caçado e empurrado para pequenos territórios, privando-se de seu habitat natural, de sua cultura e hábitos, era visto como violento. Esta concepção permitia e legitimava como justa as investidas contra os índios "selvagens". A atividade missionária tinha por objetivo ajudar a resolver tais problemas de relacionamento entre índios e as frentes de expansão colonizadoras.

A presença dos Jesuítas entre os Kaingang haveria de ser curta. A partir de 1850 ganhou força um processo de difamação e perseguição política contra os padres da Companhia de Jesus. Ao final de 1851, a Assembléia Legislativa da Província do RS não aprovou a renovação do contrato com os Jesuítas relativo à Catequese, transferindo aos Capuchinhos o referido trabalho. Contudo, estes "deixaram de aparecer de fato, e porque talvez nem sequer fossem oficialmente convidados a tanto" (AZEVEDO, 1984, p. 120). Quanto aos motivos das perseguições políticas por parte da Assembléia Legislativa e de alguns órgãos de comunicação da Província, podem ser destacados: a) a Assembléia Legislativa julgava alto o valor investido com a Catequese, "sem nenhuma vantagem visível" (TESCHAUER, 1929, p. 327); b) influência da maçonaria entre os deputados, "a que estavam vendidos ou afiliados" (Idem, p. 329); c) uma terceira razão, um pouco mais consistente, diz respeito à atitude dos missionários de não permitir "a posse das terras indígenas a pessoas alheias, que as tinham sob a mira de sua cobiça" (AZEVEDO, 1984, p. 137).

Em 1852, os Jesuítas deixaram definitivamente o trabalho de Catequese nos aldeamentos. Como os Capuchinhos não assumiram o encargo, o referido trabalho não teve continuidade.

2.1.1- Os principais aspectos da pregação missionária

A Catequese realizada nos aldeamentos Kaingang atendia basicamente a dois objetivos: a) auxílio na efetivação da política indigenista do governo provincial, promovendo a "civilização" e a "integração" dos indígenas à sociedade regional; b) transmissão dos princípios religiosos da Igreja Católica. A análise da atuação dos padres Jesuítas precisa levar em conta o contexto do Padroado, a violência sistemática cometida contra os Kaingang pelos diversos agentes das frentes de expansão colonizadoras e o preconceito que reinava no trato com as populações indígenas. Diante disso, a missão jesuítica revela aspectos de colaboração com o Estado, incompreensões das manifestações culturais e religiosas dos Kaingang, ao mesmo tempo em que tomam atitudes de defesa dos indígenas.[51]

Um dos primeiros aspectos que pode ser verificado diz respeito à incompreensão do universo religioso Kaingang por parte dos missionários:

> Não tinham, o que se diz, precisão religiosa, parecia que podiam passar sem religião e suas consolações. A sua religião quando muito consistia em aplacar certos entes infensos e vingativos invisíveis, desfaziam-se delles por um certo tributo e assim estavam satisfeitos de estarem quites com elles. Nunca, porém, dirigiam uma prece a uma divindade bemfazeja para obter um bem ou solicitar proteção (VILLARRUBIA apud TESCHAUER, 1929, p. 303).

Também Pe. Parés demonstra a dificuldade do missionário em compreender as manifestações religiosas dos Kaingang: "quanto a Religião julgo que elles não tem nenhuma, e que a idea do Ser Supremo he nelles muito confusa e material".[52] Uma das principais dimensões de incompreensão dos missionários diz respeito aos ritos fúnebres dos Kaingang. Em uma carta datada de 01/06/1850, o Pe. Villarrubia relata uma experiência vivida por ele; acompanhou um indígena desde o momento em que seu estado de saúde se agravou, quando foi chamado para batizá-lo, até o seu falecimento. Chamou-lhe a atenção as intensas manifestações de lamento, soluços, prantos e suspiros, semelhante, segundo ele, ao "coaxar das rãs". Concluiu o relato referindo-se ao Kiki: "Mas veja a cegueira destes pobres gentios! Passados poucos dias, encerram o luto com festas, bebidas espirituosas, que extranhem do milho e com fandangos em redor dos túmulos. Até agora nada disso se têm feito com o jovem Agostinho, talvez porque temessem nossa desapprovação por ter fallecido christão" (apud TESCHAUER, 1929, p. 300).

---

[51] As diversas informações sobre a atuação dos Jesuítas entre os Kaingang e o conteúdo da Catequese são provenientes basicamente das cartas e relatórios escritos pelos missionários.

[52] CARTA do Pe. Bernardo Parés ao Presidente da Província Sr. Francisco José de Souza Soares de Andréa, em 06/11/1848.

A incompreensão ou negação do universo religioso Kaingang era muito comum por parte dos não-indígenas, como atesta a observação de Alphonse Mabilde, engenheiro a serviço do governo provincial: "Nunca pude reconhecer que os coroados tivessem a menor idéia de divindade. O maior indiferentismo preside a todos os fatos sobre-humanos que se passam à sua vista" (1983, p. 135). A incompreensão ou negação do religioso Kaingang servia de pretexto para o ensinamento da "verdadeira religião": a Católica Apostólica Romana. Para tanto, a preocupação consistia em transmitir a doutrina e transformá-los em cristãos através do batismo. Em termos pedagógicos, era muito comum a utilização da música. Ao se referir ao Pe. Juliano Solanellas, Ferdinand Azevedo destaca: "O método desse missionário faz lembrar o de seus antecessores no século XVI. Como então um Manuel da Nóbrega, ele agora logo percebeu que a música enfeitiçava os jovens índios. Serviu-se pois de cantos, para atrair os meninos à catequese e à recitação diária do terço ou rosário" (1984, p. 126-127).

Além da recitação do terço, havia também a celebração da missa, na forma tridentina, onde "os meninos cantavam nada menos que dez hinos religiosos" (AZEVEDO, 1984, p. 127). Outra estratégia adotada para a transmissão da religião católica foi a utilização de gravuras "para explicar a vida eterna e o inferno: método que foi de bons resultados" (Idem, p. 129). Havia também o jogo da pelota ou pella, introduzido pelos missionários, que atraía crianças e adultos com facilidade e propiciava a instrução religiosa: "Este jogo da pella é um attrativo para elles virem aprender, de sorte que há alguns que já sabem o padre-nosso, ave-maria, credo, salve, mandamentos e muitas outras coisas e em particular muitas coplinhas que os faço cantar" (SOLANELLAS apud TESCHAUER, 1929, p. 311). Os missionários buscavam diversos meios para dar aos indígenas uma "idéia de Deus" e de religião, pois julgavam que os mesmos não a possuíam.

Outro aspecto relacionado à Catequese Jesuítica diz respeito à concepção de trabalho: não era reconhecida a organização própria dos indígenas, nem mesmo suas formas de trabalho, o que fica explícito na observação do Pe. Parés:

> O carácter de todos esses Indígenas he a indolência; porém a repugnância que tem elles do trabalho não provem somente da natural preguiça e da falta de costume, mas também da persuasão em que estão de que o trabalho he coisa própria só dos escravos e das mulheres; e como temem a escravidão mais do que a morte, por isto he que detestão o trabalho, e que o consideram como coisa degradante.[53]

A partir disso, os missionários passaram a introduzir a prática da agricultura. Desenvolveram um sistema de "roça-grande" e "roças-particulares". A falta de ferramentas,

[53] CARTA do Pe. Bernardo Parés ao Presidente da Província, Francisco José de Souza Soares de Andréa, em 06/11/1848.

cuja responsabilidade por suprir competia ao governo provincial, dificultava o andamento dos trabalhos, tendo muitas vezes que fazer uso de instrumentos rudimentares, como porretes. Aos poucos, porém, os indígenas começavam a se "adaptar" às novas formas de trabalho, sob o argumento dos missionários de que "quem não trabalha não come".[54]

A preocupação dos missionários era de cuidar que os indígenas não fossem para as matas a procura de alimentos: frutas, caça ou pesca; isso dificultava a catequese e provocava conflitos com os colonizadores. Contavam com o apoio da Companhia de Pedestres[55] para mantê-los reunidos no aldeamento e procuravam dar gratificação aos que se dedicassem à roça "grande" e "particular".

Em relação ao trabalho desenvolvido pelos Kaingang, ao contrário das observações dos missionários, Marisa Nonnenmacher destaca positivamente sua participação:

> Nos relatos dos viajantes, nos documentos produzidos por agentes do governo e dos missionários, que tiveram contato com o índio Kaingang no século XIX, afirmavam que ele era preguiçoso e que não gostava de trabalhar. No entanto, observamos que o índio sempre contribuiu para seu sustento, como também em prol da comunidade, com o trabalho de abertura de estradas e construção de pontes (2000, p. 53).

Um terceiro foco de atuação dos missionários está relacionado à educação. Além da capela, havia a preocupação em construir escolas nos aldeamentos. A principal atividade era ensinar a ler e escrever, com o objetivo de facilitar a catequese. O resultado do trabalho de catequese desenvolvido pelos missionários Jesuítas nos aldeamentos Kaingang pode ser constatado a partir de algumas considerações:

> Parece, pois, justificado dizer que este [Pe. Parés] tinha por seus contínuos esforços conseguido um triumpho importantíssimo, que consistia em ter entabolado o trabalho entre os bugres, feito que offerecia mais duas vantagens de conserval-os reunidos e acostumados à vida doméstica e de facilitar a instrucção religiosa de meninos e adultos. Assim se tinha dado o primeiro passo na nobre estrada da civilisação christã, elevado fim a que concorreram o Governo com seus auxílios pecuniários, generosamente dispensados, e os Padres com seu zelo, trabalhos e fadigas em nada inferiores aos seus gloriosos antepassados (Pe. Rafael PEREZ apud TESCHAUER, 1929, p. 293-294).

---

[54] Referência à Segunda Carta de Paulo aos Tessalonicenses: "Quem não quer trabalhar também não há de comer" (2Ts 3,10). Porém, Paulo faz uma abordagem pedagógica ao ato de trabalhar, fora deste contexto da dominação cultural que era exercido sobre os Kaingang.

[55] As Companhias de Pedestres eram forças militares constituídas com a finalidade de manter a segurança dos colonos contra as chamadas "correrias" indígenas. Deviam também proteger os aldeamentos contra possíveis ataques de indígenas não aldeados. Essa força militar saía a procura dos indígenas no caso de algum ataque e rapto de colonos e contavam com auxílio de "bugreiros", força paramilitar de combate aos indígenas; faziam verdadeiras caçadas e chacinas de indígenas que resistiam aos aldeamentos.

Em relação aos conflitos entre os indígenas e as frentes de expansão colonizadoras, os missionários avaliavam que a Catequese havia contribuído de forma significativa:

> Depois de se aldearem não deram mais motivo de se queixarem os civilisados dos seus costumados assaltos e assassinatos tão frequentes na Serra. Isto tem produzido os melhores effeitos, tanto pela liberdade do commercio como para o augmento da população, até então mui reduzida naquelles pagos por infestados bandos de índios inimigos (TESCHAUER, 1929, p. 296).

Esses resultados que são apresentados, entre outros, permitem compreender o caráter de "civilização" e "integração" que passou a ser intrínseco à Catequese. Ou seja, é possível constatar que a Catequese ganhou significado não só por aquilo que representou à instituição eclesial em si, mas também por suas implicações sociais, políticas e ideológicas. Introduziu entre os Kaingang uma concepção de Deus, religião, trabalho e educação segundo os padrões da sociedade ocidental, européia e cristã. De acordo com Marlene Moura,

> Os europeus ao chegarem no Brasil eram portadores de um modelo de sociedade baseado na hierarquização de raças, algumas consideradas superiores e outras inferiores. Julgando-se portadores de uma superioridade técnica e cultural, os europeus passaram a repudiar e a subjugar os demais povos que não se enquadravam no seu modelo cultural: humanos/brancos, civilizados/europeus e cristãos/católicos. A partir desta referência, os índios foram considerados: animais/não-brancos, selvagens/bárbaros, e pagãos/hereges. A colonização vai consolidando-se a partir desse sentimento de superioridade em relação, não só aos povos indígenas, mas a outros povos vistos como diferentes do padrão europeu (2001, p. 222).

Em função disso, a pregação dos missionários era aceita pelos Kaingang, porém não recebia a adesão plena dos indígenas, em virtude da incompatibilidade de cosmovisões.

Certamente, não houve má intenção por parte dos missionários quanto à sua atuação. O que talvez tenha havido, conforme argumentação de Telmo Marcon, é uma certa "ingenuidade política" (1994b, p. 113). Aliás, pelos relatórios e cartas dos missionários é possível verificar um profundo zelo apostólico, enfrentando inúmeras dificuldades e privações a fim de cumprir a tarefa da Catequese nos aldeamentos Kaingang. O que parece não ter havido foi a percepção de que o catolicismo ali pregado atendia demasiadamente ao programa político e econômico voltado à colonização e à apropriação das terras indígenas, muitas vezes denunciado pelos missionários. Pode-se dizer que o aldeamento foi a atitude político-administrativa do governo provincial, que em si não teria surtido tanto efeito. O trabalho de Catequese, ao lado de outras atitudes, forneceu o elemento ideológico que, somado ao uso da força pelas Companhia de Pedestres, inseriu o indígena num processo de "integração" crescente ao modelo de sociedade vigente.

De qualquer forma, os missionários Jesuítas cumpriram a tarefa da Catequese junto aos Kaingang. Embora realizada em um curto período de 4 anos, a pregação dos missionários deixou seus traços na visão religiosa dos Kaingang, a qual foi preservando e agregando novos aspectos a partir das experiências de catolicismo vividas posteriormente.

2.2- O Catolicismo Popular: Monge João Maria

O trabalho de catequese e aldeamento, iniciado pelos Jesuítas em 1848, foi interrompido em 1852, pelas razões indicadas no tópico anterior. Houve uma tentativa posterior, em 1870, com o Pe. José Stüer, no aldeamento de Nonoai, mas não passou de três anos. Depois disso, é possível notar uma quase total ausência da Igreja Católica junto aos Kaingang. Com isso, eles passaram a desenvolver um catolicismo de cunho popular, junto com a população cabocla dos arredores dos aldeamentos, com a nítida influência da pregação do monge João Maria.[56]

Catolicismo popular é a expressão utilizada para designar um estilo próprio de vivência da fé católica. Suas características ficam melhor explicitadas se o analisarmos em relação à duas outras formas de catolicismo, as quais o teólogo Paulo Suess denomina de catolicismo formal e catolicismo nominal.

O catolicismo formal pressupõe um "conhecimento suficiente da fé" e das prescrições da instituição católica, "deduzindo por convicção do 'outro mundo' os seus modelos de santidade e perfeição moral" (SUESS, 1979, p. 55). É característico do católico formal a recepção e a valorização dos sacramentos, a freqüência ordinária aos rituais, especialmente a missa e a observação dos preceitos postulados pela hierarquia da instituição, que tem sua visibilidade local através do bispo e do padre, considerados agentes oficiais do sagrado. Assim, o sacramentalismo e o clericalismo tornam-se características salientes desta forma de catolicismo.

O catolicismo nominal, por sua vez, "traz consigo uma identificação apenas transitória e superficial com a Igreja. O católico nominal se considera independente quanto a certas prescrições de ação e quanto a doutrinas da Igreja. É católico por rotina e tradição" (SUESS, 1979, p. 55). Esse católico possui um vínculo oficial com a instituição através do sacramento do batismo, por isso é nominal. Passa a fazer parte da instituição, mas não participa com o

[56] O caboclo é considerado a miscigenação do índio Kaingang e Guarani com descendentes dos escravos africanos, colonizadores portugueses e espanhóis e demais imigrantes europeus. Segundo Gilberto Tomazi, "a identidade cabocla resulta de uma rica heterogeneidade cultural, de encontros e confrontos entre diferentes culturas" (2006, p. 113).

mesmo rigor do católico formal; participa de momentos pontuais, como missas festivas, celebração dos sacramentos e de cerimônias solenes; no cotidiano da comunidade sua participação é quase nula e a doutrina exerce pouca influência sobre sua cosmovisão.

O catolicismo popular possui várias características que o diferencia das duas expressões supramencionadas. É um catolicismo tipicamente leigo, coordenado por homens ou mulheres que atraem a estima e a confiança dos demais fiéis, tornando-se um líder popular e carismático. É marcado pela possibilidade de reinterpretação da doutrina e adaptação dos ritos religiosos à realidade cultural das comunidades, frequentemente isoladas ou distantes dos centros de poder político e religioso. Em função disso, é desenvolvido sem a interferência direta da autoridade eclesiástica, envolvendo, normalmente, certa dose de sincretismo com crenças e práticas de origem indígena e africana. Trata-se de um catolicismo que mantém a identificação ao "ser católico", mas que vive essa pertença a partir das condições religiosas e culturais da realidade local, ou seja, ali são encontrados os orixás, espíritos animistas, almas de defuntos, devotos vivos promovidos a santos e beatos, como é o caso de João Maria, Antônio Conselheiro, Padre Cícero, entre outros. Ali também são encontrados os elementos do catolicismo formal (o batismo, a missa), misturados com práticas populares. "É o catolicismo de festas com as suas procissões, festas de santos e devoções aos santos. Estes são invocados como poderes do outro mundo, para reajustarem uma situação que desandou" (SUESS, 1979, p. 55-56). Entendido assim, o catolicismo popular recebe uma "função terapêutica", ou seja, pela "adaptação, resignação, aceitação da vontade de Deus e da sorte de cada dia, o homem encontra as fórmulas para seu equilíbrio psicológico" (Idem, p. 56). Em outras palavras, pode-se dizer que uma das principais características do catolicismo popular é situar o ser humano no seu tempo, nas suas condições sociais, políticas e econômicas, valorizando suas práticas culturais e religiosas em vista de buscar alternativas para as necessidades do cotidiano.

Na concepção dos bispos latino-americanos, reunidos em Puebla para a 3ª Conferência Geral, em 1979, a religiosidade popular se constitui no "conjunto de crenças profundas marcadas por Deus, das atitudes básicas que derivam dessas convicções e as expressões que as manifestam. Trata-se da forma ou da existência cultural que a religião adota num povo determinado" (Puebla, n. 444; CELAM, 2004, p. 400). Desta forma, o termo popular não é utilizado para designar um catolicismo inferior, superficial ou incompleto, em relação a um catolicismo oficial e superior. Segundo Paulo Suess, "nunca existiu um catolicismo 'puro' na sua esfera simbólica, como está previsto no dogma, nas prescrições litúrgicas e no direito

canônico. Na sua aparência real sempre se mostra 'traduzido', aculturado, tendo feições judaicas, romanas, gregas, brasileiras ou quaisquer outras" (1979, p. 151-152).

Uma das expressões mais fortes do catolicismo popular são os movimentos messiânicos, embora não se restrinja a eles. O messianismo caracteriza-se pela crença na vinda do "messias" ou do seu emissário para acabar com uma ordem de opressão e instaurar uma nova ordem, que significará a salvação e a felicidade neste mundo para os adeptos. Em outras palavras,

> O messias é alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do Bem sobre o Mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do Paraíso Terrestre, tratando-se pois de um líder religioso e social. O líder tem tal *status* não porque possui uma posição dentro da ordem estabelecida, e sim porque suas qualidades pessoais extraordinárias, provadas por meio de faculdades mágicas ou estáticas, lhe dão autoridade (QUEIROZ M.I., 1965, p. 5).[57]

O movimento messiânico implica uma atuação coletiva, no sentido de instaurar a nova ordem, sob a direção de um líder carismático, os quais são chamados de profeta, beato ou monge, considerados como o renascimento de um santo ou do próprio Jesus Cristo (SUESS, 1979, p. 63; GALLO, 1999, p. 70). São indivíduos que explicam aquilo que as pessoas se julgam impotentes para compreender e explicar, dando esperança àqueles que estão desesperançados. São pessoas que possuem qualidades extraordinárias, em virtude das quais são considerados possuidores de forças sobrenaturais, sobre-humanas ou, pelo menos, extraquotidianas, que não estão ao alcance dos demais indivíduos.

Se for associado ao movimento messiânico um *eschaton* final, temos um movimento milenarista-messiânico. Uma das principais marcas do milenarismo é o caráter apocalíptico, a crença num reino de mil anos, findo os quais tudo estará acabado na terra. Esta crença tem por base o livro bíblico do Apocalipse de São João onde está escrito:

> Vi então um anjo descer do céu, trazendo na mão a chave do abismo e uma grande corrente. Ele agarrou o dragão, a antiga serpente – que é o diabo, satanás – acorrentou-o por mil anos e o atirou dentro do abismo, fechando-o e lacrando-o com um selo para que não seduzisse mais as nações até que os mil anos estivessem terminados. Depois disso, ele deve ser solto por pouco tempo. [...] Vi também as vidas daqueles que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e da Palavra de Deus, e dos que não tinham adorado a besta, nem sua imagem, e nem recebido a marca sobre a fronte ou na mão: eles voltaram à vida e reinaram com Cristo durante mil anos. Os outros mortos, contudo, não voltaram à vida até o término dos mil anos. Esta é a primeira ressurreição. Feliz e santo aquele que participa da primeira ressurreição! Sobre

[57] QUEIROZ, M.I. refere-se à Maria Isaura Pereira de Queiroz e QUEIROZ, M.V. refere-se a Maurício Vinhas de Queiroz.

> estes a segunda morte não tem poder; eles serão sacerdotes de Deus e de Cristo, e com ele reinarão durante mil anos (Ap 20,1-6).

Maria Isaura Pereira de Queiroz, que tem os méritos de ter realizado uma das primeiras e mais aprofundadas análises sobre o messianismo, identificou nove movimentos messiânicos ocorridos no Brasil, dentre os quais alguns ganham maior relevância pelo número de pessoas envolvidas e pela repressão sangrenta, tais como:[58]

a) os "Muckers" (1873-1874) – movimento que aconteceu no Rio Grande do Sul, então município de São Leopoldo, hoje Sapiranga. Envolveu pessoas das camadas mais pobres e marginalizadas da época, pequenos agricultores e artesões da área rural, quase todos analfabetos ou semi-alfabetizados; apenas 42,5% eram proprietários de pequenos lotes de terra. Em sua maioria eram imigrantes alemães ou seus descendentes. Os "Muckers" (santarrões) fizeram oposição ao arcabouço político-ideológico que garantia a reprodução do sistema: ignoravam a política como mecanismo de poder da classe dominante, deixando de votar nas eleições de 1872; negaram qualquer autoridade a padres e pastores, acusando-os de responsáveis diretos pela situação de subjugação da população mais pobre; enfim, organizaram uma sociedade comunitária e igualitária, com uma religiosidade peculiar de acordo com sua visão de mundo, razão pela qual foram hostilizados e combatidos no morro do Ferrabraz. Os principais líderes deste movimento foi o casal João Jorge Mauer e Jacobina Mentz.

b) Canudos (1896-1897) – foi um dos movimentos que teve maior evidência e repercussão, tanto pela ampla documentação realizada por Euclides da Cunha em *Os Sertões* (1902/2001), quanto pela repressão violenta que aconteceu. Seu líder, Antônio Conselheiro, foi um típico anacoreta, que vagueou pelo interior do Nordeste do Brasil em atividades de orações, pregações e curas, muitas consideradas milagrosas. Conselheiro manifestou dura oposição ao regime republicano, não apenas nos seus discursos como também em atitudes, como no caso em que mandou queimar as tábuas de cobrança de impostos afixadas pela Câmara de Bom Conselho, na Bahia, quando foi decretada autonomia dos municípios. Em pouco tempo Antônio Conselheiro reuniu em torno de si milhares de pessoas, em sua maioria sertanejos pobres, que encontraram em Canudos, no sertão baiano, um espaço de devoção, solidariedade e resistência. Quatro expedições militares foram necessárias para derrotar Canudos.

[58] Como a preocupação deste tópico gira em torno do monge João Maria e sua relação e influência no universo religioso e cultural Kaingang, não nos alongaremos em temas tão importantes como são esses movimentos messiânicos aqui apontados. Uma rápida contextualização será feita com apoio de algumas referências bibliográficas: Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo* (1965); Maurício Vinhas de Queiroz, *Messianismo e conflito social* (1981); Oswaldo Rodrigues Cabral, *João Maria: interpretação da Campanha do Contestado* (1960); Ivone Cecília D'Avila Gallo, *O Contestado: o sonho do milênio igualitário* (1999); Marco Antônio Villa, *Canudos: o povo da terra* (1995); Walnice Nogueira Galvão, *O Império do Belo Monte: vida e morte de Canudos* (2001).

c) Juazeiro (1913) – desenvolveu-se na cidade de Juazeiro, no interior do Ceará, liderado por Padre Cícero, que ali chegou em 1872, recém-ordenado. Encontrou em Juazeiro uma realidade desoladora, com uma reputação de tal ordem que os viajantes lhe desviavam. No vigor de sua juventude, Padre Cícero tratou logo de mudar tal realidade. Iniciou desenvolvendo intensa atividade religiosa. Seu jeito simples logo cativou aquele povo: "Sua existência era quase nômade; maltratado, a batina em remendos, cabelo e barbas crescidos, apoiado a um cajado, andava em peregrinação de sítio em sítio, de casa em casa, em constantes missões, pregando, apaziguando brigas, organizando terços, novenas e procissões, procurando remediar o abandono em que vivia aquele povo" (QUEIROZ M.I, 1965, p. 232). Alcançou renome de padre piedoso, dedicado às ovelhas, pai dos pobres e conselheiro. Contudo, foi uma série de milagres iniciados em 1889 que fez Padre Cícero passar de homem extraordinário a santo. Padre Cícero soube aproveitar bem a estima e a reverência que o povo lhe prestava. Em pouco tempo tornou-se também um líder com influências políticas; chegou a ser eleito prefeito, vice-presidente do Ceará e deputado federal. "Chefes eminentes solicitavam apoio para as mais diversas candidaturas, o poder do Padrinho eclipsava totalmente o dos coronéis locais" (Idem, p. 236). Em 1892 foi suspenso de ordens, acusado de fundar uma igreja à parte. Para Juazeiro acorriam numerosas multidões em busca dos milagres, das bênçãos e dos conselhos de Padre Cícero. Ali se encontravam as pessoas de menos posses, de menor instrução e menos contempladas pelas políticas estaduais e nacionais. A prática religiosa era tão intensa que Juazeiro passou a ser vista como a nova Jerusalém. Padre Cícero tornou-se mais que um novo messias; passou a ser identificado inclusive como partícipe da Santíssima Trindade. Também a revolta de 1914 foi identificada como Guerra Santa, em que Padre Cícero teve grande influência; convocou o povo a defender Juazeiro contra o ataque das forças do governo do Ceará e a lutar para depô-lo, tendo o objetivo alcançado. Padre Cícero faleceu em 20 de julho de 1934, mas, para seus devotados seguidores, ele nunca morreu, apenas fez uma viagem para o céu onde passou a interceder pelo seu povo. Ao morrer, Padre Cícero livrou-se das suas contradições históricas e passou a habitar o território do mítico e do sagrado no coração do povo. A Igreja que outrora condenou Padre Cícero, hoje busca sua reabilitação canônica junto ao Vaticano.

Esses movimentos apresentam alguma forma de reação à República, proclamada em 1889. A partir de 1870, o Império brasileiro passou por um momento de transição; o estado estabelecido a partir de 1822 começava a dar sinal de esgotamento. O Manifesto do Partido Republicano de 1870 marcou o início da propaganda republicana e serviu para aglutinar os insatisfeitos com a ordem monárquica. Dentre os principais motivos que levaram à crise e ao

fim do Império podem ser destacadas as questões religiosas, militares, escravistas e eleitorais, além de idéias como o abolicionismo, republicanismo, positivismo e darwinismo (VILLA, 1995, p. 86-127).

No entanto, tais movimentos não representam propriamente a reação ao regime político republicano, mas ao significado que lhe foi atribuído pelo sertanejo: de uma nova ordem que favoreceu os poderosos e só instaurou mais opressão. De fato, segundo Marco Antônio Villa, "o novo regime, na medida em que aprofundou os conflitos entre os dominantes pelo controle da *res publica*, representou para a sofrida população rural uma intensificação da exploração econômica. A República passou a ser sinônimo de miséria, opressão, imposto, fome e morte" (1995, p. 127). Em contraposição à República, estes movimentos defendiam a idéia da monarquia, que significava justamente a tão sonhada nova ordem sem opressão, e não a restituição da antiga monarquia. São movimentos vinculados ao ambiente rural, geralmente católico ou protestante, o qual apresenta um alto nível de arbitrariedade contra às populações mais pobres, geralmente desfavorecidas pelo sistema político, econômico e religioso; "os proprietários da terra e os comerciantes formam a 'elite' do lugar. A justiça e administração garantem o direito do mais forte. A religião deste povo é um catolicismo sem sacerdotes. Muitas vezes são os 'senhores' do lugar que têm na mão a organização das festas, das procissões e novenas" (SUESS, 1979, p. 63). Por isso, são justamente as pessoas, de alguma forma excluídas da vida política, econômica e religiosa local, que acabam aderindo aos movimentos messiânicos, geralmente sitiantes, vaqueiros, pequenos agricultores, entre outros. Por isso, conclui Paulo Suess, "o movimento messiânico é um último remédio para a desgraça social. Mesmo um movimento tão ascético como o de Canudos satisfez de modo positivo necessidades humanas, principalmente aquela de boa alimentação" (1979, p. 66).

Em relação especificamente à **Guerra do Contestado (1912-1916)**, a origem do conflito foi a disputa dos limites territoriais entre os estados de Santa Catarina e Paraná. Não se trata de um movimento messiânico desde sua origem. Em sua base estão interesses políticos e econômicos, como destaca Élio Serpa:

> Com a proclamação da República [...] a Constituição de 1891 facultava aos estados o direito de cobrarem impostos sobre propriedades, profissões e indústrias. Cada estado pretendia aumentar a sua arrecadação e, assim, acirraram-se as discussões em torno da questão dos limites, estimuladas por interesses de grupos sociais que estavam no poder [...]. Todavia, os problemas entre os estados do Paraná e Santa Catarina dizem mais respeito aos interesses de ricos proprietários de terras dos dois estados e à questão da cobrança de impostos (1999, p. 12-13).

Além disso, grandes projetos econômicos começaram a ser desenvolvidos na região contestada, como a construção da estrada de ferro São Paulo – Rio Grande, pela Companhia Brazil Railway. Em 1911, a construção desta ferrovia expulsou os posseiros que ocupavam as terras devolutas situadas às margens da linha férrea, pois o governo as concedeu à Companhia como pagamento pela construção da ferrovia. Para a execução da obra, milhares de trabalhadores foram contratados em outros estados, com a promessa de que seriam levados aos seus lugares de origem após a conclusão dos trabalhos. Porém, a promessa não foi cumprida e, junto com os posseiros expulsos de suas terras, os mais de 10 mil desempregados foram abandonados e jogados à própria sorte. Soma-se a isso, como outras causas da Guerra do Contestado, "o acúmulo histórico de violência contra os indígenas, a exploração dos peões das fazendas, feita pelos fazendeiros; a falta de estradas e o coronelismo, entre outros" (TOMAZI, 2006, p. 111-112).

Criou-se, portanto, um clima de insatisfação geral, em meio ao qual se insere a figura mística do monge João Maria que, de maneira geral, é associado ao movimento messiânico e à Guerra do Contestado. No entanto, sua presença e atuação envolvem proporções maiores, com especial destaque junto à população indígena Kaingang. Nossa análise, portanto, deixa um pouco de lado os grandes temas do messianismo e seus diversos desdobramentos e se volta mais ao significado da presença deste personagem entre os Kaingang, tendo como referência a T.I. Ligeiro. Ao lado daquela primeira interferência do catolicismo missionário, a atuação do monge João Maria foi tão significativa que passou a influenciar nos ritos e costumes tradicionais; ainda hoje povoa o imaginário da população Kaingang do Sul do Brasil, especialmente dos mais velhos.

2.2.1- Os três monges e o mito João Maria

O nome *monge João Maria*, mais que a referência a uma personalidade específica, guarda em si aspectos de magia e santidade. Tornou-se uma legenda, criada e recriada a partir de indivíduos concretos, mas que extrapolou e transcendeu os domínios da individualidade. Mais de uma pessoa agiu à luz deste nome que se tornou célebre. Os principais estudos sobre o tema (os já indicados, entre outros que serão citados ao longo da reflexão) detalham a existência de três monges. O nome João Maria lhes conferia prestígio e legitimidade e, ao mesmo tempo, suas ações foram solidificando a áurea de santidade e confiança em torno do nome. Esses três monges foram: João Maria de Agostini (ou de Agostinho), João Maria de

Jesus e José Maria de Santo Agostinho; este último teve papel destacado no conflito do Contestado, entre 1912 a 1916.

2.2.1.1- João Maria de Agostini

João Maria de Agostini nasceu em Piemonte, na Itália, em 1801. Não se sabe ao certo quando chegou ao Brasil, nem por onde entrou. O certo é que esteve no Pará, em 1844, de onde viajou para o Rio de Janeiro, chegando ali no dia 19 de agosto do mesmo ano. Ainda em 1844, no dia 24 de dezembro, apresentou-se na Câmara Municipal de Sorocaba, Província de São Paulo, onde efetuou seu registro de estrangeiro. Declarou ser solteiro, de profissão "solitário eremita" e que viajou ao Brasil para "exercer seu ministério". No termo de apresentação de estrangeiros consta ainda que era de estatura baixa e de cor clara; tinha cabelos grisalhos, olhos pardos, boca e nariz regulares, barba cerrada e o rosto comprido; na mão esquerda faltavam-lhe três dedos.[59]

Em Sorocaba, abrigou-se em uma gruta, no morro de Araçoiaba, nas proximidades da Fábrica de Ferro de Ipanema. Ficou conhecido como Monge de Ipanema e o local onde morava passou a ser chamado Retiro da Pedra Santa. O cotidiano de João Maria de Agostini é descrito por Oswaldo Cabral:

> Vestia um hábito, talvez franciscano, sobre o qual caíam-lhe os cabelos compridos e a barba longa. Dormia sobre uma tábua e alimentava-se de frutos, além de algumas dádivas dos sitiantes próximos. [...] Raramente descia à Vila da Fábrica – onde se via cercado pelo respeito temeroso dos caipiras como pela zombaria irreverente dos operários. Às vezes, na calada das noites, em sua gruta, entoava a plenos pulmões os seus salmos e as suas orações. [...] O seu abrigo era uma cavidade do penhasco; as suas refeições, as mais simples e frugais; e a fonte que ao lado do rochedo brotava, fornecia a água pura e fria, único líquido que o ermitão usava (1960, p. 109-110).

Alguns anos depois da sua chegada em Sorocaba, o monge João Maria de Agostini migrou para o sul. Pelos lugares onde passou foi exercendo seu ministério, "erguendo cruzeiros e capelas, pregando, curando, organizando procissões" (QUEIROZ M.I., 1965, p. 247). Sua chegada ao Rio Grande do Sul aconteceu em data imprecisa, entre 1846 e 1848. Um possível itinerário foi identificado por José Fachel e Oswaldo Cabral. De Sorocaba, João Maria de Agostini teria se embrenhado pelos sertões até alcançar o Paraguai; seguiu sua peregrinação até chegar à Missão de São Tomé, em território argentino. Atravessou o

[59] Essas informações sobre João Maria de Agostini estão contidas no Registro de Estrangeiro que ele fez na Câmara Municipal de Sorocaba, no dia 24 de dezembro de 1844. Está incluso no trabalho de José Fraga Fachel, *Monge João Maria: recusa dos excluídos* (1995, p. 15).

rio Uruguai numa canoa e desembarcou na Missão de São Borja, no Brasil, onde foi bem recebido. Poucos dias depois, reiniciou sua peregrinação. Ao passar pelas Missões, teria encontrado a imagem de Santo Antão, por quem nutria uma especial devoção. Rumou para a região central do Rio Grande do Sul; passou pelo Campestre de Santa Maria, mas foi adiante, até o Cerro do Botucaraí, onde ficou por pouco tempo.[60] Embora haja imprecisões quanto à chegada de João Maria de Agostini no Rio Grande do Sul, fato é que, em janeiro de 1848, solicitou uma audiência com o Presidente da Província, o general Francisco José de Souza Soares de Andréa. Alegou que estava em "peregrinação, cumprindo uma promessa feita à Santa Mãe de Deus" (CABRAL, 1960, p. 114; FACHEL, 1995, p. 23). Na ocasião, solicitou ao Presidente Andréa a imagem de Santo Antão, vista em sua passagem pela região das Missões; queria construir-lhe uma capela e render o devido culto. O Presidente Andréa, que o tratou com frieza e indiferença, mandou-o procurar o padre Tomé de Souza, vigário geral da Província.

Seu objetivo foi alcançado. Em posse da imagem de Santo Antão, foi instalar-se no Campestre de Santa Maria, local já conhecido e que passou a ser também chamado de Campestre e Cerro de Santo Antão; era um lugar elevado, com aproximadamente 300m de altitude.[61] Ali construiu uma capela dedicada a este santo, passou a exercer mais intensamente seu ministério realizando orações, pregações e rituais de cura com utilização da água de fonte e plantas medicinais, mas principalmente a água pura e cristalina que brotava entre as rochas no morro.

Há grande afinidade entre a vida austera do monge João Maria de Agostini e Santo Antão, por quem mantinha uma afeição especial. Santo Antão (251-356) nasceu no Egito e era filho de um fazendeiro próspero. Quando seus pais faleceram, vendeu as terras que herdou, deu todo dinheiro aos pobres e partiu em peregrinação pelo deserto, buscando a perfeita solidão. Ali passou privações e lutou contra as tentações. Vivia em constante oração e jejuns. De volta ao convívio social, fundou uma sociedade de eremitas. Porém, constantemente retornava ao deserto para momentos mais intensos de oração e meditação. Em

[60] "O Cerro do Botucaraí pertence à Serra do Botucaraí – subdivisão da Serra Geral – e é um dos montes isolados mais altos do Rio Grande do Sul, com 569,63m de altitude e 1.016m de declive. Localiza-se a 6km da cidade de Candelária, que antigamente fazia parte do município de Rio Pardo" (FACHEL, 1995, p. 43).

[61] O Campestre de Santo Antão fica a aproximadamente 9 km da cidade de Santa Maria. Nos dias atuais, em uma nova capela aos pés do Cerro de Santo Antão, no mês de janeiro, em um domingo próximo ao dia 17, é celebrada a festa. Porém, José Fachel afirma que houve uma significativa mudança em torno desta manifestação religiosa. "Durante vários anos a festa de Santo Antão se realizou de acordo com as recomendações e desejos do Monge [...]. Todavia, com o passar do tempo, sem perder de todo a religiosidade, a festa ficou mais profana. Por outro lado, também a Igreja, os fazendeiros e a burguesia foram aos poucos cooptando as puras manifestações populares. 'Aqueles devotos simples [...] foram sendo substituídos pela grã-finagem de Santa Maria, e de outros municípios, especialmente da Serra'" (1995, p. 39).

uma dessas peregrinações, Antão dirigiu-se a uma fonte a fim de saciar a sede e refrescar seus lábios ressecados. Teve ali uma experiência mística; compreendeu que a água que bebia era uma mensagem divina de benção e fertilidade. Depois disso, as fontes onde bebia passaram a ser consideradas abençoadas. Santo Antão é também conhecido e cultuado pela Igreja Católica como Santo Antônio Abade e como pai de todos os monges. Foi um dos fundadores da vida monástica. Para José Fachel, "tudo está a indicar que o Monge João Maria fez de Santo Antão o seu arquétipo e, portanto, não era tão ignorante nas questões religiosas, como foi afirmado pelos (dominantes) detentores do poder, que utilizam isso como mais um dos pretextos para neutralizá-lo e combatê-lo, já que a sua influência sobre o povo simples era cada vez maior" (1995, p. 38).

O caminho, desde a base até o topo do Cerro de Santo Antão, foi pontilhado por 14 cruzes de madeira, fazendo referência à Via Sacra de Jesus Cristo. Sobre a prática religiosa realizada no Campestre, Oswaldo Cabral fornece as principais informações:

> Junto à primeira cruz, quando desciam as primeiras sombras da noite, era o povo chamado à oração com o sinal de um tiro de pistola. Ajoelhados, rezavam o terço, depois do qual o Monge aconselhava o povo à prática de todas as virtudes cristãs. O paciente, ao transpor a entrada da picada, tirava o calçado. Ao pé de cada cruz parava o doente, devendo ajoelhar-se para fazer oração. Chegando ao alto, onde se achava o Santo em sua capelinha, era estilo tomar acento num banco tosco, onde se descansava; daí descia-se precipitadamente para o lugar onde aparecia a vertente que saía da rocha a um metro de altura. Junto à bica havia um cepo, onde o doente se ajoelhava para receber a água (1960, p. 120).

Muitas pessoas acorriam às pregações do monge. Prossegue Cabral:

> Os doentes eram de todos os tipos e moléstias. Gente que buscava a cura sobrenatural para os seus males, quando não haviam meios ou facilidades, ou quando haviam desesperado de encontra-la, a desejada recuperação, por outros sistemas. Gente que não tinha possibilidade de procurar médico, ou que não o encontraria senão a centenas de quilômetros de distância. Gente sem haveres para custear tratamento. [...] Muitos sentiam-se aliviados. Outros, curados. Outros mais voltavam como chegados haviam (1960, p. 121).

Os rituais realizados pelo monge João Maria de Agostini começou a reunir grande multidão. "Cada um armava a sua barraca onde quisesse. Reinava uma perfeita fraternidade, havia a maior decência e o maior respeito às famílias. [...] A capela vivia cheia de devotos e o cofre ao lado do altar recolhia os óbolos. De tempos a tempos, aberto, em presença do Monge, era retirado o necessário ao culto e todo o resto distribuído aos pobres" (CABRAL, 1960, p. 121). A cura de enfermidades com a utilização da água da fonte despertou a atenção do povo simples e das autoridades. A fama do monge ganhou notoriedade inclusive na imprensa do

Rio de Janeiro e de outras cidades importantes da época. Despertou a atenção do Presidente da Província, o general Andréa, que não via com bons olhos a aglomeração. Pela Lei 141 de 18 de julho de 1848, enviou um médico ao Campestre de Santa Maria da Boca do Monte, a fim de "examinar os efeitos terapêuticos das águas denominadas Santas, e procurar conhecer seus princípios".[62] O médico enviado, Dr. Thomaz Antunes de Abreu, em um longo relatório, informou que não haviam propriedades terapêuticas nas referidas águas. Eram puras e cristalinas, mas propriedades terapêuticas não havia encontrado. Como aumentava o número de pessoas no Campestre e se difundia cada vez mais os milagres realizados com a "água santa", o Presidente da Província mandou, então, prender o monge João Maria de Agostini e o deportou para o Rio de Janeiro; ali ficou por pouco tempo, retornando em seguida a Sorocaba, ao antigo abrigo da Pedra Santa.

De volta a Sorocaba, continuou exercendo seu ministério. Contudo, mantinha suas peregrinações. Em 1851, instalou-se numa gruta no município de Lapa, no Paraná, "junto a uma reentrância, que mal cobria um homem das intempéries, nas proximidades, também aqui, de um filete d'água cristalina e fresca que brota das pedras" (CABRAL, 1960, p. 132-133). Também ali, prossegue Cabral, "os coevos o teriam encontrado, de joelhos, orando junto a um tosco cruzeiro por ele mesmo levantado e a ele teriam confiado as suas angústias e as suas esperanças" (Idem, p. 133). Em 1862, foi visto ainda nas localidades de Lages e Mafra, em Santa Catarina. Por onde passou desenvolvia as mesmas atividades e mantinha o mesmo estilo de vida, ou seja: levantava cruzes, mantinha a devoção a Santo Antão, fazia orações e pregações, praticava a cura com utilização da "água santa" e o emprego de ervas medicinais. Por fim, "voltou para Sorocaba. [...] Ali viveu mais algum tempo, entregue sempre às suas orações e às suas devoções, até que, em 1865 ou 1870, desapareceu para sempre" (Idem, p. 139). Sobre sua morte, várias versões existiram, sem que nenhuma prova fosse encontrada. Simplesmente desapareceu, assim como misteriosamente surgiu no Brasil. Esse desaparecimento misterioso do monge João Maria de Agostini alimentou a crença do seu reaparecimento em outras pessoas, como no caso dos monges João Maria de Jesus e José Maria de Santo Agostinho.

[62] José Fachel, em anexo ao seu trabalho, apresenta na íntegra o texto da lei. Também em anexo está o relatório do médico enviado ao Campestre para verificar as propriedades terapêuticas da água utilizada pelo monge João Maria de Agostini.

2.2.1.2- João Maria de Jesus

Este segundo monge é descrito com características muito semelhantes ao primeiro, havendo quem o considerasse a mesma pessoa. Porém, Oswaldo Cabral apresenta vários argumentos que não deixam dúvidas de que se trata de duas pessoas distintas (1960, p. 144-178). Era de origem francesa e, antes de assumir o nome João Maria de Jesus, chamava-se Anastás Marcaf. Em uma conversa que manteve com o frade franciscano Fr. Rogério Neuhaus, que trabalhava em Lages, em dezembro de 1897, deixa entrever alguns aspectos de sua origem e sobre suas intenções: “Eu nasci no mar, criei-me em Buenos Aires, e faz onze anos que tive um sonho, percebendo nele claramente que devia caminhar pelo mundo durante quatorze anos, sem comer carne nas quartas-feiras, sextas-feiras e sábados, e sem pousar na casa de ninguém. Vi-o claramente” (CABRAL, 1960, p. 155).

João Maria de Jesus tem sua presença registrada a partir de 1890. Seu espaço de peregrinação foi mais reduzido se comparado ao seu antecessor; restringiu-se, basicamente, aos três estados da região Sul do Brasil. Sua aparição se deu no contexto da Proclamação da República (1889) e da Revolução Federalista (1893-1895). Era contrário à república e considerava que “o fim da monarquia representava o prenúncio de grandes catástrofes que atingiriam o mundo” (MACHADO, 2004, p. 169). Assim como os camponeses expropriados, identificou a República com o regime dos coronéis e almejava um regime que não fosse regido pelos desmandos destes, regime ao qual chamava monarquia. Por isso, anunciava a penitência, a necessidade de levar uma vida justa e que cada família plantasse uma cruz em frente à casa como símbolo de proteção. Era simpatizante da Revolução Federalista; acompanhou algumas batalhas travadas em solo gaúcho, porém sem pegar nas armas. Esteve ao lado dos médicos no cuidado dos feridos; fazia orações e tocava os feridos com uma bandeira branca, em cujo centro havia a estampa de uma pomba vermelha, na intenção de curá-los. Um dos médicos das forças federalistas era o coronel Ângelo Dourado. Escreveu um diário de campanha que originou a obra *Voluntários do martírio: fatos e episódios da guerra civil* (1992). Ali estão registradas algumas informações a respeito do monge João Maria de Jesus; Dourado se refere a ele como um “célebre monge que tem percorrido toda a região plantando cruzes em frente das casas, designando árvores que diz serem consagradas, onde os crentes habitantes destas regiões vão, em certas noites, rezar, levando cada qual um rolo de cera que acendem ali” (1992, p. 218).

Ângelo Dourado não informa o local exato onde se deu o encontro com o monge João Maria de Jesus. Porém, pelos detalhes que fornece ao longo de seus registros pode-se inferir

que foi na região próxima ao rio Uruguai e um de seus afluentes, o rio do Peixe, nas redondezas entre Lagoa Vermelha e Passo Fundo. Dourado relata inclusive o encontro com vários grupos Kaingang; alguns indígenas serviram de guias na travessia das densas matas da região (1992, p. 233); também descreve a passagem nos rios Forquilha e Ligeiro, que, pelos detalhes, este último trata-se do atual rio que dá o nome à T.I. Ligeiro. A partir disso, pode-se dizer que teria sido este o momento do contato mais intenso entre os Kaingang do Norte do Rio Grande do Sul com o monge João Maria de Jesus, dentre os quais estão os da T.I. Ligeiro.

Outras descrições a respeito deste monge são encontradas nos registros de Ângelo Dourado:

> É um tipo especial, que convém ser conhecido. Caminha só por estes sertões, nada conduz, nada pede. Se chega a uma casa, dão-lhe de comer, ele só aceita o que é mais frugal e em pequena quantidade; não dorme dentro das casas a não ser nas noites de chuva torrencial. Conversa com os moradores sem ostentação, sem impostura, sua conversa é calma, como quem fala para si só, porém todos o ouvem, todos lhe obedecem; sua figura é humilde, porém todos o respeitam e estimam. Nunca diz para onde vai, nem quando. Anoitece e não amanhece; raramente, porém, passa por um lugar mais de uma vez. Quer chova, quer os rios estejam transbordando, vai-se. Não há canoas e ele passa, ninguém sabe dizer como passou (Idem, p. 219).

Oswaldo Cabral destaca ainda que o monge não gostava de aglomerações. Pouca coisa carregava consigo: uma barraca pequena, uma panelinha, um crucifixo e algumas imagens de santos, tudo posto em um saco de algodão. Assim como seu antecessor, em suas paradas escolhia locais próximos às fontes de água, as quais passavam a ser consideradas abençoadas e as águas tidas como santas. Em relação às suas práticas religiosas e, principalmente, terapêuticas, recomendava a imersão nas águas frias das fontes e indicava chás de ervas medicinais, especialmente da vassourinha do campo, a qual passou a ser conhecida como erva ou vassourinha de São João Maria. Sobre a prática terapêutica do monge, Paulo Machado também afirma: “Pela tradição cabocla, muitas curas são atribuídas diretamente à ação do monge, ou indiretamente, através da cura nas ‘águas santas’, do chá que era feito a partir das cinzas de suas fogueiras, das cascas das árvores onde ele ‘pousava’” (2004, p. 168).

Ao contrário do primeiro monge, João Maria de Jesus teve uma relação um tanto hostil com a hierarquia da Igreja Católica que, nessa época, passava por uma profunda reforma moral e institucional.[63] Os motivos do atrito podem ser identificados na longa conversa que teve com o frei Rogério Neuhaus, em dezembro de 1897 (CABRAL, 1960, p. 152-155) e assim podem ser sintetizados: a) João Maria de Jesus fazia uma interpretação

[63] Este assunto será tratado na seqüência, ao se falar do Catolicismo Institucional.

apocalíptica da Bíblia, não compartilhada por frei Rogério; b) o monge costumava batizar crianças e frei Rogério o proibiu. Embora seja facultado a todo cristão ministrar o batismo em perigo de morte e na ausência de um sacerdote, o batismo de João Maria de Jesus era visto como uma brutal intromissão de um leigo em atividades que, no contexto da reforma católica, eram reservadas aos membros do clero; c) o monge também se mostrava avesso à prática sacramentalista e clericalista da Igreja Católica. Disse ao frei Rogério que sua reza "valia tanto quanto uma missa"; além disso, não atendeu ao "convite" do frei para que fizesse sua confissão.

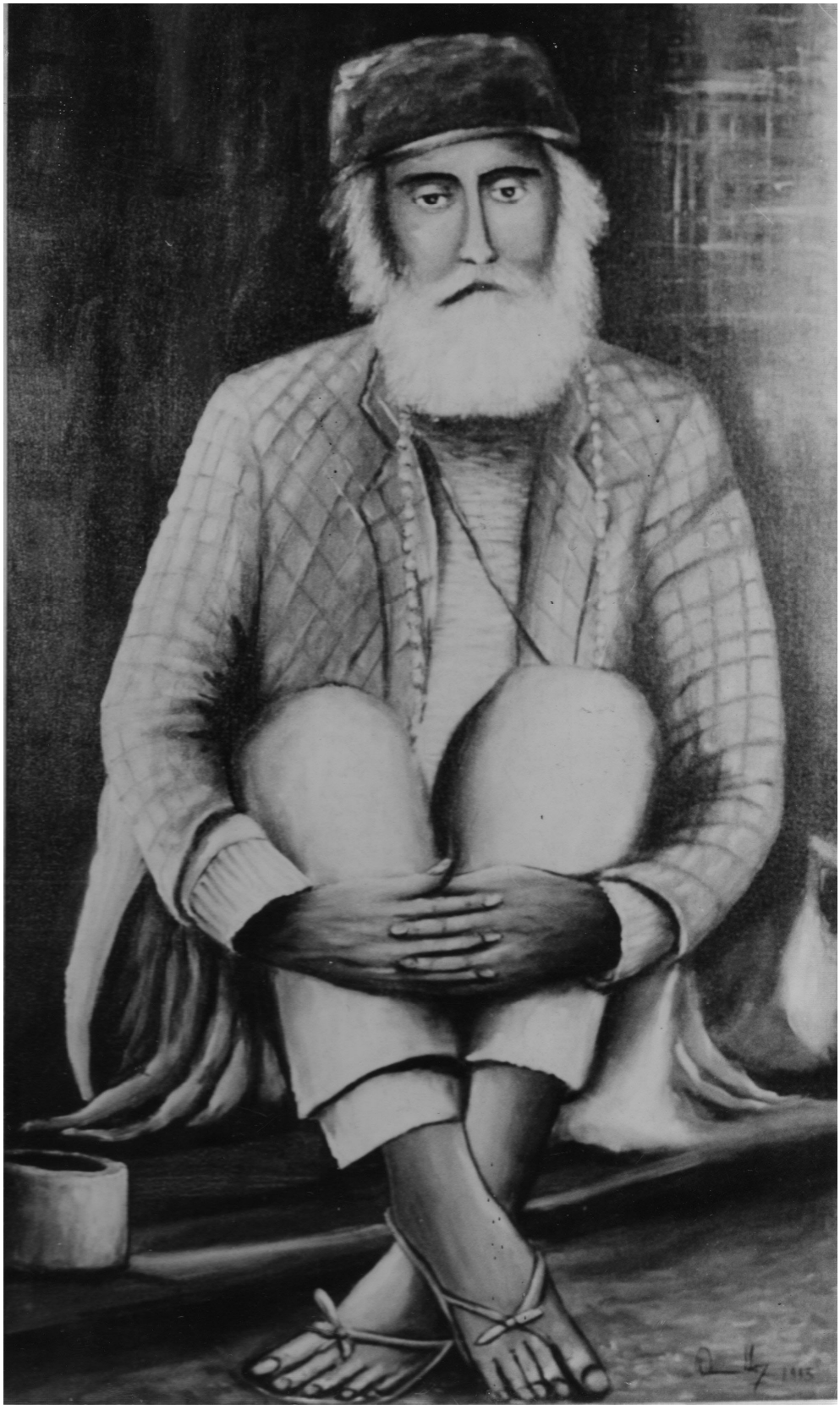
Da parte do povo, porém, João Maria de Jesus gozava do maior respeito e admiração. Aglutinou em torno de si grande quantidade de pessoas das mais diferentes condições sociais, mas na sua maioria pessoas empobrecidas, que eram ou passaram a ser estigmatizadas como ignorantes e fanáticas pelas elites ditas esclarecidas. Segundo Oswaldo Cabral, este segundo monge alcançou maior destaque e simpatia entre as populações sertanejas: "Este João Maria é que, em verdade, é o santo, o que é reputado como tal pelas nossas populações sertanejas, não o primeiro, cujos contatos com o povo foram muito rápidos e fugazes" (CABRAL, 1960, p. 163). Contudo, conclui Cabral: "No sertão, no planalto, nos vales, nas coxilhas, São João Maria é um só. Não houve dois" (Idem, p. 164). Este segundo monge solidificou ainda mais a mística que o nome João Maria passou a carregar.

Assim como seu antecessor, João Maria de Jesus também simplesmente desapareceu; tal como o primeiro não deixou rastros que pudessem comprovar sua morte, que acredita-se ter ocorrido entre 1904 e 1908.

> Os caboclos, porém, não acreditaram que morrera. Muitas vezes afirmara aos adeptos que, uma vez terminada a sua missão, se retiraria para o morro encantado chamado Taió, segundo a ordem que recebera de Deus; e dali retornaria um dia, ou então enviaria alguém para de novo pregar e consolar o "seu povo". Uma vez desaparecido, seus milagres foram num crescendo. A fotografia que tirara em 1898 passou a figurar nos oratórios de todos os lares, entre os santos. Esperava-se-lhe a ressurreição. Protetor dos fracos, dos desamparados, consolador dos aflitos, suas iniciais gravadas nas portas são ainda hoje um símbolo de proteção (QUEIROZ M.I., 1965, p. 248-249).

O desaparecimento misterioso deste segundo monge ampliou a crença de que retornaria em outros tempos para continuar sua peregrinação e seu ministério, fato que não passou desapercebido ao terceiro monge.

Retrato atribuído a João Maria de Jesus



Origem não identificada.

2.2.1.3- José Maria de Santo Agostinho

Um terceiro monge apareceu no município catarinense de Campos Novos, por volta de 1911. Fez-se passar por irmão do primeiro, João Maria de Agostini, razão pela qual tomou o nome de José Maria de Santo Agostinho.[64] Consta, porém, que se chamava Miguel Lucena de Boaventura, desertor do Exército ou da Força Policial do Paraná (Cf. CABRAL, 1960, p. 180).

José Maria logo ganhou fama e em torno de si começou a reunir muitas pessoas, que o consideravam como o ressurgimento de João Maria, desaparecido misteriosamente. Porém, sua fama não se deve unicamente ao fato de identificar-se como "irmão" de João Maria de Agostini; ele possuía muitas qualidades que o levou a atrair a estima do povo sertanejo. Havia certas diferenças, mas também várias semelhanças o ligava aos seus antecessores. Oswaldo Cabral apresenta algumas das diferenças:

> [...] Não possuía ele a mesma constituição mística dos monges que o antecederam. Era menos rigoroso nos seus hábitos, não apreciava o isolamento, não se recolhia para colocar-se em contato com o Criador, não se mortificava nem fazia penitências. A frugalidade, a continência, a caridade, que nos outros foram virtudes patentes, não eram o seu forte (1960, p. 180).

Aliás, algumas acusações graves foram registradas em relação a este terceiro monge, as quais, segundo Paulo Machado, "vão desde charlatanismo até rapto de menores e abuso sexual de meninas" (2004, p. 175). Contudo, Machado destaca que tais acusações eram feitas pelos seus adversários, que procuravam desqualificá-lo moralmente. Prova de que tais denúncias são pouco ou nada condizentes com a realidade é o fato de José Maria granjear sempre mais a atenção do povo sertanejo, que era simples, mas muito sensível e rigoroso em se tratando de certos costumes morais. Machado também desqualifica a acusação de charlatanismo. Segundo ele, é uma acusação "curiosa e extemporânea", pois à época havia grande quantidade de curandeiros, benzedeiras e parteiras que exerciam suas funções. Ademais, José Maria jamais se apresentou como médico, apenas que observava as propriedades das plantas para empregá-las nas curas. Chegou inclusive a organizar a Farmácia do Povo, que reunia vários tipos de plantas e ervas medicinais (MACHADO, 2004, p. 175).

Deixando de lado as diferenças em relação aos antecessores e as acusações contra José Maria, a seu favor testemunham sua simplicidade e suas qualidades. Demonstrou-se um curandeiro eficaz. Seu conhecimento empírico sobre o emprego das ervas medicinais era bem

[64] Paulo Machado entende que José Maria se dizia irmão do monge João Maria de Agostini num sentido simbólico. Segundo depoimentos colhidos por ele, o monge José Maria "nunca se apresentou como irmão do primeiro monge, afirmava que admirava a missão de João Maria, a quem considerava 'nosso irmão', no sentido de concordar com seus pontos de vista e sua prática" (2004, p. 175).

maior do que de seus antecessores. Possuía um caderno onde anotava as propriedades medicinais das plantas. Com o auxílio de um secretário, entregava uma receita por escrito a quem o consultava, na qual "ensinava a fazer complicadíssimas essências, misturando folhas, raízes e sementes" (QUEIROZ M.V., 1981, p. 81). Junto com a manipulação das plantas medicinais, era associada práticas religiosas e místicas. Segundo Maurício Vinhas de Queiroz, "é interessante notar que geralmente entravam 700 gramas de cada produto destinado à infusão. O número 7 e seus múltiplos eram tidos na área como números mágicos e, de uma forma ou de outra, se incluíam em muitas orações e esconjuros utilizados pelos benzedores" (Idem).

Pelo fato de ser alfabetizado, tinha o hábito de ler para os que o acompanhavam. Uma das leituras que fazia era a *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*, razão pela qual se tornou admirador deste imperador cristão. Por influência do livro e por sua experiência militar, em suas andanças organizava acampamentos que denominava "quadros santos"; além disso, selecionou 24 homens com os quais constituiu uma guarda especial, chamada de "Pares de França".

A exemplo de seu antecessor, José Maria também era simpatizante da monarquia e avesso ao regime republicano. O teor dos seus discursos era abertamente político: "O monge ameaçava que 'faria cair raios do céu contra as leis da República' e insistia que o 'progresso só podia ser obtido com as leis monárquicas'" (QUEIROZ M.V., 1981, p. 82). Essa identificação do terceiro monge com o regime monárquico serviu de pretexto para que o superintendente municipal (prefeito) de Curitibanos-SC, o coronel Francisco Ferreira de Albuquerque, solicitasse o envio de um contingente da Força Pública do Estado para dissipar o acampamento ou "quadro santo" onde se encontrava José Maria, na localidade de Taquaruçu, nas proximidades daquele município. O coronel Albuquerque, ao telegrafar para o governador de Santa Catarina, chegou a afirmar que "os fanáticos haviam proclamado a monarquia nos sertões de Taquaruçu" (SOARES apud QUEIROZ M.V., 1981, p. 88). Porém, Maurício Vinhas de Queiroz afirma que este argumento foi uma farsa e que a monarquia enquanto regime político nunca fora proclamada; o que havia era simpatia ao regime monárquico. Por outro lado, o movimento dos "Muckers", a recente Guerra de Canudos e o movimento em torno do Padre Cícero deixavam as autoridades políticas e militares em constante estado de alerta.

As constantes intervenções militares contra os diversos movimentos messiânicos surgidos no final do período imperial e início do regime republicano atestam a incapacidade

do Estado brasileiro em atender as demandas por terra, trabalho, saúde, educação... das populações mais necessitadas, entre as quais destacam-se negros, caboclos e indígenas. Sob a alcunha do fanatismo religioso ou da dissidência política eram dispersados à força os grupos que se reuniam em torno de seus líderes carismáticos que ali estavam em busca de um sentido para suas vidas. Era o ajuntamento de pessoas sem trabalho, sem terra, sem economias, sem esperança...; concentração de pessoas marginalizadas que viam nesses espaços a oportunidade de um paliativo para seus problemas. Ao invés do Estado se preocupar com tais necessidades, optou por intervenções militares, responsabilizando os que eram vítimas por tais campanhas.

Embora a proclamação da monarquia serviu de pretexto, Oswaldo Cabral identificou outros motivos mais contundentes que levaram o coronel Albuquerque a buscar a dissipação do "quadro santo" de Taquaruçu. José Maria e os que o acompanhavam estavam acampados em terras do coronel Henrique de Almeida, rival político do coronel Albuquerque. A amizade de José Maria com o coronel Almeida era inconveniente ao outro, conforme destaca Cabral: "A presença do monge em propriedade do Cel. Henrique Almeida estaria a fazer crescer-lhe o prestígio, pois a população, bastante inclinada para o taumaturgo, não deixaria de seguir-lhe os conselhos, que só poderiam ser favoráveis ao seu amável hospedeiro" (1960, p. 182). Há, ainda, a versão de que José Maria não atendeu ao chamado do coronel Albuquerque para ajudar uma pessoa enferma em sua residência. Com isso, o coronel Albuquerque teria ficado irritado e enviou um emissário para intimá-lo a comparecer na superintendência a fim de lhe explicar sobre suas intenções em Taquaruçu. A resposta de José Maria aumentou ainda mais a ira do coronel Albuquerque: "A distância da casa do coronel à sua era igual à da sua casa à do coronel" (QUEIROZ M.V., 1981, p. 87).

A resposta neste tom foi interpretada como insubordinação e o coronel Albuquerque ficou obcecado pelo fato de José Maria tê-lo humilhado ao não se submeter às suas ordens. Em função disso, criou uma exagerada propaganda monarquista em torno do "quadro santo" de Taquaruçu que repercutiu até na imprensa do Rio de Janeiro: "Garantia o governador de Santa Catarina[65] que o movimento surgido em Taquaruçu era semelhante ao de Canudos. No Palácio do Catete, o Marechal Hermes da Fonseca, Presidente da República, recebeu comunicado de que no Sul havia eclodido 'uma grave sublevação com o intuito de restaurar a Monarquia'" (QUEIROZ M.V., 1981, p. 89).

[65] À época destes acontecimentos o governador de Santa Catarina era Vidal Ramos, que tinha no coronel Albuquerque um seguidor fiel, representante do Partido Republicano em Curitibanos. Entre ambos havia também laços de compadrio e, segundo Paulo Machado, tal relação foi mais forte do que recomendava uma avaliação política mais razoável sobre a questão (2004, p. 182).

Que força teria esse e outros movimentos que eclodiram para restaurar de fato a monarquia enquanto regime de governo? Uma notícia publicada em Florianópolis, no jornal *O Dia*, órgão oficial de imprensa do governo catarinense, no dia 21 de fevereiro de 1914, parece expressar melhor quais eram as intenções de José Maria e o grupo em torno de si: "Esses sertanejos também só queriam rezar em paz" (In: CABRAL, 1960, p. 191). O depoimento de um líder sertanejo ajuda a compreender as intenções do grupo que se reuniu em torno e em nome do monge José Maria:

> É verdade que nos agrupamos aqui no Taquaruçu, mas isto não foi feito contra o governo. Nós queríamos tratar o nosso corpo doente com José Maria e praticar a nossa religião católica romana como os padres nos ensinaram, e fazer comunitariamente as nossas orações. Há nisso alguma coisa que vai contra a lei? Tivemos grandes gastos, tudo nós mesmos pagamos, não roubamos, nem usamos de violência contra um nosso semelhante. Quem se agrupava era recebido amigavelmente e o sortíamos com o necessário, mesmo se não tivesse contribuído com nada e não quisesse fazê-lo para o sustento coletivo. [...] Um pequeno grupo estava armado de sabre. Era necessário para assegurar a ordem no acampamento. Também não leva cada um a sua arma quando viaja? Até nas cidades a maioria anda armada (In: MACHADO, 2004, p. 192).

Toda propaganda monarquista, neste momento, não passava de uma farsa, fruto das vaidades e da prepotência coronelista do superintendente de Curitibanos.[66] Isto se evidencia na observação de um outro coronel, Henrique Rupp, líder político de Campos Novos; em telegrama ao governador do estado dizia que a questão da restauração da monarquia era, ao seu ver, uma arlequinada (In: MACHADO, 2004, p. 181). Prova disso é que não houve a mínima dificuldade que obrigasse o emprego da força para dissolver o "quadro santo" de Taquaruçu. "José Maria atendeu às autoridades e, levantando o acampamento, desmanchando o *Quadro Santo*, transpôs a fronteira do Estado, indo fixar-se nos Campos do Irani, então Município de Palmas (Estado do Paraná)" (CABRAL, 1960, p. 183). Esses fatos aconteceram em setembro de 1912 e a chegada em Irani foi no mês seguinte. A escolha por Irani deve-se ao fato de José Maria já ter residido ali no passado; conhecia muitos posseiros da região. Segundo Paulo Machado, "aproximadamente uns 40 homens e mulheres de Taquaruçu acompanharam o monge nesta travessia [...]. O pessoal de Curitibanos foi bem recebido no Irani, 'porque era gente da mesma tradição'" (2004, p. 183).

Em Irani o monge José Maria continuou suas atividades, especialmente a prática da oração e das curas; fazia também suas pregações e, segundo Oswaldo Cabral, em suas

[66] Ao que tudo indica, o coronel Albuquerque, além de um importante líder político era também um grande déspota. Foi acusado de práticas como enriquecimento ilícito, prevaricação e distribuição de cargos municipais e estaduais; foi também acusado de enganar viúvas, tomando-lhes, por qualquer ninharia, as terras herdadas (Cf. QUEIROZ M.V., 1981, p. 86).

prédicas fazia constantes críticas ao governo, que o havia expulsado e aos seus crentes. Cabral informa ainda que foi nesta época que aconteceu o armamento do grupo, "a fim de repelir a violência de uma nova perseguição das autoridades". Contudo, destaca que se tratava de um armamento rudimentar: "Ao que se sabe, a maioria dos que pertenciam à malta dos seus crentes, não conseguiu senão armar-se de facões, muitos deles de dura madeira existente na região, à qual davam forma e gume" (CABRAL, 1960, p. 183).

A região de Irani fazia parte do território dito contestado, em litígio a muitos anos entre os estados de Santa Catarina e Paraná. Ocorre que a migração do monge José Maria com seus seguidores para este local não foi visto com bons olhos pelas autoridades paranaenses. A imprensa e o governo paranaense passaram a acreditar que os catarinenses tinham expulsado propositadamente o monge e seus seguidores para o território contestado com a intenção de criar um fato que obrigasse o emprego de tropa federal, uma estratégia para a execução da sentença de limites em favor de Santa Catarina. Segundo Oswaldo Cabral,

> A notícia que chegou às autoridades paranaenses e que agitou a população do vizinho Estado, tão extremada então na sua paixão contra Santa Catarina, em virtude da questão de limites, foi – e isto é da maior importância – não a de que um grupo de fanáticos religiosos se havia movimentado para dentro das suas fronteiras, mas sim a de que um bando armado de catarinenses havia invadido a zona litigiosa sob a sua jurisdição, para garantir pelo *uti-possidetis* – que foi sempre a tese defendida pelo Paraná – o direito de Santa Catarina à vasta área que ia até os "espanhóis confinantes", entre o Iguaçu e o Uruguai (1960, p. 183).

Foi mal interpretada a intenção do monge José Maria, que apenas buscava um lugar para desenvolver em paz seus ofícios. O governo paranaense agiu com força e rapidez. Enviou uma tropa do Regimento de Segurança do Paraná. O coronel João Gualberto Gomes de Sá, o comandante da tropa, rumou ao Irani com um total de 64 homens. Segundo Paulo Machado, houve intransigência, excesso de força e brutalidade por parte do governo paranaense e do coronel Gualberto:

> O coronel Domingos Soares [chefe político de Palmas] tentou uma mediação com José Maria, que novamente afirmava que não queria lutar, que não tinha qualquer problema com as autoridade paranaenses e que só estava na região porque tinha sido intrigado contra o governo catarinense pelo coronel Albuquerque, de Curitibanos. Mesmo assim, José Maria concordou com Domingos Soares em dispersar seu ajuntamento, alegando que para isso necessitava de um prazo de três dias, a fim de distribuir seus membros por várias regiões. Quando Domingos Soares procurou João Gualberto para comunicar este acordo, o chefe do regimento não concordou com a dispersão dos caboclos e, no dia seguinte, atacou o pequeno povoado de Irani (2004, p. 185).

O ataque aconteceu na madrugada do dia 22 de outubro de 1912. Numerosos acompanhantes do monge José Maria morreram neste primeiro conflito de muitos que haveriam de se seguir; o próprio monge ali tombou, “desaparecendo, assim, depois de curta duração, o apostolado do terceiro e último deles” (CABRAL, 1960, p. 185).

Ali começava uma das guerras mais sangrentas acontecidas nos sertões do Brasil. A Guerra do Contestado terminou em 1916; morreram mais de 10 mil pessoas. “Esta foi a tragédia dos caboclos que não suportaram mais tanta opressão. A revolta dos excluídos aos quais se negou tudo” (FACHEL, 1995, p. 57). Ao longo dos anos de luta a figura mística do monge João Maria serviu de consolo e inspiração. Na interpretação de Oswaldo Cabral, a passagem de José Maria foi curta, uns dois anos, e sua memória pouco sobreviveu ao próprio monge. No ideário do povo sertanejo estava João Maria, que por duas gerações estava presente no coração do povo sertanejo e com quem o próprio José Maria se identificou, razão principal de sua fama. Foi por isso que José Maria não se tornou um mártir ou um santo à parte, nem originou um movimento paralelo; o povo sertanejo não via nele o monge José Maria de Santo Agostinho; o povo via nele São João Maria, como uma síntese dos três monges.

2.2.1.4- A legenda monge João Maria

Os anos se passaram e junto com eles os três monges. Na memória do povo sertanejo não ficou a imagem de três personagens distintos – João Maria de Agostini, João Maria de Jesus e José Maria de Santo Agostinho – com suas características individuais e suas particularidades. O que ficou foi a imagem de um único personagem: o monge João Maria ou São João Maria. Surgiram muitas histórias e lendas, sem a tentativa de identificar se na origem estaria o primeiro, o segundo ou o terceiro monge; tudo passou a ser atribuído a João Maria, o santo do povo sertanejo, da população cabocla e indígena, especialmente dos Kaingang que tiveram algum contato direto ou indireto com os monges.

Essas pessoas passaram a venerar este personagem, a ter por ele uma profunda devoção. O personagem que permaneceu é aquele que conseguiu entrar em sintonia com o povo simples, que nele encontrava orientação para seus anseios e necessidades; nele tinha sempre uma palavra amiga, encontrava remédios e a cura dos doentes. Onde passou, os objetos que tocou ou abençoou passaram a ter poderes milagrosos. As fontes de água onde bebera, utilizadas também para os rituais de cura e para os batizados, as cinzas das fogueiras, as árvores onde repousara, enfim tudo o que de alguma forma tivesse relação com João Maria

passou a ter um aspecto de sacralidade. Por isso, concordamos com Maurício Vinhas de Queiroz: "Mais do que um simples indivíduo humano, João Maria tornou-se um mito e um símbolo" (1981, p. 59).

2.2.2- A influência no universo religioso Kaingang

Os estudos que versam sobre o monge João Maria, de maneira geral, são realizados a partir do movimento e da Guerra do Contestado. As bibliografias que utilizamos para fazer a caracterização dos movimentos messiânicos e dos três monges em particular praticamente não mencionam a presença do monge João Maria junto às populações indígenas. Verifica-se a ausência de estudos mais detalhados em relação a este aspecto. Contudo, ao lado da devoção aos santos, a mística do monge João Maria possui uma presença marcante no universo religioso Kaingang, influenciando inclusive nos seus rituais e práticas tradicionais. As principais influências estão relacionadas à festa do Kiki e à atuação do Kuiã, entre outras.

Na festa do Kiki, faz-se necessário a derrubada de um pinheiro para fazer o *Konkéi*, recipiente onde são colocados os ingredientes para a fabricação da bebida a ser utilizada no ritual, o Kiki. A escolha deste pinheiro não acontece aleatoriamente, mas acredita-se que ele é apontado aos rezadores por João Maria, como observou Ledson Kurtz de Almeida: "os rezadores Kamé acompanhados dos indivíduos de seu grupo se deslocaram da praça até o mato, onde foi apontado o pinheiro por João Maria [...]. Um dos rezadores Kamé, Simplício Watkun, golpeou levemente o pinheiro com seu maracá para acordá-lo e iniciou a reza do grupo Kamé" (2004, p. 142).[67]

A influência de João Maria na atividade do Kuiã também é notória. Segundo a tradição Kaingang, o Kuiã possui o poder de conversar com os espíritos, os *iangrõ*; na comunidade, agem como curandores e rezadores. São eles que defendem a comunidade contra os espíritos maus, portadores de doenças e mortes. Na realização de seus rituais de cura e bênçãos, geralmente os Kuiã contam com o auxílio de algum santo, de modo especial João Maria. Na casa do Kuiã é comum encontrar altares com diversas imagens, fato que foi comprovado na T.I. Ligeiro. Muitas das orações utilizadas pelo Kuiã em seus rituais possuem influências das orações ensinadas pelo monge João Maria.

Outra influência está relacionada à prática do batismo em casa, também conhecido como "'batismo caboclo', por ser comum também aos brasileiros" (VEIGA, 2006, p. 159-

[67] Este aspecto pode ser visualizado no Anexo 2 – Procedimentos cerimoniais no Ritual do Kiki, através das observações de Juracilda Veiga, no Ritual do Kiki realizado na T.I. Xapecó (item 3 do Anexo).

160). O batismo em casa é uma prática amplamente difundida entre os Kaingang. Geralmente ele é realizado com a "água santa", da fonte de João Maria. O batismo em casa acontece depois do batismo indígena, quando a criança recebe o nome indígena. Há ainda um terceiro batismo, realizado na Igreja, Católica ou Evangélica. Segundo Juracilda Veiga, esse terceiro batismo "tem a principal função de estabelecer relações com a sociedade envolvente, através da instituição do compadrio com brancos" (2006, p. 162).

Trazemos ainda outras duas observações que revelam a influência do monge João Maria entre os Kaingang. Em uma das visitas que realizei ao Kuiã da T.I. Ligeiro levei comigo um dos retratos do monge (já apresentado neste tópico) que se disseminou entre seus admiradores e devotos. Devido a problemas de visão, o Kuiã não conseguiu distinguir a imagem do retrato. Contudo, sua esposa, ao contemplá-lo, esboçou uma reação de profunda emoção: levou a imagem junto ao coração, beijou-a, elevou-a e disse: "meu Deus"! Em seguida chorou. A expressão "meu Deus" foi dita como manifestação de contentamento, fruto de uma experiência vivida ou transmitida, em todo caso, reverenciada.

Um outro fato que revela a intensidade da presença do monge João Maria foi verificado na T.I. Boa Vista, município de Laranjeiras do Sul-PR.[68] Ali a função de Kuiã é exercida por uma senhora de 87 anos. Durante a visita à comunidade surgiu a oportunidade de ir até uma fonte com as águas de João Maria. Fomos conduzidos por um dos líderes e várias pessoas nos acompanharam, dentre elas a Kuiã. A fonte estava situada em uma baixada, em meio à mata. Chegando lá, a Kuiã limpou a fonte e encheu os recipientes que tinha consigo a fim de levar um pouco de água para casa. Em seguida, acendeu três velas sobre uma casca de árvore colocada próxima à fonte. A Kuiã pegou o Terço, que trazia em volta do pescoço, e começou a rezar. Por fim, uma outra mulher pegou água da fonte e começou a passar em uma das pernas de seu filho. Outras pessoas passaram água no rosto e em outras partes do corpo. A Kuiã disse que fazia bem contra reumatismo; a mulher que banhava o filho disse que ele possuía problema na articulação da perna e que o médico pretendia fazer uma cirurgia. A água de João Maria era utilizada numa função terapêutica, na intenção de obter a cura e a proteção contra outras moléstias.

[68] O contato aconteceu no dia 16 de julho de 2007, em companhia de Cléber Buzatto, membro da Equipe do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) de Guarapuava-PR. À época, 22 famílias estavam acampadas no local. A T.I. Boa Vista foi declarada como área de ocupação tradicional pela Portaria 1.794 de 29/10/2007. Possui uma extensão de 7.344 ha. Está em andamento o processo para sua demarcação e homologação.

2.3. O Catolicismo Institucional

A presença e atuação da Igreja Católica no Rio Grande do Sul, enquanto instituição, foi se difundindo de maneira especial a partir de dois modelos: a) pela ação missionária das ordens religiosas, com ênfase aos Jesuítas: nas Reduções Jesuíticas dos séculos XVII e XVIII e nos aldeamentos Kaingang do século XIX; b) pela atividade religiosa desenvolvida nas paróquias que, aos poucos, foram sendo criadas. O *Código de Direito Canônico* (1983), compêndio de orientações e regulamentos da Igreja Católica Latina (ocidente), no Cânone 515, define paróquia como "comunidade de fiéis, constituída estavelmente na Igreja particular, e seu cuidado pastoral é confiado ao pároco como a seu pastor próprio, sob a autoridade do Bispo diocesano".[69]

A primeira paróquia sul-riograndense foi a de São Pedro, de Rio Grande, criada em 1736 e efetivada em 1738. Logo em seguida, a partir dos avanços das frentes de expansão colonizadoras, novas paróquias foram criadas. O processo de colonização desencadeado no Sul do Brasil atendia a dois interesses em especial: a) povoação, domínio territorial e fixação de limites face às disputas entre as Coroas de Portugal e Espanha; b) aumento nas atividades produtivas, em vista de alavancar o desenvolvimento econômico luso-brasileiro. Na esteira deste avanço colonizador a presença da Igreja Católica foi se efetivando. Ao longo do período colonial sul-riograndense, foram constituídas 23 paróquias e 5 curatos; 7 paróquias estavam relacionadas aos Sete Povos das Missões e sofreram duro golpe a partir da Guerra Guaranítica (1754-1756). Com a anexação definitiva dos Sete Povos das Missões para os domínios da coroa portuguesa, houve certo esforço pela conservação das paróquias ali constituídas. Porém, devido aos conflitos ali desencadeados, muitas não prosperaram, conforme destaca Arlindo Rubert:

> Duas paróquias desapareceram para sempre, que é o caso de São João Batista e São Lourenço; outras ficaram interrompidas ou extintas, sendo recriadas mais tarde, como é o caso, nos meados do século XIX, de São Luís Gonzaga, Santo Ângelo e São Miguel, ao passo que São Nicolau foi restabelecida quase em nossos tempos. Somente São Borja continuou ininterruptamente até nossos dias (1994, p. 131-132).

No século XIX, a partir dos contínuos avanços das frentes de expansão colonizadoras, com destaque para a imigração européia, novas paróquias foram criadas. Em 1848, pela Bula

[69] No comentário de Jesús Hortal ao Cânone 515, encontramos uma breve caracterização sobre a "porção" da Igreja que passou a ser definida como paróquia: "paróquia provém do grego *para-oikia*, ou seja, aquilo que se encontra perto ou ao redor da casa (supõe-se 'do Senhor', ou seja, da Igreja). A organização paroquial começou a surgir no século IV, mas sua estrutura definitiva só se deu no Concílio de Trento. O Concílio Vaticano II acentuou o caráter pessoal, de comunidade, das diversas unidades eclesiais" (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1983, p. 242-243).

Ad oves dominicas rite pascendas, do Papa Pio IX, foi criada a Diocese de São Pedro, a primeira do Rio Grande do Sul; no mesmo ano, a 07 de dezembro, recebeu o Beneplácito Imperial. Em 1853, foi oficialmente instalada, em Porto Alegre; seu primeiro bispo foi Dom Feliciano José Rodrigues Prates.

A ação da Igreja Católica no Rio Grande do Sul, ao longo do século XIX, foi marcada por crises e pela opção de restauração. As paróquias eram insuficientes, abrangendo grandes extensões territoriais; a visita do bispo era rara, devido à distância da sede episcopal, no Rio de Janeiro; o clero era insuficiente, despreparado e "fora do perfil sacerdotal preconizado pelo Concílio de Trento" (ISAIA, 1998, p. 34). Em função da falta de padres, configurou-se um cristianismo devocional, típico da colonização portuguesa, que "veio com rosários, rezas, ladainhas, novenas" (DREHER, 1998, p. 19). Na análise de Arthur Rambo,

> O atendimento pastoral dos fiéis estava a cargo de um tipo de clero impregnado de um espírito laico incompatível com a proposta ultramontanista da Restauração Católica. Muitos curas e muitos padres estavam filiados à maçonaria. Orientavam a sua "ação pastoral", se é que se pode chamá-la assim, em sintonia com as ordens, ou, pior ainda, ao sabor das veleidades dos chefes políticos locais, dos detentores do poder econômico... O que importava eram festas ruidosas, nas quais explodia uma manifestação religiosa eivada de comportamentos profanos a ponto de mascarar qualquer sinal de religiosidade autêntica. A conduta particular dos membros do clero não sugeria em nada o perfil do sacerdote traçado pelas normas da Igreja. Era comum a não observância do celibato, fato tranquilamente aceito como algo normal pela maioria das freguesias. A vida sacramental fora relegada a um lugar totalmente secundário (1998, p. 150).

Como razões que levaram a esse contexto conturbado na vida eclesial, podem ser apontadas algumas situações. Inicialmente, salienta-se o Padroado Régio, que norteou a ação da Igreja Católica até a proclamação da república, em 1889. O Padroado como que algemou a ação da Igreja aos interesses do Estado e, consequentemente, a serviço das frentes de expansão colonizadoras. A criação de novas paróquias e dioceses era submetida a Mesa de Consciência e Ordem, órgão do Estado, que nem sempre atendia aos pedidos da Igreja, na maioria das vezes por razões econômicas; a essa instituição também cabia apresentar os candidatos às paróquias e dioceses, o que nem sempre atendia ao aspecto religioso e pastoral. "Muitas vezes os eclesiásticos eram considerados funcionários do governo, suscitando situações melindrosas. Ora se acomodavam aos caprichos do regalismo, ora entravam em choque com as pretensões dos mesmos" (RUBERT, 1994, p. 58-59). Desta forma, o Padroado impunha uma pesada redoma à ação da Igreja.

Um outro fator que ajudou a intensificar a crise na dimensão religiosa foi a guerra civil, a Revolução Farroupilha. Os antecedentes da revolução, os 10 anos de batalhas e o pós-guerra provocaram conflitos e divisões na sociedade gaúcha, o que afetou inclusive a ação da Igreja. Boa parte do clero tomou parte ativa na revolução, alguns com atuação decisiva (RUBERT, 1998, p. 145). Além disso, a proclamação da República Riograndense, em 11/09/1836, provocou inclusive um cisma eclesiástico. Em 22/06/1838, Bento Gonçalves, presidente da recém proclamada república, pensando deter o poder de Padroado, nomeou o Pe. Francisco das Chagas Martins de Ávila e Souza como Vigário Apostólico, o qual passou a agir como "verdadeiro superior eclesiástico, nomeando párocos, curas e coadjutores, dispensando impedimentos matrimoniais, administrando a Crisma e concedendo graças espirituais" (RUBERT, 1998, p. 152-153).[70] Com a Revolução Farroupilha, a sociedade sul-riograndense como um todo entrou em estagnação. A vida eclesial não se furtou a isso. Como conseqüências, diminuiu o número de padres que já era reduzido, quase desapareceram as vocações e passaram anos sem haver novas ordenações (RUBERT, 1998, 158).

Em 1853, quando Dom Feliciano José Rodrigues Prates assumiu o episcopado da recém criada Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul, encontrou um quadro bastante desolador e se propôs a encontrar alternativas. É nesse período que as propostas de Restauração Católica começaram a ser introduzidas, acompanhando uma onda maior em nível nacional. Porém, foi a partir de 1860, com Dom Sebastião Dias Laranjeiras, segundo bispo da referida diocese, que a Restauração Católica ganhou força. Dom Sebastião, quando padre, foi estudar em Roma e lá estava quando Dom Pedro II o escolheu para bispo do Rio Grande do Sul, em 23/03/1860. Foi o próprio Papa Pio IX quem o sagrou bispo. Dom Sebastião teve um episcopado de 27 anos, o que favoreceu a efetivação das propostas romanizadoras, como também foi chamada a Restauração Católica. No ideal da Restauração havia um propósito bem claro: concretização do catolicismo definido pelo Concílio de Trento, o qual deveria ser conduzido sob a autoridade direta do romano pontífice; como conseqüência, negava qualquer tipo de ingerência do Estado nos assuntos eclesiais (RAMBO, 1998, p. 148). No Brasil, esse segundo propósito foi alcançado com a proclamação da república.

Em 1890, Dom Cláudio José Ponce de Leon assumiu o episcopado no Rio Grande do Sul; seu episcopado também foi longo, até 1910. Dom Cláudio se empenhou fortemente para a

[70] O cisma eclesiástico que se configurou com a Revolução Farroupilha foi de ordem jurídica e não doutrinária. A Constituição da República Riograndense mantinha como religião do Estado a Católica Apostólica Romana. Um agravante do cisma foi a vacância da diocese do Rio de Janeiro durante o início do conflito. Em 1840, com a nomeação de Dom Manuel do Monte Rodrigues de Araújo, iniciaram as tratativas para a volta à comunhão eclesiástica. Com o fim da revolução, em 1845, o cisma também foi resolvido.

concretização do projeto de Restauração Católica, que ganhou novo vigor com o Concílio Vaticano I (1869-1870), quando se reafirmou as linhas doutrinárias e as diretrizes disciplinares do Concílio de Trento, além de decretar o Primado de Roma e a Infalibilidade Papal.

A segunda metade do século XIX foi de intensa atividade "renovadora". Além da difusão e da homogeneização da doutrina teológica e diretrizes disciplinares, concentraram-se os esforços numa melhor formação do clero e no atendimento mais intenso aos católicos, especialmente imigrantes. Em 1875 teve início a imigração italiana, com a fundação de quatro colônias no Rio Grande do Sul: Caxias do Sul, Bento Gonçalves, Garibaldi e Silveira Martins. Aliás, os imigrantes italianos e alemães se tornaram centro de atenção e irradiação das propostas de Restauração Católica. Foi inclusive criado um projeto especial pela Santa Sé para atendimento dos imigrantes, a fim de implantar o novo projeto eclesial. Sobre isso, observa Martin Dreher:

> Nas colônias, os religiosos que vieram dentro do projeto da Santa Sé foram muito bem recebidos. Os colonos viam-nos complementar o trabalho que havia iniciado sem padre. Mas houve também pequenos e grandes conflitos. Como combinar a auto-organização com as instruções do vigário ou do bispo? Como fazer com as práticas eclesiais muitas vezes nada ortodoxas ante os olhos do sacerdote com uma visão absolutamente clerical de Igreja? O que fazer com o "padre-leigo"? Logo fez-se sentir a repressão, e a experiência original de Igreja que os colonos haviam feito foi destruída (1998, p. 31).[71]

Arthur Rambo destaca três fatores que tornaram possível o projeto da Restauração, a qual teve, no Rio Grande do Sul, uma aplicação mais intensa: a) presença dos imigrantes europeus; b) vinda para o Brasil de várias congregações religiosas européias; c) expulsão dos Jesuítas na Alemanha por Bismarck. Segundo Rambo, esta foi a base sólida que permitiu a efetivação da Restauração Católica no Rio Grande do Sul (1998, p. 150-151).

A propagação do projeto "restaurador" aconteceu em várias frentes, mas ganhou destaque a revitalização da organização estrutural da Igreja Católica em suas três esferas principais: diocese, paróquia e capela (comunidade). Recorremos a Arthur Rambo para uma melhor visualização deste aspecto:

> A base do Projeto da Restauração Católica teve como um de seus pilares mestres uma cuidadosa organização paroquial e comunitária. Várias comunidades menores, situadas em áreas contíguas e polarizadas por uma comunidade maior, formavam uma paróquia. Próximo à matriz e próximo às diversas capelas encontrava-se, invariavelmente, uma escola. Em muitos casos, no início, capela e

[71] Os "padres-leigos" eram homens, de preferência casados, que gozava de boa reputação na comunidade e que coordenavam as atividades religiosas, especialmente a celebração do culto (celebração da Palavra), em suas comunidades.

> escola funcionavam no mesmo prédio, originando o que se convencionou chamar uma "escola-capela". Uma associação com sua diretoria cuidava da igreja. Como tarefa, cabia-lhe a construção e a manutenção do templo, além da casa paroquial, o sustento do pároco e de seus auxiliares, o bom andamento das missas e demais atos litúrgicos, a organização das festas, a administração dos cemitérios... Embora o pároco não integrasse a diretoria, sua autoridade sobre ela era evidente pela posição que ocupava como representante da autoridade eclesiástica. Nestas circunstâncias, ninguém ousava disputar qualquer tipo de liderança ou de autoridade com o pároco, mesmo em questões de administração temporal. Seus desejos e, principalmente, suas determinações assumiam o caráter de ordens que encontravam infalivelmente eco favorável na diretoria da paróquia e das capelas, e estas, por sua vez, se encarregavam de fazê-las respeitadas pela comunidade toda. Frente a uma organização tão coesa e tão comprometida com o pároco e com a igreja e tudo que representavam e o fato de todas as comunidades ostentarem o mesmo perfil organizacional, fica fácil entender que o Projeto da Restauração Católica emanado de Roma e implantado via bispo, pároco e diretoria das comunidades, nas paróquias e nas capelas, produzisse sem tardar seus efeitos. A vida sacramental tornou-se a base da ação pastoral. O padre, no caso, era de fato um verdadeiro sacerdote cujo único objetivo consistia em que os fiéis vivessem de acordo com os mandamentos e os ditames emanados de Roma e das sés episcopais (1998, p. 151-152).

No ambiente paroquial, célula base do projeto "restaurador", cuidou-se por garantir uma intensa prática religiosa, especialmente voltada para a dimensão sacramental; criaram-se vários grupos de prática devocional; a imprensa, o associativismo, a escola e o professor paroquial atuaram como difusores das idéias "renovadoras".[72] Temos assim um esboço, mesmo que em linhas gerais, do que teria sido o momento de crise em que se encontrava a Igreja Católica na primeira metade do século XIX e no que consistiu o projeto "renovador" que se intensificou na segunda metade daquele século e se estendeu até o Concílio Vaticano II, na década de 1960 que, face ao projeto de Restauração assumiu uma real proposta de **Renovação**.

Porque tecer este quadro para falar de uma das experiências de catolicismo vivida pelos Kaingang? A tentativa de resposta situa-se em outra pergunta: como os Kaingang (e indígenas em geral) foram concebidos neste projeto "restaurador"? Concordamos com Martin Dreher, quando afirma: "Fato é que a Santa Sé desenvolveu projeto para os imigrantes, mas não soube, no mesmo período, desenvolver projeto para as multidões de escravos que eram libertos e colocados à margem das fazendas" (1998, p. 31); também não soube desenvolver projeto para as populações indígenas, sistematicamente discriminadas. No final do século XIX, à medida que a colonização foi avançando e os colonos europeus começaram a migrar para as colônias novas das regiões norte, nordeste e noroeste do Rio Grande do Sul, novas

[72] Uma análise detalhada do que significou o projeto da Restauração Católica entre imigrantes alemães pode ser encontrada no trabalho *Projeto Porto Novo: fé, altruísmo e contradições dos alemães do oeste de Santa Catarina*, de Paulino Eidt (2006, Tese de Doutorado em Ciências Sociais - PUCSP).

paróquias foram criadas, configurando-se uma atuação eclesial de atendimento prioritário às comunidades de imigrantes europeus, seus descendentes e a quem se adaptasse a este modelo; as paróquias foram aumentando ao ritmo da colonização e uma nova geração de padres nascidos no Brasil foi somando forças junto com os padres estrangeiros, todos afinados com o projeto de Restauração. É neste contexto que várias paróquias foram criadas na região de Passo Fundo. A primeira comunidade católica constituída na região de Passo Fundo, depois do ciclo das Reduções Jesuíticas, remonta ao final da década de 1820, com a chegada dos primeiros habitantes luso-brasileiros. Tinha como padroeira Nossa Senhora da Conceição Aparecida que, entre os anos de 1835 e 1836 foi elevada a Curato e, em 1847, foi transformada em sede paroquial. Somente em 1890, com o intenso fluxo migratório de italianos, alemães e poloneses, entre outros, é que novas paróquias foram criadas na região. Em 1951, foi criada a Diocese de Passo Fundo, desmembrada da Diocese de Santa Maria. Atualmente, 54 paróquias fazem parte da diocese, abrangendo 47 municípios.

2.3.1- A Terra Indígena Ligeiro face ao catolicismo institucional

Em termos eclesiais, a T.I. Ligeiro está atualmente vinculada à Paróquia Nossa Senhora do Rosário, do município de Charrua, criada em 16 de janeiro de 1935.[73] Duas características, em especial, marcam a criação desta paróquia: o fluxo migratório de italianos, alemães e poloneses na década de 1900 e o contexto da Restauração Católica.[74]

Na década de 1930 e 1940, o aspecto da restauração ou romanização é facilmente observado pelas diversas cartas circulares e cartas pastorais, registradas no Livro Tombo da paróquia, que eram enviadas pelo bispado de Santa Maria, atendendo aos pedidos e orientações da Santa Sé ou do próprio bispado, como pode ser observado a partir de alguns apontamentos:

> Preces segundo as intenções do Santo Padre pela cessação da cruel perseguição religiosa na Rússia, no México e nos paizes em que a Igreja Cathólica soffre o ódio e crueldade dos seus adversários (Livro 01, fl. 2).[75]
>
> Em vintum de Dezembro de mil novecentos e trinta e cinco recebi uma carta do Sr. Bispo Diocesano, para que fosse celebrado de conformidade com os desejos da Santa Sé, o dia do Pontifício Collégio Pio Brasileiro. No dia quinze de Dezembro deste, foi celebrado, como foi possível, esse dia do dito Collégio Pio Brasileiro [...] (Livro 01, fl. 2 verso).

[73] Em ordem cronológica, foi a 17ª paróquia criada na Diocese de Passo Fundo.

[74] Para analisar o relacionamento do indígena Kaingang com a paróquia, tomaremos por base os apontamentos do Livro Tombo da Paróquia de Charrua, bem como algumas conversas realizadas com indígenas mais velhos.

[75] Referência às revoluções da Rússia comunista (1917), mexicana (1929), espanhola (1936) e ao regime nazista.

A se julgar pelo Livro Tombo, é possível inferir que até o ano de 1941 não aconteceram atividades religiosas na T.I. Ligeiro; se houve não foram registradas, o que é improvável, uma vez que há vários registros de visitas a outras capelas da paróquia. O primeiro apontamento realizado em 1941 não está relacionado a uma atividade ordinária da paróquia, mas a uma atividade extraordinária, as Santas Missões, realizadas de 09 a 16/02/1941.[76] Além disso, apenas de maneira indireta relaciona-se aos indígenas da T.I. Ligeiro: "um dia da Missão foi consagrado aos caboclos e gente de cor" (Livro 01, fl. 10).

Em 1939, Dom Antônio Reis, bispo de Santa Maria, realizou a primeira visita pastoral à Paróquia de Charrua, mas não foi à T.I. Ligeiro. Cinco anos depois, em 1944, aconteceu uma nova visita pastoral. O Pe. Achilles Luiz Bertoldo foi enviado por Dom Antônio Reis como visitador em seu nome. É a primeira vez que aparece uma referência direta aos Kaingang do Ligeiro e de uma atividade religiosa lá realizada: "na última hora ainda resolvi visitar o Pôsto Indígena do Ligeiro. Muito bem recebido, administrei o sacramento do Crisma a 45 pessoas, quasi todos de índios" (Livro 01, fl. 19 verso).

Na década de 1950, a atuação da Igreja Católica, na pessoa do pároco, passou a ser mais intensa. Em dezembro de 1951, o Pe. João De Smedt visitou a T.I. Ligeiro para tomar conhecimento da realidade indígena e paroquial, uma vez que havia sido nomeado pároco a apenas 4 meses. Nesta ocasião, conversou com o Chefe de Posto e ficou acertada uma festa de batismo. Ao registrar esta visita no Livro Tombo, Pe. João destacou suas intenções:

> No dia vinte e três [dezembro] entrei em contato formal com as autoridades da Área dos Índios. A recepção foi ótima. Esperamos sempre podermos melhorar as relações para assim podermos entrar mais em contato com os Índios mesmo. Combinamos naquele dia que rezar-se-ia a primeira missa na Área no dia primeiro [janeiro] de mil novecentos e cinqüenta e um e que naquela ocasião aproveitar-se-ia de batizar as crianças dos Índios, que conforme pensaram naquele dia vai ser uns vinte. Oxalá Deus nos ajudar podemos sempre e regulamente entrar ali para também levar aos coitados dos índios a boa anunciação da vinda do Cristo" (Livro 01, fl. 37 verso).[77]

[76] As "Santas Missões", realizadas no contexto pré-Vaticano II, eram fortemente marcadas pelo espírito "restaurador" tridentino. Eram coordenadas por congregações religiosas e tinham um caráter de "desobriga", ou seja, aproveitava-se a ocasião da missão para celebrar batismos, confissão, primeira Eucaristia e casamento. Essas missões reforçavam o caráter sacramental e clerical da atuação da Igreja Católica. Nos anos 70, no contexto renovador do Vaticano II, essa modalidade de missão sofreu significativa alteração. Passou a serem denominadas Santas Missões Populares e dinamizou o aspecto comunitário da vivência cristã, destacando o compromisso de cada cristão em anunciar e testemunhar a mensagem de Jesus Cristo.

[77] Sobre a festa de batismo que ficou acertada não constam maiores detalhes. Possivelmente tenha sido realizada no início do ano, pois em anotações de anos posteriores é comum encontrar esta indicação: "Este ano começou com uma bonita festa na área dos Índios" (Livro 01, fl. 47).

No ano de 1954, além da visita à comunidade indígena, encontra-se o registro de uma primeira participação de indígenas numa festa da Igreja Matriz, em Charrua. Encabeçados pelo chefe de posto João Lopes Veloso de Oliveira, um grupo de indígenas foi ajudar nos trabalhos preparatórios de limpeza e organização. No dia da festa, os indígenas compareceram lotando dois caminhões. No ano seguinte, um grupo de 40 indígenas foi ajudar a limpar um terreno da Igreja, que a pouco havia sido adquirido para construir uma gruta. O Chefe de Posto não só enviou um grupo de indígenas para os trabalhos, como também doou madeiras em benefício da futura gruta, como pode ser observado em um apontamento de 1955: "para mencionar é também que da área dos Índios nos foi dado de presente uma dúzia de tábuas para fazer mesas, umas cinco dúzias de ripas e umas três dúzias de costaneiras. Podemos aqui mencionar e dizer que o Chefe o Sr. João Lopes Veloso, nos está ajudando bastante, pelo qual ficamos muito gratos" (Livro 01, fl. 47).

João Lopes Veloso assumiu o cargo de Chefe de Posto da T.I. Ligeiro em 1953 e esteve nesta função por mais de 14 anos. Ao observar as anotações do Livro Tombo é possível inferir que, na década de 1950 e 1960, houve uma ligação muito próxima entre a comunidade indígena e a paróquia, em grande parte devida à pessoa do Chefe de Posto. Ao conversar com padres e indígenas que o conheceram é comum afirmarem: "ele era muito católico". Em 1956, o bispo de Passo Fundo, Dom Cláudio Colling, realizou visita pastoral à Paróquia de Charrua. Ao visitar a T.I. Ligeiro, foi recebido pelo Chefe de Posto. Na ocasião, ficou acertada uma plantação de 33 sacas de trigo em benefício do seminário diocesano. Em 1957, consta um registro de que as Irmãs de Nossa Senhora do Horto, as quais coordenavam um colégio em Charrua, realizaram visita à comunidade do Ligeiro, especialmente ao Sr. Veloso; conversaram sobre o envio de crianças indígenas para a escola que coordenavam.[78] Em 1959, consta uma anotação de que o Sr. Veloso auxiliou inclusive nos preparativos e no andamento da festa da gruta.

Foi neste período, década de 1950 até metade da década de 1960, que a atividade católica foi mais intensa na T.I. Ligeiro. Em 1957, foram celebrados dois casamentos. Em 1962, foi inaugurada uma capela e fora escolhida Nossa Senhora de Fátima como padroeira. Em 1964, foram realizadas as Santas Missões em Charrua, coordenada pelos Capuchinhos e na comunidade do Ligeiro houve intensa programação. Em julho de 1968, novamente aconteceram as Santas Missões, desta vez coordenada pelos Palotinos; mais uma vez houve

[78] As Irmãs de Nossa Senhora do Horto residiram em Charrua de 1957 a 1963. "A finalidade da presença das irmãs era atender os necessitados da paróquia. As irmãs se dedicavam às crianças, às jovens e mães de família [...]. O Posto Indígena era favorecido pelo cuidado das irmãs e muitos indígenas estudavam naquela escola" (SIMON, 2005, p. 105).

intensa programação na comunidade do Ligeiro. No dia 02 de novembro, do mesmo ano, dia de finados, foi celebrada uma missa no cemitério que, segundo o pároco, foi "muito concorrida; os índios arrumaram tudo com muito gosto" (Livro 01, fl. 86). Neste período, não havia igrejas evangélicas na T.I. Ligeiro, as quais começaram a se instalar na década de 1980. Ainda em 1964, em uma nova visita pastoral, Dom Cláudio Colling crismou 130 jovens na comunidade do Ligeiro. Foi a capela com maior número de crismas da paróquia por ocasião da visita pastoral.

Há que se observar que neste período em questão havia um grande número de arrendatários residindo na T.I. Ligeiro. No Livro Tombo, num apontamento de 1965, consta que havia na Paróquia de Charrua, naquele ano, 868 famílias de católicos; no "Posto Indígena Ligeiro são 50 famílias indígenas e 82 de civil" (Livro 01, fl. 76 verso). Os civis a que o pároco se refere são os arrendatários, em sua maioria de descendência italiana ou alemã, habituados a uma intensa prática religiosa sacramental e que permaneceram ali até o ano de 1978. Desta forma, pode-se inferir que as atividades religiosas desenvolvidas na T.I. Ligeiro atendiam primeiro às famílias de colonos que lá residiam e junto participavam os indígenas. Pelo relato de indígenas que relembram aquele momento é possível afirmar que havia uma intensa prática religiosa: missas mensais; catequese em preparação à primeira Eucaristia e Crisma; celebração de batismos e casamentos; procissões devocionais em homenagem à Nossa Senhora; festas em homenagem aos Santos; eram realizadas festas religiosas e promoções esportivas em benefício da comunidade católica. Muitos indígenas falam com certo saudosismo daquela época.

Esta atuação da paróquia na comunidade do Ligeiro, influenciada pelas famílias de arrendatários, atuou como cristianizadora da população indígena. Em outras palavras, os indígenas do Ligeiro foram cristianizados dentro do espírito da Renovação Católica e essa experiência de catolicismo marcou profundamente aquelas pessoas.

Não temos condições aqui de fazer a análise do catolicismo praticado na T.I. Ligeiro construindo, ao mesmo tempo, um quadro reflexivo das relações deste modelo de catolicismo com as questões políticas e sociais das diferentes épocas. Como a experiência de catolicismo desenvolvida na T.I. Ligeiro se relacionou com as diversas situações problemáticas apontadas no capítulo 2 desta dissertação, como por exemplo: processo de exploração de madeira, especialmente de pinheiros; presença de arrendatários; exploração da mão-de-obra indígena; os "panelões"; as políticas desenvolvimentistas geridas pelo SPI e depois pela Funai, entre

outras situações? Esta tarefa demandaria um esforço mais longo e concentrado, o que será realizado em outro momento.

Por ora, contentamo-nos em constatar que a experiência de catolicismo institucional foi amplamente difundido e assimilado pelos indígenas da T.I. Ligeiro e aconteceu dentro do espírito "renovador" tridentino, contando com a presença "incentivadora" das famílias de arrendatários, em sua maioria de descendência italiana e alemã. Essa experiência de catolicismo exerceu forte influência na vida religiosa dos Kaingang da T.I. Ligeiro. Além da forte ênfase doutrinal, disciplinar, sacramental e devocional, o catolicismo praticado na comunidade do Ligeiro parece ter se relacionado de forma "harmônica" com o pensamento dos órgãos de assistência governamental. Isso fica evidenciado pelas anotações do Livro Tombo em práticas como a utilização de indígenas em trabalhos na Igreja Matriz por determinação do Chefe de Posto, a doação de madeiras em benefício da paróquia e a plantação de trigo em benefício da diocese nas terras indígenas.

2.3.2- As principais mudanças a partir do Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II marcou um momento decisivo de renovação da Igreja Católica. Seu anúncio, feito pelo Papa João XXIII – eleito havia apenas três meses (28/10/1958) – no dia 25 de janeiro de 1959, provocou grande expectativa em todas as partes do mundo, na Igreja e na sociedade, que ansiavam por mudanças em todos os âmbitos da vida. Vários acontecimentos em nível mundial vinham clamando por novas posturas e novos posicionamentos por parte da Igreja Católica: após a 2ª Guerra Mundial houve uma tomada de consciência nacionalista, a aspiração pelo desenvolvimento dos países mais pobres ("terceiro mundo") e o desejo por maior autonomia política; a guerra fria estava alinhando as nações em dois blocos, capitalista e socialista.

No Brasil, a pobreza no campo e nas periferias das grandes cidades apresentava-se como graves problemas sociais. Além disso, a partir dos anos de 1950, uma nova mentalidade começou a se fortalecer, provocando alterações significativas na sociedade urbana brasileira, "marcada pelos padrões burgueses, sustentada sob o aspecto econômico pelo sistema capitalista" (AZZI, 2008a, p. 121). Riolando Azzi identifica algumas dessas principais alterações:

> Nos principais centros urbanos, transformados em metrópole, os arranha-céus passaram a ocultar, com freqüência, os templos católicos, e os apitos das fábricas se sobrepuseram ao toque dos sinos das igrejas. Nas grandes metrópoles, vão desaparecendo as marcas da sacralidade. Nesses centros

> urbanos, intensifica-se a vida noturna, estimulada pela multiplicação dos salões de baile, clubes de diversão, cinemas e teatros. Surgem novos modos de transporte, novas formas de vestir, novas expressões de conduta, novos tipos de alimentação, esporte e lazer. Opera-se uma relativa secularização nas relações familiares e sociais. A sexualidade ganha uma dimensão especial, graças aos meios de comunicação de massa, sobretudo a televisão, que começa a ser implantada no Brasil a partir da década de 50. [...] O bem-estar das classes abastadas, por sua vez, é mantido em grande parte com a mão-de-obra barata dos migrantes nordestinos, que a partir da década de 40 começam a inchar os principais centros urbanos da região sudeste. Surge um grande cinturão de bairros periféricos, carentes de estrutura básica, com escassez de meios de transporte, falta de espaço para recreio e lazer (2008a, p. 121-122).

A Igreja Católica brasileira,[79] antes mesmo do Concílio Vaticano II, tomou uma série de atitudes com o objetivo de melhor atuar diante das novas realidades que se apresentavam. Em outubro de 1952 foi criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), como coroamento do paciente e persistente diálogo com Roma, desenvolvido pelo Pe. Hélder Pessoa Câmara, com o apoio da Nunciatura Apostólica. Em 1950, Pe. Hélder conheceu o Cardeal Montini que, anos mais tarde viria a ser o Papa Paulo VI. No dia 03 de março de 1952, o Pe. Hélder foi nomeado bispo auxiliar do Rio de Janeiro e, depois de instalada a CNBB, em outubro do mesmo ano, assumiu o cargo de Secretário Geral. A idéia das Conferências Episcopais começava a ganhar força. Dom Hélder não só foi articulador para a criação da CNBB como participou da criação do Conselho Episcopal Latino-Americano e do Caribe, em 1955. Foi um grande defensor da colegialidade, do compromisso social da Igreja, mais voltada para os pobres; defendeu profeticamente os direitos humanos no período da ditadura militar. Sob a influência de Dom Hélder, a CNBB mudou os rumos e o estilo de atuação da Igreja Católica no Brasil. Passou a incluir o problema das desigualdades sociais na pauta de suas preocupações pastorais.

A criação da CNBB foi um passo importante na linha da descentralização do poder exercido pela Santa Sé e a valorização da colegialidade episcopal, desafiando as Igrejas Particulares (Dioceses) na dinamização de sua ação missionária. Com a criação da CNBB, a Igreja Católica passou, em primeiro lugar, a "debruçar-se cada vez mais sobre a realidade brasileira, procurando analisar melhor os problemas sociais, detectando suas causas e conseqüências. Em segundo lugar realiza um esforço significativo para adequar melhor a própria instituição aos novos tempos, a fim de continuar a exercer a influência sobre a mesma sociedade" (AZZI, 2008a, p. 125).

[79] A participação do episcopado brasileiro no Concílio Vaticano II é exaustivamente analisada por José Oscar Beozzo, no trabalho *A Igreja Católica do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965* (2005).

Estes aspectos, entre outros que poderiam ser destacados, revelam o contexto de transformações que desafiavam a ação da Igreja Católica no Brasil e no mundo inteiro. Para melhor se inteirar da realidade eclesial e social, o secretário de Estado do Vaticano e também presidente da comissão preparatória do Concílio Vaticano II, foi orientado pelo Papa João XXIII a corresponder-se com os mais de 2.500 bispos do mundo inteiro sobre sugestões de temas para as reuniões conciliares. Segundo Marcos Pereira Rufino,

> O clima de abertura e congraçamento produzido nas etapas preparatórias do concílio foi um espaço importante para a manifestação de grupos e setores simpáticos à idéia de renovação espiritual da Igreja, e que criam ser necessário abrir as portas da instituição para posturas mais flexíveis frente ao mundo externo e para uma revisão crítica de suas ações passadas (2006, p. 240).

O clima de euforia e congraçamento não eliminou tensões e vozes dissonantes durante as sessões conciliares. Durante os debates conciliares era possível reconhecer o enfrentamento de dois grandes grupos: aqueles comprometidos com o zelo ao magistério e aos ensinamentos constitutivos da tradição, e aqueles preocupados com os desafios pastorais contemporâneos que exigiam novos posicionamentos (Cf. ZIZOLA, 1983, p. 309). Porém, finalmente após mais de cinco séculos sem disposição para revisões ou alterações de sua estrutura, a Igreja se dispunha a debruçar-se sobre os desafios contemporâneos para estudar com afinco a realidade e, na expressão do Papa, "pôr em contacto com as energias vivificadoras e perenes do evangelho o mundo moderno".[80] Do anúncio do Concílio até o efetivo início dos trabalhos, um longo caminho de preparação foi percorrido, com trabalho intenso das diversas comissões constituídas para elaborar os esquemas preparatórios, acolhendo as sugestões vindas de todos os cantos do mundo da parte de cardeais, bispos, arcebispos, superiores religiosos e universidades católicas.

Cheio de confiança em Deus e com grande otimismo em relação ao mundo, o Papa João XXIII propôs um Concílio de caráter "prevalentemente pastoral",[81] que pudesse "dar à Igreja a possibilidade de contribuir mais eficazmente na solução dos problemas da idade moderna".[82] Suspendendo a prática de condenação dos erros do mundo, adotada por alguns dos concílios anteriores, especialmente os dois últimos (Trento e Vaticano I), o Papa queria um Concíilio no qual a Igreja, usando "mais o remédio da misericórdia do que o da

[80] PAPA JOÃO XXIII. *Constituição Apostólica Humanae Salutis*: convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II, n. 3. Disponível em: <http://www.vatican.va>. Acesso em: 17 set. 2008.

[81] PAPA JOÃO XXIII. *Discurso na Abertura Solene do SS. Concílio*: 11 de outubro de 1962. Disponível em: <http://www.vatican.va>. Acesso em: 17 set. 2008.

[82] PAPA JOÃO XXIII. *Constituição Apostólica Humanae Salutis*, n. 6. Op. cit.

severidade",[83] pudesse "mostrar-se mãe amorosa de todos, benigna, paciente, cheia de misericórdia e bondade também com os filhos dela separados".[84] Para o Papa João XXIII, o Concílio devia oferecer ao mundo "perplexo, confuso, ansioso, sob a contínua ameaça de novos e assustadores conflitos [...] uma possibilidade de suscitar em todos os homens de boa vontade, pensamentos e propósitos de paz".[85]

O anúncio e a preparação para o Concílio faziam eco aos desejos de mudança e renovação que vinham se intensificando na vida da Igreja e da sociedade, conforme observa José Oscar Beozzo:

> O anúncio do Concílio [...] levantou na opinião pública mundial, católica e leiga, imediata onda de esperança e otimismo pelo seu anunciado propósito de buscar, num mundo dilacerado por divisões política e religiosas, a unidade dos cristãos e, num horizonte mais amplo, a unidade de toda a família humana (2006, p. 09-10).

Efetivamente, o Concílio Vaticano II iniciou os trabalhos no dia 11 de outubro de 1962 e foi encerrado no dia 08 de dezembro de 1965. Foram três anos de laboriosa preparação até este momento. Participaram cerca de 2.000 bispos de todas as línguas, de várias culturas, dos cinco continentes. O Papa João XXIII esteve na coordenação do Concílio e da Igreja Católica Romana até o dia de seu falecimento, em 03 de junho de 1963. Para seu sucessor foi eleito o Cardeal Montini, em 21 de junho daquele mesmo ano, que assumiu o nome papal de Paulo VI, o qual deu continuidade aos trabalhos conciliares dentro do mesmo espírito de renovação. O Concílio Vaticano II aconteceu em 4 sessões, uma em cada ano; o Papa Paulo VI, ao encerrar os trabalhos, promulgou 16 Documentos Conciliares: 4 Constituições, 9 Decretos e 3 Declarações.[86]

Na análise de Dom Aloísio Lorscheider, duas palavras-chave ajudam a compreender o cunho pastoral e a eclesiologia do Concílio Vaticano II: "**1)** *aggiornamento* – com os seus quase sinônimos: atualização, renovação e rejuvenescimento – da Igreja; diaconia e serviço. **2)** *Diálogo* da Igreja consigo mesma, com as outras Igrejas e mesmo com as outras religiões e o mundo dos não-crentes. Sinônimo do diálogo: comunhão, participação, co-responsabilidade" (2006, p. 40).

---

[83] PAPA JOÃO XXIII. *Discurso na Abertura Solene do SS. Concílio*: 11 de outubro de 1962. Op. cit.

[84] Idem.

[85] PAPA JOÃO XXIII. *Constituição Apostólica Humanae Salutis*, n. 9. Op. cit.

[86] Contidos no *Compêndio do Vaticano II*: *constituições, decretos e declarações* (1976), publicado sob coordenação geral de Frei Frederico Vier.

De fato, o Concílio produziu grande virada na concepção da Igreja ao compreendê-la como povo de Deus, sinal e sacramento do Reino; ao valorizar sua base batismal e laical, bem como sua presença profética no mundo e na história. “Trata-se de uma Igreja que, internamente, se entende mais consciente de sua igualdade fundamental em contraposição à organização clerical e que, externamente, age na atitude humilde de serviço ao mundo” (LIBANIO, 2006, p. 74). Essa postura possibilitou a transformação da cristologia com a valorização do Jesus histórico, palestinense; suscitou uma nova compreensão da Trindade, da teologia sacramental, da liturgia e da participação dos fiéis nos ritos sagrados, na teologia do ecumenismo e do diálogo inter-religioso; concebeu a Igreja como Povo de Deus, num sentido de fraternidade, diálogo e co-responsabilidade entre os diversos fiéis, membros ou não da hierarquia eclesiástica; destacou o sacerdócio comum de todos os fiéis e, com isso, incentivou mais a atuação dos fiéis leigos, entre outras mudanças.

O Concílio foi realmente uma “inesperada primavera” na história da Igreja, como dizia o Papa João XXIII, ao possibilitar a síntese teológico-pastoral de diversos movimentos que ao longo do século XX estavam como que incubados no interior da Igreja e da sociedade, engendrando novidades e ansiando por espaço de manifestação: o movimento bíblico, o movimento litúrgico, o movimento ecumênico, o movimento missionário, o movimento leigo, o movimento teológico, o movimento social. Esses movimentos, na análise de João Batista Libanio, “trouxeram o sujeito moderno para dentro da Igreja, mas esse sujeito se forjara na sociedade e penetrara os movimentos” (2005, p. 54).

Por seu alcance, abrangência e conseqüências na história, o Concílio Vaticano II significou uma verdadeira “virada copernicana” para a Igreja, possibilitando a irrupção de novos paradigmas (VELASCO, 1995, p. 241-322). Não é mais a Igreja que deve ocupar o centro das preocupações, mas o Reino de Deus, compreendido como “ação salvífica de Deus na história, interpelando as pessoas para muito além da visibilidade da Igreja” (LIBANIO, 2005, p. 121). Da concepção essencialista, preocupada com as notas essenciais da Igreja como lugar da salvação, passou-se à compreensão da Igreja como sinal-sacramento de salvação. Da imagem da Igreja como sociedade perfeita evoluiu-se para a de Igreja como Mistério. De uma Igreja em conflito com o mundo avançou-se para uma Igreja em diálogo com ele, sem condenações e sem desconfianças.

O Concílio Vaticano II provocou eco em nível de Igreja e sociedade. Embora persistissem (e persistam) posturas conservadoras, conforme foi apontado pela Conferência de Aparecida (CELAM, DA, n. 100, 2007), o espírito e a atitude que tomou corpo foi de abertura

e renovação.[87] Por isso, os anos que se seguiram ao encerramento do Concílio foram de intensa criatividade e empenho na aplicação de suas conclusões, período em que a "primavera" da Igreja sonhada pelo Papa João XXIII pôde dar seus frutos. O Sínodo dos Bispos, a principal instituição eclesiástica pós-conciliar (LIBANIO, 2006, p. 76), embora restrito a um simples papel consultivo, acenou para a importância da colegialidade episcopal e serviu de instância para a reflexão dos problemas eclesiais e sociais.

Outros bons frutos pós-conciliares surgiram na América Latina, dentre os quais se destacam as Conferências do Episcopado Latino-Americano e Caribe, que permitiram a recepção original e criativa do Concílio: Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e, recentemente, Aparecida (2007), realizadas no espírito conciliar de diálogo com o mundo e inserção da Igreja na realidade sócio-histórica do continente, reafirmando o compromisso com os pobres, como desejava o Papa João XXIII. Outros frutos especiais podem ser destacados em nível de América Latina e Caribe como resultado da renovação conciliar: o surgimento e atuação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), da Teologia da Libertação, das pastorais sociais, dos círculos bíblicos, com a leitura orante e "militante" da Bíblia, entre outros (LIBANIO, 2006, p. 84).

Uma análise mais detalhada sobre inúmeros outros "frutos" pós-conciliares demandaria um esforço e fôlego mais concentrado. Deter-nos-emos à análise de alguns desses "frutos" relacionados à questão indígena no Brasil, tomando por referência a T.I. Ligeiro.

2.3.2.1- A criação do Cimi

O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) é um organismo vinculado à CNBB. Está organizado em 11 Regionais, distribuídos pelo país e um Secretariado Nacional, localizado em Brasília. Cada Regional, por sua vez, está organizado em Equipes, que atuam em regiões específicas (atualmente mais de 110 Equipes estão organizadas). As instâncias que definem as ações da entidade são: a Assembléia Geral, que se realiza de dois em dois anos, e a Diretoria, composta pela Presidência (Presidente, Vice-Presidente e dois Secretários) e pelos 11 Coordenadores regionais. Através do Secretariado Nacional e dos Regionais, o Cimi oferece

[87] Riolando Azzi destaca os embates em torno do movimento pela reforma agrária, em virtude do grave problema e pecado social do latifúndio. Segundo ele, no âmbito eclesiástico houve posturas nitidamente divergentes: "os bispos do nordeste, sob a liderança de Dom Hélder Câmara, mostraram-se favoráveis à reforma agrária...". Por outro lado, outros bispos "declaravam-se frontalmente contrários a qualquer medida reformista, apoiando o movimento Tradição, Família e Propriedade..." (2008a, p. 138-139). Apesar das posturas contrárias, o setor da Igreja favorável às reformas sociais avançou e vem realizando conquistas, especialmente através da Comissão Pastoral da Terra (CPT), organismo ecumênico, mas com vinculações à CNBB.

aos missionários, indígenas e suas organizações apoio e assessoria nas áreas jurídicas, teológica, antropológica, de comunicação, formação, educação, saúde e documentação. Edita mensalmente o jornal *Porantim*, especializado na questão indígena. São membros do Cimi os leigos e religiosos que atuam de forma direta e estável junto aos povos indígenas, os bispos em cujas Dioceses/ Prelazias haja comunidades indígenas, os superiores religiosos dos missionários que trabalham junto aos índios e os bispos responsáveis pela linha missionária da CNBB (CIMI, 2006b, p. 61-74).

A criação do Cimi pode ser considerada uma das principais conquistas em termos de renovação da postura da Igreja Católica junto às populações indígenas no Brasil. A proposta de criação do Cimi ocorreu no 3º Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista, realizado no Instituto Antropos, em Brasília, em abril de 1972. Um primeiro aspecto a ser considerado é o debate interno na Igreja em termos de missão entre indígenas; também nesse assunto havia (e há) posturas divergentes. Um grupo de bispos, padres e leigos almejavam uma missão mais inculturada, capaz de ligar a defesa dos direitos indígenas e a formação política com o anúncio e o testemunho do Evangelho. Outros defendiam posturas mais tradicionais, marcadamente sacramentalistas, crendo que seria suficiente o batismo, a catequese e a missa como expressão da atuação missionária, sem ocupar-se com as questões sociais ligadas às comunidades indígenas. Além das análises críticas produzidas pelo debate interno na Igreja, havia duras críticas vindas de fora, como aquelas que foram expostas pela *Declaração de Barbados I*, em 1971:

> A obra evangelizadora das missões religiosas na América Latina corresponde à situação colonial dominante, de cujos valores está impregnada. A presença missionária significou uma imposição de critérios e padrões alheios às sociedades indígenas dominadas e que encobrem, sob um manto religioso, a exploração econômica e humana das populações indígenas. [...] Chegamos à conclusão de que o melhor para as populações indígenas e também para preservar a integridade moral das próprias Igrejas, é acabar com toda atividade missionária (In: PREZIA, 2003, p. 325-326).

Porém, ao final do documento havia uma ressalva, fazendo justiça justamente aos setores da Igreja críticos ao modelo de missão indígena que era realizada: “Enfim, reconhecemos que, recentemente, elementos dissidentes dentro das Igrejas estão tomando uma posição clara de autocrítica radical à ação evangelizadora e têm denunciado o fracasso da atividade missionária” (In: PREZIA, 2003, p. 327).

O Cimi nasceu num período complexo, durante a ditadura militar, defendendo os direitos humanos (especialmente dos indígenas) e apoiando a redemocratização, fazendo eco a todo um movimento latino-americano; também enfrentou “grandes resistências dentro da

própria comunidade missionária" (PREZIA, 2003, p. 15).[88] Nesse momento inicial, destacaram-se duas tendências dentro do próprio Cimi: os que seguiam uma linha tradicional, colaborando com o governo no processo de "civilização" e "integração" dos indígenas, e os que recusavam essa colaboração, questionando tais práticas missionárias e as políticas indigenistas adotadas pelo governo.

> Podemos dizer que o Cimi nessa fase inicial viveu dois momentos: o *oficialista*, que foi de 1972 a junho de 1975, dominado pela ala mais conservadora, refletindo a prática tradicional de aliança da Igreja com o Estado; e o *profético*, que foi de junho de 1975 a julho de 1979, com pouca estrutura organizacional, com muitas denúncias na imprensa e críticas à prática tradicional das missões (PREZIA, 2003, p. 60-61).

Digno de nota é o texto *Y-Juca-Pirama: o índio: aquele que deve morrer: documento de urgência de bispos e missionários*, redigido numa atitude profética por um grupo de bispos e padres e publicado no final de 1973.[89] O documento destaca a violência sofrida pelos povos indígenas a partir de fatos veiculados pela imprensa e de depoimentos de antropólogos e missionários. Faz uma dura crítica quanto à política indigenista adotada pelo governo militar. Causou mal-estar inclusive na CNBB, pois apontava críticas ao modelo missionário "civilizador" e "integracionista" adotado por algumas congregações religiosas com atuação em áreas indígenas. Essa declaração provocou uma ampla repercussão, acarretando inclusive repressão contra alguns missionários simpáticos à essa postura.

Apesar disso, o setor do Cimi mais propenso à renovação foi articulando inúmeras ações: com os não-índios, ações na linha da formação com o intuito de ajudar o trabalho missionário a assumir uma perspectiva evangélico-transformadora. Entre os objetivos apontados no primeiro regimento interno do Cimi estavam:

> Promover a pastoral indígena; desenvolver a formação teológica, antropológica e técnica dos missionários, por meio de cursos periódicos; conscientizar o povo brasileiro a respeito da causa indígena; estabelecer o relacionamento das missões indígenas com a CNBB e órgãos governamentais, mormente a Funai, e com missões de outros credos religiosos; assessorar juridicamente os missionários na defesa das terras e patrimônios indígenas; planejar, em entendimento com a CNBB, a realização de outros encontros de estudos sobre

[88] O professor Luiz Eduardo W. Wanderley faz uma detalhada reflexão sobre as práticas democráticas desenvolvidas por setores mais progressistas da Igreja Católica, especialmente na sua vertente ecumênica. Em *Democracia e Igreja popular* (2007) ele faz a análise da "práxis" de agentes ligados ao CESEP – Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular; CPT – Comissão Pastoral da Terra; e CEBs – Comunidades Eclesiais de Base.

[89] Com data de 25 de dezembro de 1973 (In: PREZIA, 2003, p. 119-148). Foi publicado no contexto de militarização da Funai, onde a questão indígena era enquadrada em termos de "segurança nacional", com rigoroso controle das atividades dos indígenas e dos missionários.

> a Pastoral Indígena, pelo menos a cada dois anos (cap. 1, art. 1. In: PREZIA, 2003, p. 60).

Com os indígenas, o Cimi promoveu encontros de lideranças, abrindo canais para que pudessem refletir sobre sua situação, propiciando seu protagonismo na defesa de seus direitos. Nesse contexto, no dia 19 de abril de 1974 o Cimi promoveu a 1ª Assembléia de Chefes Indígenas, algo inédito com o objetivo de criar oportunidades para que representantes e líderes de diversos grupos indígenas pudessem se conhecer e discutir problemas comuns. "Foi a volta não apenas da *fala* do índio, mas também de sua *organização*" (PREZIA, 2003, p. 64).

Na esteira deste contexto acalorado de embates e debates, os indígenas passaram a se organizar e articular suas propostas enquanto povos. A Igreja Católica, através do Cimi, teve um papel expressivo neste processo, como destaca Bendito Prezia: "Se a Igreja havia sido alvo de críticas dos antropólogos, como ocorreu em Barbados em 1971, a partir de 1974 ela foi uma das responsáveis pelo ressurgimento indígena nesse país" (PREZIA, 2003, p. 67). Convém ressaltar que um dos princípios da atuação do Cimi foi de fortalecer seu protagonismo e não assumir seu papel na luta por seus direitos, reproduzindo a política oficial da tutela. Em 1980, na aldeia Terena do Mato Grosso do Sul, foi lançada a União das Nações Indígenas, um dos primeiros movimentos autônomo de indígenas. Nos estatutos da entidade fixavam os seguintes objetivos:

> a) representar as nações indígenas e comunidades que dela viessem a participar;
> b) promover a autonomia cultural e a auto-determinação das nações e comunidades e sua colaboração recíproca;
> c) promover a recuperação e garantir a inviolabilidade e demarcação de suas terras e o uso exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes;
> d) assessorar os indígenas e suas comunidades e nações no reconhecimento de seus direitos e na elaboração e execução de projetos e de desenvolvimento comunitário.
>
> É pronta a reação da Funai que se declara a única e legítima representante dos índios, negando-se a reconhecer a organização por eles criada (In: PAIVA; JUNQUEIRA, 1985, p. 38).

Fruto destes movimentos de resistência e contestação, a Constituição Brasileira de 1988 teve aspectos extraordinários em termos de política indigenista. Reconhece, no Art. 231 e 232 que os índios tem direito à sua "organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens".

Os direitos constitucionais dos povos indígenas tornaram-se uma das principais plataformas de ação dos movimentos indígenas e dos organismos de apoio à causa indígena. Ao lado de outros organismos não ligados à Igreja Católica, o Cimi tem sido uma presença qualificada junto aos diversos povos indígenas, em todos os Estados brasileiros. As prioridades e as linhas de ação podem ser visualizadas no Plano de Pastoral da entidade:

> **Terra:** [...] O Cimi assume o apoio decidido e irrestrito às diferentes formas de luta e iniciativas dos povos indígenas pela reconquista e garantia de seus espaços territoriais [...].
> **Formação:** A formação dos missionários e missionárias e também das comunidades e lideranças indígenas é uma atividade constitutiva do trabalho do Cimi. Entendida como um processo permanente, a formação proposta pelo Cimi tem como base o protagonismo indígena, o diálogo respeitoso, a experiência e a realidade, os mecanismos próprios e a pedagogia de cada povo [...].
> **Movimento indígena:** O Cimi reafirma seu apoio aos processos organizativos, movimentos de resistência e articulação dos povos indígenas, em todos os âmbitos, para afirmação de seus direitos, como manifestações de protagonismo.
> **Alianças:** [...] O Cimi assume como compromisso a tarefa de potencializar – como aliança primeira e maior – a própria articulação dos povos indígenas no Brasil e no continente como pressuposto das alianças externas. Assume também o papel de facilitador de articulações e alianças dos povos indígenas com o movimento popular. Internamente e em relação a outras igrejas, o Cimi investe na articulação ecumênica da pastoral indigenista, no Brasil e na América Latina, com o objetivo da missão libertadora e inculturada.
> **Políticas públicas:** [...] O Cimi atua na defesa dos direitos indígenas e, como parte desse compromisso, assume o desafio de intervir na elaboração e fiscalização das políticas do Estado brasileiro com relação aos povos indígenas nos diversos campos [...].
> **Auto-sustentação:** Articulado à luta pela garantia da terra, o tema da auto-sustentação tem sido foco de atenção do Cimi, e esta reflexão se volta para as comunidades indígenas de maneira contextualizada e dinâmica. A preocupação central é assegurar as condições adequadas para que cada povo possa definir de maneira autônoma os caminhos e os meios para assegurar qualidade de vida [...] (CIMI, 2006a, p. 18-21).

A presença e atuação do Cimi, no Rio Grande do Sul, acontece através das duas equipes ali situadas: Equipe Iraí e Equipe Porto Alegre. A T.I. Ligeiro está na região sob assessoria dos missionários da Equipe Iraí.

2.3.2.2- Principais ações da Igreja Católica do RS em torno da causa indígena no "espírito renovador"

Os ventos renovadores do Concílio Vaticano II e os desdobramentos que levaram à criação do Cimi em 1972, bem como as reflexões sobre a presença da Igreja Católica entre os indígenas que se seguiram, ecoaram na Igreja sul-riograndense de maneira diversa.

Em 1975 foi criada a Comissão Pastoral da Terra (CPT), um organismo ecumênico, autônomo, mas com vinculações com a CNBB. Tem sua sede em Goiânia, onde, em 1975, aconteceu o Encontro de Pastoral da Amazônia, convocado pela CNBB, tido como marco de origem dessa entidade. Naquele mesmo ano foi criada a CPT-RS que, em 1978, em conjunto com o Cimi Regional Sul, Centro de Orientação Missionária, Frente Agrária Gaúcha e Associação Nacional do Índio, organizaram a 1ª Romaria da Terra do RS.[90] Sobre a espiritualidade destas Romarias, Wilson Dallagnol destaca:

> As Romarias da Terra não são uma romaria qualquer. São espaços que unificam a Fé (mística) e a luta do povo (Política). [...] São Romarias que dão força aos pequenos da terra. Elas são as Romarias dos excluídos da sociedade e até da Igreja. Os pobres da terra podem dizer, neste espaço, o que sentem, numa linguagem simples. Não são palavras vazias. São expressões da vida, da caminhada penitencial, do sentimento comum que ocupam todos aqueles que sonham com uma nova sociedade, a começar pela Reforma Agrária, pela convivência igualitária entre homem e mulher, pelo respeito aos direitos humanos (2001, p. 16).

A 1ª Romaria foi realizada no município de Caiboaté, local da morte de Sepé Tiarajú, por ocasião da Guerra Guaranítica (1754-1756). Com o lema "a salvação do índio está na consciência do branco", se dispunha refletir sobre a causa indígena. Os objetivos traçados para esta primeira Romaria ajudam a compreender a espiritualidade que norteou a celebração:

> Escutar dos índios a história verdadeira do Brasil; os projetos e os valores alternativos que oferece à sociedade brasileira; escutar a Deus que fala no índio através de uma história de morte e sofrimento; lutar na defesa do direito do povo indígena à terra, à cultura, à autodeterminação; lutar pela conversão dos homens do Sul (empresários, colonos), opressores dos homens do Norte (índios, posseiros); lutar pela ampliação das comunidades de base no meio rural e urbano (CPT-RS apud DALLAGNOL, 2001, p. 19).

A temática indígena esteve presente de maneira direta nas Romarias da Terra até sua 4ª edição, em 1981.[91] Se estas romarias colocaram a causa indígena com mais evidência na

[90] A Romaria da Terra acontece todo ano, na terça-feira de carnaval, em escala de rodízio entre as Dioceses do RS.

[91] A 2ª e a 3ª Romarias da Terra aconteceram na localidade de Tiarajú, município de São Gabriel. A figura emblemática de "São" Sepé Tiarajú, líder Guarani, norteou as reflexões destas Romarias. A 4ª Romaria aconteceu no município de São Miguel das Missões, nas ruínas da antiga Redução Jesuítica. A partir de 1982, outros temas começaram a nortear as Romarias da Terra, de maneira geral sempre voltados para a problemática agrária. Porém, a causa indígena, de uma forma ou de outra, sempre se fez presente até os dias atuais.

agenda da Igreja Católica no Rio Grande do Sul, uma reflexão mais aprofundada sobre a ação missionária junto às comunidades indígenas ainda se fazia sentir como necessidade. Essa problemática era sentida de maneira especial pelos bispos, padres, religiosos e agentes de pastoral leigos das quatro dioceses do Interdiocesano Norte (Inter-Norte): Erechim, Frederico Westphalen, Passo Fundo e Vacaria, região com maior concentração da população indígena do RS.[92] Em 1982, na cidade de Iraí/RS, aconteceu o 1º Encontro da Pastoral Indigenista do Inter-Norte, o qual passou a ser denominado Epiau – Encontro da Pastoral Indigenista do Alto Uruguai, pois dele passou a participar também representantes de outras dioceses, entre elas a Diocese de Chapecó.

O caráter teológico-pastoral do Epiau, em grande parte, foi dado por um de seus principais idealizadores, o Pe. Bartolomeu Meliá. A maior preocupação dos bispos, padres e agentes de pastoral leigos das dioceses e paróquias com presença de indígenas estava relacionada ao "atendimento" pastoral dado a aquelas comunidades. No geral, havia um "atendimento tradicional", baseado na dimensão sacramental: missa, batizado e catequese. O Pe. Meliá provocou a abertura do olhar e da preocupação pastoral; provocou o estudo e o debate sobre a realidade indígena Kaingang e Guarani, desafiou a observar as manifestações culturais e os rituais desses povos; enfim, ampliou o horizonte de preocupação da pastoral indigenista dos agentes do Inter-Norte.

Os primeiros Epiau contaram com a coordenação entusiasta do Pe. Meliá. Alguns anos depois, a Equipe do Cimi Iraí passou a coordenar as atividades de pastoral indigenista de caráter interdiocesano. Anos mais tarde, constituiu-se uma equipe colegiada, com um representante de cada Diocese do Inter-Norte mais a Equipe do Cimi Iraí; essa equipe colegiada passou a assumir a coordenação dos encontros que tornou-se um espaço permanente de reflexão e articulação das atividades da pastoral indigenista em nível de Inter-Norte.

Nos quatro primeiros encontros participaram apenas agentes de pastoral não-indígenas. A partir de 1986, contou com a participação também de indígenas, especialmente aqueles que exerciam alguma função na comunidade católica, como catequista, por exemplo. Com o decorrer do tempo, o Epiau foi além da preocupação com a efetivação de trabalhos pastorais pontuais[93] e começou a refletir sobre temas mais amplos, como história e cultura

[92] Interdiocesano é uma denominação eclesiástica atribuída a um conjunto de dioceses próximas que se unem para o planejamento e efetivação de certos trabalhos pastorais em comum.

[93] A preocupação de muitos agentes de pastoral indigenista (bispos, padres ou leigos) estava voltada para a "efetivação" de alguns trabalhos específicos, como a catequese e a liturgia. Algumas questões comumente ouvidas: como trabalhar na prática a catequese renovada e a inculturação da liturgia? Muitos pareciam procurar receitas, as quais ninguém possuía.

Kaingang e Guarani, problema da terra, violência e preconceito contra comunidades indígenas, política indigenista, saúde e educação indígena, entre outros temas; exemplo disso foi o Epiau de 1989, onde um dos temas principais foi os direitos indígenas a partir da recém promulgada Constituição Federal.

O Epiau foi (e está sendo) um espaço importante de reflexão sobre a realidade indígena em nível de Inter-Norte e Alto Uruguai. Desafiou bispos, padres e agentes de pastoral leigos a uma ação missionária com maior diálogo e sensibilidade à cultura, como pode ser observado na anotação do Livro Tombo da Paróquia Nossa Senhora do Rosário, de Charrua, feita pelo bispo diocesano Dom Cláudio Colling, por ocasião da sua visita pastoral à paróquia: "sem dúvida precisa ser estudado um modo mais adequado para atender a estes indígenas [da T.I. Ligeiro], que tem seu modo de ser e pensar todo próprios" (Livro 02, 1980, fl. 33). Uma outra anotação, oito anos depois, dá conta da mesma realidade. Ao descrever a atividade pastoral realizada na comunidade indígena do Ligeiro, o pároco afirma: "atendimento pastoral especial, pois é mais lenta do que o resto da paróquia. Para ter êxito o trabalho, é preciso paciência e ser amigo deles" (Livro 02, 1988, fl. 58). Em relação ao Epiau em si, ao fazer o registro da participação no ano de 1988, o pároco ressaltou: "foram dias de muito proveito e que irão ajudar muito no trabalho pastoral junto aos índios" (Livro 02, fl. 59).

Muitos indígenas da T.I. Ligeiro participaram desses encontros, pessoas que desempenhavam alguma liderança na comunidade católica e em nível geral.[94] Infelizmente, a partir de 2001 os representantes indígenas não mais participaram dos Epiau. Para suprir essa lacuna, a partir do ano seguinte, em 2002, começaram a ser realizados os Enapiau – Encontros de Agentes de Pastoral Indígena do Alto Uruguai. Nessa modalidade de encontro, como o nome sugere, participam apenas agentes de pastoral indígenas, representantes das terras indígenas localizadas na região do Inter-Norte. O encontro é coordenado pela Equipe Colegiada de Pastoral Indigenista. A exemplo do Epiau e outros encontros relacionados com a temática indígena, o Enapiau também tomou como linha mestra a dimensão da evangelização inculturada: nos seis encontros realizados até os dias atuais foram refletidos temas relacionados à ação pastoral na comunidade católica, mas com o olhar sempre atento às questões políticas e sociais que envolvem a realidade indígena. O Enapiau tornou-se um espaço onde os representantes das comunidades indígenas puderam manifestar, de maneira mais explícita, o que esperam em termos de atuação da Igreja Católica; tornou-se ainda um

[94] Além dos Epiau, foram também realizados encontros diocesanos de pastoral indigenista, envolvendo especialmente indígenas. No Livro Tombo da Paróquia de Charrua há o registro de pelo menos 4 encontros, realizados nos anos de 1995 e 1996, entre lideranças indígenas das comunidades católicas da T.I. Ligeiro e T.I. Carreteiro (município de Água Santa; uma distância de pouco mais de 30 Km separa as duas terras indígenas).

espaço onde os participantes puderam partilhar experiências vividas nas suas comunidades indígenas.

A participação de indígenas da T.I. Ligeiro nos Epiau, Enapiau e nos encontros diocesanos de Pastoral Indigenista, além da presença em outros eventos promovidos pela Igreja Católica do Rio Grande do Sul, como a Romaria da Terra e os Encontros Diocesanos e Estaduais de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), serviu de impulso e incremento formativo para ampliar e qualificar a atuação na própria comunidade indígena. Muitas dessas pessoas também participam de reuniões e encontros coordenados por entidades indígenas; alguns atuam como professores, agentes de saúde, entre outras funções. Não se está a dizer que a ação da Igreja Católica foi que alavancou o movimento indígena, mas sim que a sua atuação no pós-Vaticano II contribuiu significativamente para isso. Todos esses eventos acima citados, entre outros, marcam uma presença e influência diferenciada da Igreja Católica junto à T.I. Ligeiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao observarmos a realidade atual da T.I. Ligeiro, poderíamos dizer que o Kaingang atual está definitivamente "civilizado", "assimilado" e "integrado" à sociedade nacional envolvente, cumprindo-se os objetivos das políticas indigenistas gestadas ao longo dos séculos de contato com o povo Kaingang. Uma visualização rápida e superficial levaria a constatar que o estilo de vida (*modus vivendi*) dos Kaingang do Ligeiro em pouco ou nada difere dos demais habitantes não-indígenas da região. Guardam algumas especificidades nitidamente identificadas como, por exemplo, a língua e o artesanato. Porém, trabalham na agricultura (de forma mecanizada); a escola, com pequenas variações curriculares, propicia uma educação formal igual às demais crianças da região; freqüentam as mesmas igrejas da população regional, em suas denominações cristãs Católica e Evangélica; estabelecem contatos permanentes com a população regional, em virtude do trabalho, comércio ou por outras situações; participam da política local, inclusive com representantes na Câmara Municipal.

Se tomarmos como referência a literatura antropológica, teríamos ainda mais elementos que revelam a "integração" do Kaingang do Ligeiro ao estilo de vida regional. Elementos próprios e distintivos do que seria o Kaingang "tradicional" ou "original" não são mais utilizados: o ritual do Kiki não é realizado; as pinturas cerimoniais não são utilizadas; o sepultamento acontece em caixões de madeira e em túmulos de cimento.

Embora todos esses aspectos possam ser identificados, permanece uma fronteira clara que estabelece a distinção entre indígenas e não-indígenas. Essa fronteira não é simplesmente geográfica e territorial: residir ou não na terra indígena. Trata-se de uma fronteira dinâmica, em movimento, que agrega princípios e valores em cada lado, mas também estigmas e

preconceitos, em vista de fazer o indígena ocupar seu lugar social. Independente da função que ocupa, mesmo que vereador ou professor, por exemplo, seu status será inferior em relação à sociedade em geral. Trata-se, portanto, de uma fronteira em movimento, mas que permanece sempre como fronteira, como delimitador de espaço e, principalmente, de status social.

Nesta parte conclusiva da dissertação, nosso objetivo é a reflexão sobre alguns dos diversos aspectos que fazem parte da cultura Kaingang atual e que firmam a fronteira entre o Kaingang e a sociedade regional, princípios e valores reconhecidos pelos Kaingang e que os tornam protagonistas no cenário social regional. Não se trata da busca de uma "essência" perdida, mas da análise de aspectos que são importantes ao Kaingang atual e que lhe permite se auto-afirmar enquanto tal, apesar do contato histórico com as frentes de expansão colonizadoras, marcado, em grande parte, pela violência, exploração e submissão do indígena.

Para compreender a situação atual dos Kaingang da T.I. Ligeiro é importante problematizar a construção de um modo de ser e agir em função das injunções históricas e do contexto social, político, econômico e religioso no qual estão inseridos. Alguns autores ajudam na problematização dos processos e da maneira como os Kaingang lidaram com os imperativos que a sociedade brasileira lhes colocou.

A reflexão sobre grupos étnicos e suas fronteiras tem em Fredrik Barth um de seus principais expoente. Uma das principais contribuições de Barth nesse debate, já na década de 1960, foi de substituir uma concepção estática de identidade étnica por uma concepção dinâmica. Para Jean-William Lapierre, Barth

> Entendeu muito bem e faz entender que essa identidade, como qualquer outra identidade coletiva (e assim também a identidade pessoal de cada um), é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não (apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 11).

Uma das principais contribuições de Fredrik Barth está em tornar relativa a importância do conjunto de traços e manifestações culturais objetivos identificados nos grupos étnicos e ir em busca dos aspectos que realmente firmam a identidade e, com isso, estabelecem a fronteira com os demais grupos. Para Barth, o que precisa ser levado em consideração "não são a soma das diferenças 'objetivas', mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes" (1998, p. 194). Assim ele destaca tais elementos significantes:

> 1. sinais ou signos manifestos – os traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como o vestuário, a língua, a moradia, ou o estilo geral de vida; e 2. orientações de valores fundamentais –

> os padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas (BARTH, 1998, p. 194).

A partir disso, Fredrik Barth passa a compreender as fronteiras dos grupos étnicos como fronteiras sociais. “A fronteira étnica canaliza a vida social – ela acarreta de um modo freqüente uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais. A identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento” (1998, p. 196). A expressão “jogar o mesmo jogo” ganha significado especial nesse contexto. Reconhecer, aceitar e valorizar as “regras do jogo”, os elementos significativos e significantes ou os critérios de avaliação e julgamento, torna-se o balizador da fronteira; é o que delimita, ou, ainda, o que permite ao indivíduo identificar-se e ser identificado como membro de um determinado grupo.

Este aspecto, entre os Kaingang da T.I. Ligeiro, tem sua expressão quando, mesmo diante das inúmeras transformações, acomodações e mudanças, jamais deixaram de se identificar como Kaingang e assim são considerados pela sociedade envolvente, pesando, neste segundo caso, alto nível de preconceito e discriminação. Para Fredrik Barth, o estabelecimento de relações, as adaptações e acomodações ou a mudança de certos aspectos da cultura leva em conta interesses e vantagens; uma das dimensões de maior relevância, neste caso, é a sobrevivência física (1998, p. 210).

Um dos aspectos importantes desta reflexão é que a manutenção das fronteiras entre grupos étnicos não depende da permanência de suas culturas, no sentido da preservação de traços culturais supostamente tidos como tradicionais ou originais. “Um grupo pode adotar traços culturais de um outro, como a língua e a religião, e contudo continuar a ser percebido e a perceber-se como distintivo” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 156). Além disso,

> As distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. A interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 188).

Apesar de todo tipo de interação estabelecida entre os Kaingang e as frentes de expansão colonizadoras; apesar da relação desigual marcada pela violência, preconceito, discriminação e conversão do indígena que norteou o contato e provocou transformações culturais e a sua acomodação ao *modus vivendi* da sociedade nacional envolvente; apesar de

tudo isso, as fronteiras persistem. Com isso, vamos em busca de uma melhor identificação do que caracteriza, define e sedimenta esta fronteira em relação ao indígena Kaingang.

A política de colonização executada no Rio Grande do Sul e a ação missionária promovida pela Igreja Católica foram dois dos principais fatores que provocaram alterações na cultura e na cosmovisão Kaingang. Porém, isso não significa assimilação ou integração plena. Existem fronteiras claras que são mantidas; Barth ajudou a interpretar e compreender esse processo de manutenção das fronteiras como a valorização dos elementos significativos e significantes que permitem ao grupo identificar-se ("jogar o mesmo jogo") e ser identificado pelos demais.

O antropólogo Darcy Ribeiro, em *Os índios e a civilização* (1986), ao examinar exaustivamente o contato do indígena com as frentes de expansão colonizadoras, permite identificar algo central da fronteira e o que a mantém. Ele observou que a ação dos diversos agentes das frentes de expansão colonizadoras, ao longo do contato com os povos indígenas, pautou-se na tentativa de sua "civilização" e "integração" à comunhão nacional (etnia nacional), à sociedade pensada e gestada pelos expoentes, líderes, enfim pelas elites desta sociedade. Segundo ele, ao longo do processo de colonização, duas entidades constantemente se defrontaram e se confrontaram: "uma etnia nacional em expansão e múltiplas etnias tribais a barrar seu caminho" (RIBEIRO, 1986, p. 8). Ele prossegue:

> De acordo com a visão quase unânime dos historiadores brasileiros e até mesmo dos antropólogos que estudaram o problema, esse enfrentamento teria como efeito a desaparição das tribos ou a sua absorção pela sociedade nacional, na forma de uma aculturação progressiva que teria desembocado na assimilação plena, através da miscigenação. Se assim fosse, encontraríamos para além das fronteiras da civilização tribos virgens de contato; e na retaguarda dela, tribos tanto mais aculturadas, mestiçadas e assimiladas quanto mais antiga fosse a ocupação neobrasileira de seus territórios, muitas das quais já fundidas e indiferenciadas na população regional (RIBEIRO, 1986, p. 8).

Com certa satisfação, Darcy Ribeiro considera que esta perspectiva não procede:

> Nossa pesquisa veio provar exatamente o contrário no tocante ao período examinado, que é o século XX. Com efeito, de todos os grupos indígenas sobre os quais obtivemos informação fidedigna, podemos dizer que não foram assimilados à sociedade nacional como parte indistinguível dela. Ao contrário dessa expectativa, a maioria deles foi exterminada e os que sobreviveram permanecem indígenas: já não nos seus hábitos e costumes, mas na auto-identificação como povos distintos do brasileiro e vítimas de sua dominação. Assim, o estudo que pretendíamos realizar do suposto processo de assimilação das populações indígenas no Brasil moderno resultou na conclusão de que o impacto da civilização sobre as populações tribais dá lugar a transfigurações étnicas e não a assimilação plena (RIBEIRO, 1986, p. 8).

Há, desta forma, um entendimento entre Fredrik Barth e Darcy Ribeiro; ambos verificam que o contato e a interação entre grupos étnicos não desemboca na "perda" da cultura, na assimilação e no fim das fronteiras. Ribeiro vai além quando revela que as fronteiras são mantidas mesmo diante de posturas unilaterais e de extermínio, como foi o caso das frentes de expansão colonizadoras em relação aos povos indígenas. Diante do avanço e do impacto violento com tais frentes em diferentes épocas, que subjugaram as etnias tribais e desagregaram suas estruturas sócio-econômicas com o interesse de engajar o indígena na mão-de-obra regional, os indígenas viram-se obrigados a uma acomodação apenas relativa diante dos novos contextos em contínua transformação e sempre contrários às suas tradições tribais. Nestas novas condições, o indígena "é condenado a transformar radicalmente seu perfil cultural, porque só pode enfrentar as compulsões a que é submetido, transfigurando sua indianidade, mas persistindo como índio" (RIBEIRO, 1986, p. 14). É nesse contexto que Ribeiro fala em "índios-genéricos, porque despojados de suas especificidades culturais, mas nem por isso assimilados pela sociedade nacional" (Idem, p. 17).

A reflexão realizada por Guillermo Bonfil Batalla sobre o conceito de controle cultural, embora tenha como referência os grupos étnicos do México, ajuda-nos ainda mais a entender o processo, a maneira ou a postura adotada pelos Kaingang diante das novas condições que lhes foram impostas pelas políticas de colonização, pela ação missionária e pelo ideal de etnia nacional. Batalla define controle cultural como o "sistema segundo o qual se exerce a capacidade social de decisão sobre os elementos culturais. Os elementos culturais são todos os componentes de uma cultura que se fazem necessários colocar em jogo para realizar todas e cada uma das ações sociais" (1988, p. 19).[95]

Também Guillermo Batalla desenvolveu a reflexão sobre os grupos étnicos não em termos culturalistas ou de identidades contrastivas, mas a partir dos elementos culturais significantes ao grupo. Segundo ele, "um grupo étnico assume como próprio um conjunto de elementos culturais e exerce sobre eles decisões que lhes permitem manter um âmbito de cultura autônoma" (1988, p. 29). Esses elementos assumidos como próprios são aqueles considerados significativos ao grupo, que servem de suporte para suas práticas diárias e para a manutenção de suas instituições.

Desta forma, diante das múltiplas realidades que se apresentam, o grupo étnico passa a ser influenciado, mas também manifesta reações que permite manter certos elementos culturais significativos, os quais podem passar por contínuas transformações. Esse aspecto

[95] Tradução livre dos textos.

fica mais evidente se tomarmos como exemplo o catolicismo entre os Kaingang. O catolicismo exerceu uma influência profunda no universo religioso e cultural Kaingang, mas eles se apropriaram do catolicismo de tal maneira que lhes foi possível cultivar aspectos específicos da sua cultura, os quais podem ser visualizados na atuação do Kuiã. Ele é, ao mesmo tempo, católico e Kaingang; em suas práticas ele utiliza orações católicas, mas também elementos próprios da cultura Kaingang, especialmente aqueles ligados à natureza e aos espíritos dos animais.

Em relação aos elementos culturais significativos, outros exemplos podem ser ainda destacados.

a) metades clânicas:

É comum ouvir que as metades Kamé e Kairu são coisas dos antigos, especialmente entre os mais jovens. Porém, é algo que parece estar bastante presente no cotidiano da comunidade. Isso foi verificado em uma conversa com membros do Conselho de Anciãos. Segundo informações dos membros do Conselho, pelas unhas das mãos é possível saber quem é Kamé e quem é Kairu: quem tem unhas compridas é Kamé; e quem tem unhas mais arredondadas é Kairu. Essa compreensão está em acordo com a interpretação de Juracilda Veiga em relação às pinturas cerimoniais: "as metades KAMẼ e KANHRU são distinguidas por uma pintura cerimonial. Em termos Kaingang, 'marca comprida' (*râ téi*) para os Kamẽ, e 'marca redonda' (*râ rôr*) para Kanhru, correspondendo a traços ou riscos para os primeiros, e pontos para os segundos" (2006, p. 97). Não compete a nós avaliarmos a operacionalidade deste estilo de identificação pelas unhas das mãos. O que parece ser recorrente é que se trata de um sistema observado e, de alguma forma, em operação na comunidade; em outras palavras, trata-se de algo significativo, caso contrário não seria lembrado.

b) nominação:

O nome Kaingang, segundo informações dos membros do Conselho de Anciãos, é utilizado pela totalidade dos membros da comunidade. Muitos possuem o nome indígena registrado na certidão de nascimento e na carteira de identidade. As comunicações e conversações internas são realizadas na língua Kaingang e referem-se às pessoas apenas pelo nome indígena. O nome em português é utilizado basicamente nas relações com pessoas da sociedade envolvente.

Família Kaingang da T.I. Ligeiro e seus nomes com tradução

Danilo Braga
fag-tũ (das mulheres)

Maria Helena Domingues
jamé (sem tradução)

Danilo Braga Filho
fag-tũ (das mulheres)

Helen Braga
mynh-ga (terra mãe)

Rômulo Braga
fág-bág (pinheiro grande)

Crédito: Renato E. Biasi

c) língua materna:

A língua materna é outra dimensão da cultura Kaingang fortemente presente na T.I. Ligeiro. A família e as relações cotidianas são os principais espaços para o seu cultivo. O colégio da comunidade, através do ensino bilíngüe, em parte contribui.

d) alimentação:

No geral, os hábitos alimentares dos Kaingang da T.I. Ligeiro não difere dos hábitos da população regional. O que se torna característico é a utilização de vários alimentos típicos da dieta tradicional, dentre os quais destacam-se os que já foram citados no segundo capítulo: o pão ou bolo assado nas cinzas (*ẽmĩ*); o caraguatá (*krunum*), cozido com o feijão; vegetais refogados (*ẽgòho*), especialmente os brotos de uma espécie de samambaia comestível e do urtigão; o milho (*gãr*); e o piché. O consumo desses alimentos típicos não parece ser

motivado por uma questão de alternativa ao custo dos alimentos industrializados, mas muito mais por uma questão de opção. Em todo o processo de preparação desses alimentos, desde a coleta da matéria prima no mato até seu consumo é parte da cultura Kaingang que vai sendo revivida e transmitida de geração em geração como um alimento saudável em todos os sentidos: nutritivos e culturais.

Estes são alguns dos elementos culturais significativos que podem ser observados entre os Kaingang da T.I. do Ligeiro após os longos anos de influências, interferências e transfiguração étnica pela qual passaram. A matriz da transfiguração étnica é a etnia nacional. O indígena é visto e julgado a partir dos valores desta suposta etnia nacional, tida como padrão. São os indígenas que precisam adaptar-se e não o contrário. Aos indígenas, "nenhuma oportunidade lhes é dada de preservar seu substrato biológico, sua sociedade e sua cultura em sua forma original" (RIBEIRO, 1986, p. 220). Nessa linha de raciocínio, somente os indígenas têm a aprender com a população que forma a etnia nacional; quanto aos produtos do artesanato, alimentos, nomes de rios ou lugares, ervas medicinais, práticas de benzeduras, entre outros aspectos da cultura indígena que são, de alguma forma, apropriados pela sociedade envolvente, isso não proporciona a valorização do povo e da cultura; há um reconhecimento apenas pelo benefício imediato, mas não em nível de contribuição da etnia específica. Os cestos de taquaruçu fabricados pelos Kaingang são de grande utilidade para os colonos da região. Porém, ao adquirir o cesto o colono visualiza apenas o bem em si e sua utilidade; não é capaz de reconhecer a arte, o trabalho e a cultura Kaingang. Além de não reconhecer nem valorizar a origem indígena em relação a tais bens culturais, há também a desmoralização do corpo tribal de sanções e das instituições reguladoras de conduta que são próprias e diferenciadas em cada povo indígena. Diante disso, parece não haver outro caminho senão adaptar-se e acomodar-se o máximo possível ao que é definido pela etnia nacional. Passam a viver numa condição de integrados a essa etnia nacional.

Ao analisar o processo de integração indígena, Darcy Ribeiro destaca alguns aspectos que caracterizam essa condição: a) incorporação na economia regional como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados de certos artigos para o comércio, como, por exemplo, a cestaria, no caso dos Kaingang; b) perda da língua original; c) pouco ou nada os distingue da população rural, pois utilizam os mesmos trajes e os mesmos alimentos. Passariam despercebidos se não fossem duas situações: 1ª a existência de uma certa consciência de povo e, como conseqüência, a manutenção de uma lealdade a essa identidade étnica e 2ª são vistos e identificados como indígenas pelos seus visinhos não-indígenas (RIBEIRO, 1986, p. 235). Aqui chegamos à idéia que consideramos central em nossa

reflexão, através da qual podem ser aproximadas as proposições de Barth, Batalla e Ribeiro: o que define e dá dinâmica ou movimento à fronteira entre os povos indígenas e a sociedade nacional é a lealdade étnica e o estigma da discriminação e do preconceito ao serem identificados como indígenas pelos não-indígenas. São esses dois fatores que, apesar de toda acomodação do indígena à sociedade nacional, faz com que não seja assimilado completamente; é o que permite certas relações e semelhanças, porém sem romper a fronteira entre ambos.

Quanto ao estigma e o poder isolador do preconceito e da discriminação em relação ao indígena, não pretendemos fazer síntese e muito menos classificar os fatos mais bárbaros e cruéis cometidos contra os povos indígenas.[96] O que consideramos mais significativo analisar são os aspectos internos em torno da lealdade étnica que permitem ao indígena firmar-se como população diferenciada. Essa dimensão da lealdade étnica parece ser central; é o que define a solidariedade interna[97] e a fronteira, a qual pode ser flexível e mutável, mas jamais eliminada.

O que, porém, sustenta essa lealdade étnica? É aí que entendemos ser necessário fazer referência ao mito de origem. Na T.I. Ligeiro ele não é encontrado na íntegra, mas age na linha de uma espiritualidade, uma história sagrada, que permite valorizar certos aspectos tidos como importante; é o que define certas posturas e ações, nucleia e polariza certas atitudes cambiáveis, ou seja, aquelas atitudes que são possíveis de alteração. Porém, o mito de origem, enquanto instituidor de uma espiritualidade ou lealdade étnica, permite conservar e valorizar internamente os aspectos tidos como significativos, portadores de sentido (não aspectos "essenciais", pois não se trata de essência ou originalidade, mas de significação).

O estudo sobre os Kaingang da T.I. Ligeiro levou a identificação de dois aspectos que consideramos emblemáticos no processo de controle cultural ou de transfiguração étnica vivido por eles. Em primeiro lugar, a concepção em torno da terra, tida como Terra-Mãe. Trata-se de uma concepção integradora, numa perspectiva complexa, segundo a visão de

[96] Para Marlene de Moura, "o racismo foi institucionalizado no Brasil, acompanhado de hostilidade, de violência e da morte física de centenas de grupos indígenas. Este racismo, que se manifesta por meio do preconceito, da discriminação, da intolerância, é assumido na sua forma extrema de negação, de exclusão, de perseguição e de destruição de povos indígenas, baseado na certeza de se possuir a verdade absoluta e no dever de impô-la a todos, pelo uso da força. [...] Esta violência foi respaldada por um conjunto de Leis, empregadas contra qualquer tipo de oposição" (2001, p. 248-249). Um flagrante da violência cometida contra os povos indígenas são os Relatórios sobre a *Violência contra os povos indígenas no Brasil*: 2003 a 2005 e 2006 a 2007, elaborados pelo Cimi (Disponível em: <http://www.cimi.org.br>. Acesso em: 17 de out. 2008. Também do Cimi há a publicação *Outros 500: construindo uma nova história* (2001), onde constam vários relatos e reflexões em relação à violência cometida contra os povos indígenas.

[97] Por solidariedade interna não compreendemos a ausência de conflitos e de diferenças entre os membros de uma mesma comunidade, mas sim a potencialidade latente de se unir em torno de questões vitais assumidas pela comunidade e enquanto povo indígena. A organização conjunta em torno da reconquista de territórios tradicionais Kaingang pode ser citada como exemplo desta solidariedade interna.

Edgar Morin. Em segundo lugar está a atuação do Kuiã, que guarda em si a história e a cultura Kaingang e ao mesmo tempo se define como católico. São dois aspectos que, de certa forma, estão relacionados com o mito de origem Kaingang, que sofreram a influência das políticas de colonização, da ação da Igreja Católica e do ideal da etnia nacional, mas que guardam elementos significativos ao povo Kaingang.

1. A CONCEPÇÃO DE TERRA-MÃE A PARTIR DA NARRATIVA MÍTICA

Uma dimensão vital da vida Kaingang que o mito de origem permite abordar diz respeito à concepção em relação à terra.

> Se tomarmos como referência a geografia da terra mítica, pode-se perceber com clareza a associação com as terras de planalto, que é o seu habitat. Após o dilúvio, segundo conta o mito, os Kaingang se estabeleceram nas proximidades da serra *Krinjijimbé*. Trata-se de uma região, que Borba acredita ser a da serra do mar. Todos os rios, diz o mito, seguem do leste para o oeste, em direção ao rio Paraná, onde deságuam (TOMMASINO, 2000, p. 209).

Contudo, não é apenas a questão geográfica que chama a atenção. A forma como o ser humano está relacionado com a terra parece indicar uma espiritualidade que não é exclusiva dos Kaingang, mas da maioria dos povos indígenas. O mito revela uma relação originária e imprescindível com a terra. Esta concepção está fundamentada no mito a partir do momento de entrada e saída da serra *Crinjijimbé*:

> os *Cayurucrés* e *Camés* cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. (...) Depois que as águas secaram... os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas...

Este movimento de entrar (descida) e sair (subida) da serra *Crinjijimbé*, ou simplesmente da terra, do solo..., permite entrever inúmeros elementos que compõe o sagrado da terra para os Kaingang.

A terra é vista como um organismo vivo, que interage com o ser humano; entrar (descer) na terra não significa o fim, a morte absoluta, pois a terra é tida como um útero que preserva, alimenta e renova a vida. A referência à terra nestes termos faz sintonia com a concepção corrente entre os indígenas de “Terra-Mãe”. É muito comum a utilização deste conceito pelos indígenas quando pretendem expressar o valor da terra para suas vidas. Assim se expressou Pedro Sales, índio Kaingang, membro da Onisul (Organização das Nações Indígenas do Sul), por ocasião da festa da terra realizada na área de Iraí, em 17/04/1993: “a terra para o índio significa uma mãe. A terra para o índio é aquilo que dá alimento e água,

igual a mãe que oferece alimento do seu corpo para o seu filho" (In: MARCON, 1994). Na literatura antropológica encontramos inúmeros relatos e reflexões sobre aspectos específicos da cultura Kaingang permeados por esta concepção em torno da terra presente no mito.

Uma primeira referência diz respeito ao destino das almas. Segundo Juracilda Veiga, "quando alguém morre, seu espírito vai para o *numbê*, 'o mundo das almas'" (2006, p. 163). Quanto à significação de *numbê*, há uma certa pluralidade de opiniões. Segundo Henrich Manizer, "após a morte, a alma se transporta para um mundo subterrâneo: lá onde o sol desaparece, ao poente; lá de onde ele aparece, no nascente. Faz dia lá embaixo, quando é noite aqui. Esse mundo subterrâneo é uma imensa floresta, onde pululam antas, veados, porcos selvagens e outras caças. A vida é melhor embaixo do que no nosso mundo terrestre" (2006, p. 55). A terra é o abrigo e a morada dos espíritos. Esta concepção está relacionada ao mito de origem, ao fato de Kamé e Kairu, ao morrerem, irem morar no centro da serra (processo de descida para dentro da terra). Segundo Curt Nimuendajú, nem todos fizeram o processo de saída da terra: "uma parte deles permaneceu subterrânea; essa parte se conserva até hoje lá e a ela se vão reunir as almas dos que morrem, aqui em cima" (1986, p. 86).

O processo de sepultamento realizado pelos Kaingang é orientado por essa concepção. Henrich Manizer descreveu com riqueza de detalhes o que observou em um sepultamento realizado pelos Kaingang no oeste paulista. A construção da sepultura envolve um longo ritual, de tal forma que não é apenas um espaço para depositar o corpo sem vida, mas uma verdadeira morada para o defunto (2006, p. 46). Junto ao defunto são depositados seus utensílios, pois necessitará deles no *numbê*, no mundo dos mortos. "As pessoas vivem lá como viviam antigamente, em casas cobertas com folha de palmeira, e realizando as mesmas atividades que realizavam no mundo dos vivos [...]. Os que estão no *Numbê* se alimentam com a carne de caça, trabalham preparando a erva-mate, plantando roças de milho, tecendo cestos de taquara e chapéus de criciúma" (VEIGA, 2006, p. 166). É por essa razão que os mortos necessitarão de seus utensílios.

Um outro aspecto específico da cultura Kaingang que reforça a concepção de "Terra-Mãe" está relacionado ao momento do parto.

> No tempo dos *tronco velho*, quando uma criança kaingang nascia, a mãe, após dar à luz e tomar os primeiros cuidados de atar e cortar com uma tala de taquara o cordão umbilical, enterrava a placenta e o umbigo da criança no local onde realizou o parto. Quando esse Kaingang um dia morria, os demais sabiam que, no lugar onde estava enterrado o seu umbigo e a placenta, era onde ele esperava ser sepultado (ROSA, 2004, p. 216).

O enterramento da placenta e umbigo aponta para uma ligação umbilical com a terra onde nasceram, sobre a qual pretendem permanecer até o dia de retornar ao seu interior. O Kuiã Inocêncio Deodoro e sua esposa Olinda afirmam com alegria que seus umbigos e os de seus filhos estão todos enterrados na T.I. Ligeiro. Essa ligação mística com a terra parece ter influenciado inclusive no modo de sepultamento, o qual era muito comum entre os Kaingang, ou seja, com os joelhos dobrados, assemelhando-se à posição fetal (METRÁUX, 1979, p. 30). A terra tem esse poder fantástico tanto de gerar como de guardar a vida.

As habitações dos Kaingang antigos também manifestam a ligação afetiva com a terra. Suas casas eram subterrâneas, "escavadas no solo em lugar seco, de forma cilíndrica" (KERN, 1994, p. 92). A construção deste modelo de habitação em partes pode estar relacionada a uma questão de adaptação às condições climáticas. Porém, não se pode desconsiderar o motivo simbólico de morar dentro da terra. Curt Nimuendajú registrou inclusive que os Kaingang se consideram "cor da terra", em virtude de terem saído da terra, conforme descrito no mito (1993, p. 58). "A relação de unicidade, Homem-Terra, permeia a vida desde o nascimento até a morte: da terra nasceram e a ela retornarão" (TOMMASINO, 2004, p. 152). A terra, assim, deixa de ser apenas um espaço físico, relacionado unicamente com a subsistência física; ela se torna também o espaço onde habitam os espíritos dos ancestrais e outros seres sobrenaturais e por isso ela é sagrada.

Na T.I. Ligeiro é possível verificar essa concepção integradora em relação à terra especialmente na mobilização atual pela reconquista de novos territórios, como já foi descrito no segundo capítulo. Essa mobilização tem propiciado uma maior coesão entre os membros da comunidade. Os conflitos que aconteceram no passado e as diferenças que aí se originaram não desaparecem, mas abre-se espaço para que o ideal maior, a conquista da terra, seja buscado. Isso está de acordo com a observação de Sílvio Coelho dos Santos, que afirma: "As diferenças e oposições que ocorrem internamente, próprias das facções, não os tornam, entretanto, inimigos. Nos momentos em que se faz necessária a união social e política, os Kaingang acionam mecanismos que os unem em torno das suas reivindicações e dos seus interesses" (1998, p. 89). Acreditamos que isso é possível porque há uma concepção de terra que vem de longe, que transcende seu valor como bem de mercado, que integra o material, o espiritual, o cultural, enfim, todas as dimensões da vida.

2. O SIGNIFICADO DA PRESENÇA E DA ATUAÇÃO DO KUIÃ

Um dos principais ícones do Kaingang atual, a partir da T.I. Ligeiro, pode ser visualizado na pessoa e na função do Kuiã, senhor Inocêncio Deodoro. Com 85 anos de idade, atualmente faz parte do grupo dos mais velhos da comunidade.[98] Quanto à sua idade, não foi possível uma comprovação exata. No diálogo realizado em maio de 2008, ele afirmou ter 83 anos. No entanto, em outubro, ao falar novamente sobre sua idade, disse que tinha 103 anos e que no dia 18 de novembro comemoraria mais um aniversário. Porém, seus familiares e outras pessoas que o conhecem afirmam que ele possui 85 anos.

Kuiã Inocêncio Deodoro e sua esposa Olinda Deodoro

Crédito: Renato E. Biasi

Inocêncio nasceu e se criou na T.I. Ligeiro; tem mais quatro irmãos e uma irmã. No “tempo dos panelões”, sobre o qual já falamos no segundo capítulo desta dissertação, Inocêncio fez parte das turmas de trabalho. Além disso, por inúmeras ocasiões trabalhou para os colonos da região.

[98] As informações sobre a história do Kuiã Inocêncio Deodoro foram construídas a partir de três diálogos com ele e com sua esposa, nos dias: 16/05/2008, 21/07/2008 e 28/10/2008.

Em data que não soube precisar, Inocêncio casou-se com a senhora Olinda Deodoro, a qual possui hoje 65 anos de idade. Inicialmente, seu casamento aconteceu segundo o costume Kaingang. Mais tarde, Inocêncio e Olinda casaram-se na Igreja Católica. Não soube dizer o ano em que isso aconteceu, apenas que foi por ocasião da visita dos missionários. Segundo as informações dadas por Inocêncio, é provável que isso tenha acontecido em 1964, por ocasião das Santas Missões dos Freis Capuchinhos. No Livro Tombo da Paróquia de Charrua consta que do dia 1º ao dia 06 uma equipe de missionários esteve na T.I. Ligeiro e que foram realizadas 35 legitimações de casamento. Seus nomes não foram localizados no livro de registro de casamentos, mas também não estão registradas todas as 35 legitimações.

Inocêncio e Olinda tiveram dois filhos e uma filha. Dona Olinda disse que o parto dos três filhos aconteceu na própria casa, auxiliada por sua mãe. Segundo Inocêncio, um pouco antes da mulher começar a sentir as dores ele ia ao mato procurar algumas ervas e fazia o "chá do mato, que era pra dar tudo certo na hora de ganhar a criança". Atualmente, as gestantes são acompanhadas pela equipe da Unidade Básica de Saúde. Neste novo contexto, Inocêncio revelou que já não recomenda mais o chá para as gestantes, pois "se acontecer alguma coisa tem que ir pra cadeia". Este receio apontado pelo Kuiã em relação a certas práticas parece indicar uma possível falta de sintonia entre a medicina "oficial" praticada na T.I. Ligeiro e a medicina tradicional dos Kaingang.

A casa onde moram foi construída pela Funai. Ao lado desta casa em alvenaria, há uma casa menor de madeira, de chão batido, com uma varanda à frente. O fogo de chão é uma companhia inseparável; fica aceso o dia todo. Ali se aquece a água para o chimarrão, se aquecem as pessoas quando faz frio, se ferve a água para as tinturas utilizadas por dona Olinda para pintar suas cestas e ali também são contadas muitas histórias.

Casas onde vivem Inocêncio, Olinda e familiares

Crédito: Renato E. Biasi

Inocêncio tornou-se Kuiã depois de casado. Ele conta como tudo começou:

> Um dia apareceu um homem na minha casa. Ele veio pra me dizer pra ficar de Kuiã. Parece que era um índio também. Então, quando ele chegou na minha casa eu falei: vamos sentar. Eu já era um homem vivido. Ele falou comigo, mas ele não falava bem a língua dos índios. Então ele disse pra mim: tem muita gente doente por aí, da tua gente, ele disse pra mim. Então eu disse: é certo como você diz. Eu venho aqui na tua casa pra te avisar que eu quero te colocar de Kuiã. Se você quiser eu vou te colocar, ele disse pra mim. Ele ficou sem chapéu, só com a roupa dele. Não sei quem ele era e não sei de onde ele veio. Apareceu lá em casa. Então você faz assim ó, ele disse pra mim, e me ensinou tudo. Você faz assim, você vai ficar de católico de velho, ele disse. É como o certo. Agora eu sou católico de velho. Agora você vai ficar de Kuiã pra benze a tua gente, ele disse pra mim. Levanta! Então levantei. Aí ele disse: faz assim e assim e me mostrou como fazer. Daí a minha mulher pode contar, mas se ela não quiser eu conto. Minha mulher estava deitada, com dor de estômago. Então eu disse pra ele: minha mulher está deitada, com dor de estômago. Ele disse: então faz assim, pode fazer assim e me ensinou o que fazer. Quando é amanhã tua mulher vai voltar pro serviço por aí, lavando roupa, fazendo comida e caminhando ligeiro... Ele disse pra mim que era pra benze ela, que ia tirar aquela dor de estômago. Aí ele virou a cara e disse pra mim: sexta me espera de novo. Sexta eu estava esperando e ele veio de novo. Eu venho te explicar de novo. Você já está curando muita gente, ele disse pra mim. Você está curando a tua gente. Eu curei a patroa e depois curei outra pessoa que estava doente. Hoje continuo ainda curando. Eu não esqueço. Tudo quanto é coisa que tem no corpo, que tem na saúde, eu vou no mato, pego o remédio e faço.

Inocêncio e Olinda afirmam com muita convicção que são católicos e que nunca freqüentaram nenhuma igreja evangélica. Ambos afirmam que aprenderam com seus pais a ser católicos e que, por isso, nunca pensaram em mudar de igreja. Na casa de madeira, onde dorme o casal, Inocêncio zela com cuidado um altar com várias imagens religiosas: Bíblia, Jesus pregado na Cruz, imagens de Nossa Senhora e vários Terços. É nesse lugar que eles fazem suas orações.

Em relação à sua atuação, Inocêncio revelou que é procurado por muitas pessoas, inclusive por não-indígenas e que os indígenas também o procuram bastante: “ontem de noite tinha bastante gente aqui. Eu atendi. Pra que que eu aprendi?! Não é pra dizer que não. Tem que atender! Conforme a doença que a pessoa me conta eu uso o remédio. Eu levo lá dentro da casa e faço a oração”.

Altar dentro da casa do Kuiã

Crédito: Renato E. Biasi

Um personagem que se tornou simpático e que Inocêncio guarda na memória foi o monge João Maria. Afirma tê-lo conhecido quando tinha uns 12 ou 13 anos e que aprendeu as orações ensinadas por ele. Inocêncio contou um fato extraordinário operado pelo monge:

> Foi ele que cavoucou a terra pra aparece a água santa. Ele mandou pegar duas enxadas. Nós subimos por dentro de uma tigüera; foi bastante gente com ele, mas só índio, não os branco. Foi mulher com criança no colo... muita gente. Ele foi na frente. Foram feitas três velas de cera de abelha. Então de repente num chatinho ele disse: para ali. Nós paramos. Então ele disse para aqueles que tinham as enxadas nas mãos: cavouca aqui; vai cavoucando. Depois ele disse: limpa bem agora. Então aqueles que estavam cavoucando limparam. Ele disse: cadê as velas? Então trouxeram e entregaram pra ele. Foram acesas as três velas e de repente estourou a água; encheu o buraco que cavoucou. Então ele disse: espera um pouco, deixa limpar.

Inocêncio revelou que aquela fonte de João Maria ficou perdida no meio do mato. Aquela água era usada pra beber e tinha também funções terapêuticas: “onde está sentindo dor, vai esfregando a água; se é na cabeça, vai lavar a cabeça; vai dando banho na gurizada pra aumentar a saúde. Faz isso rezando, disse João Maria. É a mesma coisa que comprimido; vai passando”. Existe uma outra fonte atribuída ao monge João Maria, a qual foi drenada e sua água é utilizada por algumas famílias.

Uma situação que entristece Inocêncio é que os mais novos não demonstram interesse em aprender o seu ofício. Além disso, revelou que havia muitos curandeiros no Ligeiro, mas que depois que aderiram aos “crentes” deixaram de praticar.

Consideramos o Kuiã como uma presença emblemática e uma síntese do Kaingang atual, pois nele é possível verificar o Católico e o Kaingang. Apesar de todas as influências da ação missionária e dos confrontos com a colonização ocorridos no passado ele não deixou de ser Kaingang, mesmo incorporando práticas do catolicismo em sua atuação. Ao mesmo tempo, embora seja Kaingang, ele não deixa de ser católico. Coloca-se aí um desafio à Igreja Católica e às demais Igrejas Cristãs para os dias atuais: o desafio de um catolicismo com rosto e jeito Kaingang, que respeite suas manifestações culturais.

3. POR UMA ÉTICA DO RESPEITO

O conceito respeito suscita uma porção de idéias e atitudes; porém, na prática, pode se tornar excessivamente abstrato. É por isso que precisa ir além de um pensamento subjetivo, de cunho pessoal e se tornar uma ética. Edgar Morin é um dos autores contemporâneos que

melhor intui um pensamento ético capaz de iluminar o agir humano diante dos constantes desafios que se apresentam à humanidade.

Para Morin, a ética, assim como a totalidade dos saberes e fazeres, precisa ser concebida a partir de um pensamento complexo, capaz de religar e por em diálogo as principais dimensões da vida humana: ética, ciência, política, economia, religião, cultura, entre outras. Para o principal expoente do pensamento complexo, "todo olhar sobre a ética deve perceber que o ato moral é um ato individual de religação; religação com um outro, religação com uma comunidade, religação com uma sociedade e, no limite, religação com a espécie humana" (MORIN, 2007, p. 21).

No limiar desta atitude de religação está a possibilidade de ir além da ética e da moral não complexa que obedece ao código binário bem x mal, justo x injusto; ir além das éticas tradicionais, corporativas, baseadas em imperativos, os quais "impõem-se a cada um com a força, ao mesmo tempo, da evidência e de uma quase possessão" (MORIN, 2007, p. 91). Por outro lado, a ética complexa compreende o ser humano não a partir unicamente dos imperativos, mas levando em conta a dialógica bem-mal, justo-injusto, ou seja, "que o bem possa conter um mal, o mal um bem, o justo o injusto, o injusto o justo" (Idem, p. 58).

Em função desta complexidade que faz parte da ética, Edgar Morin compreende que é mais importante falar em éticas do que na Ética. Isso não significa relativizar os imperativos, o "Sumo Bem", a "Virtude"; significa a possibilidade de ir além, permitindo abarcar melhor a ação humana em sua particularidade. O conceito auto-ética é o que melhor define essa proposta de Morin:

> A ética individualizada ou auto-ética é uma emergência, ou seja, uma qualidade que só pode aparecer em condições históricas e culturais de individualização comportando a erosão e, quase sempre, a dissolução das éticas tradicionais, isto é, a degradação do primado do costume, "regra primitiva do dever", o enfraquecimento do poder da religião, a diminuição (de resto, bastante desigual) da presença íntima em si do Superego cívico (MORIN, 2007, p. 91).

A auto-ética evoca, assim, alguns valores e atitudes indispensáveis, como a paixão de si, a responsabilidade, a autonomia e a decisão pessoal. Desafia o indivíduo a uma postura e a não se acomodar diante da certeza absoluta do imperativo; desafia a uma cultura psíquica baseada na auto-análise (pensar-se bem), na autocrítica e na recursividade da avaliação das

próprias avaliações e julgamentos; desafia a resistir à moralina[99] e a cultivar os princípios da honra, da responsabilidade e das virtudes, não enquanto obediência a imperativos, mas enquanto princípios e adesão pessoal.

A principal missão da auto-ética é capacitar o indivíduo ao enfrentamento da barbárie interior. Para que essa missão possa se efetivar, Edgar Morin afirma que a "auto-ética necessita incessantemente beber nas fontes do princípio altruísta existente na subjetividade humana e no princípio da solidariedade intrínseco a uma comunidade" (MORIN, 2007, p. 102). Morin aponta para o princípio do altruísmo e da solidariedade como vias de resistência à barbárie interior e como forma de conceber o reconhecimento, o respeito, a tolerância, a liberdade, a amizade, o amor, o perdão, entre tantos outros, não como valores meramente subjetivos, mas como um conjunto de valores capazes de humanizar e tornar melhor o ser humano.

É justamente nesse aspecto que situamos o respeito que precisa ser exercitado no relacionamento das diversas pessoas e organismos (governamentais ou não), dentre eles a Igreja Católica, com os povos indígenas. A ação missionária desenvolvida pela Igreja Católica, ao lado da ação das frentes de expansão colonizadoras, exerceu grande influência na transformação da cultura Kaingang; transformação de certos hábitos, organização social e práticas rituais. A ação da Igreja Católica potencializou o confronto entre concepções culturais diferentes, com destaque para as seguintes dimensões: trabalho, propriedade, igreja e escola. Os diversos agentes da Igreja Católica e das frentes de expansão colonizadoras foram até os Kaingang (e os indígenas em geral) com uma mentalidade pré-concebida em torno de tais dimensões. Houve pouco ou quase nenhum esforço para perceber as especificidades do universo religioso e cultural Kaingang.

Ao analisar a trajetória Kaingang no tocante à ação missionária, verifica-se a diversidade de experiências desenvolvidas junto às suas comunidades. Verificam-se atitudes colonizadoras (conquista espiritual), conservadoras (restauração católica) e com o esforço da inculturação (Cimi). Verifica-se um ímpeto de missionar entre os indígenas: de um lado, motivado por um nível de percepção da "natureza missionária" da Igreja Católica; de outro,

[99] "A moralina [...] é a simplificação e a rigidificação éticas que conduzem ao maniqueísmo e que ignoram compreensão, magnanimidade e perdão. Podemos reconhecer dois tipos de moralina: a moralina de indignação e a moralina de redução; uma alimenta a outra. A indignação sem reflexão nem racionalidade conduz à desqualificação do outro. Impregnada de moral, a indignação não passa, com freqüência, de uma máscara de cólera imoral. A moralina de redução coloca o outro no mais baixo da escala, remetendo-o aos seus maus atos realizados e às suas idéias nocivas, pelo que é totalmente condenado. Significa esquecer que esses atos ou idéias dizem respeito somente a uma parte da vida do sujeito, que, depois, pode ter evoluído, ou até mesmo se arrependido" (MORIN, 2007, p. 55-56).

motivado pelo ideal da conquista espiritual e o salvacionismo indígena. Essa diversidade de atuações missionárias é nitidamente perceptível na T.I. Ligeiro; algumas atuações geraram e geram maior simpatia, outras passaram e passam despercebidas: a figura mística do monge João Maria continua viva na memória dos mais velhos; a atuação do Cimi é bem vista e desejada pelos líderes da comunidade. Quando a ação missionária (catequese) esteve demasiadamente comprometida com o propósito da "civilização" e "integração" e quando não levou em conta o universo cultural e religioso Kaingang, não encontrou maior simpatia entre os indígenas. Não houve recusa nem conflitos, mas a vivência dos princípios anunciados pela instituição católica foi discreta; isso se evidencia, de maneira especial, com o catolicismo missionário e institucional.

O que se verifica na T.I. Ligeiro é uma postura bastante sincrética em relação à dimensão religiosa. Há a influência do Catolicismo e do Pentecostalismo ao lado de manifestações próprias da cultura Kaingang. Em termos culturais também se verifica a forte influência da sociedade envolvente, ao lado de posturas próprias da cultura Kaingang, como aquelas que anteriormente foram identificadas. O relacionamento permanente entre indígenas e não-indígenas, muitas vezes marcado pelo preconceito e a discriminação, faz com que a cultura Kaingang continue sendo, de certa forma, estigmatizada. Por outro lado, há também os relacionamentos mais amistosos, simpáticos, como aqueles estabelecidos pelo compadrio; pelas pessoas não-indígenas que atuam nas áreas da saúde, educação e trabalho; pela ação dos missionários das Igrejas Católica e Evangélicas, com destaque ao Cimi e Comin.[100]

Anular ou mudar o passado de influência e interferência da Igreja Católica sobre a cultura Kaingang é absolutamente impossível; imaginar findar a influência e a interferência no contexto atual com a saída da terra indígena, numa suposta atitude de "preservação" da cultura também parece inviável, haja vista a tendência global da interconexão (vivemos numa teia) e as permanentes atitudes hostis e violentas contra os povos indígenas, diante das quais a Igreja Católica junto com outros organismos é chamada a uma atitude profética e evangélica de denúncia.

Ao observar a realidade da T.I. Ligeiro e a realidade indígena mais ampla entendemos que há setores da Igreja Católica que ainda não reconhecem o passado de influência e interferência, muitas vezes negativa, em relação à cultura Kaingang ao longo destes mais de 150 anos de sua presença junto a este povo indígena. O certo é que a influência do catolicismo foi intensa. Muitos Kaingang afirmam que sua primeira religião foi a católica (VEIGA,

[100] O Comin é o Conselho de Missão entre Índios, mantido pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB.

2004b, p. 176).[101] Na T.I. Ligeiro existe um grupo significativo que pratica o catolicismo Kaingang, que freqüenta a Igreja Católica por ocasião das missas e das celebrações de batizados. Juracilda Veiga conclui que, "para os indígenas católicos, não há incompatibilidade entre a condição de católico e o apego a práticas culturais próprias do seu 'mundo antigo', sejam elas as festas, sejam as curas xamanistas, sejam ainda suas relações com os espíritos dos mortos e dos animais" (Idem, p. 179).

O desafio lançado é de uma constante retomada da trajetória Kaingang e fundamentar uma ação missionária alicerçada sobre a ética do respeito, capaz de compreender seu universo religioso e cultural, sua história de transfiguração, numa atitude de inculturação, diálogo e reconhecimento da autonomia, com uma postura profética de denúncia em relação às circunstâncias que continuam estigmatizando a cultura Kaingang. De fato, muitas pessoas e setores da Igreja Católica, como o Cimi, por exemplo, tem vivido essa espiritualidade. Porém, permanece um longo caminho a percorrer.

[101] Juracilda Veiga analisa detalhadamente as principais influências do catolicismo no universo religioso Kaingang e afirma que há um "catolicismo Kaingang", o qual lhes é "muito peculiar; não está pautado pelos cânones da Igreja Católica Apostólica Romana, uma vez que adaptaram os ritos católicos à própria compreensão do mundo" (2004b, p. 176). Veiga também identificou que "são justamente os Kaingang católicos que continuam a realizar todas as práticas rituais próprias: batismo em casa, nominação em Kaingang, ritual do Kiki, festas para os santos, dieta e purificação dos viúvos, práticas de adivinhação, remédios para afastar espíritos ou conseguir seus favores etc." (Idem, p. 196).

REFERÊNCIAS CONSULTADAS

1. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ledson Kurtz de

1998 - *Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena de Xapecó*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). (Dissertação de Mestrado).

2004 - *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). (Tese de Doutorado).

AMBROSETTI, Juan Bautista

2006 - *Os índios Kaingang de San Pedro (Missiones)*: com um vocabulário. Campinas: Curt Nimuendajú.

AMOROSO, Marta Rosa

1998 - Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS, vol. 13, n. 37, jun., pp. 101-114.

AZEVEDO, Ferdinand

1984 - Jesuítas espanhóis no Sul do Brasil: 1842-1867. *Pesquisas*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, n. 24.

AZZI, Riolando.

2008a - *A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira*. Aparecida-SP: Santuário.

2008b - A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época, período colonial. 5. ed. Petrópolis: Vozes. pp. 153-242.

BALDUS, Herbert

1979 - *Ensaios de etnologia brasileira*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL.

BARTH, Fredrik

1998 - Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. 2. reimp. São Paulo: Fundação Editora da UNESP. pp. 185-227.

BATALLA, Guillermo Bonfil
1988 - La teoria del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuário Antropológico*. Brasília, Universidade de Brasília, n. 86. pp. 13-53.

BECKER, Ítala Irene Basile
1988 - O Kaingang histórico e seus antepassados. *Documentos*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, n. 2. pp. 131-139.
1995 - *O índio Kaingang no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Ed. Unisinos.

BENINCÁ, Elli (Coord.)
1992 - *Cultura e educação popular*. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo e Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo.

BEOZZO, José Oscar
2005 - *A Igreja Católica do Brasil no Concílio Vaticano II*: 1959-1965. São Paulo: Paulinas.
2006 - O Concílio Vaticano II: etapa preparatória. In: LORSCHEIDER, Aloísio et al. *Vaticano II*: 40 anos depois. 2. ed. São Paulo: Paulus. pp. 09-37.

BÍBLIA
2000 - *Bíblia de Jerusalém*. 8. ed. rev. Tradução "École Biblique de Jérusalem". São Paulo: Paulus.

BOFF, Leonardo
1991 - Evangelizar a partir das culturas oprimidas. In: SUESS, Paulo (Org.). *Culturas e evangelização*. São Paulo: Loyola. pp. 127-172.

BORBA, Telêmaco Morocines
1904 - Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v. 6. pp. 53-62.
1908 - *Atualidade indígena*. Curitiba: Impressora Paranaense.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues
1960 - *João Maria*: interpretação da Campanha do Contestado. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

CASTRO, Silvio
2000 - *A carta de Pero Vaz de Caminha*: o descobrimento do Brasil. Porto Alegre: L&PM.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI
2001 - *Outros 500*: construindo uma nova história. São Paulo: Editora Salesiana.
2006a - Plano Pastoral do Cimi: aprovado na XV Assembléia Geral do Cimi, em 2003. In: CIMI. *Plano Pastoral e Estatuto do Cimi*. Brasília: s.n. pp. 05-57.
2006b - Estatuto do Cimi: aprovado na XV Assembléia Geral do Cimi, em 2003. In: CIMI. *Plano Pastoral e Estatuto do Cimi*. Brasília: s.n. pp. 59-74.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO
1983 - Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Notas e comentários de Pe. Jesús S. Hortal. São Paulo: Loyola.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM)
2004 - *Documentos do Celam*: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus.
2007 - *Documento de Aparecida* (DA): texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe: 13 a 31 de maio de 2007. 2. ed. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus.

CRÉPEAU, Robert R.
1997 - Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Ufrgs, ano 3, n. 6, out. pp. 173-186.

CUCHE, Denys
2002 - *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2. ed. Bauru: Edusc.

CUNHA, Euclides da
2001 - *Os Sertões*: campanha de Canudos. Edição, prefácio, cronologia, notas e índices de Leopoldo M. Bernucci. São Paulo: Ateliê Editorial; Imprensa Oficial do Estado; Arquivo do Estado.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.)
1992 - *Legislação indigenista no século XIX*: uma compilação: 1808-1889. São Paulo: Edusp; Comissão Pró-Índio de São Paulo.

DALLAGNOL, Wilson
2001 - *As Romarias da Terra no Rio Grande do Sul*: um povo a caminho da "Terra Prometida". Porto Alegre: Gráfica e Editora La Salle.

DENZINGER, Heinrich
2007 - *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola.

DOURADO, Ângelo
1992 - *Voluntários do martírio*. (Fac-Símile da edição de 1896). Porto Alegre: Martins Livreiro.

DREHER, Martin Norberto
1998 - Rostos da Igreja no Brasil Meridional: o cristianismo do sul do Brasil. In: DREHER, Martin Norberto (Org.). *Populações Rio-Grandenses e modelos de igreja*. Porto Alegre: Edições EST; São Leopoldo: Sinodal. pp. 09-33.

EIDT, Paulino
2006 - *Projeto Porto Novo: fé, altruísmo e contradições dos alemães do oeste de Santa Catarina*. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais (PEPGCS), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). (Tese de Doutorado).

ELIADE, Mircea
1989 - *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70.

FACHEL, José Fraga
1995 - *Monge João Maria*: recusa dos excluídos. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: Editora da UFSC.

FERNANDES, Ricardo Cid
2004 - Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 83-143.

FLORES, Moacyr
2004 - *A Revolução Farroupilha*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

GALLO, Ivone Cecília D'Avila
1999 - *O Contestado*: o sonho do milênio igualitário. Campinas: Editora da Unicamp.

GALVÃO, Walnice Nogueira
2001 - *O Império do Belo Monte*: vida e morte de Canudos. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.

GANSWEIDT, Matias José
1946 - *As vítimas do bugre*. Porto Alegre: Selbach.

GEERTZ, Clifford
1989 - *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora.
2006 - *O saber local*: novos ensaios em antropologia interpretativa. 8. ed. Petrópolis: Vozes.

GIANNINI, Isabelle Vidal
1992 - Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura. pp. 145-152.

HAUCK, João Fagundes et al
2008 - *História da Igreja no Brasil*: ensaios de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX. 4. ed. Petrópolis: Vozes.

HOORNAERT, Eduardo et al
1974 - *Formação do catolicismo brasileiro*: 1550-1800. Petrópolis: Vozes.
2008 - *História da Igreja no Brasil*: ensaios de interpretações a partir do povo: primeira época, período colonial. 5. ed. Petrópolis: Vozes.

ISAIA, Artur Cesar
1998 - *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

JUNQUEIRA, Carmen
2008 - *Antropologia indígena*: uma (nova) introdução. 2. ed. São Paulo: Educ.

KERN, Arno Alvarez
1994 - *Antecedentes indígenas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

LARAIA, Roque de Barros
2006 - *Cultura*: um conceito antropológico. 20. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva
2000 - Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889). *Pesquisas*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, n. 56.

2007 - Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no Sul do Brasil (1889-1930). *Pesquisas*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, n. 64.

LEITE, Serafim
2005 - *História da Companhia de Jesus no Brasil* (4 Vol.). São Paulo: Loyola.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1975 - *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
1997 - *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70.

LIBANIO, João Batista
2005 - *Concílio Vaticano II*: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola.
2006 - Concílio Vaticano II: os anos que se seguiram. In: LORSCHEIDER, Aloísio et al. *Vaticano II*: 40 anos depois. 2. ed. São Paulo: Paulus. pp. 71-88.

LORSCHEIDER, Aloísio
2006 - Linhas mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II. In: LORSCHEIDER, Aloísio et al. *Vaticano II*: 40 anos depois. 2. ed. São Paulo: Paulus. pp. 39-49.

LUGON, Clóvis
1968 - *A República Comunista Cristã dos Guaranis*: 1610-1768. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MABILDE, Pierre F. A. Booth
1983 - *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul*: 1836-1866. São Paulo: IBRASA; Brasília: INL.
1988 - O índio Kaingang do Rio Grande do Sul no século XIX. *Documentos*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, n. 2. pp. 141-172.

MACHADO, Paulo Pinheiro
2004 - *Lideranças do Contestado*: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916). Campinas: Editora da Unicamp.

MALINOWSKI, Bronislaw
1988 - *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70.

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

MARCON, Telmo
1994a - A trajetória Kaingang no Sul do Brasil. In: MARCON, Telmo (Coord.). *História e cultura Kaingang no Sul do Brasil*. Passo Fundo: Editora UPF. pp. 47-92.
1994b - O processo de aldeamento indígena no Rio Grande do Sul. In: MARCON, Telmo (Coord.). *História e cultura Kaingang no Sul do Brasil*. Passo Fundo: Editora UPF. pp. 93-134.

MATOS, Henrique Cristiano José
2007 - *Igreja: povo a caminho*: síntese da bimilenar História da Igreja. Belo Horizonte: O Lutador.

MÉTRAUX, Alfred
1979 - *Os Kaingang*. Tradução de Jacó César Piccoli. Curitiba: ANAÍ.

MORIN, Edgar
2002 - *O método 4*: as idéias: habitat, vida, costumes, organização. 3. ed. Porto Alegre: Sulina.
2005 - *O método 5*: a humanidade da humanidade: a identidade humana. 3. ed. Porto Alegre: Sulina.
2007 - *O método 6*: ética. 3. ed. Porto Alegre: Sulina.

MOTA, Lúcio Tadeu
1994 - *As guerras dos índios Kaingang*: a história épica dos índios Kaingang do Paraná (1769-1924). Maringá: Eduem.
2000 - *As colônias indígenas no Paraná provincial*. Curitiba: Aos Quatro Ventos.
2004 - A denominação kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 01-16.

MOURA, Marlene Castro Ossami de
2001 - Discriminação estrutural, institucional e sistêmica: povos indígenas. In: SABOIA, Gilberto Vergne; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro (Orgs.). *Anais dos Seminários Regionais preparatórios para Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata*. Brasília: Ministério da Justiça. pp. 221-252.

NASCIMENTO, Ernilda Souza do
2001 - *Há vida na história dos outros*. Chapecó: Argos.

NIMUENDAJÚ, Curt
1982 - *Textos indigenistas*. São Paulo: Loyola.
1986 - 104 mitos indígenas nunca publicados. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, Fundação Nacional Pró-Memória, n. 21. pp. 64-111.
1993 - *Etnografia e indigenismo*: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas: Editora da Unicamp.

NOELLI, Francisco Silva (Org.)
1998 - *Bibliografia Kaingang*: referências sobre um povo Jê do Sul do Brasil. Londrina: Eduel.

NOELLI, Francisco Silva
2000 - Repensando os rótulos e a História dos Jê no Sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). *Urí e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 09-57.
2004 - O mapa arqueológico dos povos Jê no Sul do Brasil. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 17-55.

NONNENMACHER, Marisa Schneider
2000 - *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul*: século XIX. Porto Alegre: EDIPUCRS.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de
1972 - *O índio e o mundo dos brancos*. 2. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
1976a - *Do índio ao bugre*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editor.
1976b - *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira.

PAIVA, Eunice; JUNQUEIRA, Carmen
1985 - *O Estado contra o índio*: texto 1. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, São Paulo: [s.n].

PAPA PAULO VI
2006 - *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi* (EN): sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 19. ed. São Paulo: Paulinas.

PERNIOLA, Mario
2000 - *Pensando o ritual*: sexualidade, morte, mundo. São Paulo: Studio Nobel.

PORTO, Aurélio
1954 - *História das Missões Orientais do Uruguai*. (1ª e 2ª Parte). 2. ed. Porto Alegre: Selbach.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne
1998 - *Teorias da etnicidade*. 2. reimp. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.

PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo
2000 - *Brasil indígena*: 500 anos de resistência. São Paulo: FTD.

PREZIA, Benedito (Org.)
2003 - *Caminhando na luta e na esperança*: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do Cimi. São Paulo: Loyola.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de (M.V.)
1981 - *Messianismo e conflito social*: a guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916. 3. ed. São Paulo: Ática.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (M.I.)
1965 - *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus Editora.

RABUSKE, Arthur
1986 - Nova fisionomia da Igreja no Rio Grande do Sul, a partir de 1850: visão geral desde o imigrante Teuto e seus descendentes. *Pesquisas*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, n. 25. pp. 53-67.

RAMBO, Arthur Blasio
1998 - A Igreja da Restauração Católica no Brasil Meridional. In: DREHER, Martin Norberto (Org.). *Populações Rio-Grandenses e modelos de igreja*. Porto Alegre: Edições EST; São Leopoldo: Sinodal. pp. 147-162.

RAMOS, Antônio Dari et al
2006 - *Diálogos interculturais*: identidades indígenas na escola não indígena. Campinas: Curt Nimuendajú.

RANGEL, Lucia Helena Vitalli
1979 - *Vida em reserva*: três comunidades indígenas de São Paulo. São Paulo: Programas de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais (PEPGCS) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). (Dissertação de Mestrado).
1994 - *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. São Paulo: Programas de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais (PEPGCS) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). (Tese de Doutorado).

RIBEIRO, Darcy
1986 - *Os índios e a civilização*: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno. 5. ed. Petrópolis: Vozes.
2006 - *O povo brasileiro*: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da
2004 - A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Iraí. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 199-265.

RUBERT, Arlindo
1994 - *História da Igreja no Rio Grande do Sul*: época colonial (1626-1822). (Vol. 1). Porto Alegre: EDIPUCRS.
1998 - *História da Igreja no Rio Grande do Sul*: época imperial (1822-1889). (Vol. 2). Porto Alegre: EDIPUCRS.

RUFINO, Marcos Pereira
2006 - O código da cultura: o Cimi no debate da inculturação. In: MONTERO, Paula (Org.). Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo. pp. 235-275.

SANTOS, Sílvio Coelho dos
1973 - *Índios e brancos no Sul do Brasil*: a dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis: Edeme.
1998 - *Estudo etnográfico da Usina Hidrelétrica Machadinho*: projeto 145/98: relatório final. Florianópolis: UFSC/FAPEU/NEPI.

SCHADEN, Egon
1959 - *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*: ensaio etno-sociológico. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional.

SCHADEN, Francisco S. G.
1963 - *Índios, caboclos e colonos*: páginas de etnografia, sociologia e folclore. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – Universidade de São Paulo.

SCHMITZ, Pedro Ignácio
1988 - As tradições ceramistas do planalto sul-brasileiro. *Documentos*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, n. 2.

SERPA, Élio
1999 - *A Guerra do Contestado*: 1912-1916. Florianópolis: Editora da UFSC.

SILVA, Fabíola Andréa
2000 - As cerâmicas dos Jê do sul do Brasil e os seus estilos tecnológicos: elementos para uma etnoarqueologia Kaingang e Xokleng. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). *Urí e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 59-80.

SIMON, Pedro Ercílio
2005 - *Uma diocese chamada Passo Fundo*. Passo Fundo: Ed. Berthier.

SIMONIAN, Lígia (Org.)
1980 - *Vizualização: Estado expropria e domina Povo Guarani e Kaingang*. Ijuí: Fidene. (Coleção Cadernos do Museu, n. 9).
1981 - *Arquivo Kaingang, Guarani e Xetá*. Ijuí: Fidene. (Coleção Cadernos do Museu, n. 10).

SUESS, Paulo
1979 - *Catolicismo popular no Brasil*: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Loyola.
1991 - A multiplicidade das vozes na conquista espiritual das Américas: lógica e testemunhas da cristandade colonial. In: SUESS, Paulo (Org.). *Culturas e evangelização*. São Paulo: Loyola. pp. 95-113.
1995 - *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*: ensaios de missiologia. São Paulo: Paulus.
2007 - *Introdução à Teologia da Missão*: convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino. Petrópolis: Vozes.
2008a - Com Aparecida além de Aparecida: por um novo paradigma da Missão no atual contexto de América Latina e Caribe. *Revista Espaços*. São Paulo, Instituto São Paulo de Estudos Superiores, a. 16, n. 2. pp. 109-128.

TAUNAY, Visconde de [Alfredo de Escragnolle Taunay]
1931 - *Entre os nossos índios*. São Paulo: Melhoramentos.

TESCHAUER, Carlos
1929 - *Porandúba riograndense*. Porto Alegre: Globo.

TOMAZI, Gilberto
2005 - *A mística do Contestado*: a mensagem de João Maria na experiência religiosa do Contestado e dos seus descendentes. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião).
2006 - A mensagem de "São" João Maria: e sua ressignificação na experiência religiosa do Contestado. *Revista Último Andar*. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUCSP (Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião), n. 14, jun. pp. 109-126.

TOMMASINO, Kimiye
1995 - *A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi*: uma sociedade Jê meridional em movimento. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) – Universidade de São Paulo (USP). (Tese de Doutorado).
2000 - Território e territorialidade Kaingang: resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). *Urí e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 191-226
2004 - Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 145-197.

TOMMASINO, Kimiye; REZENDE, Jorgisnei Ferreira de
2000 - *Kikikoi*: ritual dos Kaingang na área indígena Xapecó/SC: registro áudio-fotográfico do ritual dos mortos. Londrina: Midiograf.

URBAN, Greg
1992 - A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras. pp. 87-102.

VEIGA, Juracilda
1990 - *Revisão bibliográfica crítica sobre organização social Kaingang*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).
2000a - *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). (Tese de Doutorado).
2000b - A retomada da festa do Kikikoi no P.I. Xapecó e a relação desse ritual com os mitos Kaingang. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). *Urí e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 261-292.
2000c - Nome, pintura e descendência entre os Kaingang do Xapecó. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). *Urí e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 293-306.
2004a - Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 267-284.
2004b - As religiões cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses*: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil (Vol. II). Campinas, Editora da Unicamp. pp. 169-198.
2006 - *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*. Campinas: Curt Nimuendajú.

VEIGA, Juracilda; D'ANGELIS, Wilmar da Rocha
2000 - Bilingüismo entre os Kaingang: situação atual e perspectivas. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). *Urí e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 307-326.

VELASCO, Rufino
1995 - *A Igreja de Jesus*: processo histórico da consciência eclesial. Petrópolis: Vozes.

VIER, Frei Frederico (Org.)
1976 - *Compêndio do Vaticano II*: constituições, decretos e declarações. 10. ed. Introdução e Índice Analítico de Frei Boaventura Kloppenburg. Petrópolis: Vozes.

VILLA, Marco Antonio
1995 - *Canudos*: o povo da terra. São Paulo: Ática.

WAGNER, Carlos et al
1986 - *A guerra dos bugres*: a saga da nação Caingangue no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Tchê.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W.
2007 - *Democracia e Igreja popular*. São Paulo: Educ.

WIESEMANN, Úrsula
1971 - *Dicionário Kaingáng-Português, Português-Kaingáng.* Rio de Janeiro: Summer Institute of Linguistics.

WRIGHT, Robin M. (Org.)
1999 - *Transformando os deuses*: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil (Vol. 1). Campinas: Editora da Unicamp.

2004 - *Transformando os deuses*: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil (Vol. 2). Campinas: Editora da Unicamp.

ZIZOLA, Giancarlo
1983 - *A utopia do papa João*. São Paulo: Loyola.

2. REFERÊNCIAS DIGITALIZADAS

CIMI. *Violência contra os povos indígenas no Brasil*: Relatório 2003-2005. Disponível em: http://www.cimi.org.br/?system=publicacoes&action=publicacoes&cid=15

CIMI. *Violência contra os povos indígenas no Brasil*: Relatório 2006-2007. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/?system=publicacoes&action=publicacoes&cid=15>

CORREIO DO POVO. *Charrua: novo conflito acaba com 17 prisões na reserva*. 12/10/1998. Disponível em:
<http://www.correiodopovo.com.br>

CORREIO DO POVO. *Funai envia equipe ao município de Charrua*. 23/06/2006. Disponível em: <http://www.correiodopovo.com.br>

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Projeto Vãfy*. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/projetos/vafy/proj_vafy.htm>

JUNQUEIRA, Carmen. Os mitos Kamaiurá. *Revista Nures*: publicação eletrônica do Núcleo de Estudos Religião e Sociedade. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP, a. 3, n. 6, maio/ago. 2007. Disponível em:
<http://www.pucsp.br/revistanures/revista6/index.htm>

PAPA JOÃO XXIII. *Constituição Apostólica Humanae Salutis*: convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II. Disponível em:
<http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis_po.html>

PAPA JOÃO XXIII. *Discurso na Abertura Solene do SS. Concílio*: 11 de outubro de 1962. Disponível em:
<http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council_po.html>

PAPA PAULO VI. *Decreto Ad Gentes* (AG): sobre a atividade missionária da Igreja. 1965. Disponível em:
<http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html>

PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA (PGR). *Operação Charrua prende índios na reserva de Ligeiro (RS)*. 08/06/2006. [Matéria assinada por Juarez Tosi, da Assessoria de Comunicação da Procuradoria da República no Rio Grande do Sul]. Disponível em: <http://www.pgr.mpf.gov.br/pgr/imprensa/iw/nmp/public.php?publ=7362>

SUESS, Paulo. Caminhar com Aparecida além de Aparecida. *Biblioteca Virtual Ameríndia*. Artigo publicado em 30 de abril de 2008b. Disponível em: < http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca>

SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL DA POLÍCIA FEDERAL NO RS. *PF e PM deflagram Operação Charrua na Reserva Indígena do Ligeiro*. 08/06/2006. Disponível em: http://www.dpf.gov.br/DCS/noticias/2006/junho/08062006_charrua.htm

3. OUTRAS REFERÊNCIAS CONSULTADAS

ARQUIVO HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL. *Carta do Pe. Bernardo Parés ao Presidente da Província Sr. Francisco José de Souza Soares de Andréa*. 06/11/1848. Governo do Estado do Rio Grande do Sul, Secretaria de Estado da Cultura, Porto Alegre-RS.

_____. *Relatório do Presidente da Província Conde de Caxias para a Assembléia Legislativa*, 1846. Governo do Estado do Rio Grande do Sul, Secretaria de Estado da Cultura, Porto Alegre-RS.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI) – ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL (AER) PASSO FUNDO. *Posto Indígena Paulino de Almeira (Ligeiro): Terras, Comunicações e Aspectos Naturais. 16/05/64*.

_____. *Relatório de Inspeção n.º 1/67: Posto Indígena Ligeiro*.

_____. *Posto Indígena Ligeiro – Situação Fundiária* [1980]. (Assinado pela Antropóloga Paula E. Ruth Ebling).

_____. *Memorial descritivo de demarcação da Área Indígena Ligeiro. 19/05/1989*.

LIVRO TOMBO da Paróquia Nossa Senhora do Rosário. Diocese de Passo Fundo, Município de Charrua – RS. Criada em 16 de janeiro de 1935.

MUSEU ANTROPOLÓGICO DIRETOR PESTANA. *Presidência da República, Gabinete Militar, Subgabinete Militar do RGS, Comissão de Sindicância: Relatório 12.504/61*. Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí). Ijuí-RS.

_____. *Fundação Nacional do Índio. Relação de arrendatários na 4ª Delegacia Regional: Posto Indígena Ligeiro. Brasília, 10 de setembro de 1974*. Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí). Ijuí-RS.

_____. *GT FUNAI/ INCRA/ GOVERNO DO RS. Levantamento da situação das reservas indígenas e dos posseiros no Rio Grande do Sul. Curitiba, 1975*. Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí). Ijuí-RS.

ANEXOS

ANEXO 1 – OUTROS MITOS KAINGANG

1. Origem do canto e da dança

"Não sabiam cantar, nem dançar. Em suas reuniões bebiam o *quiquy* [Kiki], sentados junto ao fogo; sua boca, porém, estava fechada; por esse motivo suas festas eram monótonas, e, salvo a alegria produzida pela embriagues, tristes. Desejaram aprender a cantar e dançar, mas não havia quem os ensinasse; as outras gentes ainda não existiam. Um dia em que homens de *Cayurucrés* andavam caçando, encontraram em uma clareira do mato um grande tronco de árvore caído; sobre ele estavam encostadas umas pequenas varas com folhas; a terra junto ao tronco muito limpa; examinando-a pareceu-lhes ver umas como pequenas pegadas de crianças; admiraram-se disso; à noite, em seus ranchos, contaram o que tinham visto e convidaram os outros a irem examinar o que seria. Ao outro dia foram todos, aproximaram-se cautelosamente do tronco e escutaram; daí a pouco viram um pequeno purungo [*Xikxí* – chocalho] na ponta de uma varinha, que se movia produzindo um som assim: *xi*, *xi*, *xi*; as varas que estavam encostadas ao tronco, começaram a mover-se compassadamente, ao mesmo tempo que uma voz débil, porém clara, cantava assim: — *emi no tin rê... ê, ê, ê. Andô chô caê roá, á. Ha, ha, ha. Emi no tin rê, ê. Ê, ê, ê. Emi no tin rê...* Compreenderam que aquilo era canto e dança, decoraram as palavras, sem contudo as entender; aproximaram-se do tronco e só viram as varas e os pequenos purungos. Examinaram o chão e não encontraram nenhum esconderijo; ficaram sem saber quem seriam os dançadores. Passados dias voltaram à clareira usando das precauções anteriores; viram o pequeno purungo e as varas mover-se e a voz cantar: — *dou camá corô ê, quê agnan kananban. Côyogda emi nô ting. É qui matin... É qui matin*. — Decoraram o canto, aproximaram-se do tronco e só viram o pequeno purungo, as varas e pegadas pequenas no chão. Examinando o purungo, encontraram dentro dele pequenas sementes duras, de cor preta. Preparam outros iguais; fizeram uma festa, dançaram, e, abrindo a boca, cantaram os cantos que tinham ouvido, fazendo com as varas nas mãos os movimentos que tinham visto. Com o tempo foram compondo outros cantos e inventando outras danças; mas, em suas festas principiam sempre por estes. Passadas algumas luas destes fatos, *Cayurucré* que sempre procurava descobrir quem seriam seus mestres de canto e dança, andando caçando, deparou com um Tamanduá-mirim (*cacrekin*). Levantando o seu cacete para matá-lo, o Tamanduá ficou de pé e principiou a cantar e dançar as modas que eles tinham aprendido. Então conheceu *Cayurucré* que este tinha sido o seu mestre de canto e dança. Depois de dançar, o Tamanduá disse a *Cayurucré*: dá-me teu cacete que eu quero examiná-lo para te dizer a que sexo pertencerá o filho que tua mulher logo te dará. Deu-lhe a *Cayurucré*, e ele depois de dançar disse: — eu fico com o cacete, teu filho é homem. Isto há de servir de sinal à tua gente; quando encontrarem comigo e me derem seus cacetes, se eu ficar com eles seus filhos serão homens, mas, se os deitar fora, depois de ter, com ele na mão, dançado, serão mulheres. — Os Tamanduás sabem muitas outras coisas mais; pensamos que eles são as primeiras gentes que aqui existiam antes de nós, e que por velhos não sabem mais falar. Não os matamos. Quando os encontramos, sempre lhes damos nossos cacetes; se eles os seguram, ficamos alegres, porque nossas mulheres nos darão filhos homens".

2. Origem da agricultura

"Meus antepassados alimentavam-se de frutas e mel; quando estes faltavam, sofriam fome. Um velho de cabelos brancos, de nome *Nhara*, ficou com dó deles; um dia disse a seus filhos e genros que, com cacetes, fizessem uma roçada nos taquarais e a queimassem. Feito isto, disse aos filhos que o conduzissem ao meio da roçada; ali conduzido, sentou-se e disse aos filhos e genros: — tragam cipós grossos. — E tendo estes lhos trazido, disse o velho: — agora vocês amarrem os cipós a meu pescoço, arrastem-me pela roça em todas as direções; quando eu estiver morto, enterrem-me no centro dela e vão para os matos por espaço de três luas. Quando vocês voltarem, passado esse tempo, acharão a roça coberta de frutos que plantados todos os anos, livrarão vocês da fome. — Eles principiaram a chorar, dizendo que tal não fariam; mas, o velho lhes disse: — o que ordeno é para o bem de vocês; se não fizerem o que mando, viverão sofrendo e muitos morrerão de fome. E ademais, eu já estou velho e cansado de viver. — Então, com muito choro e gritos, fizeram o que o velho mandou e foram para o mato comer frutas. Passadas as três luas, voltaram e encontrar a roça coberta de uma planta com espigas, que é o milho, feijão grande e morangas. Quando a roça esteve madura, chamaram todos os parentes e repartiram com eles as sementes. É por essa razão que

temos o costume de plantar nossas roças e irmos comer frutas e caçar por três ou quatro luas. O milho é nosso, aqui da nossa terra; não foram os brancos que trouxeram da terra deles. Demos ao milho o nome de *Nhara* em lembrança do velho que tinha este nome, e que, com seu sacrifício, o produziu".

3. Origem do fogo

"Só *Min-ârân* tinha fogo; não o queria dar aos *Caingangues*; estes comiam a carne da caça crua ou seca ao sol. Desejavam ter fogo, mas não o sabiam produzir. *Fyietô*, que era um *Cayurucré* esperto, disse: — *min-ârân pin iemé iêtmô*, eu vou trazer o fogo de *Min-ârân*. *Min-ârân* não era *Caingangue*, não sabiam de que gente era, vivia só com a mulher e a filha; transformou-se, *Fyeitô*, em filho de gralha branca (*xakxó*) e foi boiando à tona d'água até onde estavam se banhando a mulher e a filha de *Min-ârân*. Esta, quando o viu, pediu à mãe que o pegasse, levaram-o à casa e, como estivesse molhado, para enxugar-se, puseram-no sobre as achas de lenha que estavam ao fogo. *Min-ârân* era muito desconfiado, vendo-o espicaçar com o bico um tição disse: — isto não é filho de passarinho; parece que quer nos roubar o fogo, vamos matá-lo. — Mas, a filha o impediu chorando. *Fyietô* continuou a espicaçar o tição e quando conseguiu separar um graveto com fogo, fugiu com ele no bico. *Min-ârân*, correu atrás de *Fyietô* e quando ia alcançá-lo este entrou em uma fenda de pedra. *Min-ârân* introduziu na fenda o cacete, procurando matá-lo, mas *Fyietô* desviava-se para os lados; depois deu um murro no próprio nariz, apanhou o sangue que dele saia, esfregou-o no cacete. *Min-ârân*, vendo o cacete ensangüentado, pensou que tivesse morto *Fyietô* e disse à mulher: — já o matei, olhe aqui o sangue dele; — e mostrava o cacete — ninguém terá fogo senão eu. Passados poucos minutos, *Fyietô* saiu da fenda, subiu a uma palmeira, tirou desta um ramo seco, acendeu-o no graveto e foi arrastando- por um campo grande que se incendiou. *Min-ârân* vendo o fogo no campo correu a apagá-lo; não o conseguindo ficou triste por ter outras gentes que pudessem ter fogo, e morreu. O campo queimou por muitos dias; todas as gentes guardavam fogo e principiaram a assar a carne nele. Quando nos acontece apagar-se o fogo em nossos ranchos, o produzimos friccionando uma vareta de madeira dura sobre uma pequena cova feita na extremidade inferior dum ramo seco de palmeira".

FONTE:

BORBA, Telêmaco M. *Atualidade indígena*. Curitiba: Impressora Paranaense, 1908. p. 23-27.

ANEXO 2 – PROCEDIMENTOS CERIMONIAIS NO RITUAL DO KIKI

O Ritual do Kiki é uma das manifestações religiosas da cultura Kaingang que tornou-se alvo de intensas observações e registros por parte daqueles que estabeleceram contatos com este povo indígena. Na concepção de Baldus, "deve-se apontar o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual Kaingang porque o poder sobrenatural dos mortos tornou-se, para estes índios, mais do que qualquer outra coisa, um acontecimento místico e, por isso, objeto de crença" (1979, p. 22).

Em função desta importância atribuída ao Ritual do Kiki, consideramos oportuna a referência aos principais procedimentos cerimoniais que fazem parte deste ritual. Porém, fazemos isso em forma de Anexo pelo fato do Ritual do Kiki não ser realizado na TI Ligeiro e porque, até o momento, não tivemos a oportunidade de presenciar este ritual.[1]

Os procedimentos cerimoniais realizados no Ritual do Kiki apresentam certas variações conforme a experiência do grupo e a percepção do observador. Algumas simbologias e alguns procedimentos cerimoniais são comuns aos mais diversos relatos, ocorrendo variações quanto à forma e o momento de sua utilização durante o ritual. Ao invés de buscar uma síntese do ritual em si, optamos por sintetizar 3 relatos bibliográficos distintos acerca do mesmo.

Os dois relatos iniciais, de Manizer e Baldus, são os mais detalhados em relação aos registros mais antigos. O terceiro relato, de Juracilda Veiga, dá conta de uma experiência atual, na TI Xapecó, em Santa Catarina. A celebração do Kiki foi ali abandonada por vários anos, mas retomada a partir de 1976. Segundo Veiga, "é atualmente a única área Kaingang a realizar o ritual do Kikikoi" (2000b, p. 276).

1. Registro de Henrich M. Manizer entre os Kaingang de São Paulo[2]

"Propriamente falando, *Kiki* é o nome pelo qual se designa a beberagem ritual preparada nessa ocasião: *Kiki xadn* quer dizer '*preparar a bebida*' e *Kikikoiu* é o próprio ato de beber. O organizador reúne, previamente muito mel, conservado em potes de cerâmica ou em troncos de árvores ocos. Emprega-se, além do mel, milho fermentado e flores de palmeira bocaiúva.

Quando se reuniu material suficiente, amontoam-se quantidades enormes de madeira seca que foram pegas na floresta. Então, bem próximo da aldeia, constrói-se uma cabana, na qual colocam-se os potes de mel e de milho, e onde se instala a mulher do organizador, ou ainda alguma outra velha; ela faz fogo e não se ausenta mais, vigiando noite e dia a preparação da bebida. Faltam, a partir desse momento, três dias até a festa.

Então começam, à tarde e à noite, as vigílias acompanhadas de cantos ao redor dos potes cobertos de folhas. Apenas as pessoas absolutamente sãs e bem de saúde podem tomar parte desses cantos. Os cantos são uma reedição dos cantos dos mortos. As pessoas, munidas de matracas e sentadas, entoam um motivo rítmico monótono; de tempos em tempos, colocam-se a andar em fila ao redor dos potes e a soltar gritos alternadamente: '*xógn, xógn...*' etc. Em volta deles, os assistentes arrastam uma melodia lúgubre, alongando as sílabas das

[1] Não há qualquer registro sobre a possível realização do Ritual do Kiki na T.I. Ligeiro em tempos passados, nem na literatura antropológica, nem na memória dos mais velhos.

[2] (MANIZER, 2006, p. 51-54). Manizer esteve entre os Kaingang, no Estado de São Paulo, durante os meses de dezembro de 1914 e janeiro de 1915.

palavras; ao mesmo tempo, ressoam nas cabanas vizinhas os gemidos enfáticos dos índios recobertos com seus cobertores.

Transcorridos os três dias, na véspera mesmo do *Kikikoiu*, o organizador, acompanhado de seu ajudante, encaminha-se à noite para o cemitério, a fim de recobrir o túmulo de terra. A preparação da beberagem é concluída durante a mesma noite; a velha que havia vigiado a bebida durante todo esse tempo procede então ao seu cozimento. Um enorme tronco de jaracatiá (*carica dodecaphilla*) havia sido transportado da floresta na véspera. A polpa branca e mole da madeira é escavada com um bastão pontudo e jogada fora com as mãos; queima-se o interior introduzindo matos e folhas secas em chamas. Feito isso, derrama-se aí o conteúdo dos potes: mel e água, e juntam-se as flores da palmeira e o milho fermentado.

Durante toda a noite, a velha faz ferver a beberagem em porções; esta é em seguida mantida quente no tronco da árvore com a ajuda de cacos de cerâmica esquentados. Derramando e misturando a bebida, a velha não pára de cantarolar.

A beberagem está pronta pela manhã. O tronco de árvore é colocado próximo de um lugar aplainado; há ali provisões amontoadas ao redor. Então os parentes dos mortos redobram seus gemidos, enquanto que outros colocam fogo na fogueira, e armados de longos bastões de bambu, sentam-se ao redor. Esperando o retorno daqueles que foram ao cemitério, começam-se os cantos com ritmo vivo, acompanhado do barulho sonoro dos bambus batidos contra o solo. Um personagem influente qualquer conduz o coro, meneando a cabeça ao ritmo do canto.

Por fim, vêm correndo as crianças que anunciam que os índios que foram ao cemitério se aproximam; ouvem-se seus cantos na floresta, mas eles não fazem ainda sua aparição: eles continuam invisíveis ao longe. As mulheres coordenadoras se encaminham, então, para as cabanas onde se encontram os parentes e os pais dos defuntos: estes, com a cabeça coberta por um pano e continuando a gemer, são conduzidos em direção à fogueira. As mulheres os fazem sentar e, sem retirar os panos e sem descobrir suas faces, lhes dão de beber o *Kiki*, o qual ninguém ainda tocou. O costume exige que eles façam beber até que caiam de costas desacordados: e isso acontece muito cedo. Imediatamente depois, eles são tomados nos braços e, com o rosto sempre coberto, são deixados em qualquer lugar, de costas, à sombra.

Quando todos os parentes estão assim ‘ao ponto’, as crianças preparam precipitadamente uma tinta preta, socando, dentro de um pilão, carvão com *Kiki*, e correndo em direção àqueles que ainda se mantêm na floresta. Esses, pincelam-se o corpo com vírgulas negras ou linhas dispostas sem nenhuma ordem; somente então eles fazer sua aparição ao redor da fogueira. Aqueles que os esperam, são igualmente pincelados na face; eles recebem os recém-chegados e lhes desejam boas vindas. Imediatamente vários pares, colocados frente a frente uns dos outros, começam a soltar alternadamente os gritos de “*xógn, xógn...*” etc., ao som de chocalhos. Os outros assistentes cantam, durante esse tempo, sua melodia lúgubre. Depois, todos se colocam a andar ao redor da fogueira (no sentido anti-horário); essa marcha chama-se *kóppód*. Marchando, eles levantam alto a perna, inclinando-se a cada passo para trás e para frente, e ao ritmo do seu canto, batem no chão com os seus bambus. Começam, ao mesmo tempo, a se regalar de *Kiki*. Ninguém vai pegar a bebida no tronco da árvore para si mesmo, mas somente para ofertar a um outro: este, o quanto antes, lhe faz o mesmo. Apanhando a bebida fermentada, com uma cuia ou pedaço de taquara, o primeiro vem em direção àquele outro a quem ele quer honrar com sua atenção. Esta atitude é singularmente solene: inclinando estranhamente a cabeça de lado, ele enche a boca do outro de *Kiki*; este, bebe de uma só golada e, por sua vez, vai com a mesma jarra regalar o primeiro. Os cantos não cessam um só instante. As mulheres também cantam, mas elas não usam nem os chocalhos nem os bastões de bambu; elas agitam suas cuias e balançam o tronco para frente e para trás.

Aqui e ali, dois homens se colocam frente a frente, seus bambus sob o braço, se inclinam um em direção ao outro, se endireitam, se inclinam novamente. Os Kaingang estão

de tal modo absorvidos por sua ocupação que absolutamente nada conseguiria distraí-los. Quanto ao sentido das palavras proferidas, conforme minhas conjecturas, são puramente fortuitas e improvisadas. Elas se relacionam, às vezes, simplesmente ao que se passa ao redor. O intérprete me disse que são declamações cantadas referentes aos últimos acontecimentos da floresta: as caçadas recentes, os encontros, os insucessos. Às vezes, faz-se a paz por ocasião do *Kiki*. Dizem que a campanha contra os brancos são decididas igualmente durante essas festas".

2. Registro de Herbert Baldus entre os Kaingang da Terra Indígena Palmas/PR [3]

"Quando chegou a época em que o milho e os frutos das araucárias estão maduros, de maneira que se pode obsequiar convenientemente os convidados, os parentes do falecido começam a preparar o *veingréinyã*.

Vê-se, um dia, um ramo verde colocado sobre o túmulo. Fica-se sabendo, por este sinal, que logo se dançará, e comunica-se aos outros. O "dono do baile" [parentes do falecido], sem dizer palavra a ninguém, colocam o ramo sobre o túmulo. Quando esta mensagem sem palavras se torna conhecida no aldeamento, ele designa dois homens para convidar os hóspedes de fora. Não é necessário que tenham relação especial com ele; podem ser quaisquer membros da horda. O empresário comunica-lhes o dia do baile, e só eles podem fazer os convites.

Entrementes, o 'dono do baile' encarrega de três a cinco homens de sua família de obsequiar os convidados. Estes encarregados, primeiramente, preparam a bebida num cocho de 4 a 5m de comprimento por 1m de largura, talhado num grande tronco de araucária. Entre os Kaingang de Palmas, mistura-se hoje esta bebida com cachaça, açúcar, milho verde pisado e água, mistura feita quinze dias, mais ou menos, antes da festa. Cachaça e açúcar compram-se na vila por conta do 'dono do baile'.

Um dia antes do *veingréinyã*, ouvem-se de longe o corno e as flautas de taquara dos convidados que se aproximam. Então muita gente corre ao encontro dos visitantes. Estes param e esperam logo que chegam à vista do aldeamento. Há um encontro alegre. Os encarregados trazem alguma bebida, dando-a aos recém-chegados para mostrar que já está pronta. Depois todos vão juntos ao aldeamento no qual se quer festejar o *veingréinyã*.

Na tarde seguinte, depois de todos os rostos estarem pintados com as senhas do grupo correspondente, as 'metades' vão, separadamente, ao cemitério. Se o morto é Aniky ou Kamé, então primeiramente vão os que trazem pinturas de risco, e a outra 'metade' segue à distância de 15 a 20m. Se o morto, porém, é Votôro ou Kadnyerú, então a gente da sua 'metade' vai adiante. À frente de cada 'metade' estão o cantador e os três dançarinos que pertencem à família do morto.

De repente, porém, todo o acompanhamento pára e fica silencioso. O cantador da 'metade' dianteira alcançou a árvore perto da qual os carregadores tinham posto, pela primeira vez, o morto no chão. O cantador se coloca de costas para o sinal em forma de cruz talhado no tronco pelos carregadores, naquela ocasião. Os três dançadores se colocam de maneira a formar com o cantador um quadrado, estando cada vez dois, um em frente do outro, havendo entre um e o outro homem do lado a distância de 2m, mais ou menos.

Então o cantador começa o antigo canto, cujas palavras hoje ninguém mais entende. O cantador canta sozinho. Acompanha o canto com a cabaça de música e dança, pondo alternadamente adiante e atrás um pé e depois o outro, sem sair do lugar. Os três dançarinos fazem, em compasso com ele, os mesmos passos tranqüilos, pendidos os braços, e silenciosos.

[3] (BALDUS, 1979, p. 23-27). Herbert Baldus esteve entre os Kaingang de Palmas/PR, durante os meses de maio e junho de 1933.

Os membros restantes da ‘metade’ ficam calados e imóveis ao redor dos dançarinos. A outra ‘metade’ espera à distância habitual de 15 a 20m.

Logo que o cantador anuncia o fim do canto, levantando a cabaça e exclamando *iyõhóu*, as flautas recomeçam a tocar. Todos continuam a marcha até que a outra ‘metade’ alcance a mesma árvore com o sinal em forma de cruz. Então o acompanhamento pára de novo e o cantador e os três dançadores desta ‘metade’ repetem a mesma cerimônia. Tudo isto se repete em cada uma das árvores perto das quais os carregadores tinham deitado o morto; realiza-se, por conseguinte, em geral, três vezes.

Quando a ‘metade’ dianteira chega ao cemitério, dança-se na mesma ordem sobre o túmulo, colocando-se o cantador sobre a cabeça do morto. Só ele e os dançadores podem entrar no cemitério; todos os outros ficam, silenciosamente, fora. Dança-se sobre o túmulo para expulsar o morto.

Acabada a dança, o cantador e os dançarinos colocam-se com a sua ‘metade’ à distância de mais ou menos 5m do cemitério, enquanto o cantador e os dançarinos da outra ‘metade’ se colocam sobre o túmulo, cumprindo o mesmo rito.

Logo que isto acaba, quebra-se o pesado silêncio, como de um golpe; grande alegria começa, todos correm em confusão, fazendo barulho. Ambas as ‘metades’ reúnem-se e misturam-se, as flautas vibram agudamente, os gritos e as gargalhadas estrugem, arrancam-se das árvores grandes galhos e ramos inteiros para que os homens tenham o seu bastão para a dança noturna; cada um dos três ou cinco preparadores da bebida têm nas mãos uma garrafa de cachaça pura e um copo de taquara, e oferece o copo cheio a cada um dos dois cantadores e dos seis dançarinos, os quais devem beber tudo, imediatamente, do que decorre que cada cantador e cada dançarino tem de esgotar o copo de taquara três ou cinco vezes, não sendo de admirar que alguns deles cambaleiem ou se estatelem no chão.

Volta-se novamente ao aldeamento. Lá se acendem fogueiras em linha reta e a distâncias regulares uma da outra, numa praça comprida, plana e cuidadosamente limpa. Essas fogueiras são alimentadas, em geral, apenas pelos chamados ‘nós de pinheiro’, que são duros como ferro e ardem forte e longamente. O número de fogueiras depende do número de dançarinos.

Ao pôr-do-sol, ambas as ‘metades’, separadas uma da outra e cada uma em duas filas, colocam-se ao redor das fogueiras. Os homens, que estão mais ou menos a 1m de distância um do outro, formam o círculo dianteiro e de menor raio; a fila das mulheres fica em torno deles. Cada uma das ‘metades’ separadas, uma ao lado da outra, tem no seu meio apenas as fogueiras que correspondem ao tamanho do seu círculo duplo, e só dança ao redor destas fogueiras. A linha reta das fogueiras é interrompida somente no lugar em que os círculos duplos estão mais próximos um do outro. Ninguém dança ou anda através da linha das fogueiras da própria ‘metade’.

Na fila dos homens de cada ‘metade’ está o cantador. Um dos cantadores começa de repente a agitar a cabaça de música, a cantar e a mover as pernas de modo semelhante ao das danças, no caminho para o cemitério ou no túmulo, isto é, pondo alternadamente adiante e atrás um pé e depois o outro; mas não permanece dançando, como o faz de tarde, sempre no mesmo lugar, e sim move-se devagar, para o lado e ao redor da linha das fogueiras da sua ‘metade’. Logo que o cantador começa a agitar a cabaça de música, canta e dança, e as filas põem-se em movimento no mesmo ritmo e com os mesmos passos. Todos têm o rosto voltado para as fogueiras; estão sérios e em geral calados; os homens batem compassadamente o chão com a ponta do ramo verde que arrancaram de perto do cemitério, emitindo de raro em raro um grito inarticulado; as mulheres, atrás deles, têm os antebraços levantados e movem as mãos vazias um pouco de um lado, um pouco de outro, num gesto que lembra a bênção cristã.

A gente que não dança está fora dos círculos, de pé ou sentada, e silenciosa. Também as flautas e o corno guardam silêncio desde o regresso ao aldeamento.

Logo que o cantador volta ao lugar em que iniciou a dança, pára e cala-se. Então todos os dançarinos param e saem para descansar. Uma dessas danças dura, no Toldo das Lontras, de 15 a 20 minutos, mais ou menos.

Depois de algum tempo, um cantador coloca-se de novo diante das fogueiras, começa a agitar a cabaça de música, a cantar e dançar; as filas se fecham outra vez, e o povo continua a dançar e a beber. Não se exige que seja sempre o mesmo cantador, porque os convidados levam consigo, de cada aldeamento, um ou dois que ficam calados e fora das filas até serem convidados a substituir os colegas cansados ou bêbados. Ali pela meia-noite, geralmente, a provisão de bebida está esgotada; e assim, o *veingréinyã* está acabado".

3. Registro de Juracilda Veiga entre os Kaingang da Terra Indígena Xapecó/SC[4]

"Parte importantíssima do ritual do *Kikikoi* são os chamados 'primeiro', 'segundo' e 'terceiro fogo', realizados em três noites diferentes. Em cada uma dessas noites são acesas fogueiras para cada uma das metades exogâmicas, KAME e KANHRU. São os *péin* de uma metade que acendem o fogo para a metade oposta. Eles acompanham os rezadores, fazem as fogueiras com nó de pinho e cuidam para que elas não se apaguem. São os *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 e a servem aos participantes da festa. São eles que marcam as sepulturas dos mortos recentes sobre as quais os rezadores cantarão e dançarão e, no último dia do ritual, são eles que carregam as cruzes e, finalmente, retiram as marcas (*põkri*) no auge da cerimônia, atirando-as para fora dos limites do cemitério. São sempre os *péin* de uma metade que realizam esses atos rituais para os membros da metade oposta.

Em cada um dos três 'fogos', acendem seis fogueiras em linha, na praça de dança. As três fogueiras que ficam à Leste da praça pertencem à metade KANHRU e as três fogueiras a Oeste, pertencem à metade KAME. Os rezadores, também em número de três em cada metade, empunham seus *xykxy* (chocalhos sagrados) e rezam – no *fogo* de sua metade – invocando os espíritos e se apresentando a esses como os possuidores de uma oração herdada de um ancestral da sua metade. Em toda a cerimônia, a metade KAME tem precedência sobre a metade KANHRU, por serem os KAME considerados mais fortes em relação ao poder dos espíritos.

Já no 'primeiro fogo' muitas pessoas usavam a pintura facial, mas a pintura parece ser obrigatória apenas no 'terceiro fogo' e na ida ao cemitério. As pessoas são pintadas segundo a metade a que pertença seu pai, segundo os nomes que possua e, se for o caso, segundo a função cerimonial que desempenhe. Em cada noite dos fogos, as pessoas permanecem ao redor das fogueiras da sua metade (à exceção dos *péin* e dos *râ réngrê*, que podem beber e dançar nos dois lados, ou seja, nos dois fogos) e ali acompanham as orações dos rezadores.

A cerimônia do *Kikikoi* começou com o *primeiro fogo* na noite de um sábado, seguida da derrubada do pinheiro para a confecção do *kõkéi* – recipiente para a fermentação do *Kiki* – na manhã do domingo. A derrubada do pinheiro escolhido para ser o *kõkéi* é sempre precedida de orações dirigidas pelos rezadores ao espírito da árvore. As orações visam apaziguar e enfraquecer o espírito do pinheiro, para que eles possam derrubá-lo. Assim, os rezadores dos KAME e dos KANHRU, com seus *xykxy*, cantaram e dançaram ao redor da árvore, explicando ao seu espírito que dela necessitavam porque desejavam 'comer o *Kiki*'. Depois de várias orações o rezador dos

[4] (VEIGA, 2006, p. 183-193). O Ritual do Kiki registrado por Juracilda Veiga aconteceu de 10 a 18 de abril de 1993.

KAME pôs a sua mão sobre a árvore para sentir se já estava fraca. Somente quando sentiu que as orações haviam obtido esse efeito, ordenou que a mesma fosse derrubada. O corte do pinheiro foi feito por um funcionário do Posto da FUNAI com uma moto-serra.

Assim que o pinheiro tombou, os rezadores iniciaram uma nova série de orações. Os rezadores KAME iniciaram sua oração na base do pinheiro e, rezando, caminharam até a metade do tronco caído; em seguida, os rezadores KANHRU começaram seu canto na ponta do pinheiro, dirigindo-se até o meio do ronco, onde se encontraram com os KAME, rezando então os dois grupos juntos. Os Kaingang justificam essas orações como sendo semelhantes à reza que se faz sobre o corpo de um morto: 'assim como se ele fosse um defunto', disse um deles.

No dia seguinte [segunda-feira] a tora foi arrastada do mato para a aldeia. Durante a retirada da tora até sua chegada à praça, sucedeu-se nova série de orações pelos rezadores dos dois grupos. No pátio da aldeia a tora foi colocada na mesma posição que deve ficar um cadáver na sepultura: a parte mais larga – chamada pelos Kaingang de 'cabeça' – para o nascente, e a parte mais fina – 'os pés' – para o poente.

No dia seguinte [terça-feira], à tarde, o *kõkéi* estava pronto. Tinha, por dentro, 5,50 metros de comprimento por 22 cm de largura e 30 cm de altura. Na mesma tarde de terça-feira foram trazidos, à presença dos rezadores, os produtos para compor a bebida (*Kiki*): açúcar amarelo (mascavo), açúcar branco, cachaça e água. Os rezadores cantaram e dançaram ao redor das oferendas que foram, em seguida, misturadas à água, pelos *péin*. Na noite do mesmo dia em que os ingredientes da bebida foram postos a fermentar no *kõkéi*, realizaram o 'segundo fogo', em tudo semelhante ao primeiro.

Com a bebida pronta (fermentada), acontece o 'terceiro fogo', que precede a ida ao cemitério. No *Kiki* daquele ano o 'terceiro fogo' aconteceu uma semana depois do 'primeiro'. Já de início, o 'terceiro fogo' foi diferente dos outros dois: iniciou com uma chegada, em grupo, com muito alarido, de cada uma das metades, incluindo no cortejo as pessoas vindas de outras aldeias para a festa. Os grupos chegaram por lados opostos, e cada um foi recebido por pessoas da categoria *péin*, que lhes serviam bebida.

O 'terceiro fogo' é o maior e o mais importante: os Kaingang permanecem ao redor das fogueiras durante toda a noite. Todas as pessoas são marcadas com suas pinturas rituais. 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, como me explicaram. Outra providência para evitar o perigo dos espíritos é a exigência da pintura corporal para todos, inclusive crianças, na noite do terceiro fogo e no cemitério.

Nessa noite participam todos os convidados de outras aldeias, que anunciam a sua chegada por meio de *turus* (cornetas) feitos de taquaras de várias espessuras, que dão sons diferentes. Também no 'terceiro fogo' aconteceram umas poucas coreografias, realizadas por dançarinos homens. As mulheres limitam-se a dançar movendo os braços levantados, à direita e à esquerda, imitando a coreografia dos tamanduás, de quem, segundo um dos mitos, eles teriam aprendido a dançar.

Ao amanhecer do 'terceiro fogo' as pessoas se alimentam e, em seguida, saem com o grupo da sua metade para apanhar, nas casas onde há falecidos por quem o *Kiki* está sendo feito, as cruzes para levar ao cemitério. O grupo dos KAME busca as cruzes dos mortos KANHRU, e este grupo, as dos mortos KAME. O grupo KAME sempre deve partir adiante dos KANHRU, pelo motivo sempre evocado de sua 'mais força'. As cruzes são feitas de madeira e pintadas com a marca do falecido (pontos para os mortos KANHRU, riscos para os mortos KAME). Essas cruzes serão colocadas na sepultura em substituição ou ao lado da cruz

antiga, ali colocada por ocasião do enterro. É possível que a cruz seja um elemento sincrético, proveniente do enterro cristão; não se conhece referência ao elemento original que ocupava seu lugar no ritual, tradicionalmente.

As cruzes são deixadas na soleira da porta para serem apanhadas. Um consangüíneo do falecido recepciona o grupo dos afins terminológicos, oferecendo uma bebida (no caso, cachaça) aos rezadores e seus acompanhantes. Depois do canto ritual, executado pelos rezadores, uma pessoa da categoria *péin* apanha a cruz e todos voltam à praça de dança. Durante o trajeto de volta, o grupo pára algumas vezes, e os rezadores rezam.

Reunidas todas as cruzes na praça de dança, ao lado do *kõkei*, os grupos seguem, então, para o ápice da cerimônia, a realizar-se no cemitério. Os KAME vão na frente e entram no cemitério primeiro. As sepulturas dos mortos para quem se faz o *Kiki* foram previamente marcadas com ramos (*põkri*): as dos KAME, com ramos de pinheiro, as dos KANHRU, com ramos de sete-sangria e as dos *péin*, com ramos de samambaia.

Cada grupo, liderado por seus rezadores, ao entrar no cemitério dirigem-se às sepulturas previamente marcadas. O grupo KAME dirige-se às sepulturas dos mortos KANHRU, para as quais os *péin* levam as novas cruzes pintadas, e o mesmo fazem os *péin* KANHRU com relação aos mortos KAME.

Depois de algumas orações, os rezadores lideram o seu séqüito em uma procissão que dá três voltas na sepultura. Cumprindo esse ato, o rezador dá sinal aos *péin* para que tirem os *põkri* da sepultura e os atirem fora do cemitério. Não me foi possível saber o real significado desse ato ritual. Disseram-me apenas: ‘quer dizer que acabou’, o que talvez signifique que nesse momento os laços do indivíduo com a comunidade estão definitivamente cortados. Depois disso, finalmente, os grupos dançam e cantam sobre (ao redor) a sepultura da qual o *põkri* foi tirado.

Tirados os *põkri* das sepulturas, aconteceria o momento também crucial da cerimônia, quando membros da seção *Votor* procederiam ao rito de ‘fechar o buraco’ do cemitério. Esse ‘buraco’, que teria sido aberto no princípio do *Kiki* pelas mesmas pessoas, significaria a passagem entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, através da qual aos espíritos seria permitido participar do *Kikikoi*. No *Kiki* que estou descrevendo, não pude assistir a essa parte do rito que, no entanto, os Kaingang dizem que deve sempre acontecer.

Saem então, os KAME, do cemitério e, seguidos pelos KANHRU, dirigem-se novamente à praça de dança. Pelo caminho, homens e mulheres se enfeitam com ramos verdes e flores, sobretudo em volta da cintura e da cabeça. Chegando à praça de dança, as pessoas vão sendo servidas de *Kiki* pelos *péin*. Os grupos dançam, dando cada qual, primeiro, três voltas ao redor do seu fogo e em seguida misturando-se os dois grupos, que passam a dançar juntos ao redor das fogueiras e por cima delas, sempre no sentido anti-horário. À frente vão os rezadores com seus *xykxy*, seguidos pelos homens com seus *turus* (cornetas) e gritos. As mulheres dançam ao lado dos homens, com as mãos para frente, à altura do peito. Alguns *péin* amparam os rezadores – já cansados e ‘passados’ pelas bebidas – enquanto dançam ao redor das fogueiras.

Como manda o ritual, assim procederam os Kaingang do Xapecó naquele *Kiki*, continuando a dança até que toda a bebida fosse tomada. Neste momento, ao sinal do responsável pelo *kõkéi* de que a bebida terminara, dançaram em torno do tronco vazio que foi, então, virado de boca para baixo. Ato contínuo, os homens passaram a bater sobre ele com o que tinham à mão: seus ramos e seus *turus*. Isso marca o fim da cerimônia e, segundo explicaram os rezadores, marca o desejo de que o *kõkéi* não seja usado tão logo, ou seja, que não haja mortes tão brevemente. No mesmo momento, alguns Kaingang davam-se as mãos por sobre o *kõkéi* virado, num cumprimento ostensivo, que segundo eles, significa que desejam viver em paz entre as metades”.