



# De inimigo a aliado: revisões *Kaingang* do entendimento do morto no Estado de São Paulo

Juliana Tiveron-Bairrão\* e José Francisco Miguel Henriques Bairrão

Laboratório de Etnopsicologia, Departamento de Psicologia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo. Avenida Bandeirantes, 3900, 14040-901, Ribeirão Preto, São Paulo, Brasil. \*Autor para correspondência. E-mail: jdptiveron@gmail.com

**RESUMO.** Neste artigo apresentam-se diferentes perspectivas *Kaingang* relativas aos mortos circulantes na sua reduzida população em duas Terras Indígenas de São Paulo, estado no qual se perpetrou um genocídio dessa etnia no recente século XX. Para esse efeito recorreu-se a uma combinação de procedimentos etnográficos com escuta psicanalítica, metodologia compatível com o propósito de preservar o protagonismo dos nativos na construção das suas teses e propostas, dando ouvidos não apenas às suas representações conscientes, como também às suas elaborações inconscientes. Ao literalmente escutar o Outro *Kaingang* no atinente ao que se enuncia mediante atitudes, atos, memórias e narrativas relativamente ao morto, visa-se proporcionar subsídios para um discernimento de estratégias de luta e de luto mediadas por uma nova concepção e transformação das relações com os mortos em curso entre os *Kaingang* do Oeste Paulista, através de recortes etnográficos que ilustram progressivos deslocamentos da posição de inimigo à condição de aliado. Encontrou-se um processo de redefinição das relações com o morto que pode proporcionar amparo e utilidade para o enfrentamento das vicissitudes ocasionadas pelo domínio branco. A morte de indígenas devida à colonização, tanto por massacres quanto por doenças contagiosas, parece fomentar essa transformação. Se anteriormente os mortos eram inimigos e fronteiras precisavam ser criadas e mantidas entre eles e os vivos, atualmente eles podem ajudar a elaborar e defender pessoas nativas dos malefícios ocasionados pela colonização, bem como a restaurar uma condição de ânimo aguerrido entre os sobreviventes.

**Palavras-chave:** etnopsicologia; morte; povos indígenas; *Kaingang*; Brasil; etnocídio.

## From enemy to ally: *Kaingang* revisions of the understanding of the dead in the state of São Paulo

**ABSTRACT.** This article presents different *Kaingang* perspectives regarding the dead in the small population in two Indigenous Lands of São Paulo, a state in which a genocide of this ethnic group was perpetrated in the recent twentieth century. For this purpose, a combination of ethnographic procedures with psychoanalytical listening was used, a methodology compatible with the purpose of preserving the natives as protagonists of the construction of their theses and proposals, listening not only to their conscious representations, but also to their unconscious elaborations. By literally listening to the Other *Kaingang* regarding what is enunciated through attitudes, acts, memories and narratives in relation to the dead, the aim is to provide subsidies for discerning strategies of struggle and mourning mediated by a new conception and transformation of relationships with the dead in course among the *Kaingang* of São Paulo state, through ethnographic clippings that illustrate progressive displacements from the position of enemy to the condition of ally. A process of redefining relationships with the dead was found that can provide support and usefulness for facing the vicissitudes caused by white rule. The death of indigenous people due to colonization, both through massacres and contagious diseases, seems to encourage this transformation. If previously the dead were enemies and borders needed to be created and maintained between them and the living, today they can help to develop and defend native people from the harm caused by colonization, as well as to restore a condition of embattled spirit among the survivors.

**Keywords:** ethnopsychology; death; indigenous peoples; *Kaingang*; Brazil; ethnocide.

Received on September 18, 2023.

Accepted on November 3, 2023.

## Introdução

Os etnocídios ameríndios, ainda em curso, levantam para as populações remanescentes um difícil dilema: como sobreviver quando a sua própria realidade, inscrita na forma do meio ambiente e em modos de vida, se vê suprimida pela expulsão dos seus territórios, impedimento das formas de subsistência tradicionais (falta de caça, perda de acesso aos rios, imposição do sedentarismo, subordinação a relações de trabalho e ofícios impostos pelo mundo branco) e proibição ou criminalização de ritos e práticas tradicionais?

Condenados a habitar a periferia de uma sociedade que os assimila à base da sua pirâmide social na condição de pobres e ou trabalhadores desqualificados, capturados por um mundo que compreende a sua realidade originária como primitiva e passado, isto é, acabada (morta), os indígenas são obrigados a sobreviver em contexto que perspectiva o seu presente como um soterramento e grande cemitério do seu mundo originário. Esse cerco e recalçamento, alhures compreendido como um avanço civilizacional, ou seja, como natural ao processo colonial, pode ser entendido como uma terceira onda de destruição, que complementa e prolonga as etapas anteriores de invasão bélica redundante em morticínio físico e escravização; e o subsequente extermínio por meio da transmissão de doenças relativamente às quais os nativos também se encontraram desprovidos de defesas.

Sobreviventes dessas duas primeiras levas têm de enfrentar, depois, uma transformação da sua realidade física em que passam a conviver em proximidade e circundados pelo mundo dos seus destruidores e pelos escombros, arqueológicos e psíquicos, da sua realidade originária destruída. No intuito de proporcionar subsídios para discernir e compreender o sentido e as razões para a reelaboração das relações com o morto em curso entre os *Kaingang* do estado de São Paulo, vão ser apresentadas e discutidas formas de elaboração de tanta morte e tantos mortos, mediante a específica consideração de como esse problema se formula no contexto do povo *Kaingang* remanescente no estado de São Paulo, Brasil.

*Kaingang* é um povo indígena que apresenta um dos maiores índices populacionais no Brasil. O último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE] (2022) os quantificou com 37.470 pessoas. Habitam o sul do país, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e São Paulo (Rosa, 2005), porém poucos sobreviveram no último estado. Linguisticamente é classificado como pertencente à família Macro-Jê. Ademais, são considerados dualistas, pois se dividem em metades patrilineares, complementares e assimétricas denominadas *Kamé* e *Kanhru* (Crépeau, 1994). Segundo Veiga (2000), os *Kamé* estão associados ao Sol, à persistência, dureza, lugares baixos e objetos redondos; enquanto os *Kanhru* estão associados à Lua, umidade, mudança, agilidade, lugares altos, objetos baixos e redondos. Estabelecem-se relações de trocas (reciprocidade) entre os membros de cada uma dessas metades como casamentos, sepultamento, dentre outros eventos.

Os registros mais antigos do mito de origem deste povo reportados pela literatura etnográfica referem um grande dilúvio. Em decorrência deste, muitas pessoas se afogaram e suas almas passaram a habitar uma montanha. *Kamé* e *Kanhru* são os ancestrais que saíram dessa montanha e refizeram a sociedade humana, os animais e as regras sociais (Veiga, 2000).

Em relação à morte e ao morto, Veiga (2000) reporta que para os *Kaingang* a morte é a dissociação entre corpo e espírito e, como é comum e praticamente de regra em muitas etnias indígenas o morto (*weinkupring*), é concebido como perigoso e, no limite, como inimigo. Os mortos mantêm todas as características dos vivos, inclusive a capacidade de sentir saudades. Retornam aos lugares a que estavam acostumados, entram em contato com seus entes queridos e podem levá-los consigo (provocando doenças e, por fim, a morte). Por cautela, os *Kaingang* tomavam medidas preventivas da aproximação dos mortos, como destruir tudo o que fosse do defunto: suas roças, panelas, os animais eram sacrificados e objetos eram enterrados com ele, bem como o seu nome não poderia ser pronunciado até à realização da *Festa do Kiki* ou culto aos mortos (Veiga, 2000).

Segundo a mesma autora, a *Festa do Kiki* é um ritual que separa, definitivamente, os vivos dos mortos, já que os últimos passam a ser integrados à sociedade dos mortos e, assim, não podem mais comer com os vivos. O ritual serve, também, para rememorar a origem da sociedade *Kaingang*. Por muitos anos a *Festa do Kiki* deixou de ser realizada. Acerca desse assunto a autora menciona que a medida se assentou em 'boas intenções', ou seja, numa suposta 'proteção' à integridade física do indígena:

[...] uma rápida de população em algumas regiões, sobretudo em São Paulo, onde foram acometidos por epidemias nos primeiros anos de contato e o próprio SPI proibiu os rituais, que pela aglomeração das pessoas favorecia a disseminação das epidemias (Veiga, 2000, p. 255).

O SPI – Serviço de Proteção aos Índios - foi um órgão fundado em 1910 a pretexto da proteção aos nativos, instituição (extinta quando da fundação da FUNAI) incumbida de dar andamento à assimilação da população indígena sob sua ‘proteção’ e uma das suas missões era aldear e ensinar aos remanescentes ofícios que eliciassem uma convivência ‘pacífica’ com os invasores, tarefa no caso bastante dificultada pela resistência *Kaingang*, uma vez que a colonização do oeste do estado de São Paulo teve como principal ‘obstáculo’ esse povo.

Rosa (2005) descreve a década de noventa como um período de grande quantidade de pesquisas com os *Kaingang*, principalmente com os que vivem em áreas do estado do Rio Grande do Sul. Ademais, ele nota que foi nessa década que ocorreu nas Terras Indígenas Xapacó e Palmas a retomada da realização do ritual do *Kiki*, como tentativa de demarcação de uma especificidade cultural *Kaingang*. Ele entende essa retomada como uma reafirmação étnica com o propósito de reforçar a luta política por terras e fazer oposição às igrejas pentecostais. Segundo o autor, na década de setenta do século passado esse ritual havia sido realizado com o apoio do CIMI – Conselho Indigenista Missionário – e na década de noventa são professores e instituições acadêmicas que colaboram para a sua execução.

Ao pesquisar as transformações do xamanismo *Kaingang*, o mesmo autor buscou compreender as práticas dos *kujâ* (xamãs). Para tanto, investigou as narrativas mitológicas, a atividade ritual e de cura de doenças provocadas por espíritos (Rosa, 2005). Notou que o *kujâ* é “[...] o responsável pelo equilíbrio das relações dos seres visíveis e invisíveis que habitam no ‘mundo aqui’ e no ‘outro mundo’ [...]. Possui estreita vinculação com a espécie de *jagre* – animal, vegetal ou santo católico – que o auxilia, por exemplo, no trabalho de cura das pessoas” (Rosa, 2005, p. 133-134, grifo do autor). Sobre o *jagre*, vale pontuar que é quem transmite os conhecimentos necessários aos *kujâ* pelos sonhos. Também cabe mencionar que o *kuiâ* também é responsável pela nomeação das crianças e que os conhecimentos que lhe são transmitidos pelos animais em regra ocorrem por meio de sonhos.

Diante desse contexto, Crépeau (2002) categoriza dois sistemas ideológicos xamânicos constituintes de uma unidade: sistema *kujâ*, que se relaciona ao domínio floresta virgem e à influência dos indígenas Guarani; e o sistema caboclo, que ele relaciona com os domínios casa e espaço limpo e influência dos caboclos (o que para este autor é sinônimo de brasileiros). Enquanto no sistema *kujâ* é o animal auxiliar que mostra tanto a caça, quanto as plantas, assim como a preparação, a posologia e a duração da dieta que o enfermo deve respeitar (Crépeau, 2002); no sistema caboclo são os santos católicos que passam a ser os guias dos *kujâ*, que também fazem o uso de plantas medicinais (advindas de outras regiões do mundo, ou seja, não são nativas das matas brasileiras). Portanto, as trocas efetivadas no sistema caboclo (ao invés do animal-guia um santo protetor, bem como ao invés de ervas oriundas das matas, ervas cultivadas) ainda mantêm traços culturais que referíveis ao sistema *kujâ*.

O autor realizou trabalho de campo com os *Kaingang* no Rio Grande do Sul onde encontrou que o xamanismo *Kaingang*, ou seja, as relações entre humanos e espíritos (seres invisíveis) é um fenômeno que tem sido atualizado através de trocas religiosas com outros grupos étnicos, sobretudo com os *Guaranis* e com os caboclos. Em oposição às concepções que tomam o contato com a sociedade abrangente como danoso e causador do desaparecimento da cultura indígena, Rosa (2005) defende que o xamanismo sempre esteve aberto a trocas com o outro e que, portanto, o contato com pessoas e instituições vinculadas a sociedades não indígenas não acarretou a desestruturação do complexo xamânico.

Tendo em vista o ritual do *Kiki* como tentativa de demarcação de uma especificidade cultural *Kaingang*, uma reafirmação étnica, e o xamanismo *Kaingang* como um complexo aberto à transformação, bem como a consideração de que muitas pesquisas sobre essas temáticas têm acontecido com os *Kaingang* habitantes em áreas no Rio Grande do Sul, cabe examinar se e como algum processo similar possa ter vindo a ocorrer entre os *Kaingang* de São Paulo.

Sobre esses *Kaingang* vale contextualizar que são os mais recentemente ‘pacificados’ (‘política de pacificação’ era a designação aplicado pelo SPI aos seus métodos para atrair grupos indígenas ‘hostis’ e impor-lhes o aldeamento). O processo de colonização avançou em seus territórios, sobretudo, no início do século XX. Tiveram uma drástica baixa populacional devido aos combates com os colonizadores e em decorrência de epidemias. Os poucos sobreviventes foram alojados nas Terras Indígenas *Icatu* e *Vanuíre* pelo SPI. Entre estes *Kaingang*, o ritual do *Kiki* não tem sido retomado, o que abriu a necessidade de recompor e reatar por outros meios o xamanismo tradicional e a ligação aos mortos, num contexto de realidade e de memória soterrados por um oceano de desmatamento e de monocultura.

## Metodologia

O presente estudo de caso coletivo se reporta ao povo *Kaingang* e parte do pressuposto, embasado na literatura etnográfica a seu respeito, de que o medo e afastamento dos *Weinkupring* é um traço cultural tradicional da etnia. Originalmente para estes indígenas (como aliás para a generalidade dos povos originários) os espíritos dos mortos, *weinkupring*, são perigosos, pois podem entrar em contato com seus entes queridos e acarretar-lhes a morte. Uma forma radical de repensar essa questão é reconfigurando as relações com os mortos, que, de inimigos, se recompõem como potenciais aliados.

Tendo em vista que o enfoque é sobre lugar e o papel do morto na existência dos vivos em perspectivas contemporâneas e que qualquer estudo de raiz etnopsicológico pressupõe o recorte de uma perspectiva acadêmica que permita uma base para cotejamento e demarcações, o estudo apoia-se numa tradição psicanalítica de reflexão sobre a morte em que esta se consorcia à hipótese freudiana de um parricídio originário.

Para efeito de cotejamento, é importante circunstanciar que, no caso do povo *Kaingang*, relativamente ao ancestral morto, não está em pauta a morte de um pai executado pelos próprios filhos, mas sim a queda, um a um, de muitos guerreiros, no enfrentamento com um estrangeiro radicalmente outro e mediante força extremamente desproporcional. Em vez da cena de um déspota interior a uma horda morto e incorporado pelos descendentes, numa época imemorial, como é o caso do mito freudiano, temos, no caso dos *Kaingang*, a memória traumática e em tempo histórico recente de uma miríade de enfrentamentos em que agentes externos derrubam guerreiros da resistência ao avanço de uma ocupação colonial e, decorrentemente, dando azo à queda e morte do mundo em que se sustentava a realidade ameríndia. A esta se sobrepõe outra realidade, a colonial, erguida por sobre a morte dos seus antigos e que, portanto, pressupõe logicamente a sua destruição.

Ainda assim, há suficientes pontos de ligação para que a tarefa etnopsicológica de esclarecimento e discernimento mútuo (Lutz, 1985) possa ser cumprida mediante o arcabouço conceitual da morte em psicanálise, na qual progressivamente vem a ocupar uma centralidade que em Freud culmina no seu estabelecimento como pulsão de morte (Monzani, 1989), retomada em Lacan de forma ampliada como uma mortificação pelo simbólico ao qual a morte é consubstancial não apenas porque delimita a existência, mas também porque opera a inscrição no vivido da significância, instaurando memória e delimitando o sentido (Lacan, 1998). Esse embasamento psicanalítico contribuiu para chamar a atenção para as revisões do estatuto do morto em curso entre os *Kaingang* de São Paulo, para além de uma mera descrição etnográfica. O ancestral (o pai morto de Totem e Tabu) mascara a morte como limite e pontuação real e simbólica, que concatena e possibilita o encadeamento cultural e geracional (Bairrão, 2010).

Posto que o embate se trava nos confins da consciência, de forma bastante pragmática e não especulativa, não é como pontuação simbólica que a significância da morte vai ser considerada neste artigo, sobrepondo uma teoria acadêmica às enunciações nativas, mas sim pelo viés bastante prático de que comporta tanto a referência a um limite existencial (no caso não apenas de indivíduos, mas de uma etnia), como também permite situar o correspondente desamparo e angústia e dar ouvidos à literalidade da elaboração coletiva de respostas a essa ameaça.

## Contexto e colaboradores

As Terras Indígenas *Icatu* e *Vanuíre* ficam na região Oeste do estado de São Paulo. O primeiro, próximo às cidades de Birigui e de Penápolis; o segundo no município de Arco-Íris, perto de Tupã. Atualmente *Vanuíre* apresenta maior extensão de terras e maior população quando comparada à *Icatu*. Ademais, em *Vanuíre* vivem *Kaingang*, *Krenak*, *Terena*, *Atikum*, *Fulni-ô* e *Pankararu* (Lourenço, 2011). Em *Icatu*, basicamente, no decorrer da pesquisa de campo (realizada de 2014 a 2018) moravam *Kaingang* e *Terena*. Em ambas as Terras Indígenas há acesso a cidades vizinhas através de alguns quilômetros de estrada de terra e trechos asfaltados. Tem-se um forte movimento de jovens que vão, sobretudo no período noturno, estudar, bem como, no período diurno, trabalhar nestes municípios limítrofes. Ainda, durante o dia, sempre ocorre o transporte de pessoas para os serviços médicos oferecidas nas cidades próximas.

Quanto aos participantes, destaca-se na Terra Indígena *Vanuíre* a filha e o neto de *Candire* (ceramista, nomeadora e benzedeira *Kaingang* já falecida); e a coordenadora do Grupo de Cultura *Kaingang*, que visa o ensino dos saberes *Kaingang* através da comunicação com os *Weinkuprangi Hã* (espíritos bons, guardiões dos saberes *Kaingang*). Já na Terra Indígena *Icatu* sublinha-se a participação de uma família (mãe e filho) com forte convivência e laços familiares com *Kerret* (indígena falecida e que também era conhecida como Maria Rosa).

Este estudo origina-se de Tese de Doutorado da primeira autora orientada pelo segundo autor e foi submetido à apreciação e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto e pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP (CAAE 20947213.0.000.5407). Foi realizado mediante consentimento dos participantes e autorização da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para adentrar as Terras Indígenas (Proc. 08620.030499/2014-06).

## Procedimento

Empregou-se o método psicanalítico combinado a procedimentos etnográficos. Esta combinação propicia não apenas uma imersão em campo atenta aos pontos de vista nativos, como também leva em conta os efeitos dos pesquisadores e dos seus saberes prévios na composição e na elaboração dos resultados do estudo. Este não se encontra na posição de um observador, mas antes de um interlocutor relativamente ao qual se supõem intenções, propõem alianças, se endereçam apelos ou recriminações e ou se reproduzem expectativas criadas num contexto de interação histórica mais amplo, o que se denomina de transferência etnográfica (uma ampliação à escala da pesquisa social de técnica originalmente refinada no contexto da clínica psicanalítica).

Não se trata de observar o outro, mas de o compreender como sujeito de uma enunciação em que um Outro, no caso o coletivo *Kaingang*, busca se fazer comunicar e reconhecer mediante uma escuta dirigida a um personagem que nunca é apenas um pesquisador, mas um representante e significante de todo um histórico de encontros e enfrentamentos interétnicos. Desta forma o papel do pesquisador é mais propriamente o de uma escuta do que o de alguém que observa e é com esse entendimento que os registros são feitos e interpretados, ou seja, tendo em atenção quem realmente diz e o quê, a quem e em que tempo.

Este procedimento permite a ab-reação e retomada de memórias. Ou seja, possibilita acontecer uma descarga emocional que libera afeto oriundo de uma recordação traumática. Segundo Freud, tal processo tanto pode acontecer espontaneamente, quanto através de um trabalho psicoterapêutico (Laplanche & Pontalis, 1991).

O método psicanalítico em pesquisa ultrapassa a busca pela informação consciente de pessoas singulares, na medida em que subjacente a ele estão potenciais benefícios ‘terapêuticos’ extensivos a coletividades. No entanto, requer por parte do pesquisador-analista, também, um forte senso crítico e atenção aos limites e efeitos da sua presença em campo, nomeadamente no atinente à delimitação precisa do que pode ouvir e das decorrências de eventuais mal-entendidos e limites da sua ação. Também requer a devolução do achado aos herdeiros dessa enunciação e correlata transmissão ao entorno social do incômodo suscitado pelas decorrências de processos traumáticos, com as quais também têm de se haver e reparar. Desta forma este método se propõe a um rigor não apenas científico como ético-político.

No caso específico desta pesquisa, o interlocutor fundamental foi o Outro *Kaingang*, que de forma abreviada pode ser referido como o patrimônio simbólico dessa etnia presentificado pelos participantes residentes nas Terras Indígenas em que o estudo foi feito, na qualidade de mediadores de uma interlocução que os atravessa, mas não se resume às suas individualidades e personalidades. Em cada caso o Outro não é uma abstração, mas uma série articulada de relações entre pessoas reais e personificações diversas de noções culturais (como, por exemplo, *Weinkruping*) em que a função de sujeito enunciativo se ancora.

No caso e na qualidade de especificações e ancoragem da alteridade, tendo em vista a memória mobilizada pela problemática investigada, a interlocução com o Outro mobilizou fundamentalmente os significantes ‘branco’ e ‘morto’ (na condição de antepassado), mediados pelas interações e relações dialógicas das pessoas em campo. Por vezes esse outro morto foi interlocutor que ‘participou’ na condição de falecido recente e, portanto, reconhecível (como *Kerret* e *Candire*), e noutro momento como já muito antigo e desconhecido, desprovido de uma memória e biografia que lhe conferisse um rosto familiar. Quanto ao significante ‘branco’ atravessou do começo ao fim a relação transferencial em campo, numa gama de nuances que envolveram ressentimento, desconfiança, denegação da branquitude, receios, raiva, ensaios de captura, sedução e apaziguamento; mas também apelo por reconhecimento, cooptação e pedidos de ajuda, nuances cujo registro por si só é bastante revelador do histórico de (maus) encontros e correlatos traumas e estratégias de enfrentamento estabelecidos com esse registro de alteridade.

Os fatos analisados foram colhidos em extensa pesquisa de terreno e sistematicamente transcritos e discutidos com os participantes, abrindo ensejo a acréscimos e transformações, refletidas dialogicamente. Para efeito do ponto em discussão, extraíram-se excertos do diário de campo relativos à lida e enfrentamento com o morto e suas ressignificações em três contextos representativos. Para a sua escuta consideraram-se acontecimentos, atitudes, narrativas, ações rituais e explicações relativamente ao morto, colhidas não apenas

na forma de informações representativas, mas em contextos processuais em que situações da pesquisa de campo ocasionaram reações reveladoras das concepções em pauta. Esse procedimento tem sido descrito, sumariamente, como escuta participante e propõe-se a integrar o método psicanalítico a uma forma de escuta atenta à alteridade e diversidade cultural, suscetível de não sobrepor representações e proposições do pesquisador às enunciações do Outro (concebido no caso como englobando não apenas o interlocutor empírico, mas também o sistema simbólico em que se encontra inscrito e a partir e relativamente ao qual se pode significar).

### *Weinkupring*

Pôde-se acompanhar os medos e desconfianças referentes aos *Weinkupring* através de encontros inesperados na mata, em companhia do neto de *Candire*. Vale ressaltar que próximo ao local, na Terra Indígena *Vanuíre*, em que no momento se caminhava há um grande jazigo onde foram enterrados, conjuntamente, muitos indígenas. Embora seja fácil o acesso até essa sepultura, não foi possível visitá-la, já que, apesar de muitas tentativas, ele não foi encontrado.

Certo momento, ouviu-se o canto persistente de um pássaro, progressivamente cada vez mais próximo. Tendo em vista essa inesperada aproximação, o indígena aumentou a velocidade dos seus passos e solicitou a mesma aceleração à pesquisadora que o acompanhava e até então o fazia num ritmo mais lento. Quando saíram da mata, notou-se que ele estava assustado. Conversou-se, algum tempo depois, sobre o ocorrido. A conclusão a que se chegou foi que, por causa do canto e da proximidade do pássaro, o indígena avaliara o ocorrido como muito perigoso, enquanto ela, estrangeira a essa perspectiva nativa, não se dera conta de que haveria algo a temer.

Várias vezes tal acontecimento foi retomado em suas conversas. Dessas narrativas, cumpre mencionar os sucessivos entendimentos que foram produzidos a respeito da vinda do pássaro ao encontro dos que estavam caminhando pela mata: primeiramente, o nativo considerou a possibilidade de o pássaro ser uma cobra; na sequência ele ponderou que poderia ser uma cobra voadora que cercaria e impossibilitaria o movimento deles, assim, ambos teriam que permanecer imóveis até que o cerco se desmanchasse. Por fim, ele levantou a hipótese de que o pássaro poderia ser *Candire*, sua avó materna, falecida há alguns anos, ou seja, um *Weinkupring*, o espírito de um morto.

Em outro momento, quando eles estavam na mata com a filha daquela indígena, na companhia de outras pessoas, num trabalho conjunto de filmagem da fabricação da cerâmica *Kaingang*, novamente o *Weinkupring* apareceu, porém não mais manifestado como pássaro, mas como um grande galho que caiu no instante em que se realizava a retirada da argila matéria-prima para esse efeito. Esse acontecimento foi interpretado pelos *Kaingang* como aviso de que, brevemente, alguém da comunidade iria falecer. Vale ressaltar que, nessa ocasião, o neto da defunta em pauta foi próximo ao local de quebra do galho e entoou um canto com o propósito de conseguir se comunicar com o *Weinkupring* e apaziguá-lo.

Pode-se inferir, portanto, a permanência do medo ou pavor relacionado ao encontro com o *Weinkupring*, bem como a concepção de que é ele quem avisa a chegada da morte de alguém próximo. Ainda, destaca-se a possibilidade de *Candire* ser quem, na condição de espírito, estar se manifestando como pássaro ou galho para comunicar esse aviso. Apesar de o indígena ter tido dificuldade de estabelecer contato com ela em sua primeira aparição, na segunda ele respondeu-lhe através de um canto. Vale acrescentar que esse espírito, com o qual assim se comunicava, apesar de temê-lo, não apenas se constituía numa aproximação com o morto, mas especificamente o morto personificado numa pessoa muito querida, com quem aprendera a cerâmica e os cantos tradicionais, agora mobilizados na forma de uma recuperação de uma memória claramente associada ao morto. Ainda que em linhas gerais a marca do morto como perigoso, alguém que pode arrastar para a morte, especialmente em sendo um parente querido e de saudosa memória, a largos traços corresponda às concepções *Kaingang* tradicionais, a mera aproximação intencional com um morto, ainda que com o propósito de reelaboração e preservação da cultura, por si só já se constitui num risco e ruptura com a atitude tradicional.

### *Kerret*

Há um pássaro, o gavião vermelho, que não pode cantar próximo da casa de quem está adoecido, pois isso auspiciaria que logo mais o paciente faleceria. Mas neste caso, o interlocutor indígena escolheu confrontar esse presságio e matou o animal enunciador da morte. Com as penas da ave, ele fez um cocar que utiliza, principalmente, em ocasiões em que, na condição de cacique, precisa representar a Terra Indígena *Icatu*. Segundo ele, o cocar o protege da morte.

Sendo assim, um pássaro novamente assume o papel de anunciar a morte, como havia sido visto no caso anterior. Contudo, ele é confrontado e, após morto e em forma de cocar, se transforma em defesa e proteção daquele que o usa. Aquele que traz o aviso de morte (gavião vermelho) é tido como um desafio a ser superado, na medida em que em vez de abater alguém, é por ele abatido. O matador, no caso, torna-se capaz de, supostamente, defender-se de quem quer tirar a sua vida (ou sua cultura). Ao utilizar um cocar com as penas do gavião vermelho é como se o indígena se transformasse nesse animal, é como se ele tivesse matado a morte, ou a capturado, ao caçar o seu emissário e revestindo-se de um cocar com as suas penas. Além disso, não apenas toma para si o lugar do morto, incorpora-o à sua indumentária, por assim dizer, mascara-se com as penas do enunciador da morte.

A postura de matar o gavião vermelho também pode ser analisada como um ataque à própria cultura. Ainda que o objetivo do ato de assassinar o pássaro seja o de combater a morte que ele anuncia e de tornar-se o anunciador dela nos lugares que o remanescente percorre, é interessante levar em consideração que ele busca enfrentar e se defender do possível ataque dos descendentes de colonizadores. Porém, trata-se de uma luta em que não pode matar seus adversários diretamente. A arma utilizada, para tanto, é a disposta em sua cultura, já que nesta o gavião vermelho presentifica a possibilidade de morte.

O inimigo que pode acarretar e já acarretou muitas mortes é o colonizador. O nativo, assim, talvez, identifique no gavião vermelho um ataque que foi feito pelo invasor. Em termos psicanalíticos, poderíamos considerar esse episódio como uma metáfora de um processo social mais amplo: a predação do mundo indígena pelo colonizador branco. No entanto, se matar e utilizar um cocar com as penas do animal o faz ser como ele, e se a ave pode ser compreendida como o branco colonizador, estaria, pois, o remanescente tornando-se igual ao seu inimigo? Tal ambiguidade representa um dos dilemas que marcam a vida daqueles que necessitam transitar entre diferentes modos de vida.

Ainda que suscetível a ambiguidades e ambivalências devastadoras, o sentido geral da morte do gavião e uso do cocar é de proteção. Porém não apenas o cocar o protege, um outro 'morto' cumpre idêntica função. Trata-se da sua falecida tia Maria Rosa, também conhecida pelo nome Kaingang de *Kerret*. Quando criança, *Kerret* foi 'adotada' pelos *Kaingang*. Antes da colonização, os *Kaingang* estabeleciam relações não amistosas com os indígenas *Oti* e *Ofaié* (Nimuendaju, 1993).

Segundo o mesmo autor os *Oti* habitavam a região dos Campos Novos no estado de São Paulo, região também conhecida como o entorno da cidade de Botucatu e, segundo Dutra (2008) os *Ofaié-Xavante* viviam próximo ao Rio Paraná, no estado do Mato Grosso do Sul. Todos esses povos indígenas costumavam realizar assaltos uns aos outros, bem como raptos de mulheres e crianças. Estas, se levadas para morar no grupo inimigo, eram tratadas da mesma forma que as mulheres e crianças daquele povo (Dutra, 2008).

Barbosa (1947), por exemplo, descreve um encontro que teve com memorável líder e guerreiro *Kaingang*, chamado *Charin*, que tinha em sua companhia um jovem e uma jovem *Ofaié-Xavante*. Eles foram tomados quando crianças, sendo que *Charin* os tratava como filhos, ou seja, assumia perante todos que ele era pai deles, bem como se afligia se alguém o lembrasse de que eles eram originários de outro povo (Laroque, 2006).

Segundo Maurício Pedro Campos (1999), conhecido também como *Keló*, o seu avô, que estava com outros indígenas em uma caçada, encontrou um grupo *Oti Xavante* e quis trazê-los para morar em *Icatu*. Contudo, por sentirem medo dos *Kaingang*, todos do grupo correram, exceto uma mulher que estava dando à luz, naquele momento. A criança recém-nascida era Maria Rosa, então, uma *Oti Xavante*, que foi trazida para viver com os *Kaingang*. Registrou-se em campo também outra versão sobre a vinda de Maria Rosa para viver em *Icatu*. Segundo esta, *Kerret* havia sido deixada embaixo de algumas ramagens ou folhas e, por isso, tinha sido adotado pelos indígenas que a encontraram.

Hoje, em qualquer momento de dificuldade, situação de perigo, dúvidas sobre o futuro ou de como proceder em certa situação, é para Maria Rosa, sobretudo, que esse interlocutor nessa Terra Indígena roga ajuda. Antes de dormir, ele pede para que ela apareça em sonho e que lhe entregue a resposta de que ele necessita em seus sonhos. Vale sublinhar que uma forma alternativa de comunicação com esse *Weinkupring*, que denota como tais elaborações podem se processar em situações de fronteira intercultural e interétnica, é mediante a ida a um centro espírita em Braúna em que, na condição de mentora espiritual, a sua tia-avó se manifestaria mediunicamente. Em situações em que é preciso comunicar algo para um grupo de pessoas, como uma palestra ou evento, solicita que ela sempre fique por perto e o auxilie naquilo que deve dizer. *Kerret*, apesar de ter falecido e se tornado um espírito ou *Weinkupring*, não é tida como alguém cuja saudade provoca a morte. Ao contrário, zela pelo bem-estar dos seus familiares e não apenas, uma vez que adentrou território

simbólico e ocupou um lugar de destaque num culto aos mortos em formato circulante na sociedade 'branca' brasileira circundante.

Enquanto o neto de *Candire* utiliza os cantos como modo de comunicação com a avó, o segundo indígena, aparentemente, dá um passo a mais na aproximação ao morto. Apela ao *Weinkupring* nas tarefas de vigília do dia a dia, invocando-o na vida onírica e acolhendo as suas palavras e orientações mediante meios mediúnicos, ou seja, colocando-se nos três casos sempre em grande proximidade subjetiva e ou ritual com o morto. Em vez de ameaça e perigo, neste caso o morto surge nitidamente como protetor e benfeitor.

### ***Weinkupring Hã***

Na Terra Indígena *Vanuíre*, na altura da pesquisa de campo, havia um grupo chamado Grupo de Cultura *Kaingang* que ensinava em torno de aproximadamente nove crianças a agirem em conformidade com o modelo heróico dos ancestrais caídos em defesa do mundo original nativo, ou seja, a tomá-los como modelo e agir em conformidade com essa inspiração. Assim, assemelhem-se a *Weinkupring Hã*, ou seja, espíritos guardiães da cultura *Kaingang*, sendo que *Weinkupring* significa espírito do morto e *Hã* corresponde aproximadamente ao adjetivo bom. Insere-se assim aqui uma distinção e novidade no campo do entendimento dos *Weinkupring* e na compreensão do morto e do sentido das articulações com ele. Não são todos perigosos e perturbadores. Há os 'maus' e os 'bons'.

Se pelos cantos deu-se uma comunicação com *Candire*, também é por eles, principalmente, que as crianças iniciam seus aprendizados ou comunicação com os *Weinkupring Hã*. Aproximadamente uma vez ao mês, numa noite específica denominada 'Noite cultural', o grupo se reunia para comerem e beberem alimentos e bebidas típicas, ou seja, reproduzirem hábitos dos seus antepassados. Nesse momento, também, na cabana sagrada, cada uma das crianças cantava individualmente algum dos cânticos, para assim, melhor os gravarem e aprenderem.

De acordo com a coordenadora do Grupo, *Weinkupring Hã* são os *Kaingang* antigos, que viveram em tempos remotos, muitas vezes antes da chegada da colonização, e que lutaram pela preservação dos seus costumes e modos de vida. *Weinkupring Hã* não precisa, necessariamente, ser um antigo indígena *Kaingang* conhecido pelos remanescentes *Kaingang* paulistas. A maioria deles, na verdade, são desconhecidos e foram os guerreiros mais bravos quando ainda estavam vivos.

A comunicação entre os *Kaingang* e seus mortos tem extrapolado o âmbito familiar. Os *Weinkupring Hã* têm sido requeridos e atuantes no ensino da cultura para as crianças. Dessa maneira, pode-se constatar que o início desse processo de elaboração deu-se na medida em que é desejado manter a comunicação com alguns *Kaingang* falecidos recentemente, ou melhor, com os próprios familiares que há pouco tempo morreram. Entretanto, a sua continuidade tem sido dada por via de exceder os limites familiares e a busca por manter um contato com um antepassado desconhecido por todos, já que ninguém viveu com eles em algum momento de suas vidas: os *Weinkupring Hã*. Para além daquelas mulheres familiares, com estes parece estar em ação uma reafirmação da conduta de ser guerreiro.

Com o objetivo de adquirir as capacidades, atributos e qualidades dos *Weinkupring Hã*, as crianças comem, bebem, cantam e dançam do mesmo modo que eles, ou seja, aprendem a agir como um guerreiro defensor da cultura *Kaingang*. Deste modo, tradicionalmente concebidos como perigosos, os mortos, ou pelo menos uma classe ancestralmente relevante deles, reconcebem-se como potencialmente aliados na recuperação de um ser *kaingang* soterrado pela realidade colonial e a assimilação etnocida.

### **Análise**

O mar de cana de açúcar que se sobrepõe às memórias da floresta original e do meio ambiente extinto, numa perspectiva *Kaingang*, nada mais é do que a cena de um cemitério subjacente à qual se recalca uma realidade originária em que a vida era outra e outro mundo *Kaingang* estava vivo. A sociedade e geografia contemporânea impuseram o dilema difícil entre a persistência do entendimento do morto como inimigo, ou de uma aliança com os mortos como aliados no enfretamento e resistência a um processo mortífero mais drástico e perigoso que é o avanço da colonização e a destruição do território tradicional. Entre o indígena morto e o branco vivo o sentido da aliança não deixou espaço para muita dúvida. E o redirecionamento em curso parece apontar nessa direção.

Mediante a convivência em campo com os colaboradores dessa investigação, registraram-se três distintas posições relativamente ao morto: 1) Com alguns *Kaingang* viveram-se eventos que confirmaram o medo que eles ainda apresentam dos espíritos dos mortos, os *Weinkupring*; 2) Já com outros notou-se o desejo de manter o contato

e comunicação com *Kerret*, indígena já falecida, com a premissa de que ela protege e atende aos pedidos daqueles de que ela cuida e, por fim, 3) Com outro grupo específico de pessoas, o Grupo de Cultura *Kaingang*, encontrou-se um método de ensino fundamentado na noção de que os espíritos bons guardiões dos saberes *Kaingang*, chamados de *Weinkupring Hã*, são os responsáveis pela transmissão da cultura às crianças e adolescentes.

Contudo, quando as três são consideradas em profundidade percebe-se o estabelecimento de comunicação com os mortos em todos. Se antes da colonização os *Weinkupring* eram considerados inimigos e fronteiras precisavam ser criadas e mantidas entre eles e os vivos, atualmente, tendencialmente os *Weinkupring* ajudam a elaborar e se defender desses anos de contato interétnico e de subjugações políticas e culturais, bem como se tornaram modelos para a restauração da condição guerreira nos remanescentes. Ainda assim, do ponto de vista do endereçamento e ancoragem em um terceiro, é notório que esse Outro no modelo baseado no temor aos *Weinkupring* são os saberes transmitidos entre as gerações, ou seja, o conhecimento ensinado pelos mais velhos aos mais novos; ao passo que os outros dois modelos se endereçam e incluem como terceiro a sociedade envolvente, mediante trocas com os não-*Kaingang*.

O primeiro modelo persiste em considerar o morto como inimigo, algo consentâneo com o fato de se encontrar entre os colaboradores que mais preservaram a língua e costumes do tempo prévio ao contato. No segundo caso, é patente uma rearticulação das expectativas e relações com o morto em diálogo com o circundante mundo branco, que a história comprovou ser potencialmente muito mais danoso e mortífero do que o entendimento tradicional dos mortos como perigosos. Haja vista que *Kerret* tanto acompanha diretamente familiares vivos no cotidiano e se comunica em sonhos, como pode igualmente comunicar-se com a sua família e os integrantes da sua comunidade em rituais kardecistas. Já no terceiro caso, a transformação parece tomar partido e se beneficiar de intercâmbios estabelecidos com etnias indígenas (do Nordeste) com experiência de contato com o colonizador muito anterior ao experimentado pelos *Kaingang* de São Paulo; ou seja, adota soluções e sínteses culturais indígenas provenientes de outra latitude, com experiência mais vasta de enfrentamento com o invasor europeu.

Cronologias à parte, uma indagação a respeito de onde estaria o ser original *Kaingang* não faria sentido e o seu resultado, projetivo, induziria a retomar o *Kaingang* como uma argila que se molda a bel-prazer e em função de intuítos contemporâneos, tarefa que apenas pode se atribuir aos indígenas propriamente ditos e sobre a qual não cabe a terceiros, inclusive a interlocutores acadêmicos, se pronunciar. Não se considera uma perda cultural, mas sim uma retomada e mobilização, em alguns aspectos com sinais invertidos, do que precisa ser feito para o *Kaingang* se preservar num contexto de radicais mudanças.

Esta discussão foi travada por autores que destacaram a manutenção de fronteiras identitárias como fundamentais para a conservação da diversidade étnico-cultural indígena. Em relação à suposição de perdas culturais, sublinham-se as pesquisas que descrevem o processo de aculturação dos nativos e argumentam que a assimilação desses povos à sociedade nacional requer o apagamento de seus costumes, crenças e técnicas (Ribeiro, 1996). Em contrapartida, há pesquisas que partem do pressuposto de que os ameríndios são capazes de reconstituir uma identidade diferenciada. Estas sofrem inspiração, direta ou indireta, da teoria de etnicidade criada por Barth (1969). Carneiro da Cunha (2012), por exemplo, ressalta que os grupos indígenas se apegam a alguns traços culturais para preservar a identidade do grupo. No entanto, os traços culturais podem variar no tempo e no espaço, sem que, com isso, se entenda que os grupos indígenas perderam sua identidade. Ela argumenta que os grupos étnicos apenas podem ser caracterizados pela própria distinção que eles percebem entre eles próprios e os outros grupos com os quais interagem. Existem enquanto se considerem distintos (Carneiro da Cunha, 2012).

*Candire*, *Kerret* e as coordenadoras do Grupo de Dança *Kaingang* têm em comum o fato de serem mulheres. Uma vez os guerreiros mortos, coube a elas a principal função de defesa dos sobreviventes, articulando formas de resistência e de convivência com o branco. Ao também morrerem (no caso, *Candire* e *Kerret*), desperta-se uma vivência de vulnerabilidade que atinge de modo geral toda a coletividade étnica, em especial os descendentes do mesmo sexo dos guerreiros caídos, o que deve ter ocorrido miríade de vezes não apenas com homens *Kaingang*, mas também com indígenas de outras etnias, que igualmente tenham tido enfrentamentos fatídicos com o colonizador.

Sendo assim, a associação com ancestrais guerreiros *Kaingang* não apenas fortalece o aprender de crianças e adolescentes, como autoriza aos homens a estarem numa posição que lhes foi retirada pelo processo colonial, e que os legitimam completamente como adultos protetores de seu povo. Vivenciar essa experiência de proximidade com o *Weinkupring Hã* pode ser terapêutico para todos, e especialmente para os homens

adultos que apresentam problemas relacionados a violência e alcoolismo de modo geral, o que requer atenção por parte daqueles que exercem a psicologia com indígenas.

Para uma prática psicológica com esses indígenas, estas considerações podem lançar luz acerca de alguns fracassos terapêuticos, sobretudo os que envolvem o trabalho dual num setting fora do contexto indígena. Na medida que a memória é posta em ação teme-se o aparecimento do *Weinkupring* e, com isso, o risco de morte daquele que rememora, ou de colocar seus próximos sob essa ameaça é alto. Nessa medida, práticas psicológicas que se fundamentam apenas na rememoração podem ser inadequadas.

Contudo, práticas psicológicas que acrescentam estratégias de futuro podem proporcionar, em vez de apenas uma rememoração, o incentivo à realização de atividades ancestrais, outrora exercidas pelos entes falecidos. A potencialidade de fazer o que eles faziam põe de lado ou ameniza o medo da morte e repõe em devir o ser *Kaingang*, mediante supostas indicações do 'morto'.

### Considerações finais

No início do século XX, momento em que a ocupação colonial avança pelo oeste paulista, os jornais anunciavam a ferocidade indígena através de manchetes que denunciam o desmanche das linhas férreas pelos nativos nas madrugadas, ataques esporádicos a colonos ou a pároco que visava contato pacífico com eles (como se, no quadro do que muitos glorificam como a missão civilizatória e salvífica do mundo cristão sobre o gentio, alguma vez as agressões catequéticas não tivessem sido intrinsecamente violentas). Essas 'informações' espalham sentimentos de medo e alarde percorre os que almejavam transformar aquele 'local selvagem' em 'terras civilizadas'. O preconceito para com os indígenas era intrínseco ao fato de já os considerarem violentos, qual tela projetiva em que os invasores não reconhecessem a si mesmos e que os autorizaria a se 'defender' desses ataques.

Nesse primeiro tempo da épica ocupação dos seus territórios tradicionais foram os homens indígenas que apareceram, seja na forma de manchete de jornais ou efetivamente na defesa de seus próximos e territórios. Tombados, hoje em dia tendem a ser retomados na condição de um morto, não mais inimigo, mas aliado, por ser essa a condição do presente que se sucedeu aos embates passados.

No quadro das mudanças em curso relativamente ao estatuto do morto, encontrou-se que os homens enfrentam dificuldades em ascenderem a uma posição de cuidadores e protetores de si e da coletividade. É-lhes interdito tornarem-se adultos, uma vez que isso os colocaria na condição de guerreiro e logicamente num embate corporal direto, combate que historicamente culminou com a sua 'queda', traumática e incessantemente repetida no presente por meio do fogo alcoólico, no lugar do tombamento por armas de fogo.

*Candire*, *Kerret* e as coordenadoras do Grupo de Dança Kaingang têm em comum o fato de serem mulheres que visaram e visam proteger-se e protegerem os seus próximos da violência colonial e atual decorrente do preconceito para com qualquer traço ameríndio. Embora quando se fale de confronto tenhamos em primeiro lugar a imagem de homens em guerra, aqui se escutaram principalmente mulheres na linha de frente da luta contra a subjugação do seu povo. Vozes que carregam ancestralidade rediviva, seja numa cerâmica, num canto, num galho caído ou em sonhos.

Por via da comunicação com os mortos também tem ocorrido a elaboração das perdas em decorrência dos embates coloniais, isto é, tem-se avançado no processo de superação do luto. O morto persiste e reaparece de formas diversas, na medida em que é requerido para a elaboração de um luto não apenas familiar, mas também étnico. Procura-se no morto um antídoto e uma cura para a ferida crucial do extermínio. Se o morto puder ajudar, não está tão morto e pode-se sobreviver. A referência ao morto em última análise é também uma reafirmação de resistência e de luta e de sobrepujamento da morte. Desta forma, o anteriormente molesto, inverte-se em recurso de cura e como uma forma de reparação das consequências deletérias da terceira onda de destruição colonial, que se sucede ao extermínio físico pela guerra e à mortandade por epidemias a assimilação etnocida.

Os processos aqui examinados também podem trazer luz para algo equivalente em curso noutros povos, eventualmente até num estado de maior adiantamento, e mostram uma certa convergência em direção a uma concepção de ancestralidade como protetora e aliada. Algo equivalente tem sido encontrado em cultos afro-brasileiros, sobretudo a umbanda: acontecimentos históricos como a escravidão e o etnocídio indígena são retomados por via de categorias espirituais denominadas preto-velhos e caboclos. Nesse contexto, o corpo do médium é o espaço que abarca, transmite e permite o enunciar dos sentidos de uma memória social declarada, em última instância, por mortos (espíritos).

Trata-se de algo ainda insuficientemente compreendido ou percebido pela academia branca, talvez por ser muito próximo, geográfica e historicamente, o que impede uma adequada perspectiva; mas também porque pressupõe uma concepção de temporalidade não linear. Deste modo, também se constitui em mais uma achega argumentativa contra o Marco Temporal, que adota uma cronologia e pressupõe uma objetividade histórica totalmente alheias aos povos originários.

## Agradecimentos

Este artigo é tributário da generosa participação de todos os colaboradores indígenas da pesquisa de que se originou, bem como do apoio da FAPESP na forma de bolsas de estudo, inicialmente de Mestrado (Proc. 2013/23688-8) e depois de Doutorado Direto (Proc. 2015/04974-5).

## Referências

- Bairrão, J. F. M. H. (2010). Função paterna e máscaras da morte: crítica antropológica e guinada lacaniana a propósito de um complexo polêmico. In R. T. Simanke, F. Caropreso, J. G. Menendez, J. Bocchi, & I. Barbielli (Orgs.), *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos e problemas* (p. 407-422). São Carlos, SP: EDUFSCar.
- Barbosa, L. B. H. (1947). *O problema indígena do Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Imprensa Nacional.
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Long Grove, IL: Waveland Press.
- Carneiro da Cunha, M. (2012). *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, SP: Cosac Naify.
- Campos, K. M. P. (1999). *Kaingang: PyryNhenpe'ti. Kaingang: um sonhador*. São Paulo, SP: Fapesp.
- Crépeau, R. R. (1994). Mythe et rituel chez lesindiens kaingang du Brésil Méridional. *Religiologiques*, 1(10), 143-157.
- Crépeau, R. R. (2002). A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. *Horizontes Antropológicos*, 1(18), 113-129.
- Dutra, C. A. D. S. (2008). *Ofaié, morte e vida de um povo*. São Paulo, SP: Clube de Autores.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2022). *Censo demográfico*. Recuperado de <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-demografico-2022.html?edicao=37417&t=resultados>
- Lacan J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem. In J. Lacan, *Escritos* (p. 238-324). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (1991). *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Laroque, L. F. S. (2006). *Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930)* (Tese de Doutorado). Universidade do Vale do Rio do Sinos, São Leopoldo.
- Lourenço, M. S. D. (2011). *A presença dos antigos em tempos de conversão: etnografia dos Kaingang do oeste paulista* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Lutz, C. (1985). Ethnopsychology compared to what? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. In G. M. White, & J. Kirkpatrick (Eds.), *Person, self and experience: Exploring pacific ethnopsychologies* (p. 35-79). Berkeley, CA: University of California Press.
- Monzani, L. R. (1989). *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Nimuendaju, C. (1993). O fim da tribo Oti. In D. Ribeiro, *Carta: falas, reflexões, memórias*. (p. 205-211). Brasília, DF: Gabinete do Senador Darcy Ribeiro. Recuperado de [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1993-oti/nimuendaju\\_1993\\_oti.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1993-oti/nimuendaju_1993_oti.pdf)
- Ribeiro, D. (1996). *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Rosa, R. R. G. (2005). *Os Kujâ são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro* (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Veiga, J. (2000). *Cosmologia e práticas rituais Kaingang* (Tese de Doutorado). Universidade de Campinas, Campinas.