XAMANISMOS KANHGÁG: AS ARTES DE PEDRO “CHAPÉU BRANCO”

LUCAS CIMBALUK¹
IPHAN, BRASIL

RESUMO: *O artigo objetiva apontar para especificidades do trabalho de um xamã kanhgág (kaingang) em comparação com referenciais bibliográficos e outros xamãs e curadores da região da bacia do Rio Tibagi no norte do Estado do Paraná. Destaca-se a questão moral como elemento fundamental no trabalho desses especialistas e reforça-se a diversidade e abertura do xamanismo e cosmologia deste grupo, entre a centralização do poder divino e a diversificação de poderes cósmicos possíveis. Através da narrativa de uma tripla relação entre um xamã kanhgág, um paciente seu e o etnólogo, o trabalho considera a importância deste último como ator de sua própria pesquisa.*

PALAVRAS-CHAVE: *Xamanismo, kaingang, fazer etnográfico.*

ABSTRACT: *This article objectives to point specificities of the work of a kanhgág (kaingang) shaman in comparison with bibliographic references and other shamans and healers (curadores) known in the region of the Tibagi river basin in the north of Paraná State. It highlights the moral issue as fundamental element in the work of those specialists and reinforces the diversity and overture of the shamanism and cosmology of this group, between the centralization of the divine power and the diversification of possible cosmic powers. Trough the narrative of a triple relation between a kanhgág shaman, one of his patients and the ethnologist, this article considers the importance of this last one as an actor of his own research.*

KEYWORDS: *Shamanism, kaingang, ethnographic making.*

¹ Doutor em Antropologia Social (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil). Antropólogo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN) E-mail: lucas.cimbaluk@gmail.com

Introdução

Este artigo propõe abordar a trajetória da relação que estabeleci com Pedro, um *kanhgág*² habitante de uma Terra Indígena na região norte do Estado do Paraná, na Bacia do rio Tibagi. Conheci-o em 2015, quando também residi temporariamente na mesma TI, durante o trabalho de campo para minha pesquisa de doutoramento³. Pretendo aqui abordar a própria lógica de nossa relação e os desenvolvimentos que ela possibilitou no sentido do conhecimento do que podemos chamar de xamanismo desenvolvido por Pedro. Trato do papel do antropólogo enquanto ator ativo naquilo que pretende estudar e nas relações entre xamã e seus potenciais pacientes. Destaco ainda as especificidades do xamanismo desenvolvido por este xamã em especial em contraste com outros xamãs *kanhgág* já abordados pela bibliografia. Atento em especial para a questão moral enquanto elemento central que pode ser percebido através do desenvolvimento da relação com um de seus pacientes.

As especificidades do xamanismo ameríndio nos últimos anos têm propiciado que autores tendam a privilegiar aspectos biográficos dos xamãs, cujos pontos de vista muitas vezes variam dentro de um mesmo grupo étnico. Isto por derivarem daquelas experiências específicas que nossos interlocutores podem narrar, de seus próprios processos de iniciação, seus transe, viagens e experiências e aprendizagens em outras dimensões, que lhes permitem relacionarem-se de modo peculiar aos elementos do cosmos. Também a relação entre etnógrafo e xamã tende a ser bastante relevante para o processo de aprendizagem porque passa o primeiro. Por mais que esta relação muitas vezes torne-se apenas uma nota, ou um texto introdutório das produções, se entendermos a antropologia em termos de reversibilidade (WAGNER, 2010), torna-se fundamental descrever como o pesquisador se insere no contexto que estuda, e de que maneira ele produz formas de antropologia relacional, de acordo com as relações que estabelece. Em termos práticos, de um lado, a confiança recíproca que temos com alguns interlocutores durante a pesquisa de campo não é algo simples de ser construída e muitas vezes passa por caminhos tortuosos, estando sob constante reavaliação e reconfiguração. Passa também por algumas equivocções de lado a lado sobre o que exatamente se está produzindo, já que nossa antropologia é diferente daquela elaborada por nossos “Outros”, e porque estamos tentando fazer com que uma se apoie na outra para produzir um campo de relacionalidade e diálogo. Ademais, para além de fazer uma pesquisa, estamos convivendo com aquelas pessoas, levando conosco nossa bagagem cultural, que não se anula pelo fato de sermos (um certo tipo

² Utilizo a grafia *kanhgág*, que é a que vem sendo adotada contemporaneamente por alguns de meus interlocutores, em vez de Kaingang, mais usual no português.

³ Parte da argumentação presente neste artigo decorre de provocação colocada por Rogério Reus Gonçalves da Rosa, durante a defesa de minha tese, sobre o englobamento das metades no sistema dualista na cosmologia *kanhgág*, em especial em relação à posição de Deus nesta cosmologia. Devo, portanto, meus agradecimentos por sua contribuição. Agradeço igualmente sua leitura e comentários à versão prévia deste trabalho.

de) antropólogo em campo, ainda que passemos por experiências transformadoras ou deslocadoras de nossas próprias cosmologias. Este embate revela sua profundidade quando temos diante de nós questões que envolvem, por exemplo, a saúde e a vida dos outros, ou mesmo a nossa. Algo central, portanto, quando se trata de estudar um tema como o xamanismo e cura. De outro lado, nosso próprio estudo antropológico, com suas perguntas e posicionamentos tão peculiares, transformam e promovem a recriação daqueles conhecimentos que normalmente não são transmitidos da mesma forma como fazemos em nossa cultura científica, e menos ainda transmitidos e conhecidos através de vias verbais entre humanos. Neste sentido, torna-se importante narrar não apenas os discursos e rituais xamânicos, como também a relação constitutiva do conhecimento antropológico a partir desta relação.

Dentro do que poderíamos denominar de estudos sobre xamanismo *kanhgág*, temos presente na bibliografia trabalhos de diferentes autores que indicam a importância da análise das trajetórias individuais dos atores, tanto ao se tratar da análise de suas práticas como para procurar estabelecer elementos cósmicos relacionados a ela. Podemos citar o trabalho pioneiro de Maria C. de Oliveira (1996), e os trabalhos de Robert Crépeau (1997; 2012) e Rogério R. G. Rosa (2005; 2017). Mesmo que estes autores tenham de alguma maneira trabalhado com diferentes trajetórias de xamãs, traçam também comparações e caracterizações mais gerais. Enquanto Oliveira procurou estabelecer uma tipologia dos xamãs *kanhgág* (*kujá*), curadores e feiticeiros, Crépeau (1997) investiu em uma relação entre xamanismo e princípio dualista, em especial no caráter topológico, produzindo a distinção entre “mato virgem/limpo/casa”, que foi levada adiante por Rosa (2005). Estes dois últimos autores, assim como Juracilda Veiga (2000) destacam um princípio holista que estaria presente no dualismo cósmico-sociológico do grupo. Um dualismo que seria hierárquico e concêntrico, com a metade *kamé* englobando a metade *kairu*. Esses trabalhos permitem ao mesmo tempo ver particularidades das formas de trabalho e configuração cosmológica a partir dos diferentes xamãs. Destaca-se em especial as experiências relacionadas a práticas cristãs, sejam católicas ou evangélicas, derivadas de um longo processo de colonização com seus esforços sucessivos e diferenciados de cristianização ao longo de séculos. Além disso, temos grande influência das práticas de curandeirismo regional, caboclo, e trabalhos mediúnicos, com os quais os indígenas muitas vezes estabelecem contatos e relações de maior intensidade. Tudo isso, de nosso ponto de vista sócio-histórico, favorece a variabilidade das conformações cósmicas, de acordo com biografias pessoais e o contexto comunitário local e regional. Por isso, temos a instigante caracterização por Rosa (2005) da diferenciação entre o “sistema *kujá*” e o “sistema caboclo” no xamanismo *kanhgág*. No primeiro teríamos um predomínio da relação com o mato virgem, estabelecendo-se relações com espíritos animais que servem de guias aos *kujá*. No segundo, através de relações com santos, teríamos um predomínio do espaço da casa e do espaço limpo, onde respectivamente se localizam as mesas ou altarzinhos e as “igrejinhas”. É possível, no entanto, como bem nota Crépeau (2012) a

combinação dos dois sistemas, com *kujá* que trabalham com santos e com animais simultaneamente, por exemplo (CRÉPEAU, 2012, p.311). Outra distinção fundamental neste sentido é a distinção entre saber “guiado” ou “não-guiado”, ou seja, a relação de conhecimento xamânico e de cura estabelecida com guias espirituais ou não (CRÉPEAU 1997, p.6; 2002, p.118). Isto se coloca quando *kujá* passam a usar santos como guias a partir da cristianização. Por vezes vemos toda uma reconfiguração cósmica colocada em articulação com elementos cristãos. Estas influências fazem com que tenhamos ainda maior variabilidade das configurações e associações cósmicas pelos xamãs.

Foi, justamente, a partir do encontro com a variabilidade de composições cósmicas *kanhgág* que procurei estabelecer uma proposta não encerrada da cosmologia do grupo enquanto tal. Era necessário simultaneamente considerar estas composições em sua efetividade ontológica, para além de uma análise sócio-histórica exterior. Por isso tomei como base o que Bruno Latour (2004) propõe chamar de “cosmopolíticas”, a partir da proposta teórica de Isabelle Stengers (2005), dando um caráter inter-relacional entre cosmologia e política, inserindo as configurações políticas na conformação do cosmos e vice-versa. Como já propunha Calavia Sáez (2012), esta leitura não necessita estabelecer um mínimo denominador comum entre as diferenças que encontramos ou apagar lacunas entre elas. Assim, podemos considerar todas as variações igualmente *kanhgág*, sem que tenhamos que produzir uma sintetização de um todo cósmico necessariamente coeso. E ao mesmo tempo, podemos considerar sua política, para além de uma configuração simbólica, considerando a agência de diferentes elementos cósmicos.

A trajetória de Pedro é um caso interessante para trabalhar seguindo esta tendência e para contrapor a casos de outros curadores e *kujá*. Ela indica, primeiramente, para a grande circulação e abertura do trabalho que poderíamos qualificar como “xamânico”⁴ como apontam os pesquisadores mencionados antes. Esta abertura faz com que, em seu caso, não possamos nos fixar em categorias muito evidentes, podendo igualmente chamá-lo de “curador” ou (e talvez mais propriamente) de “crente” (evangélico), a depender de como se lhe faça perguntas e dos rumos da conversa, ou do interlocutor com quem se fala. Ou seja, a nossa maneira de classificar fixamente em uma ou outra posição identitária não tem sentido neste contexto. Assim, poderemos vê-lo promover curas com santos e simpatias e fazer pregações enfáticas a favor e contra os crentes, participando empolgadamente de cultos evangélicos sem qualquer contradição. Da mesma forma, vemos uma grande abertura do ponto de vista dos pacientes e daqueles que consultam estes especialistas de diversas tendências. Como ponto central, aqui, porém, destacarei a importância da ética e o respeito ao outro, em especial à família do outro, como elemento da socialidade *kanhgág* e que tem na relação com os

⁴ Entendo xamanismo como uma caracterização ampla no contexto de estudo apresentado, englobando a prática de “curadores” e “*kujá*” de diferentes tendências. Os termos nativos de “curador” e “*kujá*” podem por vezes ser intercambiados ou usados como um a tradução do outro, mas também há diferenciações entre eles conforme o interlocutor. A caracterização estrita de um e outro, como veremos, não será relevante para o presente artigo, por isso trato ambos aqui no contexto geral de “xamanismo”.

curadores e benzedores um caráter especial, que pode ser, em certa perspectiva, mais relevante que a forma de associação que lhes permite fazer os trabalhos que fazem, com auxílio de Deus, de santos, de mortos ou outros seres do cosmos. Neste sentido, reforço aqui também neste domínio de relações algo para o que já chamei a atenção em outro trabalho (Cimbaluk, 2014), onde proponho o “respeito” expresso no “andar certo” como categoria nativa que está relacionada a ideais da relação interfamiliar e com a posição de chefia. Veremos que esta percepção também poderá ser colocada aos curadores, estando a lógica destas posições de chefia e xamanismo interligadas, enquanto promotora de mediações. A história de relação entre o curador e o paciente e sua família se mostra, então, como fator muito relevante ao processo de cura e o antropólogo neste contexto pode ter também um papel efetivo no estabelecimento ou comprometimento destas relações.

Conhecendo Pedro Chapéu Branco

Minha relação com Pedro, teve muito de tortuosidade, e ela se mescla bastante com a relação entre ele e outro interlocutor meu, Antônio, que passou a utilizar por um período os serviços do primeiro por influência minha, como descreverei adiante. Neste sentido, podemos dizer que trato aqui de uma tripla relação com influências múltiplas na qual, eu tinha papel ativo e constitutivo. Por isso, e pelas próprias características de Pedro, que fugia um pouco à imagem de um xamã reconhecido em uma comunidade, como se verá, é importante que descreva, também, como se desenrolaram estas relações, que apontam para esta posição de respeito devido ao/pelo xamã.

Em termos de contextualização, é importante ter em mente que, apesar de haver vários curadores que eram conhecidos amplamente pela comunidade em questão, o fato de consultá-los, ou melhor, saber que alguém os está consultando, por vezes pode levantar suspeitas sobre o tipo de trabalho que se esteja demandando a eles. Isto ocorre, em especial, quando se trata de curadores não indígenas. Como efetivamente são eventualmente demandados vários tipos de trabalhos a estes curadores, que podem envolver não apenas a cura, mas também manipulações dos desejos sexuais seus ou alheios, manipulações políticas, entre outras coisas, estas consultas são temas de fofocas e desconfianças, sendo por vezes, a partir deste campo, que se consegue falar delas. Por isso torna-se difícil estabelecer um panorama das consultas a um ou outro curador dentro da comunidade, pois sempre temos perspectivas orientadas por certas ideias que se projetam sobre um ou outro curador e sua forma de trabalho e ética, ou seja, se ele trabalha fazendo o bem ou o mal, e a posição que se tem em relação ao pesquisador que formula perguntas.

As maiores aldeias na região têm populações variando entre 500 até mil pessoas, tendo aspecto de pequenas vilas. Sejam elas situadas ao lado de cidades ou mais distantes delas, os indígenas circulam e mantêm relações regulares com o contexto urbano. Da mesma maneira, circulam

pela área rural ao entorno das TI, especialmente entre os diversos assentamentos de reforma agrária da região. A relação com não indígenas, portanto, é ampla e envolve, além de muitas outras coisas, estes serviços de cura. Por vezes, por exemplo, procurar um curador mais distante da aldeia pode visar minimizar desconfianças sobre si. Outras vezes são relações próximas com os curadores não indígenas que são privilegiadas, com a relação de batismo e compadrio sendo constituída com diversas famílias indígenas.

Eu conheci Pedro por acaso quando fui conversar com um *kujá*⁵ a quem eu já conhecia há mais tempo. Sua conversa a princípio não me interessou muito, apesar de Pedro comentar de alguns remédios que conhecia e pessoas que teria curado com remédios. Ele não se declarou como curador, e pensei que ele apenas conhecesse alguns remédios, assim como algumas outras pessoas na aldeia conheciam, o que poderíamos caracterizar como um saber não guiado um tanto difuso. A conversa deles comigo, porém, tomou rumos de gabarem-se de suas curas extraordinárias (de hemorroida, diabetes, câncer, reumatismo, dor de rim, HIV), e eu acompanhava com alguma reserva o que diziam. Pedro era de outra TI, estava a princípio apenas de passagem por ali e ninguém tinha me falado de seu trabalho como curador. Sem me dar conta, eu já operava através de uma lógica de recomendações para dar valor ao trabalho de um curador, algo fundamental para os pacientes que os procuram. Normalmente é através de pessoas curadas que se conhece um curador, e assim tem-se uma recomendação para consultá-lo. Como meu caminho estava sendo inverso, e como Pedro não tinha curado pessoas que eu conhecesse, eu resistia e avaliava seus discursos para concluir se ele seria um (bom) curador, algo que não fazia com curadores mais reconhecidos e recomendados entre as aldeias. Ele já era um homem de idade – disse ter uns 78 anos – bastante magro e costumava levar consigo um chapéu – o que lhe rendeu o apelido de “Chapéu Branco”, que se difundiu mais rápido que seu nome.

A estadia de Pedro se prolongou naquela TI onde eu estava no período e pudemos nos encontrar muitas outras vezes, o que fez com que, aos poucos, ele se revelasse efetivamente conhecedor de inúmeros remédios do mato e pudéssemos conversar também sobre as curas que fazia. Assim, eu passei a considerá-lo como um xamã/curador efetivamente, mesmo ele negando sê-lo. Esta minha consideração, porém, era contrabalanceada pelo desencontro daquilo que ele dizia em diferentes ocasiões e pelo tom excessivamente enfático presente nas falas que eu avaliava contradizerem suas próprias atitudes.

Apesar desta ambiguidade em minha relação com Pedro, minha exploração de seus conhecimentos pode ter tido efeito contrário para

⁵ A caracterização deste outro interlocutor como “*kujá*” era um tanto insegura. Ele disse certa vez que “era para ser como *kujá*”, depois negando esta sua própria posição. O termo *kanhgág kujá*, historicamente relacionado ao xamanismo, portanto, era utilizado com alguma flexibilidade, mas apenas dois interlocutores indígenas meus se assumiram enquanto tal, sendo que os dois trabalhavam de maneiras bastante diferentes e se confrontavam politicamente, negando a qualidade do outro de *kujá*. Já categoria de “curador” ouvi como quase universal durante meu campo, sendo utilizada para tratar de especialistas das mais diversas tendências, indígenas e não indígenas (regionais), desde umbandistas, médiuns quimbandistas, cartomantes, benzedores, remedieiros (ver Címbaluk, 2018). Pedro nunca afirmou ser *kujá* ou curador.

Antônio⁶, indígena também morador daquela TI, com quem eu mantinha interlocução privilegiada. Foi a partir de minha relação com Pedro que Antônio passou a utilizar os serviços do curador e a dar-lhe serviços remunerados até uma reviravolta em nossas relações. Ou seja, eu quem “recomendei” Pedro a Antônio.

A cura pelos santos e orações

A princípio, Pedro não parecia querer divulgar seus serviços de cura, ou ao menos tinha cautela ao fazer isso. Como ele me disse, ele ficava quieto. Apenas quando alguém por uma cura ele agia. Em um segundo encontro que tivemos, ele esperava uma carona para ir à cidade “tomar um traguinho”. Falava sobre a TI de que viera, dizendo estar com saudades do pandeiro que tocava na Igreja Batista e definiu-se como evangélico. A princípio o traguinho e a condição de evangélico não apresentavam contradição, a despeito da condenação bastante generalizada da bebida alcóolica pelas igrejas evangélicas na aldeia⁷. No entanto, algo da contraposição entre igreja e suas atividades surgiu quando perguntei a Pedro se ele era “curador”. Ao vê-lo surpreendido com a questão, perguntando quem teria me dito aquilo, tive que lembrar-lhe de nosso primeiro encontro. Isto permitiu que ele passasse a narrar curas que efetuara, como uma mulher que curara de câncer de mama, pedindo para Deus curar e dando-lhe um remédio do mato. O “doutor”, médico não indígena, falara que não tinha cura, pois se curasse em um lugar saía em outro, que não havia dinheiro que pagasse aquela cura. Mas Pedro contrapôs que ele curava. Ungindo o remédio com orações a Deus. E se perguntava, retoricamente, “como que os índios nasceram assim com remédio do mato?”⁸. Curara também um rapaz com uma doença venérea adquirida numa “zona”, doença esta que lhe comia a carne das genitais. É a partir destas narrações de casos de cura que podemos começar a entender como Pedro atuava:

Falei – então você vai morrer, se não acreditar meu remédio você morre. Come até teu [pênis], até no pé, até no fundo – falei – vai chegar até na tua barriga, não vai curar, não. Não tem remédio que cura, nem doutor –

⁶ Trata-se do mesmo Antônio (nome fictício) a quem me refiro no primeiro capítulo de minha tese. Ele estava em uma fase de busca por diversos curadores, indígenas e não indígenas, devido à doença de seu neto e à sua própria busca por casamento.

⁷ As TI da região, em geral, possuem grande presença de igrejas evangélicas de diferentes denominações. Cerca da metade das famílias da TI em questão era evangélica. No discurso oficial, de pastores indígenas, por exemplo, há uma evidente contraposição entre ser evangélico e consultar curadores, que por vezes são colocados no domínio do Diabo. No entanto, na prática, muitas pessoas circulam entre igrejas e curadores, em especial quando procuram cura. Sobre esta circulação ver também os casos apresentados por Ghiggi (2015) na TI Xapecó em Santa Catarina.

⁸ A pergunta é importante, pois remete, por exemplo, ao que os *kanhgág* católicos dizem, que “nasceram com Jesus Cristo”, ou seja, tem o sentido de “nascer junto”, em termos mitológicos e sociopolíticos. Ela também poderia relacionar à oposição proposta por Crépeau entre mato virgem/limpo/casa, mas aqui associando os *kanhgág* (“índios”) em geral ao mato, não havendo um privilégio neste sentido por parte do *kujá*. Retomarei essa colocação adiante.

cheguei pra ele, levei remédio. Tempo de real, pedi 200 reais, pra eu curar ele. Daí curei ele. [...] Falei – não faça mais isso, se não, não vai melhorar – vou casar agora – pode casar – falei pra ele. Eu curo, mas eu peço pra Deus para melhorar. Ungir meu remédio para curar.

Ou seja, o remédio do mato necessita ser ungido, através de orações pedindo ao próprio Deus para que cure o doente. Além disso, o próprio paciente precisa acreditar no remédio. E o curador recomenda ainda uma mudança de comportamentos para evitar a reincidência da doença, com a aprovação da perspectiva de casamento pelo paciente.

Apesar da afirmação de que os indígenas “nasceram com” os remédios do mato, o que poderia indicar para um conhecimento ou relação naturalizada/originária, a relação entre remédios e orações indica para uma necessidade de “potencialização” destes remédios, para que atuem em benefício do paciente, orientados por Deus. Simultaneamente podemos afirmar haver conhecimento “guiado”, ou seja, orientado ou mesmo dado por outros seres do cosmo. Neste caso, trata-se de santos e “espíritos”. Isto foi explicitado por ele ao narrar seu processo de iniciação. Pedro começara seus trabalhos depois que “quase morrera de doença”. Ele já “tinha” um pouco de oração, mas depois que quase morreu, passando doença:

Daí minha mulher foi arrancar batata-doce, era longinho como daqui lá na outra estrada. Fiquei sentado no paiol, no mato. Longe mesmo! Assim eu achei sozinho. Já era tardezinha. Tem descida para o nosso paiol. Fiquei deitado, travesseiro grande. Eu estava muito pior. Bom eu não estava. Fiquei deitado. Olhando lá na estrada. De repente veio uma Santa, com as criancinhas assim. Um no braço, uma porção de criança veio. [...] Veio chegando com aquele bando de molecada. Andando. Tinha um aqui, um menino, uma menina. De repente, o Santo chegou junto com ela também... São Bom Jesus, eu acho, pra mim era São Bom Jesus. E ele anda. Ele está no prego, mas não sei como que faz o santo. Eles falam que não acreditam aquele, mas eu acredito os santos, eu acredito tudo o que está no mundo, aquele que faleceu no mundo, acredito tudo. Tem um que não acredita, tem até crente que não acredita. Mas eu acredito. Vem chegando perto, fiquei olhando, com a porta aberta, olhando. Chegou assim em mim, daí me deu aquela criança em cima da barriga. Peguei, fiquei segurando. Voltaram, a Maria. Viva, a Maria mesmo, que veio andando com as crianças. Ela me deu assim – tá – só falou assim – tá [...]. Eu peguei essa criança. Saiu lá fora. De repente, daquilo eu já... fazia oração. Foi aumentando a oração. E contaram remédio. Depois daquele, ela me contou. Depois eu a vi mais [vezes]. Foi chegando, chegou três vezes assim na minha casa, me contando remédio. Até doutor tem uma Bíblia. Eles

contam remédio ali. Doutor tem também. Ali tem remédio do mato também. Eles contam remédio ali também. Doutor até me contou remédio de espinheira santa, pra curar de coração. [...] Ele consulta a gente. Ele falou pra mim, chega na tua casa, pega folha de espinheira santa, cozinha, toma chá, direto. Você cura tua doença. Já sei tudo remédio.

Minha mulher não tinha gravidez, nada. Depois que ela [Maria] apareceu, que apareceu o menino também. Quando peguei ele acabou, sabe. Quando peguei – tá – peguei ele, deixei ele em cima da barriga. Estava deitado. Quando ela voltou, saiu na porta, acabou-se aquele menininho. Eu não vi mais nada. Ela saiu na porta, não vi mais nada. Nem Jesus Cristo não vi mais. Eu não sabia de nada, nem Pai Nosso, nem Ave Maria. Eu não conhecia. Não fazia nem oração. Depois ela me deu, explicou, daí eu já sei.

As orações e conhecimentos de remédios, portanto, são coisas que são dadas a Pedro por Santos vivos, que saem dos pregos na parede onde estavam fixados e das mesas onde estão colocados e andam no mundo, com agência própria. Além deles, doutores aparecem indicando remédios. Ambos são vistos como vivos. Esta visão e a entrega da criança a Pedro podem ser consideradas como integrando um processo da cura do próprio paciente, que com isso se inicia como xamã. A oferta de uma criança a Pedro é algo bastante peculiar entre os curadores que conheci durante meu trabalho de campo na região. Ela poderia, entretanto, ser relacionada à adoção de guias espirituais, característica do xamanismo indígena, como veremos. Em outra ocasião Pedro afirmaria que conhecera suas orações com seu pai, o que embaralha um pouco as distinções entre saber xamânico “guiado” ou “não-guiado”, ou seja, com base em guias espirituais ou com base em conhecimentos humanos tradicionais, transmitidos através das gerações. No entanto, seja por guias espirituais ou seus parentes humanos, as orações são dadas para ele e também aumentam por si mesmas, tendo também uma agência própria neste sentido. As orações possuem uma agência tanto no paciente como no xamã. Chamo atenção ainda à fala dele de que “acredita [em] tudo”, o que se verá relevante mais adiante⁹.

Este tipo de encontro ou visão de santos está presente em trajetórias de outros xamãs *kanhgág*. É possível estabelecer uma comparação com o trabalho daqueles xamãs que trabalham com espíritos de animais, guias com que o *kujá* estabelece uma relação a partir de um primeiro encontro que se dá em geral na mata. Em minha tese, porém, contrariamente a outros autores, propus uma diferenciação entre estes dois tipos de guias. Isto porque ao passo que neste último caso teríamos o predomínio de relações de matrimônio cósmico, como destacam Veiga (2000, p.139), Crépeau (2002, p.119) e Rosa (2005, p.201), aponto que

⁹ Não era tudo que ele podia curar, havendo coisas que falava para ir ao médico, e o médico, supostamente, às vezes não podia curar e falava para procurar Pedro.

na relação com os santos teríamos relações de adoção, especialmente com relação de filiação entre Deus e Nossa Senhora Aparecida como Pai e Mãe cósmicos, e uma certa irmandade com Jesus Cristo, com quem os católicos teriam nascido “junto” (Cimbaluk, 2018, p.287). No caso de Pedro, veremos, em seguida, que esta noção de maternidade/paternidade dos santos também está presente, mas temos algo peculiar neste último sentido, pois a relação com a santa é estabelecida através da oferta de uma criança, invertendo este sentido de filiação. Podemos nos aproximar, portanto, da análise de Fausto (2001; 2008) sobre o xamanismo estabelecido através da relação com os xerimbabos animais, na qual o autor destaca haver domínios de inversão do sentido da adoção. A partir do caso parakanã, Fausto afirma que a ciência xamânica estaria baseada em um processo de domesticação. O xamã parakanã, em seus sonhos, familiarizaria Outros, “inimigos”, estabelecendo uma relação senhor-xerimbabo, dono e bicho de estimação, pai e filho. Ou seja, uma relação assimétrica passando da afinidade à consanguinidade. A assimetria, que permitiria englobamento do xerimbabo pelo dono, também teria possibilidades de inversão quando o xerimbabo passa a conter elementos do dono.

No caso *kanhgág*, portanto, indiquei ser algo predominantemente inverso ao que propõe Fausto, já que temos a posição do xamã como “filho”. No entanto, com a oferta da criança à Chapéu Branco, vemos que no caso do xamanismo com santos entre os xamãs *kanhgág* também há a possibilidade de inversão do sentido da filiação adotiva na relação cósmica estabelecida. Ou seja, se normalmente temos Deus e Nossa Senhora na posição de pais, eles também podem dar crianças ao xamã. É significativo também que tenha sido após essa “adoção” que Pedro tenha conseguido ter filhos com sua esposa. No entanto, ressalto, esta relação se configura de maneiras bastante distintas para cada xamã ou curador.

Além desta “visita” dos guias, da mesma maneira que outros xamãs *kanhgág*¹⁰, Pedro descreveu, em outras ocasiões, viagens que ele fizera a outras dimensões do cosmo para resgate de espíritos de pessoas vivas, que, sem aqueles, ficavam doentes. Mesmo quando sonhava à noite, para ele era dia, o que indica a inversão característica do mundo dos mortos, argumento destacado na cosmologia *kanhgág* desde os estudos de Veiga (1994, 2000) e Oliveira (1996). No caso, a presença de santos e orações é notável como intermediadores deste poder de resgate do espírito.

Eu andava assim, eu avoava, tempo que eu trabalhava com curador. Eu trabalhava com a Mãe Maria Santíssima. A Mãe Maria Santíssima Trindade¹¹. Para mim avoar, assim em cima, no céu, eu chamo assim – ô, Maria Santíssima Trindade, me dá tua força – três Pai Nosso, três Ave Maria, Maria Santíssima Trindade. Eu

¹⁰ Ver descrições, por exemplo, em Rosa (2005) e Cimbaluk (2018).

¹¹ Esta referência é interessante ao incorporar a figura feminina maternal à Santíssima Trindade, formada, segundo a doutrina oficial da Igreja Católica por Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Como destaco em minha tese, a tríade Deus Pai, Nossa Senhora Aparecida, Mãe, e Jesus Cristo, Filho, era a caracterização predominante da tríade celeste elementar entre católicos *kanhgág*.

andava em cima. Já erguia dali, faço três nove, três nove¹², amém Jesus. Já sobe! Vai embora longe! Minha oração é assim. Eu ia buscar uma gente que está morta, lá longe! Com três dias, aquela gente que está mal mesmo, já está trabalhando [...].

Porque gente morre. Daí aqui ele está mal. Mas o espírito dele já está lá, longe! Nem que você está morrendo aqui na casa, teu espírito já está lá, sabe. Você tem que fazer o espírito voltar. Se ele quer ganhar mais saúde no mundo, se ele quer ir embora, se quer morrer, ir embora, o senhor que sabe. [...] Mas o senhor quer viver mais com a família, quer ganhar mais saúde no mundo, trabalhar mais, então – tem que fazer trabalho para mim, eu quero trabalhar mais com minha família, eu não quero morrer. Então me dá mais oração para aumentar mais a saúde, aumentar mais minha vida – eu faço. Daí eu te busco. Busco teu espírito lá. Nem que você está muito mal, querendo morrer mesmo, nem remédio o senhor não tem mais, nem na farmácia não adianta mais o remédio para o senhor, mas o senhor procurando um curador para dar mais saúde para o senhor, eu faço. Aumentar mais saúde, aumentar mais vida.

Vemos, então, o estabelecimento de uma relação maternal com a santa (Mãe). Destaca-se ainda que este tipo de trabalho é colocado no passado por Pedro inicialmente, depois trazido como uma possibilidade no presente. Aqui a própria conversa com o antropólogo parece fazer reviver possibilidades das práticas de cura, possivelmente relegadas ao passado devido à vivência evangélica de Pedro. Esta ambiguidade entre tempos passado e presente seria recorrente em nossas primeiras conversas e em especial quando ele mencionava o fato de ser evangélico.

A “vida”, assim como a “sorte” como já destaquei em outro lugar (Cimbaluk 2018, p.270), são coisas que aumentam ou diminuem na pessoa. De forma similar, como veremos, doença e feitiço também são coisas que podem ser colocadas ou aderidas na pessoa. O aumento ou diminuição da vida passa por uma opção pelo afastamento ou aproximação entre o mundo dos vivos e dos mortos, o que se dá via consubstancialização. O xamã, então, pode trabalhar tanto reaproximando este espírito perdido, via convencimento retórico, que passa, no caso de Pedro, também pelas orações feitas por ele ao espírito no outro mundo, como trabalhar tirando a doença. Por vezes estas duas operações são feitas simultaneamente em um mesmo paciente. Ou seja, trata-se de um trabalho de aproximar e afastar determinados elementos (alma, doença ou feitiço) para garantir a possibilidade de que a pessoa atendida siga andando neste mundo. No caso de Pedro, todos estes procedimentos passavam pela intermediação de santos e orações, elementos que podemos considerar, portanto, como agentes de cura, tão

¹² Em suas orações, o número três e seus múltiplos são recorrentes. Sempre faz três orações, três vezes. Dizia que benzia até acabar toda a doença, até tirar tudo, não havendo limite, mas sempre fazendo em três, seis, nove orações e assim por diante, até sessenta rosários.

ou mais importantes que os remédios do mato. Através do nome do paciente, Pedro “entregava oração para o santo”, clamando todas as possíveis doenças que tinha no corpo. Terminando a oração, já “soltava” a doença. Assim, o trabalho de cura se trata de uma mediação política entre diferentes agenciamentos presentes no cosmos. E diferentes estratégias podem ser utilizadas simultaneamente.

A força e a saúde da criança recém-nascida também poderiam ser constituídas através de agenciamentos similares:

Quando nasce menino. Antigamente eles ganhavam nenê na casa. Hora que estão passando mal, tem que procurar remédio para dar, tomar chá, para ela ganhar nenê, na casa. Eles cortam o umbigo. Passa remédio. Aquele umbigo, corta, pega outro remédio, cava a terra, põe o remédio ali, põe em cima, mais um remédio. Para ficar com saúde, força. Cava, deixa mais ou menos um metro. Põe um remédio em cima, já cobre com terra. Eles ficam com saúde, forte. Eles falam cipó de anta, esse remédio.

Um caso interessante que Pedro narrou de perda de espírito era de uma filha dele, que durante um ritual de batismo de uma das igrejas no rio, fora tomar banho e perdera ali seu espírito, que “rodou” para baixo. Pedro vira quando ela rodou, “ela” falou: “pai, estou rodando, me pega”. Apesar do perigo de a menina ficar doente por estar “rodada”, de “passar doença” nela, Pedro não teria ido buscá-la. O caso chama a atenção porque o mesmo rio que pode limpar/tirar os pecados pela mediação do pastor, pode também rodar o espírito. E Pedro, mesmo sabendo do caso e se tratando de filha sua, espera ver as consequências para tomar atitude de ir resgatar o espírito. Isso parece demonstrar uma certa necessidade de verificação de consequências físico-corporais para a atuação do xamã. Também é possível que Pedro estivesse avaliando, ao falar comigo, a possibilidade de ele retornar a trabalhar neste sentido.

Destaco também neste aspecto que Pedro parecia um experimentador e pesquisador dos remédios. Após ficar sabendo por outras pessoas ou por guias sobre-humanos, fazia testes para ver se funcionavam efetivamente, seja utilizando-os ele próprio ou receitando a pessoas que o procuravam. Estas atitudes por vezes eram destacadas por ele próprio e davam um caráter especulativo à sua atividade, o que terá consequências, como veremos. Neste contexto, o que os pacientes procuram é a efetividade e certeza em seus tratamentos, não a experimentação de uma possível cura.

Após algumas conversas com Pedro, comecei então a conhecer algumas poucas pessoas que tinham ido “ver o jeito” dele como curador. Em se tratando de especulação, conheci alguns *kanhgág* que gostavam de circular por diversos especialistas para avaliar a efetividade de suas curas e trabalhos. Uma dessas, uma mulher evangélica, contou que Pedro lhe dissera que sabia, só de olhar para ela, se ela estava andando com homem. Disse que sabia o que estava acontecendo na vida dela. Ela, porém, disse não acreditar nestes curadores, que só faziam o mal para os

outros, narrando a história de cura de seu neto através das orações dos pastores evangélicos. Mesmo assim, ela era curiosa para procurá-lo, ainda que para “ver o jeito” dele. Como Pedro era de outra TI, poucas pessoas ainda conheciam seus trabalhos.

Sobre a possibilidade colocada de conhecimento sobre os comportamentos e relações das outras pessoas, Pedro expôs o sonho como um elemento central em seu trabalho como meio divinatório:

Quando eu durmo, no sonho, eu via [que] a mulher já estava namorando os outros, maloqueando com os outros. Onde que ela deitou com uma pessoa, eu já estou vendo ela. Quando dorme, eu sonho com ela, no meu sonho. Mas eu não ando assim à noite. Quando eu sonhar, eu andava sempre de dia, no claro, igual esse dia agora. Olhando mulher lá, que ela deitou, e o serviço lá, e saiu. Quando eu venho lá de longe, quando eu chegava, de tardezinha, pegava a foice – ah, vou buscar uma lenha – eu vou lá onde ela deitou, onde eu a vi... lá tem lugar bem limpinho, chupando os doces. Com homem, sentado, deitado também. Meu sonho é assim, eu vou lá bem onde ela está! O lugar que ela deitou, está lá.

Relatos que obtive sobre curadores falecidos estabeleciam justamente que alguns *kujá* nunca diziam na hora o que tinha o paciente e o método para a cura. Eles precisavam sonhar para saber o que ocorria com o paciente. Seria através dos sonhos que teriam as informações necessárias de seus guias¹³.

Nas indagações que eu fazia sobre as consultas a curadores a diversos interlocutores, como em geral só conseguia informações falando de situações concretas vividas pelas pessoas, eu próprio acabei comentando os serviços de Pedro. No caso de Antônio, quando este se queixou de suas dores nas pernas, contei um pouco do que o curador me dissera, sugerindo que perguntasse por algum remédio do mato a ele. Antônio neste momento já não queria continuar consultando um curador não indígena a que estava indo, pois estava gastando demais em viagens e pagamentos ao curador. Percebi que seus gastos faziam, inclusive, com que ele começasse a cobrar algumas dívidas que tinha, gerando tensões em suas relações na aldeia, que acabavam por prejudicá-lo. Isso fazia com que ele avaliasse que os curadores não o estavam ajudando ou o estariam “estragando”, pois uma das demandas que fizera era que tivesse sucesso em suas atividades que lhe rendiam dinheiro. Este fato também me fazia pensar que ele talvez pudesse estabelecer relações mais equitativas com curadores indígenas¹⁴.

Depois disso, Antônio conversou sozinho com Pedro um dia. Conforme o que me contou, Pedro lhe revelou ser “primo” de outro

¹³ Note-se que também no sonho de Pedro há uma inversão entre dia e noite, assim como nas visitas feitas ao mundo ou morada dos mortos.

¹⁴ Sobre as consultas de Antônio com diversos curadores e os tipos de relações estabelecidas com eles, ver Cimbaluk (2018).

curador que Antônio conheceria, o que estabelecia uma primeira referência de aproximação entre os dois¹⁵. Pedro dissera que os curadores a que Antônio estava consultando não estavam fazendo nada para ele, só tirando seu dinheiro. Pedro dizia não cobrar, aceitando apenas ajuda. Isto, porém, era relativo, pois ele afirmara a mim ter cobrado por outras curas, especialmente de não indígenas. Pedro recomendou um remédio para o neto de Antônio, um banho de chá de lima e guiné. Já para as dores de Antônio, recomendou um procedimento bastante peculiar: dissera para ele ir ao cemitério, passar terra que deveria retirar sob o cruzeiro, pedindo “ô primo, tem que me curar agora”. O próprio Pedro teria feito isso certa vez para tratar de um problema que tivera nas pernas, tendo conseguido a cura. Além disso, ele também contou a Antônio um remédio para atrair mulher, sobre o qual escreverei adiante.

Conversando sobre estas recomendações de Pedro, com base no que já ouvira de outros curadores e *kujá* que conhecia, destaquei a estranheza da recomendação relacionada ao cemitério e procurei desencorajar a ida de Antônio ao local. Para mim, ela contrariava tudo que já ouvira entre outros *kanhgág* bem como outros curadores não indígenas regionais, e certamente seria reprovada pela grande maioria de meus outros interlocutores. Neste ponto eu já estava bastante inserido nessas cosmopolíticas para fazer tal leitura e recomendação. Não obstante, Antônio respondeu “coisa que curador [está] mandando fazer, eu faço mesmo!” – E efetivamente ele o teria feito no dia seguinte, com ajuda de sua filha.

Posteriormente Pedro confirmou para mim que ele próprio já usara este recurso para tratar de uma perna sua que machucara em um jogo de futebol:

[...] Sofri mesmo. Daí eu fui ao cemitério aqui¹⁶. [...] Falei – vou ver se eu acho remédio – daí fui naquela cruz, embaixo daquela cruz. E cavouquei ali, com a foice. Daí passei assim, cuspi no meu dedo, peguei aquela terra. Daí passei, falei assim – ô, minha gente, irmãos, eu sei tudo meus irmãos. Me dá um remédio, me cura minha perna, que eu estou ruim. Perna ruim. Me cura. Vocês todos aqui são meus irmãos. Me dá um remédio bom aqui, hoje essa hora – passei duas vezes, olha minha perna!!! (bate com pé no chão) Não dói mais (rindo alegre). Você já viu! Até o primo [Antônio] foi lá fazer uma dessa (ri). É, um remédio bom esse! Me curou até! Hora que você... às vezes dá dor na coluna em você, dor na coluna, se achar um desse, você me conta, eu quero

¹⁵ A denominação de “primo” ou “primo-irmão” é usada de maneira ampla, podendo se referir a graus de parentesco bastante longínquos, parentescos de primos de primeiro grau, como também à vinculação à mesma “marca”. Segundo Veiga (1994; 2000) os *Kanhgág* possuem “marcas” que constituem grupos cerimoniais e idealmente exogâmicos. Estas marcas seriam transmitidas patrilinearmente, mas também podem ser transformadas via nomeação. A cerimônia em que tais grupos eram “performados”, o ritual do *kiki*, não é mais realizado na região da Bacia do Tibagi. O uso do recurso das marcas atualmente nas TI em que trabalhei é pouco frequente como vínculo de reforço de consanguinização, sendo mais presente apenas entre pessoas mais velhas.

¹⁶ Apesar de ele se referir ao cemitério da aldeia onde estávamos, acho mais provável que isso tenha ocorrido em outra TI.

curar ele por uns duzentão (ri)¹⁷. Eu curo mesmo. É pouquinho ainda, tem que cobrar quinhentos. [...] Mas estou experimentando. Eu conto [remédio], mas estou experimentando. Daqui mais uns dias vou cobrar bastante.

Este tipo de relação de cura, que vemos ele destacar ser experimental, podemos identificar, como afirmei, como uma inversão de princípios tidos como básicos *kanhgág* na bibliografia¹⁸, onde podemos destacar o investimento feito na separação entre vivos e mortos e controle na passagem de um estado a outro. Tanto assim que a relação entre vivos e mortos seria o motor do principal ritual que era realizado no passado, o *kiki*, onde os mortos seriam momentaneamente chamados a beber e dançar com os vivos, sob controle de especialistas rituais. Também um dos trabalhos fundamentais de um *kujá* seria o controle da relação com mortos, resgatando espíritos de vivos que eventualmente se juntem aos seus parentes mortos na morada destes, causando adoecimento do vivo, como mencionei antes. Ou seja, salvo na inversão ritual, trabalhar-se-ia no afastamento, afinização em relação aos mortos, salvo em momentos muito específicos ritualizados de reaproximação. Aqui, ao contrário, trata-se de uma familiarização dos mortos do cemitério, chamados “primos” ou “irmãos”, aos quais se conhece todos. Isto, no caso de Antônio, feito sem ao menos a mediação direta de um *kujá*, já que quem auxilia Antônio no cemitério é sua própria filha. Pedro explicou ainda que às vezes um (morto) ali no cemitério era curador, pois antigamente havia muitos, então estavam lá no cemitério e poderiam curar. A cura, portanto, dar-se-ia através de um curador, mas na condição de morto! Detalhe interessante é que Pedro sempre ria bastante ao falar neste tipo de cura, o que reforçava meu estarrecimento diante desta possibilidade colocada. Ela estava evidente, porém, desde o princípio, quando ele me afirmou que “acreditava [em] tudo”.

Antônio fazia distinções entre diferentes tipos de curadores, como *kujá*, saravás, mesa branca, mesa preta, curadores, benzedores¹⁹. Todas estas distinções, porém, não necessariamente eram relevantes no trânsito entre estes diferentes serviços para uma finalidade comum. Não importavam tanto as conexões cósmicas propostas pelo curador. O mais importante era qual seria mais eficaz, o que só se comprovava na prática, na experimentação daquilo que mandavam fazer. Isso é reforçado pelo próprio discurso dos curadores, que tendem sempre a relacionar os remédios que conhecem com as curas que já efetuaram com eles, sejam em si próprios, ou em outras pessoas. Se estes terceiros forem parentes ou conhecidos do paciente, tanto melhor. Neste sentido, podemos dizer que Pedro e Antônio estavam em sintonia nesta busca pelos remédios e curas, havendo uma abertura, podemos dizer, tanto do especialista xamânico como de seu paciente nesta busca em um primeiro momento.

¹⁷ Aqui creio que ele quis dizer que se eu achasse alguém mais com dores eu deveria indicar Pedro para que o curasse desta maneira, cobrando para tanto.

¹⁸ Ver, por exemplo, Veiga (1994; 2000); Oliveira (1998); Rosa (2005).

¹⁹ Para detalhamento das classificações de Antônio ver Cimbaluk (2018).

Isso, já mencionei, não era algo generalizado entre pessoas que procuravam por tratamentos ou outros serviços de curadores. Como vimos, analisar o “jeito” do curador pode ser um dos elementos de restrição ao uso de seus serviços. Sem dúvida muitos *kanhgág* ficariam tão estarecidos quanto eu ao conhecerem esta forma de cura proposta por Pedro, já que ela contraria a separação necessária entre mortos e vivos, relação possível sem riscos apenas se mediada por especialistas²⁰.

Para além das maneiras e procedimentos de um curador, o reforço de laços de parentesco com pessoas conhecidas é bastante importante nesta relação. Muitas vezes só se confia plenamente em um curador a partir de intensas redes de parentesco, envolvendo inclusive compadrios e curas conhecidas feitas pelo curador dentro desta rede. No caso de Antônio e Pedro, isso também seria procurado em alguma medida, especialmente quando Pedro levantou que Antônio e ele eram da mesma “marca”, referindo-se à relação já apontada por Pedro com a mãe de Antônio. A partir daí, a aproximação deles seria ainda maior, e Antônio passou a empregar Pedro em sua roça, combinando um valor de pagamento. Pedro, então, passou a frequentar a casa de Antônio regularmente naqueles dias, aproximando-se da família extensa de Antônio. Destaco em especial uma das filhas de Antônio, que, solteira, também ajudava o pai no serviço da roça, e que terá um papel primordial no desenrolar dos acontecimentos. Neste sentido, podemos ver um esforço de familiarizar o curador, passando desde a procura por parentescos longínquos ou relações de marcas, até a aproximação efetiva a partir de compadrios, trabalhos conjuntos, comensalidade. Estas relações serão reconfiguradas, então, no idioma da consanguinidade²¹.

Aqui devo mencionar que Pedro era casado com uma indígena *kanhgág* muito mais jovem que ele, e tinha filhos com ela. Ele, enfaticamente, reprovava o comportamento dos rapazes solteiros da aldeia, que só andavam atrás das moças, não trabalhando, não plantando nada. E reprovava as moças por quererem apenas esses rapazes que “ficavam à toa”, sem fazer nada, na esquina²². Ele dizia, como que recomendando aos presentes, que se fosse uma moça, olharia aquele que trabalhava para procurar casar, pois este teria uma rocinha para não deixar sua família passar fome. Por outro lado, como afirmei, ele divulgava um tal remédio que funcionava para atrair mulher, se passado no rosto. Um dia assumiu ter utilizado o mesmo para sua atual esposa, que já era sua quarta cônjuge²³:

²⁰ Destaco por exemplo que outra das filhas de Antônio preocupava inclusive em não levar para casa terra do cemitério nos sapatos, que deveriam ser limpos após a visita ao local.

²¹ Apesar desta preferência pela consanguinização de curadores, existem casos em que o idioma da afinidade predomina, especialmente ao se procurar eventuais curadores não indígenas com quem não se tem ainda relação histórica. Neste caso, a relação com o curador tanto está mais sujeita a riscos como é mais instável se não for reforçada progressivamente por laços de consanguinidade (ver Cimbaluk, 2018).

²² As aldeias na região são formadas por várias ruas que, efetivamente, formam várias esquinas, algumas das quais passam a ser ponto de encontro de jovens, especialmente à noite.

²³ Sua primeira mulher faleceu. A segunda era uma prima sua com a qual fizeram-no casar “na marra”, mesmo sem ele ter feito nada com ela. Ele separou-se depois casando com outra. Apesar de ter dito que esta terceira o largou, depois disse que ele a largou, após ela tê-lo traído. Casou-se, então, com a quarta. Eu soube por terceiros que o ex-marido desta estaria ameaçando Pedro, que a teria “roubado” e fugido com

Tempo que minha mulher me largou, eu peguei um remédio. Eu fiz pra essa minha mulher. Mulher chega assim sozinha atrás do homem. Você passa no rosto, daqui uns dias mulher vem sozinha.

Este remédio, ele destacava, deveria ser usado apenas por solteiros, pois se fosse casado, teria que fugir com outra mulher. Apesar de ele ter me contado de vários remédios, para várias doenças, este remédio em especial lhe deixava intrigado:

Pegar aquele ali, a folha, só macetar assim com a mão, passar nos olhos, no rosto. Como que ele...? Garanto que não tem oração! Só ir lá, pegar, não tem oração! Mas esse pra gente doente, tem oração na casa, acender vela, rezar, com oração, com santos, com Deus. Mas como que essa folha chama mulherada? Eu estava pensando isso aí, por isso que vim falar com o senhor. Sem oração, né! Se eu quiser pegar aquela arvorezinha, campear, esfregar no dedo, passar no rosto. Daqui uns dias, a mulher vem sozinha em mim. Pode ser moça de doze anos, vem comigo. Mas como que sem oração, porque ele está chamando a gente? Será que ele foi feito, ele brotou, foi feito para isso, ele brotou sozinho assim mesmo. Como que esse remédio, sem falar com Ele, como que está chamando? Eu não sei não, desse jeito eu não sei, como que ele está chamando sozinho.

Destaco que foi Pedro quem me procurou neste dia para comentar isso, falando sem que eu o provocasse. Isto reforça também o aspecto reflexivo de sua atividade. Via de regra, fica claro que ele considerava que os remédios funcionam a partir da conversa com Deus, tendo em realidade uma origem ativa ou potencialidade derivada deste, efetivada através das orações. É estranho um remédio que funcione assim, por si próprio, sozinho. Isso aponta que, apesar de haver uma noção de poder cósmico centralizado, há outros poderes possíveis no mundo que não tenham sua origem neste poder central ou tenham que ser potencializados por ele. Sobretudo, esta estranheza não impedia que Pedro utilizasse o remédio, assim como também utilizava a agência dos mortos no cemitério. Neste contexto, em termos do dualismo proposto por Crépeau e Rosa, teríamos agentes possíveis dos três diferentes

ela. Entre os *kanhgág* na região, apesar de haver atualmente uma ideia de monogamia e exclusividade sexual, a troca de esposos é algo frequente e muito poucas são as pessoas que constituem apenas um casamento por toda a vida. Este é um dos pontos de tensão para as igrejas evangélicas na área, que defendem a fidelidade conjugal. A fuga com a esposa é uma maneira tradicional de efetivação de casamento, sendo possível, de acordo com as tensões existentes ou não, o retorno do casal após um tempo variável, sendo considerado, então, efetivado o casamento. Como eu também era solteiro à época, isso pode ter influenciado que Pedro destacasse esse remédio ao falar comigo.

domínios espaciais deste mundo, conectando-se ainda com o mundo dos mortos²⁴.

Em outra oportunidade Pedro explicou que os casamentos podiam ser feitos pelos santos, ou seja, o remédio mencionado é um outro tipo de agência que funciona para o mesmo fim a que podem servir os santos, ainda que atuando de maneira diferente. Segundo ele, quem fazia os casamentos eram Santo Antônio e “Nossa Senhora Casturina” ou Santa Casturina. Esta última é uma santa popular, também chamada de “Pastorinha” ou “Santinha”, havendo, na zona rural do município de Tibagi, um santuário onde são feitas peregrinações e festas no mês de julho²⁵. Para estes dois santos era “contado” o nome da mulher com quem se queria casar, acendia-se vela por três sextas-feiras. O mesmo poderia ser feito para um marido que fora embora, por exemplo. Neste contexto, Pedro reforçou que Santa Casturina “não é curadeira”, ou seja, não promovia curas e sim casamentos.

Outro tipo de agenciamento xamânico era relacionado aos feitiços:

[...] Sofrimento de feitiço. Eu nunca vi esse feitiço. Único que eu não sei é feitiço. Não sei por que gente pega feitiço. Não sei por que eles pegam bem esse. Eu sempre falo para o Deus, eu não quero farpa no meu corpo. Não quero que uma pessoa estrague minha vida. Eu falo para o Deus, falo para Jesus. À noite, hora de dormir. Eu não quero ver farpa no meu corpo. Eu quero que não entre na minha carne. Toda vida eu quero ter saúde. [...]

Eu tenho filha que vomitava vidrinho de xarope. Bem cheinho. Vidro inteiro mesmo, cheio de xarope! Quando ele dava vômito assim, ele acaba tudo, ela morre. Não tornava mais, quando fazia oração, volta de novo. Está casada agora. Enchia um baldinho de banha, que a gente compra no mercado. Enchi duas vezes aquele baldinho, de tanta coisa de farpa. Grão de feijão, grão de milho, só sabugo, uma cruz, um vidrinho de xarope. Ou tampa de galão. Uma bola de terra que saiu do cemitério, um pedaço de vela, que já foi queimado. Agora está bom.

Note-se que o feitiço é entendido como algo, um objeto (“farpa”), que é inserido no corpo da pessoa, e que pode ser expelido através do trabalho do curador. Este caso de feitiço de sua filha fora feito pelo ex-marido dela. Ele fora a um “saravá” para fazer o feitiço. Saravá trabalhava com imagem, foto da pessoa. Trabalhava com Exu, com vespa, com abelha, com qualquer coisa. Todas as coisas tinham espírito, e com este

²⁴ A localização espacial do mundo dos mortos é variável dentro da cosmologia *kanhgág*. Frequentemente está relacionada ao poente (oeste) ou a uma posição alterna a um rio em relação ao local de moradia dos vivos. Há também casos em que ela se encontra dividida entre dois espaços, relacionados às metades ou ao comportamento dos indivíduos em vida. Neste último caso, pode também opor “céu” (acima) e inferno (precipício). Por isso, termos *kanhgág* *kanhkã* e *nügme* podem ter diferentes significações e traduções. Por economia de espaço prefiro utilizar traduções no presente trabalho.

²⁵ Diferente de outros curadores e xamãs indígenas que conheci que trabalhavam com santo, Pedro não promovia nenhuma festa de santo nesta época. Pedro foi o único interlocutor indígena que fez referência a Santa Casturina.

espírito o saravá poderia trabalhar. Até com uma pedra, uma árvore, trabalhava com o espírito dela. Ele chamava o Diabo na pedra e mandava na pessoa. Pedro disse não saber bem para me explicar, pois ele só trabalhava com santos. No entanto, isso, assim como a possibilidade variável da cura, indica que o objeto é inserido no corpo através da influência do saravá sobre o espírito do objeto, havendo ou não mediação ou introdução do Diabo neste espírito-objeto.

Pedro trabalhava com Nossa Senhora Aparecida, São Jorge Guerreiro Cavaleiro. Este último era domador e também aceitava pedidos para jogos. Pedro já trabalhara com São Sebastião, Senhor Bom Jesus, entre outros. Ele contou também já ter recorrido ao Negrinho Pastoreio. Uma vez uma tia²⁶ sua perguntou se Pedro fazia simpatias e pediu para que ele fizesse para uma vaca que urinava e tinha o leite com sangue. Pedro pensou por três dias e depois disse que ia trabalhar com Negrinho Pastoreio, o que surpreendia a ele próprio, pois nunca vira aquele santo, não o conhecia. Passou na cabeça dele fazer assim. E foi falando para a tia trazer vela, e ia rezando, depois pediu um copo de água. Chegou na cabeça dele fazer isso. Fazendo oração na água e derramando, três vezes, em cruz. A vaca melhorou em três dias.

Isso reforça que as orações são “guiadas”, dadas ao curador através do santo que é tido como “dono do animal”. Por isso elas chegam na cabeça dele, que vai dizendo o que se deve fazer, sem nunca antes ter feito algo similar ou tendo sido ensinado por outro curador humano. Neste sentido é que as orações crescem, aumentam, no xamã. E se torna notável a necessidade do trabalho do xamã agenciando diferentes elementos (vela, água, oração, cruz), mesmo que sob orientação do santo.

Também aqui podemos relacionar ao modelo de xamanismo proposto por Fausto (2001), pois temos o sentido de “dono” presente. Esta noção é algo que também já foi notado por Crépeau (2012) e Rosa (2017) entre os *kanhgág*. Estes autores caracterizam o “dono” animal como uma entidade representativa da posição de sujeito de uma espécie animal, com características diferenciais dos demais membros da mesma e com uma relação de potência e proteção em relação a ela. Aqui, no entanto, vemos esta noção presente para animais domesticados e associada ao santo.

Para Pedro, todo animal tinha dono. O da vaca era o Negrinho Pastoreio. São Jorge era domador de cavalo. O dono do cachorro era São Roque. Era a ele que deviam fazer oração para um cachorro que não quisesse correr mato a caçar. E assim também cada pessoa tinha santo, me disse Pedro. Cada pessoa “carrega a cruz”, em seu próprio corpo. Cada pessoa é cruz, tem cruz e é crucificada. Ou seja, não apenas os xamãs teriam uma relação de maestria, com um “protetor” de si próprio. Os animais e demais pessoas teriam também um dono, que é como uma

²⁶ Da mesma maneira que “primo”, “tia” pode referir a diferentes tipos de relação, podendo inclusive ser simplesmente uma pessoa de geração mais velha que ego, ainda que usualmente haja ao menos relação de mesma marca ou parentesco longínquo.

“marca” (cruz) que carrega. Uma marca que vincula, que identifica e que protege²⁷.

Ao dizer, em tom de pregação, que cada pessoa tinha sua cruz, Pedro se perguntava como crente não gostava de santo e da cruz.

“Querer o bem” e as curas de curadores e crentes

Na definição de Pedro, curador era alguém que queria o bem do outro. Segundo ele, ninguém, pessoa nenhuma, era “Curador”. Tanto que ele mesmo efetivamente nunca afirmou que era “curador”. O que existia era a fé, era o querer ter amigo, um primo-irmão. Falar com o coração ao outro. Por isso, ele podia ser crente, podia ser uma pessoa que estava trabalhando para Deus, para o Senhor Jesus, fazendo o trabalho do Senhor Jesus, sem pecado. Assim também os pastores da igreja faziam. Mas ali na aldeia ou na cidade, pastores evangélicos oravam para as pessoas, mas logo já estavam brigando, em sua própria família, e com isso estavam “quebrando” aquilo que teriam feito para a outra pessoa. Deus não briga, Jesus não briga, não quer pessoa que “esteja suja”. Pedro se referiu especialmente também a brigas que haviam ocorrido entre membros (“irmãos”) de uma das igrejas na aldeia, em que uns bateram com pau em outros. Jesus via isso, e era por isso que os pastores indígenas não estavam curando mais nada. E Jesus nunca “jogava os pecados deles para trás”. Só quem fazia isso eram os pastores na cidade. Mesmo assim, as pessoas “sujavam” de novo. Por isso, Pedro considerava que não havia pessoa boa no mundo. Que fazia boas ações sem esperar nada em troca neste mundo.

Sendo assim, temos um sentido moral relacionado com a atitude para com o outro como elemento fundamental para a possibilidade de cura, relacionada, então, àquilo que Deus e Jesus avaliam ser o correto. Assim também, pouco importa efetivamente a classificação como crente ou católico. Neste sentido, xamãs e pastores aparecem como pessoas que devem ser um exemplo de conduta e que propagam as boas relações entre os demais. As curas e as relações sociais são indissociáveis, ambas relacionadas ao querer bem e ter bons comportamentos com amigos²⁸ e primos-irmãos, afins e consanguíneos.

Vale colocar que Pedro conseguira um lugar para morar na aldeia porque alguns membros de uma igreja evangélica cederam um lugar no pátio de uma família e ergueram um pequeno casebre para ele, sem pedir nada em troca. Ele participava dos cultos desta pequena igreja que estava apenas se estabelecendo como uma nova denominação, apoiando-se então em apenas outras três famílias. Pedro conhecia hinos evangélicos

²⁷ As marcas corporais tradicionais entre os *kanhgág*, além de identificarem as metades cosmológicas, também tinham sentido de proteção. Por isso era dada especial atenção à pintura de crianças, segundo um interlocutor, pois pintadas com sua marca durante o ritual do *kiki*, estariam protegidas durante a presença dos espíritos dos mortos no ritual. Ou seja, poderíamos pensar em uma relação entre esta concepção de cruz e as marcas.

²⁸ A caracterização de “amigos” diz respeito sobretudo a afinidade. Ela é muito mais presente como uma tradução ao contexto não indígena.

em *kanhgág* e gostava de cantar durante os cultos, o que lhe dava evidente grande satisfação. O pastor da igreja não tinha conhecimento das curas e trabalhos de Pedro como curador, algo de que apenas tomei ciência acidentalmente, o que não teve, felizmente, maiores consequências. O fato de Pedro consumir bebidas alcoólicas era conhecido pelo menos por outros membros da igreja. Apesar de os membros da igreja relevarem estas atividades de Pedro, ele falava, de maneira genérica, contra fofocas entre os crentes.

Você tem que ter fé! Toda hora! A fé que manda! A fé que não manda é boca da pessoa. [...] às vezes... eu estou lá na minha casa, o senhor está aqui. Às vezes um que chega e fala para o meu primo aqui – ah, o Pedro chegou aqui, falou demais, está falando isso, por causa do Deus – você já... desse jeito o senhor não está bom comigo. Comigo você vai aprender. Eu já falei com os pastores dos índios aqui, falei com todos os crentes. Estou contando para o senhor. Os crentes não podem fazer uma dessas pra mim.

Não descarto a possibilidade de falas de Pedro como esta estarem relacionadas a conflitos e fofocas sobre si entre os crentes em outras TI, sendo possível que isso esteja na motivação de sua mudança de aldeia²⁹. Outra justificativa que ele mencionou para sua mudança foi uma consulta que tivera com a *kujá* Maria Jesus há algum tempo. Ela lhe dissera que na TI onde ele então morava ele não tinha sorte, por isso não podia ficar lá. Podia ir para qualquer lugar, mas lá, não tinha sorte. Se ficasse iria morrer logo, enfeitiçado. Ele e sua família³⁰. Na própria TI em que estávamos ele parecia ter sido forçado a mudar-se devido a seu consumo de bebida alcoólica, pois tivera problemas com a primeira família que acolheu a sua.

Sobre o conhecimento dos crentes ele se contrapunha às pregações usuais destes, reforçando que não era preciso Bíblia para ter os ensinamentos de Deus, pois era este e Jesus que ensinavam. Em tom de pregação, então, ele explicou:

O Jesus nasceu na Mãe, na Maria. Como que ele não nasceu com Bíblia aquela vez. Como que ele sabe? Ele nasceu na Mãe. Sem Bíblia. Como que ele assina a letra? Eu acho que o Pai dele, o Deus, deu esse serviço pra Ele. Você tem cabeça, Ele fez tudo as cores do osso, deu cabeça, pescoço. Mas como que arrumou bem minha cabeça em cima do meu corpo? Como que Ele deixou

²⁹ A sogra de Pedro era da TI em que estávamos, o que justificaria de qualquer maneira esta mudança, já que entre os *kanhgág* no local permanecia uma tendência uxorilocal, com vínculos mais acentuados entre o homem e seus sogros. Esta tendência, porém, tende a ser menos sensível no caso de casamentos sucessivos e de esposos de maior idade, como era o caso de Pedro.

³⁰ Sobre Maria Jesus, uma *kujá kanhgág* de influência regional, ver Cimbaluk (2018). A referência que esta *kujá* faz à “sorte” é similar ao sentido da doença e a vida como falava Pedro, algo que aumenta e diminui na pessoa, de acordo com certas influências, podendo, inclusive, ser encontrada em algum lugar. Vemos como Pedro relaciona diretamente a falta de sorte e as possibilidades de enfeitiçamento e morte, ou seja, há uma associação entre ter sorte e vida.

minha cabeça em cima de mim. É pra eu guardar a Palavra Dele na cabeça. Como que você está com medo?! Não quer se batizar, entregar teu corpo pra Deus? Pro Jesus? Por causa do teu pecado você está com medo de Deus!³¹ Essa gentarada que não conhece levar certo com Deus, é pecado dele que estão se afastando. Não querem se batizar. Vestir roupa, como a roupa do Jesus. Vestir roupa branca. Ah, eu... [antes] tomava qualquer pau de água. Qualquer moça aparecer do meu lado, eu topo. Pode ser preta. Tempo que eu fazia isso. Comigo eu comia... faltava só bosta pra eu comer. Mas hoje em dia, eu [não] quero isso. Hoje em dia eu não vou esquecer meu Pai. Eu quero ganhar salvação, quero andar certinho. Eu quero andar. Quando ele vier, eu quero andar junto com ele. Eu sei que vou junto com ele. Eu já sei! Eu falo para ele. Ele quer ser... esses pastores, eles querem ser como o Jesus, mas não estão fazendo certinho. Olha, o pastor não pode faltar. Porque ele é professor. Pastor é professor.

Aqui vemos explicitada a relação de nascimento de Jesus, que nasceu sem Bíblia, sem assinar letra, mas sim com uma cabeça acima do pescoço, com a Palavra. Podemos também relacionar à noção do “nascer junto”, comentada anteriormente, sendo que Jesus não “nasceu junto” com a Bíblia. Nasceu, sim, com a Palavra. Assim como também os homens nascem com a cabeça para “ter” a Palavra. Isso parece resolver a tensão entre a importância da fala na cosmopraxis indígena e a importância da palavra escrita, da Bíblia, para os evangélicos. Vemos que em Pedro, a Palavra tinha a forma das orações e hinos, usados ou nas curas ou nos cultos evangélicos, além destas enfáticas pregações.

São os pecados em vida que afastam a pessoa de Deus. Pecados estes aqui relacionados especialmente a restrição do ato sexual. E o pastor deveria ser aquele com comportamento exemplar, para ensinar mostrando aos demais como agir, como um professor. Pedro destacou que por isso ele também não cobrava por suas curas, pois talvez Deus daria mais a ele, não deixando faltar comida em sua casa. Já vimos como isso era relativo. Este tipo de contraste entre suas falas e comportamentos iria cada vez mais se reforçar.

Outra crítica que fazia aos evangélicos eram as pregações feitas em português em vez de em *kanhgág*. Dizia por isso que queriam “ser mais que o Deus”, pois sendo índios, deviam falar em sua própria língua. Esta era uma crítica comum, e um ponto de tensão entre as diferentes igrejas, umas privilegiando uma ou outra posição em relação à língua. Aqui o falar português passa a ser um elemento de potencial distinção social, que vai

³¹ Apesar do recurso retórico, o tom de pregação dava certa ambiguidade à sua fala, que parecia aqui estar direcionada a mim, em tom acusatório, apesar de pouco nos conhecermos até então e não termos conversado sobre minha religiosidade. Reforça-se, de qualquer maneira, o tom de pregação de sua fala, que gerou certo desconforto entre os demais presentes, incluindo Antônio. Este tom era bastante diferente de outras conversas que tivemos anteriormente. Este tom e o conteúdo destas falas também influenciaram a relação entre os dois, como veremos.

contra o posicionamento como igual em relação aos outros indígenas na aldeia. Entra, portanto, em um idioma moral.

Nesta conversa, ao afirmar-se como crente, Pedro disse que curava as pessoas, no passado. Mesmo assim, disse que gostava de santo, e que cada um se virava de seu próprio jeito. Ele ia à igreja evangélica porque tinha fé e não queria brigar com ninguém. Ainda em tom enfático, ele afirmava que respeitava os demais, assim como respeitava a “filha” (de Antônio), que estava dando café para ele, mas com a qual ele não ia “mexer” (ter relações sexuais). Diferente de muita gente que chegava ali para “namorar”. Pedro a abençoava, não ia mexer com ela. Ela era como diabo que fazia tentação, mas a pessoa com fé não iria fazer nada, pois queria entrar no Céu, morar com Deus. Isto era a salvação, não brigar, não estar mexendo com outras mulheres. E Pedro não queria que ninguém morresse no mundo, mas não era curador, apenas pedia para Deus para que curasse. Ele também não podia se aproveitar disso para conseguir vantagens, fosse em dinheiro ou bebida, por exemplo.

Fazer oração para que uma moça gostasse de outra pessoa não era fazer o mal. Também não era fazer o mal uma oração para que o pai da moça que não gostava do pretendente desta não chegasse mais na casa deste para levar embora sua filha. Fazer gostar de outra pessoa era bom.

Pedro causador do mal

Após novas suspeitas de doença no neto de Antônio, Pedro o benzeu, utilizando brasas acesas, que após assopradas eram jogadas em um copo com água, sempre em número de três e acompanhadas de orações feitas para o menino, que depois bebeu a água do copo. Neste mesmo dia, um tempo depois que Pedro voltara para sua casa, Antônio veio me contar que achava que Pedro estava “contando só mentira”. Isto me surpreendeu, pois contrastava com o tratamento que eu tivera oportunidade de acompanhar parcialmente no mesmo dia.

Aparentemente Antônio estava desconfiando porque Pedro estava falando para ele ir a outros curadores que Pedro conhecia. Pude presenciar uma conversa em que Antônio, diante de Pedro, começou a falar, talvez provocativamente, de ir a outros curadores que ele ia antes de conhecer Pedro. A atitude normal entre os curadores que Antônio frequentava era de oposição, um dizendo que o outro era “fraco” ou que estava fazendo coisas contra ele³². O discurso um tanto especulativo de Pedro, e o reconhecimento das limitações de seu próprio trabalho, sendo que o próprio Pedro admitidamente contava muito mais coisas a mim do que aos demais sobre este, acabou minando a confiança em seu trabalho. A isso foi se acrescentando a discrepância entre discursos muito enfáticos de Pedro, em tom de pregação, sobre o comportamento correto dos curadores e evangélicos e seu próprio comportamento, especialmente

³² Pode-se dizer que há um contexto de guerra, belicoso, entre os xamãs no contexto *kanhgág*, algo para o que já apontou Rosa (2005; 2017). É possível, no entanto, a formação de alianças, com curadores “combinados” como apontei em minha tese (Cimbaluk, 2018).

relacionado à bebida, comentado desde logo por Antônio com outras pessoas, e posteriormente à sexualidade. O conhecimento paulatino que tive destes aspectos através de Antônio e sua filha também pode ter sido uma estratégia destes para que eu próprio tivesse minhas desconfianças progressivamente aprofundadas em relação a Pedro, talvez Antônio acreditando que eu próprio confiasse plenamente em Pedro como curador, já que fora eu que inicialmente o “recomendara”.

No dia seguinte Antônio veio me contar que quando sua filha estava trabalhando na roça, Pedro disse para ela arrumar uma moça para ele. Depois teria perguntado se ela própria gostava dele. Ela, então, contrapôs que ele estava pedindo para arrumar moça, mas, ao mesmo tempo, estava dizendo que gostava dela. Ele dissera que mulher não era para “meter” todo dia, pois fazia criança logo, só a cada mês podia³³. Depois ainda, segundo a moça, Pedro estaria espiando-a por baixo do chapéu enquanto descansava do almoço.

A narrativa do caso, bastante fragmentária, foi aos poucos ganhando novos detalhes conforme a moça os contava. Segundo ela, enquanto conversavam, Pedro passara a mão em seu próprio peito, por dentro da camisa. Pedro sugerira que tivessem relações sexuais e que ela não contasse a ninguém. Finalmente ela revelou que ele teria tentado pegá-la no mato próximo à roça. Naquele dia, talvez por medo de que a moça contasse algo, Pedro não tomara café após o serviço e fora logo para casa. Ele não retornaria mais para trabalhar para Antônio.

Antônio, mesmo avaliando ser grave o que a moça contava, tratava tudo com bom humor, caçoando do velho. Ele comparou que outros curadores indígenas que conhecera também, em seus atendimentos, aproveitavam-se das mulheres, passando-lhes as mãos em partes íntimas. Se isso não parecia atingir a Antônio, ressaltou que quando um curador não indígena tentara fazer o mesmo com ele no passado, Antônio romperia imediata e totalmente as relações com ele, nunca mais o procurando.

Por acaso encontrei Pedro na casa de um vizinho seu no dia seguinte. Este vizinho era membro da mesma igreja que Pedro frequentava e cedera parte de seu pátio para Pedro. Pedro, visivelmente embriagado, atravessou minha conversa com o vizinho, dizendo que estava com gripe e tinha tomado três banhos “para ficar preparado esperando Deus”. Levantando a voz começou a falar de Antônio, que não o teria atendido na noite anterior. Colocando a mão em meu ombro, reforçou que não queria briga com ninguém. Disse que faria remédio para chamar mulher, mas não faria de graça. E em seguida começou fazer comentários mais agressivos, os quais pouco entendi. Eu acabei ignorando Pedro para que a conversa fosse interrompida, conversando com seu vizinho. No mesmo dia, encontrei Pedro na estrada, e ele, mais calmo, disse que o espírito da mulher que Antônio queria estaria na casa deste, mas fora embora.

³³ Isto contrastava com falas de Pedro a mim sobre a potência sexual indígena, com várias relações sexuais diárias e seguidas como ideal.

Quando contei a Antônio uma parte do que ocorrera, este parou de tratar com tanta leviandade o caso. Começou também a ressaltar incoerências do que Pedro dissera, desde a questão da bebida até sobre a cura de seu neto, pois Pedro falara que o menino estava doente há mais anos do que o tempo que o menino tinha de vida, por exemplo. Antônio depois encontrou Pedro e “inventou mentiras” para ele, dizendo que ele ficava falando as coisas na frente dos outros e a mãe da moça em que ele estava interessado já teria descoberto tudo. Isso teria feito Pedro pensar em ter que se mudar novamente, segundo Antônio.

Mais de um mês depois, Antônio começou a conjecturar que Pedro teria “estragado” as coisas para ele, que estava novamente sem dinheiro. Passou a qualificar Pedro como “curadorzinho” como fazia com outros curadores com quem já tivera problemas, reduzindo sua importância. Contrapunha que Pedro falara que eram outros curadores que estavam “estragando” seus negócios, mas era o próprio Pedro que o estava fazendo. Disse que curador índio não gostava de gente que “andava certo”, como ele. Curadores brancos não faziam isso. Ou seja, Antônio tinha no “andar certo” também um critério de qualificação próprio e que regulava relações com outras pessoas. Eventualmente, então, o próprio critério indígena/não indígena passa a ser relacionado a este “andar certo”, podendo ser invertido, em relação a uma perspectiva que postule, como seria natural, que são os índios que andam certo e que gostam de pessoas que andam certo.

Logo Antônio voltou a consultar curadores não indígenas que conhecia antes. Um dos motivos era sua filha. Segundo uma curadora, Chapéu Branco a teria deixado com a cabeça “confusa”, “embaralhada”, sentindo tonturas e fraquezas, algo que Antônio chamava de “fogo” na cabeça dela. Antônio contava isso a todos os curadores que encontrava.

Desta maneira, Pedro passou de ser um bom curador ao causador de todos os males que acometiam a família, havendo maiores esforços para difundir essa última posição.

Considerações finais

A relação de convivência que estabelecemos em campo faz com que passemos a atuar em relação àquelas pessoas, sem estar sempre em “posição” de pesquisador, se é que esta existe efetivamente. Em nossas relações, acabamos, então, por atuar com nossos referenciais culturais, que aos poucos também vão sendo recondicionados ao contexto em que estamos, ainda que eventualmente voltem à tona quando nos deparmos com certas situações. Desta forma, inicialmente não hesitei em recomendar que Antônio levasse seu neto ao Posto de Saúde, e meu interesse estava voltado em saber por que esta relação não era efetiva. Posteriormente, porém, eu próprio passo a recomendar a experimentação de um curador indígena a ele, pensando nos problemas que a relação com o curador não indígena trazia a Antônio. E então, tento desencorajar um dos tratamentos recomendados por este xamã. Fica evidente também que ao trabalhar com esse contexto de curadores, passo a integrar redes de

informações. É através dessa mútua influência, fazendo nossas antropologias se relacionarem, que foi possível realizar a pesquisa e também por ela é que eu passo a compor a rede de relações de pessoas que consultavam curadores, mesmo que o que eu procurasse com eles não fosse nenhum trabalho ou cura.

Xamãs, tomados como figuras mediadoras de dimensões do cosmo, podem ser vistos como figuras centrais em grupos indígenas, tidos como agentes promotores do bem-estar e da saúde e equilíbrio do grupo (CRÉPEAU, 1988, p.113); (ROSA, 2005, p.61). Por vezes, porém, são também intercambiáveis com a posição de feiticeiros, marginalizados e perigosos, função atribuída a pessoas liminares dentro do que se possa chamar estrutura social (HECKENBERGER, 2004; TEIXEIRA PINTO, 2003).

No contexto estudado, as duas posições são possíveis, mas nem sempre todos concordam que a posição de um *kujá* ou curador esteja em um ou outro lado em determinado momento. Podem ser os garantidores de que o mal não tome conta da comunidade, já à beira do domínio do Diabo, ou então podem ser justamente tomados como os elementos de desestabilização, sendo os responsáveis pelas maldades feitas aos demais. Neste contexto, estudar as cosmopolíticas que envolvem estes curadores e *kujá* pode se tornar um desafio ao pesquisador, que acaba tendo que se posicionar e eventualmente tem, para poder realizar a pesquisa, de levar e trazer informações e influenciar comportamentos de seus interlocutores, da mesma maneira que fazem os próprios pacientes dos respectivos curadores. O fruto deste trabalho, não pode ser senão uma contraposição de afirmações diversas sobre as relações estabelecidas no cosmo, considerando os posicionamentos dentro de suas mutáveis conjunturas.

É notável que neste contexto de desconfianças a noção de respeito apareça como pressuposto da relação entre o curador e seus pacientes. Não apenas espera-se que o curador não se aproveite de sua posição para investir sexualmente sobre ou aproveitar-se financeiramente de seus pacientes. O próprio curador (e também o paciente) usa do argumento de que “anda certo”. E o “andar certo” no caso do curador é entendido como um condicionante para que seu próprio trabalho seja efetivo e correto. Ou seja, é necessária uma moralização do curador em seu cotidiano como condição de seu trabalho, como caracterizava o próprio Pedro em seu discurso. Não adianta fazer a cura e depois ir brigar com sua família, pois tudo o que fizera seria desfeito. Isto valeria tanto para curadores como para pastores evangélicos. Isto porque ambos, através de seus comportamentos, deveriam agradar a Deus e dar exemplo. Ou seja, os comportamentos sociais estão dentro de trama cosmopolítica que permite o próprio trabalho de cura pelo xamã. Para o paciente, o não “andar certo” pode indicar que se faz o contrário do que se diz fazer em termos dos serviços cosmopolíticos. Ou seja, em uma situação temos uma agência nula, em outra, uma agência maléfica em vez da esperada agência positiva.

Apesar de podermos relacionar esta posição a uma forma de cristianização ou relacionável a uma moral cristã, já expus que esta concepção de “andar certo”, ao lado da noção de “respeito”, são ideias

que perpassam o cotidiano e a relação entre as famílias *kanhgág* da região (Cimbaluk, 2014). A noção de “andar certo”, inclusive, foi levantada por Ramos (2008) ao estudar o “sistema jurídico” *kanhgág*. Como ela traduz, o cacique seria aquele que “anda certo na frente dos demais”. Podemos ver uma noção um tanto similar ao Pedro afirmar que o pastor (que também cura) é “professor”, no sentido de que deve ser um exemplo de comportamento para os demais. Podemos notar que esta noção envolve, em um de seus aspectos centrais, a regulação das relações de parentesco e interfamiliar nas questões envolvendo sexo e casamento. Não por acaso, são acusações de que caciques e pastores “mexeram” com a mulher dos outros que são um dos elementos mais recorrentes da perda de prestígio destas figuras, sendo muitas vezes o estopim para mudanças na chefia ou na igreja. Outro elemento presente nesta caracterização é a vantagem econômica sobre os demais, que no caso dos caciques é expressa pelos desvios e falhas nas distribuições dos recursos que conseguem angariar.

No caso dos curadores, vemos as relações sexuais como questão que leva à ruptura de relações em desenvolvimento, mesmo que outros elementos estejam relacionados. Poderíamos, neste caso, além da questão sexual, adicionar como importantes a “mentira”, ou melhor, o desencontro entre fala e comportamentos, entre posicionamentos formais (como evangélico) e práticas de certo ponto de vista potencialmente contrárias a estes (bebida, relação com santos, infidelidade conjugal). Podemos ver também como pontos de tensão a cobrança pelos serviços de cura e elementos que fazem com que o curador ou pastor pareça se colocar como melhor que os outros.

Assim como os caciques e lideranças, os curadores são mediadores de relações intra e interfamiliar. Atuam até mesmo na política da aldeia através de seus trabalhos. Dessa maneira, a confiança é fundamental para se utilizar de seus serviços, e esta passa pela demonstração de que se “anda certo”.

Para além das mediações sociais, porém, trata-se de mediações cósmicas. Os xamãs, para fazerem estas mediações, recorrem a elementos não humanos com os quais estabelecem relações. E aqui destaquei como a forma e os seres com os quais esta relação é estabelecida varia de acordo com as experiências e trajetórias dos atores. Com a influência católica, santos passam a compor o cosmos *kanhgág* e xamãs passam a ter com eles relações diferentes através das quais se torna possível seu trabalho. Vimos como em vez de uma relação em que predomina a afinidade como elemento regulador, através de casamentos místicos, passam a predominar relações de consanguinidade, com a filiação adotiva como elemento de referência. Nesta forma de relação de consanguinidade, inclusive, parece ter prevalência o elemento materno, com as Santas (Mães) curadoras. Neste sentido, ainda que tenhamos o elemento agregador e superior de Deus, que por vezes aparece como a fonte original e única de todos os poderes xamânicos, temos estas figuras essenciais dos santos que não apenas podem aparecer lado a lado com Deus, como também podem aparecer como tendo relação de “dono” sobre certos seres e sobre as pessoas. Todas as pessoas têm um “dono”, como

se disséssemos que todas as pessoas têm um “Deus” (Santo) para chamar de seu (Pai), carregando com ele sua “Cruz”. Neste sentido, ao mesmo tempo que parece possível tentar traçar uma noção de centralidade divina, ela parece simultaneamente desafiada por estas distintas paternidades/maternidades estabelecidas com os santos, que lhes são complementares³⁴. As orações podem ter origem no poder de Deus, mas ao mesmo tempo são contadas, são dadas e contém os nomes dos Santos. E, ainda, temos forças que, afinal, não provêm de Deus no mundo, mas às quais também podem ser utilizadas em um sentido positivo (para o bem), como alguns remédios do mato, com os quais “nasceram” os índios (*kanhgág*). Novamente desafia-se este sentido possível da centralização unificadora de Deus, com remédios que não funcionam a partir de orações ou relações com santos, e cujo poder tampouco se conhece a origem. De maneira similar, temos a cura através dos (curadores) mortos, com os quais a relação divina não é mencionada. Ainda que em alguns casos todos estes elementos “outros” sejam reunidos na relação com o Diabo, este não é o caso presente. Como vimos, para Pedro, quem trabalha com o Diabo é que produz a associação do espírito das coisas com o Diabo, não o contrário.

Neste contexto, dentro da tríade mato virgem/espço limpo/casa poderíamos ver o mato como lugar de uma diversidade de relações possíveis. Enquanto casa e limpo poderíamos ter como lugar do divino e da multiplicidade de santos. Entre eles, porém, as relações e trânsitos são colocadas e necessárias. Remédios do mato, com os quais nasceram os índios, podem só ser potentes se ativados por orações divinas, ao passo que outros atuam sozinhos. Santos estão em sonhos e nas palavras na cabeça, assim como as palavras de Deus. O Diabo também pode estar em todos estes lugares e ser associado a diversas outras potências espirituais das pessoas e das coisas. E o trabalho do xamã será justamente estabelecer uma cosmopolítica em meio a esta diversidade, para poder curar ou agenciar potências no mundo de acordo com certos donos e os comportamentos colocados a partir das relações com eles.

Temos, portanto, uma infidelidade, uma inconstância, produzindo uma dinâmica na relação com este princípio central, unificado, divino, como centralizador de todos os poderes, abrindo-se a outras possibilidades igualmente válidas e positivas no cosmo de oposições e misturas, de acordo com cada cosmopolítica composta por cada curador. Com possibilidades de outros poderes, de origens às vezes pouco conhecidas ou complementares, utilizados a partir de experiências e testes. Lado a lado com a possibilidade de o curador e paciente “andarem certo”, de acordo com o que Deus e os santos gostam. Ou seja, certa centralização do poder cósmico não impede a diversidade de poderes no mundo, de mortos ou remédios que agem por si sós e das alternativas diante de “desvios”. Devemos notar que a própria explicação e identificação ao etnógrafo é inconstante. As classificações enquanto católico, curador ou crente não têm, assim, uma centralidade enquanto

³⁴ Eventualmente santos também podem assumir o caráter de Deus, como é o caso especialmente de São João Maria, santo de grande influência regional, que em alguns casos é dito ser o Deus de tal ou qual curador (ver CRÉPEAU, 2007; Cimbaluk, 2018).

elementos diferenciadores, da mesma forma como as posições de *kujá*, curador e mesmo pastor parecem ser, em alguma medida, intercambiáveis.

Tanto esta centralização como esta inconstância, fazem com que a exploração de diferentes mediadores cósmicos, que trabalham a partir de diferentes associações, seja não só possível como algo esperado e evidente, promovendo-se uma possibilidade de ampla circulação entre eles. Afinal, por que não se procuraria a cura com aquele mais forte, mais potente? *Kujá*, curadores com diferentes “santos”, médiuns “espiritualistas”, pais de santo, cartomantes, pastores evangélicos todos podem ser consultados em sequência até se conseguir aquilo que se procura. As fontes efetivas de seus poderes podem muitas vezes apenas ser conjecturadas pelos que os consultam, a partir daquilo que eles falam e fazem. O mais importante, porém, será que eles demonstrem estar “andando certo”, e assim eles façam o bem para nós e para nossos parentes ou para aqueles a quem conhecemos. Com a dúvida e os desvios, no entanto, sempre restará a possibilidade de considerarmos que, afinal, trabalham é com algum outro, seja o inominável ou o desconhecido, e estão no mundo a fazer “*malas artes*”.

Referências Bibliográficas

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Campos**, Curitiba, v. 13(2), p.7-23, 2012.

CIMBALUK, Lucas. **Nūgme to Nūgme to ēpry há, Kanhkā to ēpry kórég: caminhos kanhgág entre bem e mal**. Tese de doutoramento. UFSC, 2018.

CIMBALUK, Lucas. Respeito e reciprocidade, referenciais da moralidade kaingang. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, v. 19, p. 146-163, 2014.

CRÉPEAU, Robert. A prática do xamanismo entre os kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, UFRGS, PPGAS, n.18, p.113-129, 2002.

CRÉPEAU, Robert. Le chamane achuar : thérapeutique et socio-politique. In : _____ (Org). **Recherches Amérindiennes au Québec**, Québec, 18 (2-3), 1988.

CRÉPEAU, Robert. Le saint auxiliaire des chamanes : La figure de 'saint' João Maria d'Agostinho chez les kaingang du Brésil meridional. In: LAUGRAND, F.; OOSTEN, J. G. (orgs). **La nature des esprits dans les cosmologies autochtones**. Quebec: presses de l'université Laval, 2007. p. 427-447.

CRÉPEAU, Robert. Les défis du pluralisme religieux pour la pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil meridional. In: BOUSQUET M.P. ; CREPEAU R. R. (Orgs.). **Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques : Vers de nouvelles méthodes**. Paris : Les Editions Karthala, 2012.

CRÉPEAU, Robert. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional. **Horizontes antropológicos: Sociedades Indígenas**, Porto Alegre, UFRGS, PPGAS, n.6, p.173-186, 1997.

FAUSTO, Carlos. 2001. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana** 14 (2): 329-366, 2008.

GHIGGI Jr., Ari. **Uma abordagem relacional da atenção à saúde a partir da terra indígena Xapecó**. 2015. Tese de Doutorado - Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2015.

HECKENBERGER, Michael. The Wars Within: Xinguano witchcraft and balance of power. In: WHITEHEAD, N.; WRIGHT, R. **Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft**. Durham: Duke University Press, 2004.

LATOUR, Bruno. Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck. **Common Knowledge** 10:3, Duke University Press, 2004.

OLIVEIRA, Maria da Conceição de. **Os curadores kaingáng e a recriação de suas práticas: estudo de caso na Aldeia Xapecó (oeste S.C.)**. Dissertação de Mestrado – PPGAS, UFSC, Florianópolis, 1996.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. **Vénh Jykré e Ke Há Han Ke: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi**. Tese de Doutorado. Brasília, UNB, 2008.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. O kujà Jorge Kagnãg Garcia: o xamanismo, a sua vida e o estado de espírito kaingang. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.11, n.2, p.365-399, jul/dez. 2017.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **Os Kujà são Diferentes: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro**. Tese de Doutorado – PPGAS, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS, Porto Alegre, 2005.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (eds.). **Making Things Public**. Cambridge: MIT Press, 2005. pp.994-1003.

TEIXEIRA PINTO, Márnio. Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe). **Antropologia em Primeira Mão** n. 62: 4-54, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. Tese de doutorado – Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 2000.

VEIGA, Juracilda. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional**. Dissertação de Mestrado - Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 1994.

WAGNER, Roy. **A invenção das culturas**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Recebido em: 23/07/2019 * Aprovado em: 02/12/2019 * Publicado em: 30/12/2019