

---

# A PRÁTICA DO XAMANISMO ENTRE OS KAINGANG DO BRASIL MERIDIONAL: UMA BREVE COMPARAÇÃO COM O XAMANISMO BORORO

**Robert R. Crépeau**

**Université de Montréal – Canadá**

**Resumo:** Os Kaingang, uma sociedade ameríndia da família lingüística Jê, habitantes do sul do Brasil, possuem xamãs, nomeados de kuiã, que provêm de somente uma metade (a metade Kamé) e que dispõem de um animal-auxiliar associado a sua metade de origem. No plano sociológico, tudo se passa como se o xamanismo kaingang envolvesse uma metade, que se ocupa, sem partilha ou complementaridade com a outra metade, de sua prática. Este fato contrasta com os outros aspectos da vida ritual kaingang que se caracteriza pela obrigatoriedade complementar entre os membros das metades kamé e kairu. De um ponto de vista comparativo, o caso Kaingang difere da assimetria e da necessária complementaridade existente entre os Bororo, entre os xamãs bope, quase sempre da metade tugarege, e xamãs aroe, que são quase sempre da metade exarae. Bope e aroe são complementos inversos um do outro que definem os pólos ideológicos da sociedade bororo. Em contraste, o xamanismo kaingang parece corresponder à forma restrita do princípio hierárquico que concebe uma oposição cujos componentes estão ligados por uma relação de contrariedade, a oposição hierárquica, definida como uma relação englobante-englobado. Um dos termos (kamé) é idêntico ao todo e engloba o outro (kairu). O dualismo permite o engendramento de contrastes úteis em função dos contextos muito variados e mutáveis, contrastes que são construídos a partir de princípios simples: o idêntico e o diferente, o uno e o múltiplo, o centro e a periferia, o masculino e o feminino, o alto e o baixo, etc. No plano de uma sociedade de organização dualista — como o caso dos Kaingang e Bororo demonstram — é importante determinar a relação respectiva das metades afim de compreender seu papel complementar e assimétrico na constituição da instituição da prática xamânica. Este estudo demonstra a urgência e o interesse de estender a comparação às outras sociedades Jê.

**Palavras-chave:** comparação com o xamanismo Bororo, organização dualista, xamanismo Kaingang.

**Abstract:** *The Kaingang are an Amerindian society, of the Jê linguistic group, who live in the southern region of Brazil. Among the Kaingang there are shamans, called kuiã, who arise only from one portion, the Kamé moiety, and who have an auxiliary animal associated to their original group. It is as if the Kaingang shamanism involved, on the sociological level, one half of the group, a moiety that is solely occupied, without any complementarity or sharing, with the field of practice. Such a division is in stark contrast with all other ritual aspects of the Kaingang, for their rituals are characterized by the complementary obligation between members of the Kamé and Kairu moieties. If we compare the Kaingang case with the Bororo, we can see that the Kaingang division contrasts with the Bororo's asymmetry and necessary complementarity. In the Bororo case, the bope shamans are usually from the Tugarege moiety, while the aroe shamans are usually from the Exarae moiety. For the Bororo, the bope and aroe shamans complement each other, one being the reverse of the other, and both determine the two related ideological opposites of the Bororo society. The Kaingang shamanism, in contrast to the Bororo's, seems to correspond to the most narrow form of the hierarchical principle – as an opposition of the hierarchical kind, defined as a relationship of the encompassing-encompassed type, where the elements are related by an opposition. One element (Kamé) is identical to the whole and encompasses the other element (Kairu) of the relationship. Such dualism allows useful contrasts to come up, depending on varied and changeable contexts. These contrasts are based on quite simple principles: sameness and difference, one and multiple, center and outskirts, male and female, high and low, etc. Determining the relationship between the moieties in a society with a dualistic organization is important – as the Kaingang and Bororo cases illustrate – to comprehend the complementary and asymmetrical role that each moiety plays constituting both the institution and the practice of shamanism. The present study reveals the need and interest of extending such a comparison to other Jê societies.*

**Keywords:** *dualistic organization, comparison with Bororo shamanism, Kaingang shamanism.*

## Os *Kaingang* do Brasil meridional

A vasta família lingüística ameríndia Jê inclui os Timbira, os Kayapó, os Suyá, os Xerente, os Xavante, os Xokleng e os *Kaingang* (Maybury-Lewis, 1979). Além disso, associa-se culturalmente a eles os Bororo (Crocker, 1985). Os *Kaingang* constituem atualmente o grupo Jê mais nume-

roso com cerca de 20 mil pessoas, que atualmente encontram-se, em boa parte, confinadas numa vintena de reservas administradas pela Fundação Nacional do Índio (Funai). Estas reservas se encontram em quatro Estados do Sul do Brasil: São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Os *Kaingang*<sup>1</sup> são ainda pouco conhecidos do ponto de vista etnológico, embora seu território seja de acesso fácil em nossos dias. Paradoxalmente, no início dos anos 60, eles foram excluídos do famoso Harvard Central Brazil Project, consagrado ao estudo do dualismo das sociedades Jê: “because we thought [...] that their way of life was extinct” (porque pensávamos [...] que seu modo de vida estava extinto) (Maybury-Lewis, 1979, p. 6). Ora, os *Kaingang* contemporâneos continuam sendo Jê e dualistas e, eu acrescentaria, brasileiros. Com efeito, eles se definem arduamente em relação à sociedade nacional brasileira, da qual são cidadãos, e tentam manter um equilíbrio entre sua identidade ameríndia e uma vontade de participação em um conjunto nacional mais amplo.

A relação direta dos *Kaingang* com o Cristianismo remonta provavelmente ao início do século XVII. A influência histórica das reduções jesuíticas sobre os *Kaingang* é, a meu ver, subestimada e deverá ser objeto de uma pesquisa futura. A proximidade geográfica das missões com o território ocupado historicamente pelos *Kaingang* por certo implica uma participação desses últimos na esfera de influência jesuítica. D’Angelis (1989, p. 11) afirma que de 1609 a 1629, durante o período dito das Reduções de Guairá no atual Estado do Paraná, os jesuítas dirigiram uma missão junto aos Gualacho (talvez Jê-Kaingang), na redução Conceição de Nossa Senhora dos Gualacho, na região do rio Piquiri, assim como outra redução, Encarnação, junto aos Coroado (um termo que designa os *Kaingang*, ainda utilizado como autodenominação por estes últimos) nas margens do rio Tibagi.

Atualmente, a religião católica, há muito tempo dominante, faz frente a uma importante ofensiva dirigida por diversas Igrejas protestantes e evangélicas. Esta ofensiva, que iniciou aproximadamente em 1950, é claramente percebida pelos *Kaingang* de religião católica como um importante fator de

---

<sup>1</sup> De agora em diante, reporto-me aos *Kaingang* do Posto Indígena Xaçecó, de Santa Catarina, onde foi realizada nossa pesquisa etnográfica em colaboração com o professor Sílvio Coelho dos Santos da UFSC/Universidade Federal de Santa Catarina. Esta reserva de 15 mil hectares é habitada por cerca de quatro mil pessoas. Os dados foram coletados entre 1993 e 1998. A pesquisa de campo foi financiada pelo Fonds FCAR-Québec e o Conselho de Pesquisa em Ciências Humanas do Canadá.

desestruturação social e cultural. Os *Kaingang* tradicionais católicos formam atualmente um grupo minoritário no Posto Indígena Xaçecó. Eles tentam se ajustar à influência crescente dos *crentes* (protestantes). A religião católica não é mais concebida como uma ameaça à religião propriamente Kaingang pelos Kaingang tradicionais que afirmam: “a nossa religião e a católica é uma só”, de forma complementar e não contraditória aos seus olhos. Esta visão é rejeitada pelos pastores protestantes que pedem a seus fiéis o abandono dos rituais e crenças antigas (Almeida, 1998). A suspensão da realização anual da festa dos mortos, chamado Kiki-Koia (Baldus, 1937; Crépeau, 1995) no Posto Indígena Xaçecó, durante aproximadamente 25 anos<sup>2</sup>, entre 1950 e 1976, e que persiste ainda nas outras reservas Kaingang, está diretamente relacionada com as proibições realizadas pelos protestantes e pelas autoridades das reservas, elas mesmas convertidas ao protestantismo.

Neste ambiente hostil, a prática do xamanismo ancestral é sem surpresa associada ao grupo dos tradicionais católicos, que afirmam a importância primordial de uma identidade *Kaingang* e de práticas ditas próprias aos *índios puros* ou “índios verdadeiros”.

### Organização social *Kaingang*

A organização social *Kaingang* se caracteriza, ainda hoje, pela existência de metades, nomeadas *Kamé* e *Kairu*, mantendo entre elas uma relação complementar e assimétrica, a metade *Kamé* sendo considerada como primeira porque tem, por exemplo, “mais força” que a metade *Kairu*. Cada metade comporta uma seção: vоторo que é associada à metade *Kairu* e uma seção veineky, associada à metade *Kamé*. O pertencimento patrilinear à metade ou à seção está inscrito no nome atribuído à pessoa quando de seu nascimento. O dualismo *Kaingang* se exprime igualmente em vários outros aspectos da vida ritual e social, principalmente em relação às nomenclaturas animais (onde vários animais são concebidos como pertencentes a uma ou outra metade, conforme Nimuendajú, 1993) e astronômicas que atribuem uma identidade *Kamé* ao sol e *Kairu* à lua.

O dualismo *Kaingang* é concebido nos mitos de origem como resultado de uma unidade sociológica cujo princípio é constituído pela metade

---

<sup>2</sup> Veiga (2000) sugere que o período de abandono não foi tão longo.

*Kamé*. Simetricamente, os ritos se construíram sobre a divisão social em metades, que eles mantêm e das quais reafirmam a irredutível complementaridade. O ritual anual *Kiki-Koia* ilustra esta complementaridade em relação aos mortos, colocando em cena a assimetria e a complementaridade que caracterizam as relações entre as metades *kamé* e *kairu* (Crépeau, 1994, 1995, 1997b).

Contrariamente aos Bororo e aos Jê centrais e setentrionais, os *Kaingang* não constroem aldeias circulares ou semicirculares. Fato interessante, a localização da casa do chefe político da reserva, nomeado *pã-i* (cacique), é concebida como situada no centro desta última. Por sua vez, a casa doméstica *Kaingang* é geralmente orientada segundo um eixo leste-oeste que é associado ao percurso do sol. Ainda hoje, freqüentemente, cada uma das suas extremidades possui uma porta: a situada ao leste é associada às atividades masculinas e às visitas, enquanto a situada no oeste correspondente às atividades femininas. Os espaços masculinos e femininos no interior da casa são então divididos por um eixo norte-sul. Um espaço situado no exterior da casa, do lado da porta oriental, é consagrado à socialização. No entanto, não se trata de um lugar exclusivamente masculino, contrariamente, por exemplo, ao pátio adjacente à casa dos homens entre os Bororo (Crocker, 1985).

O espaço imediatamente ao redor da casa é essencialmente agrícola e é designado pelo termo *limpo* (*plur* em *Kaingang*) em oposição ao *mato*, à floresta. Esses três termos constituem a tríade: casa/limpo/mato. Cada contexto tem por referência, assim, seu principio organizador que pode ser tanto a estrutura binária das metades ou dos sexos, a divisão *Kamé/Kairu*, assim como masculino e feminino, ou a estrutura ternária das relações espaciais: casa/limpo/mato e alto/meio/baixo.

Esta última tríade se aplica mais particularmente aos cemitérios *Kaingang*. Com efeito, sempre situados a leste de uma aldeia, os cemitérios *Kaingang* contemporâneos são divididos em metades *Kamé* e *Kairu*, em função de um eixo leste-oeste, constituído por uma estreita faixa de terra sobre a qual se encontra uma porta situada do lado oeste do cercado retangular que protege do gado o recinto. Na extremidade leste desta faixa de terra, se localiza uma cruz de boa dimensão que fica em frente à entrada. Os membros de cada de metade são respectivamente enterrados de cada lado deste eixo. Em uma aglomeração chamada Xapecozinho, os *Kamé* são enterrados ao sul e os *Kairu* ao norte deste eixo leste-oeste, apesar de que esta

prática não seja mais sistematicamente respeitada, pois os coveiros são hoje jovens trabalhadores renumerados pelas autoridades da reserva que nem sempre conhecem a divisão *Kamé/Kairu* no interior dos cemitérios. Na aglomeração vizinha, chamada Pinhalzinho, nota-se uma inversão: os *Kamés* são enterrados ao norte e os *Kairu* ao sul do eixo leste-oeste (Veiga, 1994, p. 74). A metade *Kamé* sendo claramente associada pelos *Kaingang* ao sol e ao leste e a metade *Kairu* à lua e ao oeste, eu não compreendia esta divergência entre os dois cemitérios, até que meus informantes a interpretam em função do par alto/baixo, sublinhando que os *Kamé* são enterrados na parte alta dos cemitérios, ao passo que os *Kairu*, na parte baixa. Essa atribuição da seção de enterramento em função do par alto/baixo permite igualmente resolver a aparente contradição que expressa que, segundo os *Kaingang*, as almas (vein kupri) da metade *Kamé* se encontram num lugar elevado, situado em direção a leste, nominado *fõgkawé*, enquanto as almas da metade *Kairu* se dirigem a oeste, em direção a uma caverna chamada *nûmbé*.

Em resumo, os cemitérios *Kaingang* ilustram um dualismo diametral<sup>3</sup>, admitindo o eixo leste-oeste, que separa o lugar de sepultamento de cada uma das metades. A delimitação deste último é contextual e em função do par alto/baixo.

## O xamanismo *Kaingang* e sua relação com a organização dualista

Limitar-me-ei aqui ao *kujã*, o xamã tradicional *Kaingang*. Esse último coexiste hoje em dia com outros interventores. Os *Kaingang* distinguem os saberes “guiados” dos saberes “não-guiados”. Os primeiros correspondem às práticas assistidas por auxiliares não-humanos: aquelas do xamã *kujã*, assistido por um animal-auxiliar, e aquelas do *curandeiro* que possui como auxiliares santos que pertencem ao panteão do catolicismo popular regional – Nossa Senhora Aparecida, São João Maria, Menino Jesus, Divino Espírito Santo e outros (Almeida, 1998; Oliveira, 1994; Vyjkág, 1997), que representam claramente o mesmo papel que o animal auxiliar do *kujã*. Pode-se acrescentar a esta categoria as orações próprias das igrejas protestantes que eles acreditam atuar nas aflições.

---

<sup>3</sup> Retomo aqui a distinção entre dualismo diametral e dualismo concêntrico, formulada por Claude Lévi-Strauss (1958), que discutirei de modo mais detalhado a seguir.

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

Meus dados de campo indicam que os xamãs *kaingang* pertencem sem exceção à metade *Kamé* (quer dizer que eles são *Kamé* ou *veineky*) e que seu animal-auxiliar, designados às vezes como *Kujã* ou *iangré* do xamã, é igualmente associado à metade *Kamé*. Com efeito, os animais-auxiliares freqüentemente mencionados são o jaguar, o ocelote, o gavião e a abelha, todos considerados *Kamé*.

É na floresta dita virgem (*neit kushan*/mato virgem) que o xamã-aspirante deve entrar em contato pela primeira vez com um animal-auxiliar. Trata-se de uma procura voluntária que implica um saber que se transmite em linha patrilinear. O xamã-aspirante corta o longo caule da flor da palmeira *tõg* antes de sua floração, o que acontece geralmente em dezembro. Ele a corta a fim de formar um (ou vários) recipiente no qual verte água. Ele deixa tudo neste lugar e retorna para casa. Três dias depois, deve retornar ao lugar. Quando um animal beber desta água, trata-se infalivelmente da manifestação de um animal-auxiliar que o xamã-aspirante pode escolher como seu através do ato de beber um gole desta água, borrifando-a na cabeça e no corpo. O auxiliar se manifestará em seguida e introduzirá no corpo do xamã três sementes da fruta de um cipó chamado *ming noit ká* (rosário do tigre, *Passiflora sp.*) sobre cada axila e nas costas, confirmando assim o estabelecimento do vínculo entre o xamã e seu auxiliar. Para abandonar a prática ou permitir que um xamã morra, afastando seu auxiliar, será necessário pedir ao animal-auxiliar para que ele mesmo ou outro xamã extraia as sementes.

As ligações mantidas com esse animal-auxiliar são concebidas e descritas pelo xamã como uma relação matrimonial marcada pelo vivo ciúme do auxiliar. Um xamã não pode revelar a identidade de seu animal-auxiliar sob pena de perdê-lo ou experimentar sua vingança. Antes de entrar em contato com seu auxiliar, o xamã deve, cada vez, se abster de todas as relações sexuais no domínio humano. Em retorno, o auxiliar dá ao xamã um acesso privilegiado aos animais de caça – que são descritos como vindo literalmente a ele – e ele o assiste no tratamento dos doentes indicando-lhe as plantas,

sua preparação, a posologia e a duração da dieta que o paciente deve respeitar (Crépeau, 1997a).

As plantas utilizadas nos tratamentos devem provir do *neit kushan*, literalmente “floresta fria” porque muito sombria, quer dizer inabitada e inexplorada do ponto de vista agrícola pelos humanos. A terra do *neit kushan* é igualmente concebida como um poderoso remédio para o tratamento de certas aflições. O desflorestamento selvagem da região no curso dos trinta últimos anos (Santos, 1987) obriga atualmente os xamãs a empreenderem longos deslocamentos em direção a pequenas parcelas de floresta ainda poupadas.

Em resumo, os xamãs *kujã* provêm de uma só metade, a metade *Kamé*, e dispõem de um animal-auxiliar associado à sua própria metade. No plano sociológico, tudo se passa então como se o xamã *Kaingang* e seu auxiliar não respeitassem a regra exogâmica que determina que o casamento preferencial seja aquele que implica parceiros de metades opostas. O xamanismo *Kaingang* envolve uma metade, que se ocupa, sem partilha ou complementaridade com a outra metade, de sua prática. Esse fato contrasta fortemente com os outros aspectos da vida ritual *Kaingang* que se caracteriza por uma complementaridade essencial entre os membros das metades *Kamé* e *kairu*. Uma breve comparação com o xamanismo Bororo, na continuidade deste artigo, ajudar-me-á a propor, em seguida, certas hipóteses concernentes às relações entre organização social dualista e xamanismo *Kaingang*.

### Xamanismo *Kaingang* versus xamanismo Bororo

As aldeias Bororo do Mato Grosso, no Brasil, são constituídas de duas metades exogâmicas e matrilineares, *exarae* e *tugarege*, às quais correspondem, respectivamente, o xamã chamado aroe etawa-are (servindo de intermediário entre os espíritos aroe) e *bari* (xamã dos espíritos bope). Esses dois tipos de xamãs, associados aos espíritos *aroe* e *bope* que Crocker (1985) compara ao *yin* e *yang* chinês, são os complementos inversos um do outro, ou dois princípios antitéticos, mas complementares, que definem pólos que se situam nos fundamentos da sociedade Bororo. Mais precisamente, o dualismo Bororo funda-se, segundo Crocker (1985, p. 314), numa dialética que concebe todas as coisas como sendo constituídas, ao mesmo tempo, dela mesma e de sua antítese.



A associação permanente das entidades *bope* ou *aroe* a uma metade e/ou um sexo – por exemplo, *bope* ao feminino e *aroe* ao masculino – não pode ser apoiada de forma convincente (Crocker, 1973, p. 79). Mais precisamente, toda associação de *bope* a *exerae* ou de *aroe* a *tugarege* é específica ao contexto de oposição e de comparação; assim, “all human beings are said to be a mixture of *bope* and *aroe* elements” (todos os seres humanos são ditos ser uma mistura de elementos *bope* e *aroe*). Ao contrário, de modo geral, “les Bororo eux-mêmes disent que les *exerae* sont plus *bope*, les *tugarege* plus *aroe*” (os próprios Bororo dizem que os *exerae* são mais *bope* e que os *tugarege* são mais *aroe*) (Crocker, 1977, p. 181). O autor sublinhou que:

Dans la tradition des Bororo, le shaman des *aroe* est presque toujours un *exerae* et le shaman des *bope* est presque toujours un *tugarege*, parce qu’ils ont des rapports analogiques aux rapports père/fils, c’est-à-dire que le *tugarege* est le “fils” de *exerae*, et vice-versa. (Na tradição Bororo, o xamã dos *aroe* é quase sempre um *exerae* e o xamã dos *bope* é quase sempre um *tugarege*, porque eles têm relações analógicas com as relações pai/filho, isto é, o *tugarege* é o “filho” do *exerae* e vice-versa.)

Esta observação é importante, pois indica que as relações entre xamã e espíritos são concebidas em termos de filiação, o xamã sendo o filho dos espíritos *bope* ou *aroe*. Em efeito, o termo “pai” entre os Bororo é um termo classificatório aplicado a todos os homens da geração superior da outra metade, pois, em virtude do princípio matrilinear, o pai e seus filhos pertencem a metades opostas. Revela-se que sobre o plano ritual, o pertencimento a metades opostas é um elemento central da relação com os espíritos:

One of the most consistent principles in Bororo social relationships with all types of transcendent forces is that the individual can intimately contact only those forces categorically associated with the *opposite* moiety. (Um dos mais consistentes princípios nas relações sociais Bororo com todos os tipos de forças transcendentais é aquele no qual o indivíduo pode contatar completamente apenas aquelas forças incondicionalmente associadas à metade oposta). (Crocker, 1985, p. 198).

A partir desta brevíssima descrição, como interpretar o contraste entre o xamanismo Bororo, que é fundado no respeito da regra exogâmica que rege as metades (1985, p. 206) e o xamanismo *Kaingang* que, em aparência, quebra esta regra associando ao xamã um animal-auxiliar de sua própria metade? A associação entre floresta virgem e xamã *Kaingang*, na qual insistem os *Kaingang* do Posto Indígena Xaçecó, permite entrever uma solução possível.

Essa solução se apóia sobre o contraste, discutido há mais de quarenta anos por Claude Lévi-Strauss (1958), entre dualismo concêntrico e dualismo diametral. Em um artigo intitulado “As organizações dualistas existem?”, Lévi-Strauss defendia a idéia de que as organizações sociais dualistas não dizem respeito a uma simples simetria mas recobrem quase sempre um aspecto assimétrico e ternário (Muller, 1986; Turner, 1996). Tomando como ponto de partida a análise de Josselin de Jong que tinha sublinhado que “tout système impair peut être ramené à un système pair em le traitant sous forme” d’une opposition du centre avec les côtés adjacents” (todo sistema ímpar pode ser reduzido a um sistema par, examinando-o sob a forma “de uma oposição do centro em relação aos lados adjacentes”) (1996, p. 156), Lévi-Strauss distingue duas formas de dualismo: a) diametral, que se aplica principalmente ao plano circular de certas aldeias que são separadas por um diâmetro orientado segundo os pontos cardeais (leste-oeste [Bororo], N.- O. - S. - E. [Winnebago], etc.); b) concêntrico, em que, por exemplo, a aldeia é concebida como sendo constituída de um círculo central situado dentro de um maior; entre os Bororo, o círculo central opõe “l’ensemble des huttes au terrain défriché, lequel s’oppose à son tour, à la forêt qui encercle le tout” (o conjunto das choças ao terreno trabalhado, o qual se opõe, por sua vez, à floresta que rodeia o todo) (1996, p. 149). Lévi-Strauss constata que “le dualisme concentrique est lui-même un médiateur entre le dualisme diamétral et le triadisme, et c’est par son intermédiaire que le passage d’une forme à l’autre se fait” (o dualismo concêntrico é, ele próprio, um mediador entre o dualismo diametral e o triadismo, e é por seu intermédio que se faz a passagem de uma forma à outra) (1996, p. 167). Ora, ele confirma que o dualismo concêntrico é:

Un système qui ne suffit pas à lui-même et qui doit toujours se référer au *milieu environnant*. L’opposition entre terrain déblayé (cercle central) et terrain vague (cercle périphérique) appelle un troisième, brousse

ou forêt - c'est-à-dire *terrain vierge* qui circonscrit l'ensemble binaire mais aussi le prolonge, puisque le terrain déblayé est au terrain vague comme celui-ci est au terrain vierge. (um sistema que não se basta a si mesmo e que deve sempre se referir ao *meio circundante*. A oposição entre terreno limpo (círculo central) e terreno baldio (círculo periférico) chama um terceiro termo, o mato ou floresta, isto é, *terreno virgem* que circunscreve o conjunto binário, mas também o prolonga, já que o terreno limpo está para o terreno baldio assim como este está para o terreno virgem. (1996, p. 168).

A terra virgem que circunscreve o conjunto binário corresponde ao *mato virgem*, como se viu anteriormente, que constitui o lugar paradigmático da atividade xamânica *Kaingang*: lugar de iniciação, lugar de relações com o animal-auxiliar e lugar de coleta dos elementos vegetais e minerais que permitem tratar o paciente. A floresta virgem é concebida pelos *Kaingang* como sendo o termo que circunscreve a casa e seu ambiente imediato, o *limpo*, isto é, a área desmatada onde se pratica a agricultura. Assim, o xamanismo *Kaingang* é estruturado em função de um dualismo concêntrico utilizando os contrastes horizontais entre centro/periferia e casa/limpo/floresta. Em contraste, entre os Bororo, os dois tipos de xamãs partilham os domínios em função de um dualismo diametral, mais precisamente de tipo vertical, utilizando o contraste alto/baixo para engendrar a tríade/céu/terra/ar: o *bari*, xamã dos *bopes*, controla o céu e a terra, enquanto o *aroe etawa-are* é associado ao domínio aquático.

Um contraste útil entre xamanismo Bororo e *Kaingang* se situa justamente ao nível do par horizontal/vertical. É, uma vez mais, Lévi-Strauss (1955, p. 274) quem antecipou esta análise quando afirmou em relação aos Bororo que o *bari* controla as forças dispostas segundo um eixo vertical ao passo que o *aroe etawa-are*, que ele traduz por mestre do caminho das almas, “préside à l’axe horizontal que unit l’orient à l’occident, où les deux villages des morts sont situés” (preside o eixo horizontal que une o Oriente ao Ocidente, onde as duas aldeias dos mortos estão situadas). Esse contraste entre domínios horizontal e vertical que dividem estes dois especialistas está ausente entre os *Kaingang*, ao menos entre os contemporâneos. Entre os *Kaingang*, tudo se passa como se o xamã acumulasse as funções divididas entre os Bororo pelos xamãs *bari* e *aroe etawa-are*. Da mesma forma que o xamã Bororo *aroe etawa-are*, o kujã *Kaingang* é associado à perda da

alma e à sua recuperação sob a água ou na periferia da aldeia: no *nûmbé* situado do lado onde o sol se põe, ou no *fôgkawé*, a leste, lugares respectivamente de repouso das almas *Kairu* e *Kamé*.

As práticas do xamã *Kaingang* correspondem então a um modelo de tipo concêntrico, enquanto que os xamãs Bororo *bari* e *aroe etewa-are* articulam-se em função de um modelo diametral, que repousa sobre a necessária complementaridade das metades na gestão concreta das relações com os espíritos *aroe* e *bope*, os quais constituem os princípios antitéticos, mas complementares, que definem a cosmologia Bororo.

## Conclusão

A ligação entre a descrição antropológica da organização social de uma dada sociedade e a ideologia, os valores, enfim, as atitudes proposicionais de seus membros, é o centro das interrogações de uma etnologia contemporânea dividida entre isto que Maurice Bloch (1995) nomeou recentemente os “integrismos” literário e cientista. Três concepções da relação entre ideologia e organizações e práticas sociais dividem o espaço na etnologia (Houseman, 1983), muito freqüentemente, sem verdadeiras surpresas, no interior da obra de um mesmo autor. A primeira concepção consiste em postular a existência de uma ligação direta entre a organização social e a ideologia. Em reação a esta, uma segunda concepção nega a existência de uma tal relação direta e postula uma ligação estrutural a tal ponto frágil e imprecisa que não pode fundar de forma significativa um projeto analítico e comparativo.

Uma terceira concepção, que privilegio aqui, postula a existência de uma relação indireta entre ideologia e organização social. Ela corresponde ao princípio hierárquico, formulado por Dumont (1969), segundo o qual os princípios estruturais não definem as regras normativas unilaterais, pois dizem respeito a “idéés-valeurs intégrées à des relations hiérarchiques” (idéias-valores integradas a relações hierárquicas) (Houseman, 1983, p. 313). Mais precisamente, segundo esta concepção, a proeminência de um princípio de organização sobre um outro é sempre função do contexto (Houseman, 1983; Racine, 1995).

Esta proeminência, variável segundo os contextos, corresponde inteiramente à organização dualista que, no plano ideológico, permite o

engendramento de contrastes úteis em função dos contextos muito variados e mutáveis (Crépeau, 1997b; Lévi-Strauss, 1973; Maybury-Lewis, 1989; Muller, 1986). Esses contrastes são construídos a partir de princípios simples: o idêntico e o diferente, o uno e o múltiplo, o centro e a periferia, o masculino e o feminino, o alto e o baixo, etc., cujas relações de subordinação são função do contexto de uso, sem que por causa disso o etnólogo possa generalizar a partir de um princípio simples.

Gostaria de sugerir aqui uma aproximação possível entre as formas diamétrais e concêntricas do dualismo e as formas geral e restrita do princípio hierárquico (Houseman, 1983). O dualismo diametral, ilustrado pelo caso do xamanismo Bororo, parece-me corresponder à forma geral do princípio hierárquico que concebe que

les éléments d'une opposition n'ont pas le même rapport au tout qu'ils composent [et que] leur différenciation est inséparable d'une référence à ce tout qui les ordonne l'un par rapport à l'autre. Or, cette référence à la totalité, en hiérarchisant ces éléments, établit entre eux une différence de valeur (os elementos de uma oposição não têm a mesma relação com o todo que eles compõem [e que] sua diferenciação é inseparável de uma referência a este todo que os ordena um em relação ao outro. Ora, esta referência à totalidade, hierarquizando seus elementos, estabelece entre eles uma diferença de valor). (Houseman, 1983, p. 301).

Trata-se aqui de uma relação propriamente triádica entre um par de termos (*bope/aroë*) e o todo (a ideologia Bororo) da qual eles fazem parte e que é constitutiva de sua distinção. Essa formulação corresponde inteiramente à descrição que oferece Crocker (1985, p. 314) do dualismo Bororo como fundado numa dialética interna que concebe todas as coisas como constituídas, ao mesmo tempo, dela mesma e de sua antítese<sup>4</sup>. A assimetria e a necessária complementariedade entre xamãs dos *bope* e xamãs dos *aroë* estão bem marcadas entre os Bororo. *Bope* e *aroë* são complementos invertidos um do outro que definem os pólos ideológicos da sociedade Bororo. Neste sentido, pode-se afirmar que sua relação corresponde à forma geral do princípio hierárquico.

---

<sup>4</sup> Segundo Da Matta (1984, p. 238), o dualismo dos Apinayé, uma sociedade Jê setentrional, ilustraria a tríade hegeliana da tese, antítese e síntese.

Em contraste, o xamanismo *Kaingang* parece corresponder à forma restrita do princípio hierárquico que concebe uma oposição cujos

les composantes sont reliées par un rapport de contrariété, l'opposition hiérarchique, définie comme le rapport englobant-englobé" (os componentes estão ligados por uma relação de contrariedade, a oposição hierárquica, definida como uma relação englobante-englobado) (Houseman, 1983, p. 300).

Um dos termos (*Kamé*) é idêntico ao todo e engloba o outro (*Kairu*). Trata-se de uma distinção de dois níveis, um nível superior (*Kamé*), onde há unidade, e um nível inferior (*Kairu*). A forma restrita do princípio hierárquico consiste então em distinguir dois termos ou dois conjuntos constituídos por uma relação entre um todo (ou um conjunto) e um elemento (ou um conjunto) deste todo (1983, p. 301).

Os *Kaingang* estão largamente de acordo que o princípio *Kamé* é primeiro. Assim, os mitos *Kaingang* concebem a metade *Kamé* como sendo sociologicamente a origem da metade *Kairu* (mitos do dilúvio), ou a origem da lua, associada a *Kairu*, que, conta o mito, no início dos tempos era um sol (*Kamé*) que perdeu sua intensidade luminosa inicial para tornar-se o astro da noite. Esses mitos se apóiam numa distinção e numa assimetria (o dualismo *Kamé/Kairu*) que eles reiteram e enunciam ao mesmo tempo aos situá-los em relação a um originário grau zero da aliança no qual *Kamé* engloba seu contrário *Kairu* (Crépeau, 1994, 1997b). Por sua aliança com um animal-auxiliar da mesma metade, o xamã *kaingang* reitera esta situação fundadora na qual somente os *Kamé* constituíam as bases sociológicas da sociedade *Kaingang*.

A diversidade religiosa que caracteriza hoje as reservas *Kaingang* do Sul do Brasil mina em aparência os fundamentos desta organização dualista do mundo. As igrejas protestantes, evangélicas e católicas disputam os fiéis freqüentemente de forma agressiva e em detrimento de manifestações religiosas mais antigas, como o xamanismo tradicional dos *Kujã* que, atualmente (1999), não parece mais atrair substitutos suficientes para assegurar a continuidade da prática.

Formas híbridas de xamanismo impregnadas de elementos do panteão católico, dos cultos protestantes e das religiões afro-brasileiras aparecem

quando um contexto de relativa tolerância o permite (Almeida, 1998; Oliveira, 1994). Ora, apesar de seu recuo inexorável e dramático ao longo dos trinta últimos anos, a “floresta virgem” permanece uma referencia central de algumas destas formas híbridas. Esta persistência num contexto, em aparência, ecológica e socialmente devastado, não pára de surpreender, mas sabemos, sobre outro ponto de vista, que a organização dualista das sociedades ê e Bororo do Brasil sabe adaptar-se e durar apesar das condições adversas, pois ela não se manifesta de forma necessária em uma instituição ou em uma prática particular (Maybury-Lewis, 1987, p. 458; Novaes, 1991, 1992). Não se deveria, portanto, subestimar o poder englobante da ideologia dessas sociedades que desejam hoje, claramente, afirmar-se ao mesmo tempo, e sem contradições, ameríndias e brasileiras.

Traduzido do francês por Sergio Baptista da Silva e  
Rogério Reus Gonçalves da Rosa

## Referências

- ALMEIDA, L. K. de. *Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó-SC*. Dissertação (Mestrado)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.
- BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.
- BLOCH, M. Le Cognitif et l’Ethnographique. *Gradbiva*, n. 17, p. 45-54, 1995.
- CRÉPEAU, R. Mythe et rite des Indiens Kaingang du Brésil méridional. *Religiologiques*, n. 10, p. 143-157, 1994.
- CRÉPEAU, R. Économie et rituel. In: CLERMONT, N. (Org.). *L’anthropologie économique* [Actes du Colloque du département d’anthropologie]. Montréal: Université de Montréal, 1995. p. 19-26.
- CRÉPEAU, R. Le Chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? *Recherches Amérindiennes au Québec*, ano 3-4, n. 27, p. 7-17, 1997a.

- CRÉPEAU, R. Les Kaingang dans le contexte des études Gé et Bororo. *Anthropologie et Sociétés*, ano 21, n. 2-3, p. 45-66, 1997b.
- CROCKER, J. C. Reciprocity and Hierarchy among the Eastern Bororo. *Man*, ano 4, n. 1, p. 44-58, 1969.
- CROCKER, J. C. Ritual and the Development of Social Structure: Liminality and Inversion. In: SHAUGHNESSY, J. (Org.). *The Roots of Ritual*. Gran Rapids: Eerdman's Publishing Company, 1970. p. 47-86.
- CROCKER, J. C. Les réflexions du soi. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. (Org.) *L'identité*. Paris: Grasset, 1977. p. 157-184.
- CROCKER, J. C. *Vital Souls: Bororo Cosmology: Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- DA MATTA, R. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- D'ANGELIS, W. Para uma história dos índios do oeste catarinense. *CADERNOS do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de Santa Catarina*, Chapecó, n. 6, 1989.
- DUMONT. L. *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard, 1969.
- HOUSEMAN, M. La relation hiérarchique: idéologie particulière ou modèle général? In: *Différences, valeurs, hiérarchie*. Paris: Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983. p. 299-318.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale 2*. Paris: Plon, 1973.
- MAYBURY-LEWIS, D. (Org.). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo Indians of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- MAYBURY-LEWIS, D. Time and Social Theory. Reconsiderations from Central Brazil. In: SKAR, H. O. et al. (Org.). *Natives and Neighbors in South America: Anthropological Essays*. Göteborg: Göteborgs Ethnografiska Museum, 1987. p. 443-469.
- MAYBURY-LEWIS, D. Social Theory and Social Practice: Binary Systems in Central Brazil. In: MAYBURY-LEWIS, D.; ALMAGOR, U. (Org.). *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1989. p. 97-116.



MULLER, J. C. Complémentarité, symétrie et hiérarchie. Les organisations dualistes irigwe et rukuba (Nigéria central). *Culture*, ano 6, n. 1, p. 33-48, 1986

NIMUENDAJÚ, C. *Etnografia e indigenismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

NOVAES, S. C. Esclaves du démon ou serviteurs de Dieu: les Bororo et la mission salésienne au Brésil. *Recherches amérindiennes au Québec*, ano 21, n. 4, p. 37-52, 1991.

NOVAES, S. C. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

OLIVEIRA, M. C. de. *Os curadores kaingang e a recriação de suas práticas: estudos de caso na aldeia Xaçecó (oeste de Santa Catarina)*. Dissertação (Mestrado)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.

RACINE, L. Inversion par prééminence alternée dans les classifications symboliques. *Anthropologie et Sociétés*, ano 21, n. 2-3, p. 171-191, 1995.

SANTOS, S. Coelho dos. *Índios e brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Porto Alegre: Movimento, 1987.

TURNER, T. Social Complexity and Recursive Hierarchy in Indigenous South American Societies. *Journal of the Steward Anthropological Society*, ano 24, n. 1-2, p. 37-59, 1996.

VEIGA, J. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê meridional*. Dissertação (Mestrado)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

VEIGA, J. A retomada da festa do kikikoi no P. I. Xaçecó e a relação desse ritual com os mitos Kaingang. In: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Org.). *Uri e Wãxi: estudos Interdisciplinares dos kaingang*. Londrina: Editora UEL, 2000. p. 261-292.

VYJKÁG, A. S. et al. *Eg Jamen ky mu: textos Kanhgág*. Brasília: APBKG: MEC: PNUD, 1997.