

MITOLOGIA E XAMANISMO NAS RELAÇÕES SOCIAIS DOS INUIT E DOS KAINGANG¹

ROGÉRIO REUS GONÇALVES DA ROSA²
UFPel

RESUMO: *A partir do sistema de trocas estabelecido entre humanos, não humanos e super-humanos, este texto assinala a importância do pensamento mitológico e do xamanismo nas relações sociais dos Inuit e dos Kaingang. Os objetivos desse artigo são os seguintes: analisar a mitologia e o xamanismo; apresentar as narrativas mitológicas acerca da origem inuit e kaingang; e, por fim, observar comparativamente as implicações da mitologia e dos sistemas xamânicos nas configurações de sexo e gênero de alguns homens e mulheres que vivem no Ártico central canadense e nas terras baixas do Brasil meridional.*

PALAVRAS-CHAVE: *mitologia; xamanismo; Inuit; Kaingang.*

ABSTRACT: *From the exchange system established between humans, non-human and superhuman this article will analyze the importance of mythological thinking and shamanism in social relations of the Inuit and Kaingang. The objectives of this paper are analyze the mythology and shamanism; present the mythological narratives about the origin Inuit and Kaingang; observe the implications of mythology and shamanic systems in configurations of sex and gender of men and women living in the central Canadian Arctic and in the lowlands of southern Brazil.*

KEYWORDS: *mythology; shamanism; Inuit; Kaingang.*

RESUMÉ: *À partir du système d'échange entre humains, super-humains et non-humains, ce texte souligne l'importance de la mythologie et le chamanisme dans les relations sociales des Inuit et Kaingang. Les objectifs de cet article sont les suivants: analyser la pensée mythologique et le chamanisme; présenter les récits mythologiques sur l'origine inuit et kaingang; finalement, observer les implications de la mythologie et les systèmes chamaniques dans les configurations*

¹ Esse artigo consiste em uma continuidade e uma revisão de textos anteriormente produzidos (Rosa, 2005A; 2008B; 2011). Ele foi apresentado durante a Jornada “Levi-Strauss: homenagem aos 100 anos”, evento organizado por Cornelia Eckert e Bernardo Lewgoy (PPGAS-UFRGS, 2008); e na IX Reunião de Antropologia do Mercosul – GT Os Desafios do Pluralismo Religioso para as Sociedades Indígenas do Conesul e Canadá – uma proposta comparativa, coordenado por Flávio Braune Wiik e Robert Crépeau (PPGAS-UFPR, 2011). Eu agradeço aos colegas Flavia Maria Silva Rieth, Flávio Braune Wiik, Jurema Brites, Kimiye Tommasino, Robert R. Crépeau e Rojane Brum Nunes, que gentilmente leram e comentaram esse trabalho.

² Professor do Bacharelado em Antropologia e do Mestrado em Antropologia (PPGA), coordenador do Núcleo de Etnologia Ameríndia (NETA), vinculados à Universidade Federal de Pelotas (UFPel). E-mail: rosa.rogeriogoncalves@uol.com.br.

de sexe et de genre chez certains hommes et femmes vivant dans l'Arctique central canadien et les terres basses du sud du Brésil.

MOTS-CLÉS: *mythologie; chamanisme; Inuit; Kaingang.*

Os guias estão na mata virgem, e lá eles estão me escutando, eu também estou com o ouvido atento. Eles são que me mandam, eu não sou nada (KUJÁ MULHER).

Este texto analisará a conexão do pensamento mitológico e xamanismo dos Inuit e dos Kaingang. Partindo do sistema de trocas estabelecido entre humanos, não humanos e super-humanos, o mesmo buscará compreender, a partir das narrativas de origem, a ocorrência e as implicações da mitologia e do xamanismo nas configurações de sexo e gênero dos xamãs desses ameríndios que habitam a região Ártica da América do Norte e as terras baixas da América do Sul.

Em se tratando dos mitos de origem dos Inuit, destaco as narrativas de Iqallijuq, os trabalhos de Knud Rasmussen e Bernard Saladin d'Anglure. Por sua vez, do lado dos Kaingang, serão apresentadas as narrativas de Arakxô e Vicente Fernandes Fokanh; da mesma forma, os trabalhos de Telêmaco Morocine Borba, Robert Crépeau, assim como meus estudos etnológicos.

Ao realizar uma breve apresentação desses coletivos ameríndios, convém destacar que os Inuit (termo que designa "seres humanos", tornados célebres pelos estudos de Franz Boas e pelo filme de Robert Flaherty, *Nanook Of The North*) são vinculados ao tronco linguístico paleoasiático. Atualmente, cerca de cem mil Inuit vivem em reservas indígenas situadas na Sibéria (Rússia), estreito de Bering (estado autônomo), Groenlândia (região autônoma da Dinamarca) e centro do Alasca (norte de Québec, Canadá) (BONTE e IZARD, 2004).

Coletores, caçadores, pescadores nômades, essas pessoas, estabelecidas ao longo da costa ártica, caçam focas e baleias e, na parte

interior do seu território, alimentam-se de carne moqueada e peixes. Eles se dividem em pequenos coletivos, pois se agrupam e se dispersam segundo as estações e os movimentos da caça. Os Inuit não têm o hábito de estocar bens de consumo; somente os grupos do norte do Alaska, caçadores de baleias, economicamente mais favorecidos e sedentários, têm esse tipo de prática. Há séculos, é intenso o contato dessas pessoas com franceses e ingleses, sendo que, nas últimas décadas do século XX, eles recuperaram áreas que foram arrebatadas por grandes companhias (BONTE e IZARD, 2004).

Por sua vez, os Kaingang (vocábulo que nomeia “gente do mato”), ligados ao tronco linguístico macro-Jê, são coletivos atravessados pelo sistema dualista³. Eles estão situados entre as quatro populações ameríndias mais populosas do Brasil, com cerca de trinta mil pessoas. A maior parte desses indivíduos está concentrada em terras indígenas reconhecidas pela Fundação Nacional do Índio (Funai) nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, além de acampamentos e aldeias situados nas cidades, rodovias e unidades de conservação.

Nas terras baixas da América do Sul, os Kaingang são caçadores, coletores, produtores de artesanato e também trabalham como boias-frias (diaristas) nas propriedades de alemães, italianos, poloneses, entre outros, durante a colheita da soja, do milho, da maçã, do feijão. O contato dos Kaingang com agências e agentes exógenos também vem de longa data. Nas últimas décadas, os Kaingang vêm recuperando algumas áreas que foram sobrepostas pelo Estado brasileiro e pela propriedade privada.

Até o momento, olhando para o fio do tempo da história, o estreito contato dos Inuit e dos Kaingang com os *estrangeiros* — franceses, ingleses, canadenses, alemães, italianos, açorianos, brasileiros, etc. — que aportaram em seus territórios, redundando no *desaparecimento* de significativa parcela de seus territórios, revela uma sincronicidade entre essas duas sociedades ameríndias. Resta saber se o

³ Os Kaingang se dividem nas metades denominadas *kamé* e *kanhru*, sendo a metade *kamé* composta pelas subdivisões *kamé* e *wonhetky* e a metade *kanhru* composta pelas subdivisões *kanhru* e *votor*. Como se poderá reparar, essas metades são homônimas aos heróis míticos kaingang, sendo que as mesmas são concebidas enquanto exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas (ROSA, 1998; 2005a e 2005c; CRÉPEAU, 1994, 1997 e 2005; ALMEIDA, 1998 e 2004; FERNANDES, 2003).

mesmo sucede quando se coloca em foco a ordem do pensamento mitológico e do xamanismo desses coletivos.

Mitologia e xamanismo

A partir da segunda metade do século passado, as ciências humanas, em grande medida através da antropologia/etnologia, superaram muitos obstáculos do Ocidente em relação ao pensamento mitológico e ao xamanismo.

De forma concisa, os mitos são narrativas que apontam a origem, o destino, a eternidade, as trocas simétricas e assimétricas, o processo de comunicação de humanos e não humanos em um dado território. Já a cosmologia, refere-se a teorias acerca do mundo, em especial, sobre a forma, o conteúdo e o ritmo do universo (LÉVI-STRAUSS, 1978 e 2004; VIVEIROS DE CASTRO *apud* BONTE E IZARD, 2004).

Enquanto desdobramento dos humanos, os super-humanos (ou seja, xamãs, curandores, benzedeadas, pais de santo, profetas) são pessoas com poderes especiais, que realizam a mediação entre a humanidade na terra e os não humanos com seus poderes no mundo invisível (espíritos, divindades, entidades que vivem no topo/embaixo, céu/subterrâneo, leste/oeste). Eles são portadores de um caráter ambíguo, porque, como os demais humanos, nascem, crescem, morrem, vivem uma sucessão de acontecimentos — mas, simultaneamente, eles possuem dons de vida e morte sobre os demais, qualidade que os tornam super-humanos.

A mitologia consiste em um pensamento intelectual, perceptivo, sensível, que integra os aspectos qualitativos de uma dada realidade. O movimento temporal do mito enfatiza a sincronia, a ordem não cronológica, a qualidade inconsciente, a combinação dos elementos através da repetição, da inversão e da reversão (LÉVI-STRAUSS, 1971, 1978 e 2004).

Tratando-se de narrativas cujos temas muitas vezes simetizam-se, invertem-se, equivalem-se em diferentes coletivos, sabe-se que os mitos não estão *na* cultura, mas *entre* as culturas. Pode-se dizer que, por detrás de uma diversidade incoerente de personagens, hesitações,

sentimentos, encontra-se o caráter unificador e incompleto do pensamento mítico, esse articulado de modo narrativo por uma espiral que faz a reflexão passar pelo mesmo ponto, mas em uma altitude diferente (LÉVI-STRAUSS, 1971, 1978 e 2004; RICOEUR, 2010; DURAND, 1998).

Ou seja, os mitos, marcados pela passagem da continuidade à descontinuidade, são parte de um sistema fechado, mas o seu ritmo não deixa de ser *fustigado*, tanto pelos acontecimentos históricos quanto pelas transfigurações oriundas da manipulação dos repertórios orais realizada pelos narradores. Ainda com relação a esse último ponto, a transfiguração dos mitos acontece a partir da intencionalidade do narrador, da manifestação dos espectadores e da configuração local onde se desenrola o ato narrativo (LÉVI-STRAUSS, 2004; GALLOIS, 1993).

Diferente da história, o mito tem como característica narrar acontecimentos que não são subordinados a uma exigência de conservação exata. Diga-se de passagem, a história constitui-se enquanto um sistema aberto que destaca a sequência cronológica dos acontecimentos e a experiência temporal diacrônica dos humanos. Nesse sentido, enquanto, na mitologia, o futuro permanece fiel ao presente e ao passado, ressaltando a sincronia e os esquemas de pensamentos; na história, o futuro é cada vez mais diferente do presente (LÉVI-STRAUSS, 1978).

Encaixando-se o xamanismo na discussão sobre mitologia, os etnólogos definem o xamanismo como “sistema cosmológico”, “sistema social”, “complexo xamânico”. Essa noção também é vinculada à ideia de uma instituição social duradoura à medida que expressa as preocupações máximas de uma sociedade (ROSA, 2005a e 2005c; CRÉPEAU, 1988; LANGDON, 1996; CHAUMEIL, 2000).

Desse modo, o xamã é um super-humano que realiza a mediação possível entre humanos e não humanos, no mundo visível e invisível. Para isso, ele possui associados não humanos (espíritos auxiliares, guias, divindades) para a execução dessa tarefa. Como perceberemos no desenrolar desse texto, através do encontro da Kaingang Juvência⁴ com

⁴ Para a preservação da identidade dos *kujà* kaingang, os nomes Juvência, Antônia, Sebastiana e Angelino são fictícios.

Antônia e Chico, esses aliados são visíveis somente aos olhos de um xamã e aos pares consentidos. Pode-se dizer que a convivência desse super-humano *entre* humanos e não humanos é a *pedra angular* dessa instituição social.

Antes de avançarmos na discussão acerca do xamanismo, vejamos algumas narrativas mitológicas acerca da origem dos Inuit e dos Kaingang.

A origem mitológica inuit e kaingang

A mitologia dos Inuit, vinculada ao território Ártico, tem um repertório de narrativas acerca da origem. Um desses relatos é o da xamã inuit de nome Iqallijuq, reunido por Knud Rasmussen⁵ e Bernard Saladin d'Anglure:

Os Inuit do Ártico Central narram que antes da atual humanidade havia outra. A terra era um disco redondo rodeado de águas e ela suportava uma abóboda celeste que abrigava, à imagem da terra, outro mundo povoado de humanos e animais. Por sua vez, sob o disco terrestre se encontrava um pequeno mundo, o mundo inferior, onde somente se permanecia deitado, sendo que esse também tinha a imagem da terra. Sucede-se que a terra caiu com seus habitantes; uma chuva diluviana desceu do céu e afogou todos os seres vivos. A obscuridade passou a reinar permanentemente sobre a terra. O tempo passou e apareceram dois pequenos montículos de onde saíram dois homens adultos: os primeiros Inuit. Eles logo desejaram se reproduzir e um deles tomou o outro por esposa. O homem-esposa tornou-se grávida, e quando chegou o tempo do parto, o seu companheiro ansioso por fazer sair o feto, compôs o seguinte canto mágico: 'este humano! Este pênis! Que uma abertura suficientemente espaçosa se forme! Abertura, abertura, abertura.' Esses primeiros ancestrais dos Inuit se chamavam: o homem, *uumarnituq*; o homem-esposa, *aakuluujjusi*. Eles fizeram ressurgir os animais, ou criando ou trazendo de outros mundos (SALADIN D'ANGLURE,

⁵ Esse estudioso realizou o seu trabalho de campo nas primeiras décadas do século vinte, no momento que se intensificava o contato do xamanismo inuit com as religiões concorrentes de confissão cristã, católica e anglicana (SALADIN D'ANGLURE, 1988).

1977, p. 12).

Um segundo mito acerca da origem inuit foi anotado desse modo por Knud Rasmussen e Franz Boas:

Freqüentemente, nos primeiros tempos da humanidade, as mulheres eram incapazes de ter filhos. Por isso, logo que as pessoas se mudavam e se instalavam em algum lugar, podia-se vê-las caminhando nas redondezas e se acocorando para encontrar os 'bebês saídos da terra'. As bebês-meninas se achavam perto, porém para localizar os bebês-meninos era necessário ir mais distante. Quando a mulher encontrava um bebê, ela logo o colocava em uma pequena bolsa dorsal e o conduzia à sua casa (SALADIN D'ANGLURE, 1988, p. 21).

A mitologia dos Kaingang, esses vinculados à florestas com Araucária (*Araucaria angustifolia*) e a ecossistemas campestres no Bioma Mata Atlântica (FREITAS, 2008), também é sensível à origem do cosmos e dos humanos. Falando da presença da lua, objeto celeste que possibilitou a existência da vida na terra, Vicente Fernandes Fokanh teceu a seguinte narrativa, apresentada aqui por Robert Crépeau:

No primeiro mundo, no momento que Deus fez o mundo, ele fez primeiro a terra, a água e, em seguida, o céu, e o mundo tornou-se mundo. Então Deus fez o sol. Nesse tempo havia somente dois sóis, não havia lua. Eles fizeram uma assembléia de Deus e decidiram enfraquecer os olhos da lua e a lua ficou fraca e para a noite. Nessa época, quando havia dois sóis, não existia a noite. As plantas não cresciam, os rios eram raros, a floresta não se formava, ela era muito baixa, e as pessoas não aumentavam. Então eles enfraqueceram a lua para existir o orvalho, para que as plantas crescessem e que aumentassem as águas e a floresta. Assim a lua é somente de noite para dar o orvalho. O sol está sozinho. Então se forma o vento para enfraquecer, refrescar o sol (CRÉPEAU, 1994, p. 7-8).

Em uma segunda narrativa kaingang, contada pelo cacique Arakxô a Telêmaco Morocine Borba (1908), destaca-se a origem dos heróis mitológicos Kanhru e Kamê:

Em tempos imemoráveis, deu-se um dilúvio que cobriu

a terra inteira. Os Kaingang, Kanhru e Kamẽ nadavam na direção dela, cada um com um luminoso tição entre os dentes. Kanhru e Kamẽ cansaram, afundaram-se e pereceram; suas almas foram habitar o interior da montanha. Os Kaingang e uns poucos Curutons atingiram com dificuldade o cume da serra Krinjinjimbé, onde permaneceram uns no chão, outros nos ramos das árvores, porque não acharam mais lugar; lá passaram uns dias, sem que as águas descessem e sem alimento. Já esperavam a morte, quando ouviram o canto de saracuras, que traziam cestinhos de terra, que deitavam nas águas; estas começavam a recuar devagar. Os Kanhru e os Kamẽ, cujas almas moravam no interior da Serra, começaram a abrir caminhos. Depois de muitos trabalhos e fadigas, uns puderam sair de um lado, os seguintes de outro. Na abertura de onde saíram os Kanhru, teve sua nascente um belo arroio e lá não havia pedras; daí veio que eles têm os pés pequenos. Pelo contrário o caminho dos Kamé levava sobre terreno pedregoso, de sorte que feriram os pés e estes durante a marcha inchavam; daí veio que eles têm os pés compridos até o dia de hoje. No caminho que tinham aberto, não havia água; sofreram sede e viram-se obrigados a pedi-la aos Kanhru que lhes concedeu a necessária. Na noite que saíram da abertura da serra, Kanhru e Kamẽ acenderam fogo, formaram, com carvão e cinzas, os tigres, as antas, os tamanduás, as cobras venenosas, as abelhas e as vespas. Acabado este trabalho, marcharam para se unirem com os Kaingang. Depois de terem chegado a uma grande planície, reuniram-se e aconselharam-se como deviam casar os filhos. Casaram primeiro os Kanhru com as filhas do Kamẽ, e vice-versa. Quando, porém, restavam ainda muitos jovens, casaram-nos com as filhas dos Kaingang e daí veio que os Kanhru, os Kamẽ e os Kaingang são parentes e amigos (BORBA, 1908, p. 20-22).

Apresentadas as narrativas acima, traduzidas e resumidas por mim para fins desse artigo, já temos condições de relacionar a origem mitológica desses dois coletivos. Esse pensamento ameríndio acerca dos seus ancestrais míticos aborda as hesitações e os conflitos tanto dos Inuit, quanto dos Kaingang — passados, contemporâneos e futuros.

A presença, de um lado, de Aakulujuusi/Uumarnituq e, de outro, sol/sol implicou na impossibilidade da continuidade da vida nesse período original, tendo em vista a contradição dada seja pela ausência

da mulher, condição dos Inuit, seja pela inexistência da lua, situação dos Kaingang. Assim, nesse momento, em ambos os territórios, coloca-se a ausência do princípio feminino — destacando-se a situação de uma androgenia social.

A partir desses acontecimentos de ordem mitológica, apreendem-se algumas características da visão de mundo dessas duas sociedades ameríndias. Por exemplo, tomando como referência a narrativa de Aakulujjuusi e Uumarnituq, os Inuit provêm de dois homens, o primeiro deles um homem–masculino, o segundo um homem–feminino.

Considerando o mito do sol e da lua kaingang — e a devida correspondência do sol à metade *kamě* e da lua à metade *kanhru* — fica demonstrado, primeiro, que *kamě* corresponde ao grau zero de aliança dessa sociedade; segundo, que todo *kamě* é *kamě* (*kamě–kamě*) na exata correspondência que todo *kanhru* é também *kamě–kanhru*. Esse conjunto de mitos revela, no caso dos Inuit, a desigualdade entre os sexos; e, nos Kaingang, a assimetria no sistema de metades (CRÉPEAU, 1994 e 2005; SALADIN D'ANGLURE, 1977 e 1988).

Verifica-se, ainda, que a mitologia inuit e kaingang apresenta uma inversão simétrica, tendo em vista que, para os Kaingang, o sol (*rã*) é masculino e a lua (*kysã*), feminino; e, para os Inuit, o sol (*siqiniq*) é feminino (irmã) e a lua (*taqqiq*), masculino (irmão).

Diga-se de passagem, enquanto na mitologia kaingang, vinculada ao clima subtropical, o sol violou (fisicamente) a lua, vazando seus olhos durante uma luta corporal; na mitologia inuit, ligada à região Ártica, acontece o inverso, ou seja, a lua abusou (sexualmente) do sol durante a escuridão do tempo primevo (CRÉPEAU, 1994; ALMEIDA, 1998; SALADIN D'ANGLURE, 1977 e 2007).

Realizadas essas reflexões etnológicas a partir das narrativas mitológicas da origem dos Inuit e Kaingang, passaremos para a análise da presença do masculino e do feminino no xamanismo desses ameríndios.

O feminino xamânico inuit e kaingang

O xamã é um super–humano que se preocupa com o bem–estar

das pessoas, com a estabilidade social (possível) do coletivo e com o equilíbrio de forças entre humanos e não humanos no mundo visível e invisível.

Pode-se dizer que, nas sociedades ameríndias, a grande maioria das moléstias — os casos de doenças graves, por exemplo, o “*ataque de espíritos*” ou a “*feitiçaria*” — acontece por causa da intervenção maléfica espiritual. Nesses casos, somente o trabalho de um especialista de doenças invisíveis pode reverter e normalizar o quadro de instabilidade individual e coletiva que se apresenta devido a essa situação (ROSA, 2005a e 2006; LANGDON e GARNELO, 2004).

Entre os Inuit, o xamã é chamado de *angakut* e seu espírito auxiliar, de *ijirait*; entre os Kaingang, trata-se do *kujà*⁶ e *jagrê* (ROSA, 2005a, 2005c e 2006; SALADIN D’ANGLURE *apud* CRÉPEAU, 2007).

Para os Inuit, os *ijirait* são como os humanos, mas os excedem em tudo, isto é, na força, na rapidez, na habilidade na caça, etc. Além de modelo para a humanidade, todos os *ijirait* são distribuidores de saberes e poderes xamânicos (SALADIN D’ANGLURE *apud* CRÉPEAU, 2007).

Por sua vez, na experiência xamânica kaingang, existe uma diversidade de espécies de *jagrê* que trabalham com os *kujà*, que assumem tanto a forma não humana como humana: o espírito animal da floresta (jaguatirica, gavião, coruja), o espírito vegetal da floresta (taquara, árvore, cacique das matas), a água (espírito água da floresta, água santa), o santo do panteão do catolicismo popular (Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio, São João Maria).

No xamanismo kaingang, em se tratando da relação *kujà/jagrê* e das metades *kamě/kanhru*, o *jagrê* tem a sua “*marca*”, frequentemente associada à mesma metade do *kujà* (CRÉPEAU, 2007). Da mesma forma, a transmissão do saber passa de *kamě* para *kamě* e de *kanhru* para *kanhru*. A relação peculiar que liga esses dois seres de mesma marca — *kujà* e *jagrê* com metades *kamě/kamě* ou *kanhru/kanhru* — inverte a regra sociológica kaingang na qual um *kamě* tem a obrigação de

⁶ Os Kaingang contemporâneos traduzem *kujà* por “*curador*”, essa situação é analisada em outros textos, por exemplo, Rosa (2005a, 2005b e 2006).

desposar um *kanhru* (e vice-versa)⁷.

Quanto a isso, a posição da *kujà* Juvência, com cerca de sessenta e cinco anos de idade, declarada a mim e à etnóloga Damiana Bregalda Jaenisch, em março de 2009, é que “o *kamë*, na hora que ele vai preparar uma criança pra ser *kujà*, ali tem que ser o próprio irmão dele, da mesma marca; o outro, do *kanhru*, pega o outro irmão dele, que é o *kanhru*”.

A iniciação xamânica de um jovem *kujà*, estruturado pelo complexo xamânico kaingang, demanda, em uma primeira fase, a transmissão de ensinamentos por parte de um *kujà* mestre e a fabricação do corpo desse neófito através de “*remédios do mato*”, no domínio “espaço limpo”; já, em um segundo momento, ocorre a escolha do *jagrë* pelo *kujà*, no domínio “floresta virgem”⁸.

Enquanto, na aldeia, acontece uma espécie de morte simbólica do principiante, protagonizada pelo *kujà* mestre, na floresta ocorre tanto o renascimento do *kujà* neófito, quanto o casamento mítico desse super-humano com seu parceiro não humano *jagrë*. Os desdobramentos desse matrimônio nós analisaremos mais à frente, neste artigo (ROSA, 2005a e 2006; CREPEAU, 2000; BAPTISTA DA SILVA, 2005).

No caso de Juvência, ela recebeu o dom da falecida Sebastiana (conforme meus interlocutores, uma *kanhru*), vinculada à Terra Indígena Nonoai e à Terra Indígena (T.I.) Votouro, que possuía como *jagrë* dois cachorros e o São João Maria. Diga-se de passagem, Juvência, que pertence à metade *kamë*, trabalha com dois *jagrë* aves. Eles são masculinos porque, em suas palavras, “um *kujà* homem tem guia mulher, uma *kujà* mulher tem guia masculino”.

O fato dessa *kujà* ter espíritos auxiliares de outro continente, nas palavras dela, “*do outro lado do mar*”, possibilita-lhe atender indivíduos com demandas ligadas a outros países. Por exemplo, na sua lista de clientes, há funcionários das linhas aéreas brasileiras (TAM, GOL),

⁷ Como mostra Claude Lévi-Strauss, “A relação entre o mito e o real é indiscutível, mas não sob a forma de uma *re-presentação*. Ela é de natureza dialética e as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais onde fecham as aspas?” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p.182).

⁸ Tendo em vista o contato dos Kaingang com os jesuítas e “*brasileiros*”, o complexo xamânico kaingang está estruturado a partir do sistema *kujà* e do sistema caboclo. Conforme a visão de mundo dessa sociedade, o *kujà* trata-se do super-humano com poderes para atravessar os três níveis que formam o território xamânico kaingang — nível embaixo da terra (formado pelo domínio *nügme!* “*mundo dos mortos*”), nível terra (casa, espaço limpo, floresta virgem) e nível mundo do alto (*céu e fág kavá*) (ROSA, 2005a, 2005b; 2005c).

jogadores de futebol que saem do Brasil para jogar no exterior, pessoas que buscam trabalhar na América do Norte, na Europa, na Ásia. Nas palavras dessa *kujà*, “faz seis meses que eu coloquei um na Coreia”.

Retomando a discussão do xamanismo inuit, a partir dos escritos de Knud Rasmussen, sabemos que os Inuit afirmam que os *angakkut* conservam a capacidade de procurar os “bebês saídos da terra” e de os conduzirem ao útero das mulheres estéreis ou daquelas que têm muitas dificuldades no estado de gravidez (SALADIN D’ANGLURE, 1988). Sem dúvida, essa afirmação nos remete à narrativa mitológica acerca da origem dos Inuit e a dos Kaingang, onde os personagens Kanhrú e Kamê saíram do interior da terra por dois caminhos (BORBA, 1908).

Em se tratando do masculino e do feminino na ordem do xamanismo, Saladin d’Anglure afirma que o feminino não costuma ser analisado com a mesma cautela que o masculino xamânico. Quando esse etnólogo submeteu uma lista, produzida entre 1921–1922, de *angakkut* — xamã inuit — da grande região *iglulik* a seus interlocutores, constatou que entre oitenta e oito *angakkut* pesquisados, somente dezessete foram identificados enquanto mulheres. Isto é, de acordo com esses dados, para cada cinco *angakkut* homem há cerca de uma *angakkut* mulher. Como se não bastasse, entre as quinze *angakkut* mulheres, quatorze delas casaram-se com *angakkut* homens, da mesma forma que as duas viúvas também teriam sido casadas com *angakkut* homens (SALADIN D’ANGLURE, 1988).

Quantitativamente, o xamanismo kaingang parece caminhar na mesma direção do inuit, na medida em que apresenta uma certa equivalência no domínio de homens. Isto é, em uma lista de noventa e dois nomes de *kujà* organizada, sessenta desses são *kujà* homens e trinta e dois são *kujà* mulheres — ou seja, ao redor de dois *kujà* homens para uma *kujà* mulher (ROSA, 2005a e 2007).

Mas se tratando dos Kaingang, é necessária uma cautela quanto a esses números. Não é demasiado mencionar aqui a importância de novas pesquisas para confrontar essa generalização. Outro aspecto a ser mencionado é que, quando se olha para as terras indígenas em seus próprios contextos, essa informação é relativa. Ou seja, considerando a bacia do rio Uruguai (Santa Catarina e Rio Grande do Sul), onde os dados são mais completos e alcançam setenta e dois nomes, nós encontramos

as seguintes situações: Posto Indígena Xapecó, predomínio de *kujà* homens sobre *kujà* mulheres; T.I. Nonoai, forte predomínio de homens; T.I. Rio da Várzea, igual número entre homens e mulheres; T.I. Ligeiro, pequena prevalência de mulheres; por fim, T.I. Votouro, maior número de mulheres (ROSA, 2005a e 2007).

A partir disso, deslocando o rumo de meus apontamentos anteriores, eu indico que a relação de homens e mulheres no xamanismo kaingang muda de uma terra indígena e de uma aldeia para a outra. Para isso, é necessário considerar os desdobramentos históricos e mitológicos que se configuram (as relações interétnicas, as formas de contato com a sociedade nacional), a presença de parentelas que controlam mais (ou menos) essa instituição social, uma experiência de vida particular. Isto é, a emergência de *kujà* homens e *kujà* mulheres, de acordo com Juvênia, “depende do interesse das pessoas; isso depende do interesse da menina, e do menino também”.

No xamanismo inuit, apesar da menor presença de xamãs mulheres, Bernard Saladin d’Anglure (1988) observa que isso não significa que o feminino seja um gênero menor nessa instituição social, dominado pelo masculino. Isto é, entre esses ameríndios do Ártico central canadense, o pensamento mitológico e a prática social constituem a referência e o grande fundamento para a análise do feminino xamânico, ao invés de dados estatísticos. Ou seja, não é recomendável dissociar o xamanismo das grandes figuras e dos temas que se alinham a partir da mitologia — como bem assinalam as narrativas acerca da origem dos Inuit, apresentadas no início deste texto.

Além disso, deve-se sublinhar que as narrativas míticas influenciam tanto a prática xamânica quanto a vida social das pessoas. Vejamos, por exemplo, a experiência vivenciada pela xamã inuit Iqallijuq:

Eu tinha engravidado de minha filha. Durante longo tempo ela não queria sair. Enfim, eu dei à luz. A minha sogra fizera o seguinte comentário: ‘ela deveria ser um menino, mas o feto se colocou a crescer e se transformou em uma menina’. Eu dei à luz efetivamente a uma filha, pois suas partes genitais eram todas dilatadas. Como ela tinha sido efetivamente

um menino e teria testículos, ele se transformou em moça. Isso chegou a mim também, no tempo que eu era um feto macho, eu me transformei em moça, e muito mais tarde meus filhos levaram muito tempo para nascerem. O sinal certamente tinha mostrado que eles seriam fetos fêmeas e eis que eu dei a luz a bebês machos. Eles tinham também seu pequeno pênis todo inchado, e eles não conseguiam urinar. Foi necessário que eu aspirasse a mucosidade que obstruía, para que eles pudessem expelir urina (SALADIN D'ANGLURE, 1988, p. 21).

Outro exemplo similar à narrativa de Iqallijuq é o relato de um padre ortodoxo russo, no fim do século XVIII, acerca de uma criança inuit doente, que foi escolhida pelos pais para ser uma xamã de nascimento. Nesse caso, a criança recebeu um nome feminino e passou a efetuar as tarefas reservadas às mulheres. Mais tarde, o seu processo de aprendizagem foi confiado a uma xamã de renome (SALADIN D'ANGLURE, 1988).

O mesmo princípio valeria para o ritual de mudança de nome entre os Inuit. Nesse caso, a prescrição habitual para uma filha seria que ela cortaria os cabelos como um menino e se integraria ao grupo dos rapazes. Por sua vez, para um jovem, ele deveria adotar as roupas e a maneira de uma moça⁹. De acordo com Bernard Saladin d'Anglure, “os xamãs travestis que, às vezes, praticavam o homossexualismo, eram considerados os mais potentes” (SALADIN D'ANGLURE, 1988, p. 44). Para essas pessoas, ser escolhido por um espírito auxiliar de outro sexo é o motivo fundamental para o travestismo xamânico¹⁰.

Esses preceitos estão presentes nas práticas contemporâneas dos Inuit. Quer dizer, a realização das tarefas cabe a duas pessoas, seja um homem e uma mulher, seja um primogênito e um caçula. Nesse segundo caso, o caçula realiza as tarefas destinadas à mulher no trabalho com o homem. Por exemplo, em uma viagem de trenó de cães, o assistente do homem condutor é uma mulher ou um jovem homem.

⁹ Segundo Françoise Héritier, “na puberdade tudo muda impetuosamente. Os adolescentes devem, de um dia para o outro, adaptar seus comportamentos a seu sexo aparente. Isto não é sem dor para todos os parceiros. Quando Iqallijuq teve que tomar contra sua vontade suas primeiras vestimentas femininas, sua mãe, de seu lado, chorou ao ver a reencarnação de seu pai submeter-se à menstruação” (HÉRITIER, 1996, p. 203 - tradução livre).

¹⁰ Diga-se de passagem, esse fenômeno não é uma exclusividade da relação homem/mulher, porque ele também ocorre nas ligações humano/animal e humano/espírito (SALADIN D'ANGLURE, 2007).

Apesar dessa relação hierárquica, os homens sabem coser, tarefa essa considerada a mais feminina, para repararem um arreio ou um bote em uma viagem solitária; da mesma forma, as mulheres sabem matar, no caso de seu marido estar ausente e aparecer um animal na proximidade do acampamento (SALADIN D'ANGLURE, 2007).

Considerando essas situações, Bernard Saladin d'Anglure destaca a presença de um “terceiro sexo” (“*tier-sexe*”), determinado pela noção de *sipiniq*. Segundo esse etnólogo, tal conceito “se aplica para a criança que mudou de sexo durante o nascimento. Os Inuit pensam que o sexo do feto é instável e que ele pode mudar de macho para fêmea, e vice-versa” (SALADIN D'ANGLURE, 2007, p. 167).

Em se tratando dos Kaingang, a ordem do feminino também se destaca, seja na mitologia, seja no xamanismo, seja na prática social. Valendo-me uma vez mais da narrativa de Arakxô (BORBA, 1908), é notável a constituição de símbolos masculinos — montanha, árvore, luz — e, principalmente, femininos — água, terra, útero, umidade, morte — por parte dos grandes heróis mitológicos, respectivamente, Kanhru, Kamê e Kanhgág (ROSA, 1998).

Diga-se de passagem, nos pensamentos dos Kaingang contemporâneos de Iraí, a terra também é acomodada com traços femininos. Por exemplo, no discurso político de Augusto Ópê da Silva, “a terra para nós índios representa como a mãe, assim como a mãe retira do seu próprio corpo o alimento que dá vida ao seu filho” (ROSA, 1998, p. 52).

Outro exemplo que mostra a vinculação do pensamento mitológico com o feminino xamânico é o deslocamento dos *kujà* até o *nūgme* / “*mundo dos mortos*”, domínio onde ficam confinados os *kuprīg* (espíritos dos vivos), raptados dos corpos kaingang pelos *Vēnh-kuprīg-kòrèg* (espíritos ruins), oportunidade em que esses especialistas ameríndios caminham pelo interior da terra. A partir das visitas da *kujà* Madalena de Paula, metade *kamê*, moradora da T.I. Votouro, ao “*nūgme*”, ela percebe inclusive que, nesse lugar, a vida dos espíritos é mais animada que a dos vivos na terra:

A gente vê aquelas casinhas de capim tudo, vê gente dar risada, toca de gaita, toca de violão, acho que até dançar, dançam. Mas lá é daquele jeito, tudo casa de

capim assim, cada um parece que dançando, brincando, não sei, parece que lá tá mais animado, parece. E gente velha que morre aqui também, lá é tudo novo, tudo gente novo. Tu vê gente velho morrer aqui e lá é novo, engraçado, né? Engraçado mesmo, eu acho engraçado. É! Gente novo, novo, morreu aqui velhinho, lá tá novo. E lá não sei se depois morre, não sei o que, já não sei também, porque a gente não está morando pra lá, mal a pena a gente vai atravessar aqui. Depois tem que estar de volta (ROSA, 2005a, p. 374).

Reforçando a perspectiva uterina que a terra ocupa, tanto no pensamento mitológico e xamânico dos Inuit como dos Kaingang, a *kujà* Juvência narra que ao chegar uma pessoa doente para uma consulta, ela rapidamente avisa aos *jagrë*. Quer dizer, ela se deita na terra, embaixo de uma árvore, e conversa com seus espíritos auxiliares. Conforme as suas palavras, “eu deito no chão, telefone, o chão é o telefone deles, e meu também. A terra vai conversar com eles, a mãe terra, eu deito e já escuto, eles lá também, sempre escutando o telefone da mãe terra.”

A partir disso, conclui-se que o feminino ocupa uma posição fundamental entre os Inuit e os Kaingang — seja no pensamento mitológico, seja nas práticas xamânicas, seja na vida social. Vejamos mais detidamente esse aspecto a partir do aprofundamento da discussão sobre gênero e sexo entre esses ameríndios.

O terceiro sexo inuit

Ao se debruçar sobre as práticas xamânicas configuradas pelas narrativas mitológicas, onde tanto o *angakut* inuit quanto o *kujà* kaingang, afastados de seus corpos, “*visitam*” o mundo invisível, “*lutam*” contra os espíritos ruins, “*transportam*” o espírito da pessoa enferma de volta à sua vida na terra, é possível pensar que o feminino tem valor constitutivo em todas as origens, em todas as descobertas (ROSA, 2005a e 2005c; SALADIN D’ANGLURE, 1988; CREPEAU, 1997; ALMEIDA, 2004).

Segundo Bernard Saladin d’Anglure (1988), é dessa maneira que o xamanismo, conectado ao pensamento mitológico, se enraíza em uma

peessoa, seja em sua vida uterina, na vida diária, após a sua morte. Sobre esse aspecto, a *kujà* Juvência disse o seguinte, quanto à formação de um xamã kaingang: “eles já saem do ventre da mãe para aquele fim, é o dom dele, a criança nasce já se envolve com aquilo; daí o *kujà* vai ver se ele está interessado ou não, se tu está interessado ele forceja contigo”.

Tratando-se do xamanismo inuit, a mudança de sexo durante a gestação do feto, vista na narrativa mitológica e na experiência de parto da xamã Iqallijuq, é o que possibilita que esses especialistas sejam pensados como vinculados a um terceiro sexo. Isso ocorre pelos seguintes motivos: primeiro, o sexo de um embrião pode mudar durante o nascimento; segundo, no plano simbólico, o travestismo xamânico, fato que identifica o xamã de um sexo para os espíritos auxiliares de sexo oposto; por fim, a utilização pelos xamãs homens de casacos femininos ou a realização de rituais de parto durante as suas viagens xamânicas (SALADIN D’ANGLURE, 1988 e 2007).

Esses aspectos levaram os Inuit a construir um modelo de categorias e práticas, tendo como base tanto a diferenciação e a complementaridade dos sexos quanto a sobreposição da fronteira dos sexos em um pequeno número de indivíduos — os *sipiniq*. Não por acaso, em um texto escrito por uma mulher inuit, a propósito de um homem travesti, Bernard Saladin d’Anglure encontrou a seguinte manifestação: “entre os brancos há dois sexos, mas entre nós existe um terceiro” (SALADIN D’ANGLURE, 2007, p. 172).

Ou seja, os Inuit constroem o *sipiniq*, noção que socializa as pessoas em outro sexo, a partir das categorias elaboradas acerca de algumas características físicas, perceptíveis a partir do nascimento, como pênis pequeno, clitóris pouco desenvolvido ou ambiguidades genitais (SALADIN D’ANGLURE, 2007).

Conforme Bernard Saladin d’Anglure, o *sipiniq* constitui um verdadeiro “fato social total”, na medida em que ele possibilita sair de um binarismo redutor que impregna os estudos referentes às categorias de sexo (divisão sexual do trabalho, relações de poder entre os sexos). Nesse caso, a opção passa a ser por uma aproximação ternária, “muito mais apta a dar conta das grandes mediações próprias a esse eixo e da dinâmica social que o exprime” (SALADIN D’ANGLURE, 1988, p. 43).

Em resumo, entre os Inuit, alguns *angakkut* não pertencem nem à

classe de homens, nem à ordem de mulheres, mas a uma terceira categoria, a dos xamãs, *sipiniq*. Cabe aqui a seguinte pergunta: como fica essa situação entre os Kaingang? Para responder a isso, é importante sabermos mais acerca da prática da “santidade” pelos *kujà* kaingang.

A “santidade” dos *kujà*

Conforme fora mencionado, a xamã Juvência trabalha com dois *jagrê* aves. Eles são masculinos, porque “uma *kujà* mulher tem guia masculino”. Ainda segundo essa *kujà kamẽ*, a relação com os *jagrê* é assimétrica, pois eles exercem um largo controle sobre ela. Nas suas palavras,

eu ando por eles, sem eles eu não sou nada, sou uma ser humana igual a vocês, são eles que me indicam [a cura], eles são os médicos e eu sou uma aplicadora. Se tu ratear [falhar] com eles, eles te cobram com uma surra.

Em se tratando do casamento mítico entre o *kujà* e o seu *jagrê*, a relação desse casal é marcada por ciúmes e disputas com o cônjuge humano desse xamã. Diga-se de passagem, essa união entre super-humano e humano nem sempre é tolerada pelo espírito auxiliar. Acerca disso, Juvência explica que há dois tipos de *jagrê*, aqueles que consentem a união carnal dos *kujà* com um parceiro humano e aqueles que não aprovam esse tipo de compromisso. Esse segundo *jagrê* é chamado pela minha interlocutora de “*guia de ferro*”. Nas palavras dela:

todos os guias que são da mata, que são do *kujà*, eles não aceitam uma pessoa que não [ajude] em santidade. Santidade quer dizer que com sete anos, tu era uma criança, eles querem uma coisa crescente com a santidade, daí depois dali tu pode ir, mas eles já te aceitaram.

Eis aqui um dado importante que diferencia os *jagrê* do mato, vinculados ao sistema *kujà*, dos santos do panteão do catolicismo popular, ligado ao sistema caboclo do complexo xamânico kaingang

(ROSA, 2005a). Ou seja, enquanto o “*guia de ferro*” exige a prática da “*santidade*”, São João Maria, Santo Antônio, Nossa Senhora Aparecida, por exemplo, não impõem esse tipo de regra. A propósito, se tomarmos o significado de santidade em uma cosmologia ocidental, os Kaingang realizam uma notável inversão.

Por conta dessa característica da “*santidade*”, as *kujà* mulheres, por exemplo, são impelidas pelos seus *jagrê* à prática do celibato — embora copulem eventualmente com homens (com seus maridos humanos). Foi nos termos abaixo que Juvência falou de Antônia, uma amiga e concorrente no xamanismo kaingang na bacia do Rio Uruguai.

Por que Antônia até agora não casou? Desde que eu tinha dezesseis anos, depende do guia, tem guia que não deixa você ter um companheiro, tem guia que deixa, ela está solteira até agora. O guia dela é daquele que não deixava, era ela com o guia e o guia com ela. Aquela lá não tem nem uma semente que seja um filho, a religião dos *kujà* cada um tem uma maneira de viver. A Antônia, eu nunca vi ela com marido. A gente não enxerga o guia, tem um que casa, mas tem a santificação. A Sebastiana tinha o companheiro velho dela, que lascava uma lenha, fazia uma coisinha pra ela. Eu ficava pesquisando:

-‘Vó porque um dia deita com vô, no outro dia já separa, que que é isso?’

-‘Calma minha filha é a santificação, se a vó não fizer assim, ela não faz milagre, é a santificação’.

Então o vô dormia três noites para cá, e a vó tinha duas camas. Depois de três dias, eles iam deitar na mesma cama, mas sempre tinha isso por semana. Eu ficava apavorada, a vó está brigando com o vô, mas isso era a santificação. E tem um [*jagrê*] que não deixa casar, como o da Antônia, ele tem muito ciúmes, ele não deixa ela, por isso que ela está velha, coitada, e ele continua com ela. Ela não tem nenhum filho e esse é o ritmo do guia. Se pega essa ave se ele é virgem tem que morrer virgem com ele, e tem um que aceita brincar, passar tempo ela pode, mas para morar junto, não. Um dia eu disse pra Antônia:

-‘Quando você vai casar?’

-‘Eu não sei, o velho não quer’.

-‘Ah, larga do teu velho, pega outro’ - mas brincando.

Mas porque ele mandou me chamar, daí eu atendi o chamado dele.

-‘Ele já está aí?’ Era um buraco, ela botou o nome de Chico, o guia dela é o Chico.

-‘Chico, ela esta aí!’ [Antônia]
 -‘Tu ta aí?’ [Chico]
 -‘To aqui, to pronta pra guerra’. [Juvência]
 -‘Tu ta encabeçando ela, cuidado que eu te quebro a pau’.
 -‘Se tu é bem homem pula em mim’- eu enticando [provocando]. Ela [Antônia] se matava dando risada.
 -‘Se tu é bem homem pula!’ Não é que ele deu coices na porta, arreventou a porta. Ela disse, “pára, não entica ele, se não é eu que vou apanhar”.
 -‘Vamos nós dois brigar ainda’ - só para enticar aquele guia dela. Ele chegava a gritar atrás da casa, daí eu disse “eu vou pegar ele”. Daí eu fui bem devargazinho atrás [da casa], mas era uma criancinha desse tamanho [pequena], e ela não quis me contar o nome dele, mas eu vi ele com os meus olhos, é desse tamanho assim, ‘nuzinha’.

A própria *kujà* Juvência assume que não se acertou com nenhum homem. O segundo marido, com quem ela teve cinco filhos, resistiu mais tempo porque foi uma época que ela, a pedido desse homem, se afastou do xamanismo e se vinculou a uma igreja pentecostal. Depois de separar-se, Juvência se reaproximou de seus *jagrê* aves — inclusive, passou a receber a proteção de uma “*mãe de santa*” — e agora, separada, mora com uma filha e netos na aldeia de uma cidade.

Como se pode reparar, a prática da “*santidade*”, imposta pelos *jagrê* do mato — os “*guia de ferro*” —, exerce um grande impacto sobre as mulheres — e os seus corpos. Já se tratando dos homens kaingang, os desdobramentos também chamam a atenção das pessoas, pelo menos é o que diz Juvência:

Eu não consegui engravidar dentro do *kujà*, eu nunca vi um *kujà* produzir. Na minha época todos os *kujà* não tinham filho: Sebastiana não tinha filho, a Antônia não tem, coitada, daí que eu não refiro se o *kujà* produz ou não. O Angelino, acho que produziu um casal, ele sofreu pra ter um casal, ele que sofreu, a mulher não sofreu. Acho que foi por causa dos guia, depois que ele teve casal de filhos, ele não teve mais. Até aqui eu não vi um *kujà* produzir, que tem quatro, cinco filhos. Eu estou com essa idade, nunca vi.

Tratando-se do xamanismo kaingang, esse parece, por um lado, não apresentar uma rígida diferenciação sexual na prática da

“*santidade*” imposta pelos “*guia de ferro*” do mato aos *kujà* mulheres e homens. Por outro, a conexão desse matrimônio mítico kaingang com a presença do terceiro sexo entre os xamãs *angakut* do Ártico central canadense, os *sipiniq*, nos remete a pensar sobre a possibilidade de um novo gênero no universo xamânico kaingang. O encaminhamento dessa proposição encontra-se no último tópico desse texto.

Considerações finais

Nos mitos de origem dos coletivos ameríndios aqui referidos, está explicitada a impossibilidade da continuidade da vida no período primevo, tendo em vista a contradição dada pela ausência da mulher e pela inexistência da lua. Nesse sentido, através da inversão realizada nas narrativas mitológicas desses ameríndios do Ártico central canadense e do Brasil subtropical, percebe-se a valorização do feminino.

Do mesmo modo, pode-se pensar que, tanto nas práticas xamânicas quanto na vida social, o feminino ocupa uma posição fundamental nesses dois grupos, assim como em outros coletivos, como, por exemplo, os Shipibo-Conibo às margens do *Ucayali*, da Amazônia peruana (COLPRON, 2005). No caso dos Kaingang, como pude observar durante meu trabalho de campo na T.I. Votouro, há fortes rivalidades entre *kujà* mulheres e *kujà* homens. Aliás, pelas aldeias e acampamentos, há *kujà* mulheres mais poderosas que *kujà* homens, porque seus *jagrẽ* são “*mais fortes*”.

Por sua vez, a relação mitológica Uumarnituq/Aakulujuusi e Kamẽ/Kanhru, que origina os Inuit e os Kaingang, e a aliança xamânica de *angakut*/*ijirait* e *kujà*/*jagrẽ* são portas de acesso à discussão sobre sexo e gênero desses dois coletivos ameríndios. Pelo lado dos Inuit, a relação de *angakut* com *ijirait* de outro sexo é o que causa o travestismo xamânico. No caso dos Kaingang, na relação de um *kujà* com seu *jagrẽ* “*guia de ferro*”, o segundo impõe a prática da “*santidade*”, do celibato, enquanto uma forma de domesticação da cópula — principalmente de seus cônjuges mulheres super-humanas.

Essa assimetria está dada desde a origem dessa relação. Em seu

artigo *Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?*, o etnólogo Robert Crépeau (1997) menciona que, no casamento do *kujà* neófito com seu *jagrě* na “floresta virgem”, o parceiro espiritual introduz no corpo do xamã, sobre cada axila ou no peito, pequenas sementes de nome *kaáfei*, que confirmam o estabelecimento do vínculo matrimonial entre os dois. Nesse caso, tanto para abandonar a prática xamânica, como para permitir a sua morte, o *kujà* solicitará ao seu *jagrě*, ou a outro xamã, que extraia tais sementes.

No caso inuit, foi mencionado que o xamã *angakkut* não pertence nem a classe de homens nem a ordem de mulheres, mas, sim, a uma terceira categoria, a do terceiro sexo, *sipiniq*. Em se tratando dos Kaingang, há bons motivos para se pensar na diferenciação de gênero dos *kujà* em relação às mulheres e aos homens nas aldeias e acampamentos. Para isso, eu destaco uma vez mais: a realização do matrimônio mítico com o *jagrě* do mato de mesma metade (o que inverte a regra sociológica) e de outro sexo; a prática da “santidade”; e, a introdução das pequenas sementes *kaáfei* nas axilas ou no peito.

Ou seja, o *jagrě* cede poder à (ao) *kujà* — tal como ocorre na relação dos *ijirait* com seus *angakkut* xamãs inuit —, mas, para isso, exige sua fidelidade matrimonial e sexual, caso contrário, ele *surra* seu cônjuge mítico. Isso nos possibilita novamente pensar a conexão com a narrativa de origem kaingang, onde o sol rude (*kamě*) violenta e origina a lua (*kanhru*), tornando evidente por que os mitos se desenrolam por uma espiral que faz a reflexão passar pelo mesmo ponto, mas em uma altitude diferente (RICOEUR, 2010).

Por fim, esse estudo comparativo sobre os mitos de origem, xamanismo, relações sociais, a partir das relações entre humanos, não humanos e super-humanos (destacando-se *Uumarnituq/Aakulujjuusi, angakkut/ijirait, sol/lua, kamě/kanhru, kujà/jagrě*), visou refletir acerca da incidência do pensamento mitológico e do xamanismo nas relações sociais — aspectos esses que, em conjunto, *demarcam* as particularidades de sexo e gênero dos *angakkut* e *kujà* homens e mulheres que vivem no Ártico central canadense e nas terras baixas do Brasil meridional.

Referências bibliográficas

_____. **Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó-SC**. 1998. 165 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, [1998].

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na Etnografia, na Cosmologia e Dualismo**. 2004. 263 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, [2004].

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Nomes e performances: fabricando corpos Kaingang. In: SILVEIRA, Elaine da; OLIVEIRA, Lizete Dias de (Org.). **Etnoconhecimento e saúde dos povos indígenas do RS**. Canoas: Ed. Ulbra, 2005. p. 89-100.

BONTE, Pierre; IZARD, Michel. **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**. Paris: PUF, 2004.

BORBA, Telémaco Morocines. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. **Voir Savoir Pouvoir: le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne**. Genève: Georg Editeur, 2000.

COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamãs Shipibo-Conibo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 95-128, 2005.

CRÉPEAU, Robert R. (Org.). **Recherches Amérindiennes au Québec**, Montréal, v. 18, n. 2-3, 1988.

_____. Mythe et rituel chez les indiens Kaingang du Brésil Méridional. **Religiologiques**, Paris, n. 10 p. 143-157, 1994.

_____. Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? **Recherches Amérindiennes au Québec**, Montréal, v. 27, n. 3-4, p. 7-17, 1997.

_____. La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional: une brève comparaison avec le chamanisme bororo. In: AIGLE, Denise et al (Orgs.). **La politique des sprits**. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000. p. 309-322.

_____. **Os Kamé Vão Sempre Primeiro**: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

_____. “Os Kamé Vão Sempre Primeiro”: Dualismo Social e Reciprocidade entre os Kaingang. In: **Anuário Antropológico/2005**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 9-33.

_____. Les Substances du Chamanisme Perspectives sud-amérindiennes. **Anthropologie et Sociétés**, Québec, v. 31, n. 3, p. 107-125, 2007.

_____. Le rite comme contexte de la mémoire des origines. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Paris, n. 141, p. 57-73, jan./mar. 2008.

DURAND, Gilbert. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e parentesco entre os Kaingang**: uma análise etnológica. 2003. 288 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, [2003].

FREITAS, Ana Elisa de Castro. Territórios Ameríndios: espaços de vida nativa no Brasil Meridional. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (Org.). **Povos Indígenas & Educação**. Porto Alegre: Editora Mediação, 2008. p. 17-28.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Mairi Revisitada**: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993.

HÉRITIER, Françoise. D'Aristote aux Inuit. In: _____. **Masculin/Féminin**: la pensée de la différence. Paris: Éditions Odile Jacob, 1996. p. 191-204.

LANGDON, Esther Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LANGDON, Esther Jean Matteson; GARNELO, Luiza (Org.). **Saúde dos Povos Indígenas**: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **L'Homme Nu**. Paris: Plon, 1971.

_____. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.

_____. **Antropologia estrutural II**. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1993.

_____. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate**. 1998. 186 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, [1998].

_____. **“Os Kujà São Diferentes”**: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro. 2005a. 408 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, [2005a].

_____. O Território Xamânico Kaingang Vinculado às Bacias Hidrográficas e à Floresta de Araucária. In: **Cadernos do LEPAARQ**. Pelotas: Editora da UFPEL, 2005b. p. 99-115.

_____. A Dinâmica do Xamanismo Kaingang. **Numen**, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, p. 79-103, 2005c.

_____. As Doenças Invisíveis que Afligem os Kaingang da Bacia Rio Uruguai, Terra Indígena Votouro. In: **XXV Reunião Brasileira de Antropologia**. Goiânia: ABA, 2006.

_____. A Dinâmica do Xamanismo dos Kaingang: alguns dados qualitativos e quantitativos sobre *kujà* e curandores que “xamanisaram” os Kaingang, a partir do século vinte, nas bacias hidrográficas e terras indígenas do sul do Brasil. In: **VII Reunião de Antropologia do MERCOSUL**. Porto Alegre: RAM, 2007.

_____. Uma Ponte Pêncil Sobre o Oceano: a contribuição do pensamento mitológico kaingang no Rio Grande do Sul. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (Org.). **Povos Indígenas & Educação**. Porto Alegre: Editora Mediação, 2008a. p. 45-59.

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

SALADIN D’ANGLURE, Bernard. Mythe de la femme et pouvoir de l’homme chez les Inuit de l’Arctique central (Canada). **Revue Anthropologie et Sociétés**, Québec, v. 1, n. 3, p. 79-98, 1977.

_____. Penser le “féminin” chamanique, ou le “tier-sexe” des chamanes inuit. **Recherches Amérindiennes au Québec**, Montréal, v. 28, n. 2-3, p. 19-49, 1988.

_____. Frère-lune (Taqiq), soeur-soleil (Siqiniq) et l’in-telligence du Monde (Sila): Cosmologie inuit, cosmo-graphie arctique et espace-temps chamanique. **Revue ÉTUDES/INUIT/STUDIES**, Québec, v. 14, n. 1-2, p. 75-139, 1990.

_____. Mythe de la femme et pouvoir de l’homme chez les Inuit de l’Arctique central (Canada). **Revue Anthropologie et Sociétés**, Québec, v. 1, n. 3, p. 79-98, 1997.

_____. Troisième sexe social, atome familial et médiations chamaniques: pour une anthropologie holiste. **Anthropologie et Société**, Québec, v. 31, n. 3, p. 165-184, 2007.