

**“Somos Índios Crentes”**: dialéticas  
do contato, alteridade e mediação  
cultural entre os Xokleng (Jê) de  
Santa Catarina  
*“We are Pentecostal Indians”*: dialectics  
of contact, otherness and cultural  
mediation among the Xokleng (Ge) of  
Santa Catarina, Brazil

Flavio Braune Wiik\*

**Resumo:** Na década de 1950, os Xokleng (*Laklanõ*), jê meridionais da Terra Indígena Ibirama (SC), vivenciaram mais um episódio atrelado à sua História de Contato: a conversão em massa ao pentecostalismo. Entretanto, a incorporação de elementos de um sistema religioso mundial deu lugar a uma versão autóctone de cristianismo a qual responde pela reordenação do universo conceitual e simbólico, das formas e práticas sociopolíticas assoladas pelo contato. As categorias nativas, “Índio Crente” e “Índio Xokleng Puro”, são justapostas. Resultam de experiências de alteridade peculiares, mediadas pela lógica dual, teorias de corporalidade e parentesco. Elas articulam movimentos concomitantes de replicação interna, de incorporação e recriação do “Outro” e de si mesmos. “Índio”, “Crente” e “Branco” são categorias sociorrelacionais e históricas, fruto de processos dialéticos estabelecidos entre aspectos sedimentados da cultura, *agência* e evento. São processos de *mediação cultural* através dos quais se pode observar rupturas e continuidades ao longo da história do grupo.

**Palavras-chave:** Estudos jê; História de Contato; Alteridade.

**Abstract:** In the 1950s, the Xokleng (*Laklanõ*), Eastern Gê from Santa Catarina, experienced another episode linked to their history of contact with the national society: their mass conversion to Pentecostalism. However, the incorporation of elements from a world system religion has mediated the emergence of an autochthonous version of Christianity. It sustains and responds for the reordination of the symbolic and conceptual universe, of sociopolitical forms and practices disrupted by contact. The indigenous categories “Pentecostal Indian” and “Pure Xokleng Indian”

\* Professor de Antropologia da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: flaviowiik@gmail.com.

are juxtaposed. They result from specific experiences of otherness, mediated by a dual logic, theories of corporality and kinship. They all articulate concomitant movements of internal replication, of incorporation and recreation of “the other” and themselves. “Indian”, “Pentecostal” and “White Man” are sociorelational and historical categories, resulting from dialectical processes established among sedimented aspects of culture, *agency* and event. They are processes of *cultural mediation*, through which one is able to observe ruptures and continuities in the long history of the group.

**Key-words:** Gê Studies; History of Contact; Otherness.

## Introdução e pressupostos teóricos da argumentação e análise

*“Cultura não tem nada a ver com religião. Cultura é o que a gente come, como a gente come, aquela comida que o índio faz, nossa comida que a gente faz no mesmo fogo na casa da nhô [termo de parentesco que designa qualquer mulher mais velha do que ego, geralmente as seniores de uma família extensa ou grupo doméstico onde todos fazem, ao menos, uma refeição ao dia][...]”. Essa foi a resposta que recebi do cacique Patté, também pastor evangélico dos Xokleng, ao indagar se haviam ‘perdido a sua cultura’ ao se tornarem ‘crentes’ como a população branca ao seu entorno os percebe por isso os subestima. “Religião” para eles me parece somente atrelada à noção de cultura objetificada em contextos que aparece como sinônimo de ‘crenças dos antigos’, ‘coisas dos kuyã (pajé) do passado.*

Caderno de campo do Autor, 12 de julho de 1998.

A complexidade inerente aos desdobramentos resultantes do encontro dos índios Xokleng (que atualmente se autodesignam Laklanõ, cf. Wiik e Langdon, 2009) com os missionários pentecostais da Assembleia de Deus, iniciado em meados dos anos 1950, nos remete à importância de considerarmos os processos socioculturais decorrentes do contato e interação de atores sociais providos, pelo menos em um determinado momento, de visões de mundo e ideais societários particulares. Entretanto, caso partamos do princípio de que as culturas humanas compartilham aspectos dinâmicos e maleáveis, as interações dos atores sociais podem resultar na construção de campos compartilhados do substrato

cultural. Consequentemente, a busca pelas particularidades culturais – pilar fundamental de parte do campo de conhecimento antropológico segundo a tradição culturalista essencializadora das culturas – não responde mais a contento à empreitada analítica da antropologia, posto que essa deve ir mais além e tentar buscar como este tipo de criação humana, a qual temos denominado “cultura”, articula processos relacionais de construção de identidades e contrastes intra-e-entre sujeitos coletivizados; processos que se dão dentro de um campo histórico e político balizadores dessas próprias construções e relações.

Trata-se de um movimento relacional e dialético, onde o “outro” é sujeito e objeto constituinte das identidades grupais operadas por uma lógica contrastiva, fruto da experiência da alteridade *per se*. As respostas particulares dadas à alteridade compõem o mosaico e repertório através dos quais os grupos sociais se autoconstituem e estabelecerão as fronteiras, capilaridades, incorporação e/ou rechaço, ou mesmo a antropomorfização do “outro”. Através da conceitualização desta experiência – a qual atribuímos ser comum às culturas humanas – os coletivos constroem e comunicam a sua identidade tanto interna quanto externamente, legitimam as suas práticas e políticas estratégicas, sejam elas voltadas para a construção de alianças ou o seu oposto. Por fim, ela dá suporte e legitimidade ao exercício do poder e estabelecimento de hierarquias internas e intersocietárias.

Mais especificamente, o mecanismo que subjaz neste processo responde, concomitantemente, a uma dimensão interna que particulariza a experiência da alteridade (mediada por conteúdos “culturais” específicos ou singulares) e outra externa que a projeta para além de fronteiras de uma unidade estanque, para um espaço compartilhado e mediado por contextos históricos abrangentes e específicos que colocam coletivos em contato e interação. Este último aspecto está diretamente atrelado às questões de poder e político-estratégicas inerentes aos movimentos deflagrados em razão da alteridade. Sendo assim, embora universal, as experiências e expressões da alteridade podem ser particulares por se tratarem, em última instância, de construções mediadas pela cultura, cujas singularidades são fato e objeto constituinte do campo de conhecimento antropológico. Diríamos que essa dimensão “interna” da alteridade responde a epistemologias e formas “nativas”. São criações mais sedimentadas da cultura que se fazem presentes em ações dirigidas às questões dinâmicas e próprias ao “interior” ou ao lugar do “outro interno” do grupo (por exemplo, o papel das metades opostas e complementares nas sociedades jê). Esta dimensão da experiência da alteridade, por

ser relacional e histórica, abrange espaços que contemplam o “outro mais amplo” e “externo”, porém e paradoxalmente, cada vez mais próximo. Em suma, é impossível desmembrar as experiências e respostas à alteridade de seu aspecto abarcante, pois é neste espaço que as interações entre coletivos diversos se dão e onde estes e seus indivíduos se constituem. É nesta dimensão que a “lógica interna” sobre a qual as sociedades estabelecem sentido para a sua ação e cosmos é aplicada para dar conta do “outro”, assim como é neste tipo de interação que os coletivos (e até a própria “lógica” nativa) se atualizam ou são recriados.

Diante da “homogeneização das culturas” ou da “interculturalidade”, os processos sociais e políticos decorrentes da experiência da alteridade são únicos; mediados por uma tensão imanente e inerente entre aspectos mais sedimentados e particulares do repertório e ação culturais e os eventos macroconjunturais onde elas se dão (ver Sahlins 1985, 1997).

A definição de “cultura” interpõe-se como um desafio ao tentar atingir consenso junto ao público-alvo da análise proposta. Discorrer sobre um conceito objetificado e pulverizado, através do qual a própria antropologia tem criado escolas singulares dentro do campo do conhecimento acadêmico, demandaria um esforço que foge ao escopo deste artigo. Por outro lado, tento cotejar algumas questões e conteúdos que a definem. Parto da premissa de que cultura é um fenômeno universal compartilhado, produzido e produtor de coletivos “humanos”<sup>1</sup>. Cultura seria um tipo de produção “humana” histórica, imanentemente simbólica e, portanto, dotada de poderes através dos quais coletivos se pensam e se constituem intersubjetivamente, criam sentido e valor moral e estético para si, para o mundo, para as suas ações, para as suas produções, para as escatologias. Através da cultura, o coletivo sustenta ou altera a sua morfologia social, realiza rituais, cria parâmetros éticos para a ação e o exercício legítimo do poder, atribui sentido ao meio ambiente, entre outros. Mais ainda, cultura dá forma e valor às potencialidades, particularidades e capacidades comunicativas, produtivas e reprodutivas dos seus sujeitos, de seus corpos e dos tipos de interação dos sujeitos entre si e com o seu meio físico. Por fim, a cultura é eminentemente relacional. Constitui-se, media e calibra-se na e em resposta à alteridade. É, portanto, contornada sócio, histórica e politicamente pela relação que os coletivos mantêm ao interagir com e responder ao “outro”.

A título de ilustração da proposta avançada acima, mesmo que a categoria “índio” não seja originalmente “indígena” (assim como “branco” não tenha sido autorreferente para os “europeus”), mas sim atribuída

pelos viajantes do continente europeu em razão da experiência da alteridade deflagrada a partir do encontro destes com outros coletivos originais das Américas, nos últimos séculos, ela tornou-se “nativa” ao longo destas interações sócio-históricas. No desenrolar das formas tomadas nas interações entre estes “outros”, a categoria “índio” tornou-se, concomitantemente, parte constituinte-contrastante de “branco”, assim como uma categoria (atualmente) provida de forte poder político-identitário e de conteúdos singulares muito distantes e autônomos perante os observados em contextos e atores que participaram da sua criação. Se “índio” foi (e, muitas vezes, ainda tem sido) uma atribuição eurocêntrica empregada para conceber o “outro”, foi este “outro” que, contrastivamente, constituiu o “europeu” ou o “ocidental” através de uma experiência única de alteridade que mediou (e tem mediado) a interação entre “opostos” – ideal e ideologicamente concebidos como tal. Por outro lado, nos últimos séculos, desde a colonização das Américas, a categoria “índio” tem sido *indianizada* por este “outro” criado, posto que os objetos desta atribuição são sujeitos sociais que a tem recriado por seus meios e características socioculturais singulares, agência e práxis. Sendo assim, além da dimensão interna da alteridade apresentada acima, “índio” é, portanto, uma categoria histórica relacional, resultante da experiência da alteridade, provida de diversos significados para ambos os atores envolvidos e articulador de poderes, políticas e ações diversas ao longo do contato transcorrido em contextos marcadamente coloniais.

A argumentação convida o leitor a compreender a categoria “identidade” como mais um construto social articulado pela alteridade relacional. A identidade (em especial a “étnica”) se tornou um conceito antropológico definidor de uma escola, empregado para designar um grupo social provido de uma determinada unidade estanque, física e culturalmente diferenciada, projetado sobre grupos nativos ameríndios. Pensado a partir de moldes ocidentais modernos de nação-estado e cultura como unidade essencial, o conceito se distancia da forma como uma epistemologia autóctone pensa e expressa um coletivo. Como estudos da história indígena e da etnologia ameríndia recente têm evidenciado (ver e.g.; Carneiro da Cunha 1992), tal categoria/conceito foi incorporado pelos índios e ganhou autonomia ao longo da história das interações entre esses atores. Desta forma, as sociedades tidas como “indígenas” apropriam-se do poder simbólico e político inerentes ao conceito de identidade e, a partir dele, contrapõem ou até mesmo redefinem o seu pensamento e consciência coletiva. “Identidade” cria “índio” assim como “índio” cria “identidade”, tanto em termos genéricos, quando a categoria

“índio” serve para articular uma rede de coletivos formada por contraste a “brancos” ou “não-índios”, quanto especifica um determinado coletivo provido de “uma cultura” e “nome”<sup>2</sup>. A categoria xokleng “Índio Crente” deve ser analisada de igual maneira, pois se refere tanto a sua inserção em um coletivo formado por uma ampla rede social extremamente politizada de “índios evangélicos”, como diferencia os dos demais coletivos indígenas, posto que a sua noção de “pureza” [sic], autenticidade ou identidade indígena singulares aparecem em vários contextos atrelados à conversão dos Xokleng ao pentecostalismo.

O caso da conversão dos Xokleng evidencia como alguns grupos sociais se apropriam de elementos advindos de situações históricas concretas interpostas (e.g.; o contato com a sociedade nacional em expansão, seus meios e ideologias, tal como o cristianismo pentecostal) e os antropomorfizam segundo instrumental cultural, morfologia social e agenda política próprios. Criam, aos nossos olhos, um híbrido cultural fruto da articulação dialética entre campos semânticos, simbólicos e cosmológicos, os quais são amalgamados e/ou (re)criados na dinâmica social e política deflagradas pela alteridade e que em última instância, respondem pela replicação física e social destes coletivos.

Interessante notar que, aos olhos dos Xokleng, a sua conversão não envolveu uma alteração ou negociação travada no campo da “cultura” como a entendem, posto que circula entre o grupo a ideia de que “cultura não tem nada a ver com religião [pentecostalismo]”, mas sim com o que, como, onde, com quem se come e em qual “fogo” se prepara a comida. Não que para eles não haja outras dimensões de cultura “objetificada” que performatizam diante de representantes de projetos provenientes de políticas públicas, tais como “medicina tradicional” e “educação bilíngue”, ou mesmo diante dos “brancos” que os visitam, inclusive para antropólogos que “chegam para conversar com os velhos sobre tradição dos antigos”<sup>3</sup>.

Ao trazer para o campo e linguagem antropológicos ou, mais especificamente, para o campo da teoria cultural, a conversão aos olhos dos Xokleng tem sido explicada e vivida não de uma forma “racional” ou “objetificada”, mas sim como uma experiência concreta e real “naturalizada” pela “cultura”. Os elementos que mediaram a conversão e sustentam simbólica-e-materialmente o coletivo de “Índios Xokleng Crentes” passam pelas teorias nativas de corporalidade; construção da pessoa; a noção de substância e de cossustancialização das relações sociais; pelo dualismo e as suas interfaces com o parentesco, morfologia social, dinâmica política e experiência singular da alteridade. Ou seja, os

processos sociais deflagrados pela alteridade são articulados e mediados por elementos mais sedimentados da “cultura” xokleng (ou comuns aos demais grupos jê). Mesmo que, aos nossos olhos, a conversão signifique uma profunda transformação (se não perda) “cultural”, os Xokleng não a explicam assim.

Não se está afirmando que a conversão seja uma “ilusão” ou que os Xokleng não atribuam a ela uma ruptura temporal e qualitativa em sua vida social e política. Há entre eles noções próximas ao que chamaríamos de “antes” e “depois”, porém, a própria noção de tempo e temporalidade não as faz positivas ou excludentes, mas predominantemente circulares e espiraladas. A estas, soma-se uma forma específica de expressar a alteridade, operada tanto em termos internos “tradicionais”, permeada pelo dualismo incorporador do “outro” que o torna parte constituinte do “nós”, quanto em sua dimensão mais ampla de conceber e estabelecer relações estratégicas de alianças com os “não-Xokleng”. Ao se tornarem “crentes”, nos 1950, os Xokleng afirmam ter reencontrado a “pureza original” que lhes fora retirada pelos “brancos”, após o período belicoso do contato iniciado nos 1850. Em termos sociológicos, a conversão é vista, concomitantemente, como a volta parcial a um estado anterior ao contato, onde a “pureza original” permitiu, por exemplo, o restabelecimento de liderança política autóctone e a reconstituição de grupos domésticos articulados, assim como uma ruptura com cem anos de guerra, redução de território de circulação, dominação e mortes em massa por epidemias. Trata-se de um processo que envolve redefinições e atualizações históricas no campo da construção de alianças entre as partes, em que os Xokleng, que têm consciência de que não podem ou não desejam mais retornar a viver como no passado, estabeleceram alianças com os “irmãos brancos” que os ensinaram a ler, “lutar sem armas” e conhecer melhor “o sistema do branco”. Portanto, vivem em um novo momento em que a alteridade se abre para o que chamamos de interculturalidade.

O sinuoso caminho que caracteriza a temática aqui apresentada deve ser somado à própria reflexão crítica acerca do campo de conhecimento antropológico e seus impasses atuais, principalmente aquele expressado no campo da etnologia indígena contemporânea. Cabe notar que, ao mesmo tempo em que a antropologia tenta desuniversalizar o próprio conceito de cultura – restringindo-se a descrever contextual e parcimonialmente como os diversos atores se pensam, organizam e criam sentido para as suas formas, práticas e mundo –, o poder político-econômico intrínseco à definição tyloriana de cultura encampada pelas políticas públicas dos Estados Nacionais, pelo campo jurídico em geral, pelo

campo dos Direitos Universais através da Organização das Nações Unidas e suas subsidiárias em relação às populações indígenas, seguem os moldes da essencialização e da “exotização” do Outro. Mesmo que esta noção seja de algum modo construída a partir da observação factual e empírica de que há diferenças, a noção de cultura hegemônica, com suas diversas utilizações e apropriações, nos leva a analisar criticamente como os coletivos “não-indígenas” e “indígenas” são pensados e se autoexpressam a partir deste conceito universalizante da diferença. Elas se dão no espaço que denomino campo mais amplo da experiência relacional da alteridade, assim, a análise antropológica da cultura não finda na antropologia cultural, mas na antropologia dos processos sociais e políticos deflagrados pelo poder inerente ao escopo tomado pela definição de cultura na atualidade.

Observamos, ainda, que o campo de conhecimento etnológico tem se esforçado em propor conceitos que primam pela *desculturalização* do conceito de cultura; pelo fim das descontinuidades estanques entre “nós” e os “outros” (mesmo que, paradoxalmente, nos leve ao revigoramento das particularidades das epistemologias); pela superação dos binômios natureza e cultura, consciência mítica e histórica; pela busca e atribuições que remetem a uma essência epistemológica autárquica (*là pensée sauvage*) como observado no Perspectivismo Ameríndio; até chegarmos a proposições de análise dos processos socioculturais deflagrados pela experiência e respostas à alteridade. Todos modelos analíticos construídos e empregados para responder à questão da alteridade na atualidade. O conceito de *mediação cultural* nos permite compreender a construção de uma epistemologia nativa compartilhada com outras, seja ela vivida de forma consciente ou não.

É neste último campo conceitual, o da *mediação cultural*, que o presente artigo constrói sua argumentação baseado na tentativa de superação das dicotomias estanques, porém arraigado na observação etnográfica das interações sociais concretas. Mesmo ciente das limitações ontológicas e vieses que envolvem as interações e campos peculiares comuns a índios, antropólogos e demais atores colocados em um mesmo patamar. O compromisso é com a escuta e transposição textual do ponto de vista dos Xokleng sobre o fato vivido; a saber: discorrer sobre os desdobramentos da experiência da alteridade na presença do pentecostalismo a partir de meados do século XX e o contexto histórico abrangente que a caracteriza.

Assim, discorreremos sobre três categorias centrais inerentes aos processos deflagrados diante da alteridade: *i) cultura* (provedora de va-



lor e símbolos que sustentam morfologias sociais como parentesco, assim como a sua relação com teorias de corporalidade e construção da pessoa); *ii) agência* (tida como a capacidade dos atores sociais de responder, através da práxis, de forma criativa às diversas circunstâncias políticas e sociais, como as vividas situações concretas de contato, independentemente das discrepâncias em termos de poder atreladas às conjunturas que as caracterizam) e; *iii) contextos históricos* (como a identificação das particularidades do encontro de diferentes grupos sociais segundo as variáveis tempo e espaço, assim como a consideração de suas intencionalidades e dos contextos macropolíticos que as permeiam). Parto do pressuposto que estes três elementos são essenciais e constitutivos do conceito analítico denominado *mediação cultural*. Antes de contemplá-los, apresentarei uma breve panorâmica etnológica da sociedade Xokleng<sup>4</sup>. Em seguida, discorrerei sobre como se deu a sua conversão em massa ao pentecostalismo e, por último, argumentarei que há uma íntima relação entre as formas sociais vigentes, o universo sociocultural, assim como a conversão e apropriação do pentecostalismo pelos Xokleng: epicentro da alteridade temporal e relacional.

As contradições que se fazem presentes na descrição e proposta analítica apresentadas são inerentes às limitações em tentar contribuir com um novo olhar sobre uma realidade, mas cujas ferramentas teóricas são embrionárias e amarradas à ontologia que tenta superar. São parte da constituição do próprio campo de conhecimento antropológico cuja finalidade última tem sido, mesmo que precariamente, desafiar os cânones epistemológicos do racionalismo ocidental e esforçar-se por considerar a existência equânime de outras, porém ainda fazendo uso de elementos inteligíveis à racionalidade que ela própria questiona, mas sem a qual não se textualiza *antropologia* (itálico proposital).

### **Os Xokleng e as bases da argumentação teórico-analítica à luz dos estudos Jê**

Os índios Xokleng e Kaingang constituem os Jê Meridionais. Os Xokleng (*Laklanõ*) somam atualmente 1500 indivíduos<sup>5</sup>, Habitam a Terra Indígena Ibirama (de agora em diante, TII), desde a sua “pacificação” em 1914, pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Na TII, encontram-se algumas dezenas de Kaingang originais da Terra Indígena Apucarantina do norte do Paraná, a maioria é entrecasada com Xokleng, trazidos pelo SPI nas primeiras décadas do contato para ajudar na “pacificação” dos

Xokleng. A maior parte das famílias Guarani ocupa uma aldeia isolada e autônoma na TII. Sob o clima subtropical, a TII está situada na região do Alto Vale do Rio Itajaí, a aproximadamente 260 quilômetros a noroeste da capital do estado de Santa Catarina, Florianópolis, e ocupa uma área de 14.156 hectares.

Antes do contato sistemático e de sua subsequente “pacificação”, a organização social xokleng era marcada pela divisão em três subgrupos ou facções. Os *Laklanō* (sobre os quais versa este artigo) que habitavam as terras altas do Rio Itajaí e somavam entre 400 e 600 indivíduos, os quais foram contatados pelos funcionários do SPI; os *Ngrokòthi-tō-prèy*, habitantes do Planalto Serrano de Santa Catarina, contatados em 1910; e os *Angying*, habitantes da Serra do Tabuleiro, próximo de onde se localiza a Ilha de Santa Catarina, que nunca foram oficialmente contatados e são tidos como desaparecidos ou mortos por colonos locais<sup>6</sup>.

Por limitação de espaço, temos que suprimir a descrição das rupturas advindas nas primeiras décadas posteriores ao contato. A mais devastadora, sem dúvidas, foi a morte em massa dos Xokleng provocadas por epidemias quando, em duas décadas, dois terços da população morreu, restando apenas um pouco mais de uma centena de sujeitos. Para descrição detalhada sobre o impacto das epidemias entre os Xokleng ver Ribeiro (1991) e Wiik (2001).

Desde fins de 1970 e primeiros anos de 1980, com a construção de uma barragem para contenção de cheias que represou o Rio Hercílio (que cruza a TII) e inundou a única aldeia onde toda a população vivia, a TII passou a ser organizada em aldeias separadas e autônomas sob o ponto de vista político interno. Hoje somam sete aldeias que têm seu próprio cacique e vice-cacique, eleitos pelo voto direto de seus habitantes. Em uma esfera mais abrangente, o sistema político xokleng conta com um Cacique-Presidente que representa todas as aldeias. O papel do Cacique-Presidente tornou-se essencial no que tange às relações e representações políticas, sociais, econômicas e territoriais dos Xokleng com questões que dizem respeito à relação com a sociedade envolvente.

Os Xokleng eram seminômades, viviam da caça e coleta (Santos 1973; Urban 1978). Atualmente vivem da agricultura familiar de pequena escala (usualmente nas mãos de famílias extensas) para subsistência e pequenas trocas de excedentes, extração de madeira, atividades de extração sazonal como mel de abelhas, assim como da venda da força de trabalho para colonos locais nas plantações de fumo. Outros recursos advêm das aposentadorias dos idosos, assim como salários dos indíge-

nas empregados pelos programas de política social, como professores bilíngues, agentes de saúde, entre outros. Mais recentemente, algumas famílias se envolveram na manufatura de artesanatos voltados para o mercado regional (Langdon e Wiik 2009). Todas essas atividades produtivas, os recursos gerados e sua partilha são, predominantemente, voltados para a sustentação da menor unidade social e econômica, entre elas as famílias extensas ou grupos domésticos.

Denomino estes grupos domésticos **corporações de parentesco social substanciado**<sup>7</sup>. O termo se deve à centralidade da consubstancialização das relações sociais entre os seus membros. Como será detalhado adiante, a transmissão de substância é um princípio central do universo sociocultural xokleng. Está entranhada nas noções sobre corpo, nas teorias de corporalidade e construção da pessoa. Por sua vez, articula-se às formas de parentesco, qualifica as relações e dá sustentação às alianças e faccionalismos entre membros dos grupos domésticos e até entre estes e os não-Xokleng.

As **corporações de parentesco social substanciado** operam como parâmetro ideal para a regulação das condutas individuais morais. São constituídas por parentes consanguíneos e afins consubstancializados ao longo das gerações, predominantemente organizadas em razão matrilocal. Cada grupo doméstico agrega vários domicílios próximos e conectados, onde residem seus membros seniores, em especial, em torno das mulheres. Agregam, em média, de três a quatro gerações, até formarem-se novos núcleos. Nestes domicílios centrais, a consubstancialização é desempenhada diariamente. Estas unidades são responsáveis pela manutenção de tarefas diárias dos membros que as compõem e vice-versa. Respondem por um complexo cabedal de princípios reguladores culturais, bem como das formas sociais que são replicadas na esfera mais abrangente da sociedade xokleng unidas sociofisicamente, através da versão de pentecostalismo por eles criada.

Em um nível mais abrangente da organização social xokleng, encontram-se aglomerações análogas às famílias extensas, as quais denomino **corporações de parentesco espirituais substanciado** (vide nota de fim de página número 6). Estas associações mais amplas passaram a existir após a conversão em massa dos Xokleng ao pentecostalismo, nos anos 1950. Estão sob a direção dos homens seniores das famílias extensas e agregam membros de várias famílias da TII ao redor dos templos evangélicos por eles administrados. As alianças interfamiliares são constituídas por laços de parentesco espirituais substanciados; análogos aos observados entre membros que compõem os grupos domésticos.

Os meus dados etnográficos alimentam a premissa de que as formações sociais articuladas e mediadas pelo pentecostalismo xokleng sustentam, em grande medida, a formação mais ampla dos coletivos, das alianças, das dinâmicas e das lealdades políticas entre os Xokleng, nos últimos sessenta anos. Ademais, a lógica que media a reciprocidade e qualifica as relações estabelecidas entre os indivíduos que formam as corporações pentecostais é a mesma que caracteriza a vivida entre os membros dos grupos domésticos que reproduzem estas formas em ambas as dimensões. Ela é operada pelo princípio da substância<sup>8</sup> e decorrente consubstancialização das relações sociais; o mesmo que sustenta o parentesco xokleng, os seres e forças cósmicas.

Cada corporação pentecostal agrega coletivos formados por grupos domésticos e não por indivíduos de diferentes famílias extensas. A filiação e pertencimento às **corporações de parentesco espiritual substanciado** são fluidos e cíclicos. A sua composição sofre alterações, de acordo com os contextos políticos, além de estar atrelada a ciclos etários dos seus membros, assim como ao ciclo de vida de cada grupo doméstico. As corporações mediam e expressam rivalidades e faccionalismos, assim como garantem a circulação de poderes legítimos constituídos na TII. Geralmente, seus líderes acumulam os cargos de cacique nas aldeias. Embora sejam complementares, o tipo de poder exercido pelos pastores xokleng tem maior força interna, não tendo legitimidade para além dos limites da TII, diferente do cacicado que faz frente aos agentes do estado e é reconhecido internamente. Claro que é no espaço mediado pelo pentecostalismo xokleng que a sociedade e os seus líderes evangélicos traçam alianças com os “irmãos brancos” e demais grupos indígenas, os “índios crentes”, fazendo deste um espaço provido de forte poder político.

A minha premissa refuta o modelo proposto por Urban (1978), o qual sustenta que oposições políticas nesta sociedade são operadas pela oposição consanguíneos/afins/não-consanguíneos. O mesmo pode ser afirmado em relação aos modelos propostos por Henry (1941), Santos (1973) e Urban (1978; 1996) para explicar a lógica sob a qual subjazem as lealdades políticas entre os Xokleng que, segundo os autores, variam, respectivamente, desde “laços libidinosos”, diversidade étnica entre Kaingang e Xokleng da TII e graus de proximidade consanguínea ou escolha individual.

A reciprocidade, mais especificamente, as relações e interações solidárias, de confiança e de apoio mútuo são classificadas pelos Xokleng como aquelas que se dão “entre os parentes”. Elas são reconhecidas como

um tipo de relação que exige a manutenção de uma série de práticas concretas que sustentam e qualificam as interações dos sujeitos sociais que dão forma tanto às famílias extensas quanto às corporações pentecostais. De igual maneira, a ausência destas práticas ou sua interrupção qualificam as relações sociais entre não parentes.

Pessoas que fazem parte de um grupo doméstico são percebidas como sujeitos cujos corpos compartilham uma mesma composição física (esta construção nativa torna-se destacadamente clara em contextos de doença; quando uma pessoa adocece, todos sentem-se em risco de adoecer; ver Wiik 2001). Elas devem receber e transmitir substâncias que circulam e/ou que são transformadas no interior de cada grupo. A mesma dinâmica é observada para os que nascem dentro dos grupos domésticos e para os que os adentram via casamento (normalmente os homens), “amizade” ou mesmo via “conversão” e integração às corporações pentecostais.

Essas substâncias são constituídas de elementos materiais (físicos) tidos como adequados e que devem circular entre os corpos das pessoas dessas unidades. Não se restringem ao controle e circulação comum de fluidos corpóreos e às suas trocas, mas também à ingestão de tipos de alimentos e consumo de objetos aprovados por cada grupo. Partilhar da mesma substância também demanda participar de atividades coletivas, como trabalhar na roça, extrair madeira, pescar, orar, cantar, “louvar ao Senhor” etc. Estes tipos constituem os *parentes* nos grupos domésticos ou, metaforicamente, os parentes religiosos, que se tratam e se constroem como “irmãos crentes” que congregam no mesmo templo. Ser um “irmão crente” demanda a mesma pragmática, assim como diversos procedimentos rituais conforme descrito abaixo.

Cabe ainda definir o papel da substância, sua relação com o parentesco e construção da pessoa. Substância no contexto xokleng não se resume a uma “representação” física que sustenta a morfologia social e qualifica tipos de relações, mas sim denota algo intrínseco, indissociável e relacional no pensamento xokleng materializado nas interações coletivas que os criam. O complexo da substância no contexto do parentesco consiste no esforço ininterrupto de consubstancializar os “outros”, opera superando oposições estanques entre parentes consanguíneos versus afins. Este “outro” pode se referir a diversas escalas ou graus (desde um jovem que adentra um grupo doméstico via casamento, índios não-Xoklengs que vão viver na TII, brancos evangélicos ou mesmo antropólogos). O oposto é também verdadeiro, o *parente*, ou o *irmão-crente*, perdem estes *status* via desconsustancialização dos corpos, atividade e in-

terações físicas e simbólicas. O mesmo processo é observado no ritual de reclusão das viúvas que, logo após a morte dos maridos, devem ser separadas dos demais parentes vivos por vários dias, seguir dieta restrita, alimentar-se em utensílios próprios e cozidos em fogos separados, para então passar por novo ritual de reagregação. Isso se dá porque o corpo não se restringe a uma unidade individual, mas é essencialmente social, parte-e-todo dos grupos domésticos<sup>9</sup>.

Para os Xokleng, as atitudes de seres ou forças que causam o mal originam-se do *Yoi* (personagem mítico, pós-conversão traduzido como “Diabo”). Sua ação é classificada como oposta às observadas entre “os parentes” e membros dos mesmos grupos domésticos e corporações pentecostais se protegem do *Yoi*. Os *Yois* estão camuflados na terra, onde assumem a forma de animais, e especialmente nos corpos de “mulheres brancas, louras, cheias de jóias”; eles também vivem no inferno, situado no fundo do Rio Hercílio, que corta a TII. Pode-se ir ao Inferno em vida. Há testemunhos de que neste espaço há fartura de comida, o dinheiro nunca acaba, não há restrições sobre o que consumir ou com quem manter relações sexuais, porém é um lugar onde não há parentes, dominado por relações não confiáveis.

A própria **construção da pessoa** entre os Xokleng depende da consubstancialização dos indivíduos, a qual é operada através de processos rituais e relações sociais cotidianas. O corpo é o epicentro deste complexo. As noções de corpo, teorias de corporalidade, apropriação de suas forças e potencialidades moldam e criam significado para a experiência subjetiva da interação social. Neste sentido, como na teoria do Perspectivismo Ameríndio, a “humanidade”, para os Xokleng, não é uma categoria taxonômica fixa, mas um “estado” que deve ser constantemente nutrido. De igual maneira, operam os princípios da medicina tradicional, as teorias sobre feitiço, ação demoníaca e xamânica xokleng: elas são capazes de retirar ou restituir a “humanidade” aos sujeitos.

À luz deste argumento, infiro que o dualismo jê parece continuar presente entre os xokleng, ao analisarmos a formação dos grupos domésticos e as corporações pentecostais. As famílias extensas são constituídas por grupos duais formados por níveis complementares de relações de substâncias corpóreas compartilhadas e relações compartidas de subjetivação social. Desta forma, o parentesco é marcado pela influência mútua entre os laços sociais e biológicos, constituídos a partir do que denomino transmissão de substância e consubstancialidade e sua interface ontológica às várias formas de interação social cotidianas.

Estes dois modos de estabelecer e construir laços sociais observados entre os Xokleng permitem, entre outras coisas, a incorporação gradual e transformação de *não parentes* em *parentes*, provendo os primeiros de um novo status: o de parente social alcançado através da transmissão de substância das relações sociais. Este princípio garante que, através da geração de filhos e senioridade, parentes consanguíneos e afins – amalgamados e já quase indiferenciados pela consubstancialização – reforcem seus vínculos. De forma metafórica, porém não menos “social”, os *irmãos crentes* gozam o status de *parentes* segundo a mesma lógica operante na formação das famílias extensas.

Cabe destacar que o dualismo se faz presente na articulação operada pela noção e dinâmicas sociais de transmissão de substância e na consequente consubstancialização (ou sua suspensão) das relações sociais e seus tipos. Os Xokleng reconhecem a existência de descontinuidades e particularidades entre o que chamaríamos de formas de parentesco “natural” (algo próximo aos laços consanguíneos natais) e os “socialmente construídos” (por afinidade), porém, tanto as teorias e as práticas que criam as pessoas, as incorporam ou excluem de sua formações coletivas, revelam a intercomplementaridade dos domínios “biológico” / “físico” e “social” / “metafísico” no seu pensamento. Essas são eminentemente relacionais e projetadas no parentesco “espiritual” sociorritualmente replicados nas corporações pentecostais.

A consubstancialização é um tipo de prática que responde pela intercomplementaridade dos domínios biológico e social, tidos como ontologicamente autônomos no pensamento ocidental moderno que ordena o cosmos entre os binários “natureza” e “cultura”. A consubstancialização é o resultado da sobreposição dos dois, dando origem a um terceiro elemento autônomo e agregador operado pelo dualismo que produz as pessoas e as formas sociais vigentes. Por isso, cultura para os Xokleng “não tem nada a ver com religião”, mas sim com quem, como e onde os grupos domésticos devem comer: nas casas das *nhô*. Também não é por acaso que na língua xokleng o mesmo termo que denomina casa, denomina fogo, *eñ*; o mesmo fogo que produz e transforma alimentos em comida e indivíduos em pessoas. Toda esta dinâmica revela, ao final, o poder criativo que está presente entre os Xokleng, desde as suas narrativas míticas, como no mito de origem, onde Vanhecü, um de seus heróis míticos, ao criar “suas” pessoas e coisas, celebra seu ato proclamando ao final de cada criação: “Eu te fiz: você é minha criação!”

## Cristianismo Convertido: novas perspectivas sobre contato e alteridade

A influência do Estruturalismo francês e britânico sobre a etnologia e a sua crítica elencada pela vasta utilização do paradigma da aculturação e seus desdobramentos entre influentes etnólogos brasileiros, a partir das primeiras décadas da segunda metade do século XX (e.g.; Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira), somados às tomadas marxistas sobre os impactos causados pelo contato sistemático e expansão das fronteiras do estado nacional sobre povos e terras indígenas, parecem ter causado o que Viveiros de Castro (1995) identificou como escassez de etnografias exaustivas sobre as sociedades indígenas em si. De acordo com o autor, tal escassez resulta de uma “preferência ideológica”. A etnologia brasileira depositou maior atenção sobre os problemas causados pelo contato entre índios e brancos. Ainda argumenta que a antropologia brasileira tendeu privilegiar as interfaces das sociedades indígenas com seu “exterior”, relegando as formas de reprodução nativas a uma “caixa preta” [sic], na qual a inteligibilidade foi relegada a caracterizações tipológicas superficiais ou à aplicação mecanicista de modelos extraídos de outras partes do planeta (ibid, p. 7).

Os estudos sobre os Xokleng feitos por Santos (e.g. 1973) parcialmente corroboram com a asserção de Viveiros de Castro. Por outro lado, exaustivas etnografias em diálogo crítico com as escolas culturalista e/ou estruturalistas, dedicadas às sociedades jê, conduzidas por Maybury-Lewis e seus orientandos, em meados dos anos 1960<sup>10</sup>, praticamente desconsideraram as questões relativas ao contato, posto que as sociedades indígenas estudadas foram tratadas como “isoladas” (eram ranqueadas segundo grau de aculturação, proximidade e conseqüente “descharacterização” cultural por meio da ação predatória da sociedade nacional). Contato era (e, muitas vezes, ainda o é) sinônimo de perda da essência, de uma violação provocada pela alteridade eurocêntrica exotizadora do “outro”, a qual impede a construção de um saber legítimo. As sociedades Kaingang e Xokleng, com longa história de contato a esta altura, foram deixadas de lado por estes estudos. Exceto Greg Urban, orientando de Terence Turner que, por sua vez, foi orientando de Maybury-Lewis e iniciou sua pesquisa entre os Kayapó nos anos 1960, motivou-se a estudar os Xokleng. Porém, sua intenção original era localizar o subgrupo *Angying* que, segundo Santos (1973), nunca fora contatado, embora houvesse rumores de sua “perambulação” à época. Ao chegar a Santa Catarina e não encontrá-los, partiu em direção à TII e estudou os Laklanõ.



Desapontado por seu grau “alto grau de aculturação”, dedicou a sua pesquisa de doutorado à reconstituição da morfologia social e cultura xokleng, como nos tempos de sua “Proto-História” (Urban, 1978).

Segundo Fausto (1998), os anos 1980 foram marcados por uma guinada historicista na etnologia brasileira. Esta mudança está relacionada à maior atenção dada a História pela Antropologia e às críticas cada vez mais contundentes ao Estruturalismo Levistraussiano. As obras de Sahlins (1985), Comaroff (1985) e Stocking (1991) são exemplos deste movimento nos Estados Unidos. Um movimento paralelo pôde ser observado na Inglaterra, através dos estudos de Bloch (1986) e seus orientandos. A reaproximação das disciplinas também deve ser relacionada ao pioneirismo da obra de Foucault (e.g., 1973; ver também Auge 1997 e Burke 2005). Não se pode descartar neste contexto de revisão os embriões dos estudos pós-coloniais, assim como o movimento pós-moderno na antropologia.

A “historização” da antropologia levou a História para dentro da etnologia, para as pesquisas de campo conduzidas entre as sociedades com longa história de contato com a sociedade nacional. Os seus desdobramentos passam a ser retratados a partir da perspectiva dos próprios índios. Em foco, está a tomada de uma *alteridade deslocada* incorporada pela etnologia. Argumenta-se ainda que a globalização do capitalismo e a sua superestrutura, intensificada a partir da segunda metade do século XX, paradoxalmente engendrou (através de processos socioculturais dialéticos) movimentos de “retribalizações” e “etnogênesis” mundo afora<sup>11</sup>.

Como consequência, novos conceitos de cultura também emergiram, inclusive o questionamento de sua universalidade e consideração dos múltiplos sentidos a ela atribuídos pelas sociedades não-ocidentais. A exemplo, segundo Gow (1991), cultura para os Piro da Amazônia ocidental não é entendida como o que permanece inalterado ou o que deve ser preservado, como pensado no Ocidente moderno<sup>12</sup>, mas concebida como a prática política do grupo e seu engajamento concreto na história. Para os Piro, o que indexa o tempo é seu sistema de parentesco, o qual tem sofrido alterações (ibid, p.286) como resultado das relações interétnicas – engendradas em situações de alteridade – com os peruanos. A incorporação do sistema educacional peruano e o seu engajamento em atividades econômicas locais se tornaram os meios através dos quais os Piro expressam a sua cultura (em seus próprios termos), identidade étnica e resistência à dominação. Gow identifica a assimilação e reformulação de elementos não-índigenas que os circundam, reforçando, ao final, formas e categorias êmicas.

Ao conduzirmos esta argumentação para o cristianismo pentecostal, vastamente expandido nos tempos de globalização do capitalismo, através da empreitada missionária nas Américas Central e do Sul, chegamos a um novo capítulo da história de contato destas sociedades. Um capítulo em que a alteridade tem seu epicentro nas relações travadas entre índios e missionários encarregados das missões entre nativos aqui e em outras partes do mundo<sup>13</sup>.

A partir de meados dos 1980, surgem no Brasil as primeiras etnografias mais dedicadas aos impactos causados pela presença evangélica em Terras Indígenas dentro desta nova perspectiva. Alguns artigos presentes nas coletâneas sobre a temática organizadas por Wright (1999, 2004) e Montero (2006) sugerem que os resultados dos encontros entre índios e missionários foram balizados pelas histórias de contato de cada sociedade. Portanto, concentrar investigação etnográfica sobre estes encontros e seus desdobramentos ajuda a desvendar elementos relevantes na organização e reprodução sociocultural destas sociedades. Ademais, considerar as motivações dos missionários em campo auxilia a superação das dicotomias anteriormente apontadas, entre um *olhar de dentro* (o das etnografias clássicas) versus um *olhar de fora* (dos estudos de contato); da etnografia sobre nativos (interna) versus sobre “missionários” (externa e relegada ao escopo sociológico do encontro). Por fim, esta nova proposta baseia-se na capacidade dos membros das sociedades e culturas periféricas responderem de forma ativa e criativa ao contato. O conceito de *agência* retrata este pressuposto teórico, metodológico e político do fazer antropológico. Os índios passam a ser considerados como sujeitos históricos e não apenas passivos objetos da dominação nas situações de contato.

### **Mediação Cultural: uma proposição teórica preliminar**

Sugiro, então, que as considerações teórico-metodológicas formuladas acima, inerentes à alteridade, podem ser sistematizadas através do conceito de **mediação cultural**. Trata-se de uma proposta preliminar, que venho desenvolvendo na última década.

Em termos gerais, este conceito visa identificar o papel da cultura nos processos sociais deflagrados em resposta à alteridade, tais quais os observados a partir do encontro entre os Xokleng e o cristianismo pentecostal. Este conceito deve identificar quais são os elementos-chave operados (ou postos em ação) pelos atores sociais envolvidos nesse tipo de

encontro e seus desdobramentos. Elementos os quais suprem, provêm significado e desempenham papel mediador nesses tipos de interações. O conceito também deve tentar identificar as bases motivacionais e interesses que movem os atores sociais; deve inferir porque missionários e, em particular, seu construto abrigado sob o termo cristianismo, têm desempenhado um papel tão central diante da alteridade por parte dos Xokleng. Em suma, o encontro pensado em termos de **mediação cultural** deve ser capaz de propor respostas, ou seja, discorrer sobre a articulação inerente entre cultura, interação humana, formas e dinâmicas sociais, tendo como base as variáveis tempo e espaço – pois estas proveem diligência e particularidade histórica à sociedade xokleng.

Recentemente, Montero (2006) esboçou um modelo teórico e metodológico, o qual também denominou “mediação cultural”, central para descrever os contextos de interação entre missionários e povos indígenas. Para Montero (2006, p.32), uma teoria da mediação cultural seria chave reveladora para a compreensão do papel das atividades missionárias em contextos de alteridade do mundo contemporâneo caracterizado pela interculturalidade. Segundo a autora (Montero, 2006, p.23), o “*locus*” da mediação cultural é o espaço “social e simbólico” onde as relações entre índios e missionários ocorrem, onde o processo de construção de significado é de fato elaborado através – e resultante – das suas interações. Montero parece sustentar que o processo de construção de significado é no que consiste afinal a mediação cultural; um processo de comunicação cujo resultado é o estabelecimento de significados compartilhados em zonas sociais ou áreas de interculturalidade (Montero, 2006, p.59)<sup>14</sup>.

Finalmente, a descrição etnográfica deste tipo de encontro deve considerar que os elementos culturais presentes na interação, median-do-a, estão inseridos – e são também mediados – por contextos sociopolíticos e econômicos mais amplos que marcam a história de contato das sociedades indígenas com representantes da sociedade nacional; caso contrário, corremos o risco de limitarmos a sua análise ao campo da antropologia cultural. Ademais, este encontro e seus desdobramentos não se resumem à mera confrontação de ideias ou debates teológicos sobre a fé. A mediação perpassa elementos materiais concretos e práticas sociais que engendram a aprendizagem ou rechaço de novas habilidades, circulação de bens e reciprocidades em contextos históricos específicos que balizam as interações diante da alteridade; interações estas que calibram a ressignificação dos símbolos, dos rituais, enfim, redefinem elementos da “cultura” e, por conseguinte, a morfologia social.

## Os primeiros encontros entre Xokleng e missionários<sup>15</sup>

João Ungur, nascido em 1911, foi o primeiro pastor pentecostal a contatar os Xokleng<sup>16</sup>. Em 1940, ele já era influente na hierarquia da Assembleia de Deus em Santa Catarina, ocupando o cargo de pastor da cidade de Rio do Sul (maior cidade do Alto Vale do Itajaí, situada a 40 km ao sul da TII). Também era responsável por várias congregações nas localidades que margeavam a TII – que os Xokleng visitavam para trocas de produtos agrícolas, além de participar de *bailes*. Durante um culto liderado por Ungur em 1952, na localidade de Volta Grande, alguns Xokleng estavam presentes. Ele interpretou a sua presença no culto como um sinal divino que o chamara para iniciar uma missão evangelizadora entre os índios. Ungur, então, designou dois missionários para ajudá-lo nesta tarefa: João Hoegen e David Ramos. Hoegen auxiliava Ungur nos cultos desde 1950, e Ramos juntou-se à comunidade alguns anos mais tarde. Segundo relatos da época, João Ungur “havia sido ungido por Deus com o dom da cura”. A notícia sobre seu dom de curar espalhar-se por toda a região; e os Xokleng, ao saberem deste poder, começaram a frequentar os cultos a título de curar enfermidades.

Neste mesmo ano, um jovem casal da família extensa Caxias-Popó trouxe uma de suas crianças que estava muito doente para um culto na Volta Grande, com o fito de vê-la curada. O ritual de cura foi bem sucedido, fazendo com que a notícia se espalhasse entre os Xokleng que já apareciam, cada vez em maior número, aos cultos. Passaram-se alguns meses e os Caxias-Popó convidaram Hoegen para fazer um culto na TII. O culto ocorreu dentro de um depósito do SPI, porém com baixa participação dos Xokleng. Hoegen não desanimou e retornou, a partir de então, a cada 15 dias, e em companhia de Ungur. Aos poucos, os cultos foram atraindo mais Xokleng. Os mais jovens que sabiam ler um pouco em português, ficaram entusiasmados com as bíblias que receberam dos missionários e acompanhavam os textos pregados.

A popularidade de Ungur, Hoegen e demais missionários que gradativamente se juntaram aos primeiros em sua cruzada evangelizadora na TII (popularidade baseada, sobretudo, em seus “poderes de cura”), principalmente entre os índios mais jovens, começou a gerar desagrado entre os Xokleng seniores, desconfiados dos missionários, de seus poderes, meios e performances. As hostilidades eram nutridas pela disputa de poder sobre diferentes formas de transmissão e conteúdo do conhecimento passado pelos mais velhos para as classes de idade mais novas, a esta altura, empolgadas com os ensinamentos e meios utilizados pelos

missionários – ameaçando os mais seniores. Vale lembrar que entre os jê existe uma constante tensão entre gerações devido às rígidas hierarquias em sua estrutura social, com base em classes de idade.

Identificando a abertura dos mais jovens “ao evangelho”, somada a sua capacidade de falar e ler português, os missionários lhes ensinaram a “doutrina”, delegando a eles o poder de pregar, na sua ausência. A estes jovens coube também traduzir para o xokleng a “Boa Nova”. Aos olhos dos anciãos, esta nova forma de conhecimento estava sendo transmitida por meios não aprovados, pois tratava-se de um conhecimento e forma de transmissão trazidos pelos *zug* (“branco”; “inimigo”), transmitida por uma geração que “não sabe das coisas ainda”, como afirmavam. Entretanto, este novo conhecimento empoderava os mais jovens que detinham, segundo o olhar dos missionários, as habilidades necessárias para semear a doutrina pentecostal e, assim, depositaram meios materiais e simbólicos para transformá-los nos primeiros *obreiros* indígenas. Como resultado, conflitos geracionais se acirraram e os idosos se tornaram cada vez mais hostis aos missionários. Por sua vez, Eduardo Hoerhann, chefe do posto desde a “pacificação”, nos anos 1914, não se opunha à ação dos missionários; os quais, de certa forma, também cumpriam uma missão civilizatória, pois os primeiros conversos deixaram de ir aos bailes e de beber – hábitos tidos como fonte de brigas e violência pelo SPI.

As hostilidades chegaram ao ápice em uma manhã de domingo de 1952, quando Hoegen foi à TII para conduzir um culto. Ao chegar, logo foi abordado por Lili (que fazia parte do grupo de jovens que o auxiliava e era filho do cacique Jangó Priprá), que lhe disse: “Meu pai me mandou avisar que se o senhor for lá [no barracão onde seria realizado o culto] pra rezar o culto, ele não garante a sua vida!”. Em resposta à ameaça recebida pelo cacique, Hoegen afirmou (em uma entrevista concedida em 1996):

Eu acreditei em Deus mais do que em qualquer coisa. Então [antes de ir para o galpão onde aconteceria o culto] fui procurar o cacique. Eu me apresentei a ele e disse que estava lá para pregar o Evangelho. Falei pra ele que era o poder de Deus que transforma a vida dos homens, e quem acreditar Nele será transformado! Aí eu disse [para Jangó o cacique]: ‘Eu acredito em você, eu notei que os índios que tão ouvindo o Evangelho tão mudando. E isso é muito bom para a sua autoridade aqui dentro, você é o cacique deles, é o líder deles. Se os índios aceitarem Jesus [se converterem], eles vão ficar mais fáceis de mandar, de te obedecer, para fazer o bem. ‘Você aceita então que eu continue a fazer meu trabalho [de evangelização] aqui dentro?’, perguntei. Então Jangó

ficou parado, pensando um pouquinho e me respondeu: ‘Está bem, você pode continuar teu trabalho’. Então, eu convidei ele e seu cunhado para o culto. Depois disso ele não perdeu mais nenhum.

Depois deste episódio, Hoegen perguntou ao cacique se o próximo culto podia ser conduzido em sua casa e não no galpão do SPI. O cacique aceitou. O primeiro culto na casa do cacique registrou a primeira conversão em massa dos Xokleng. De acordo com Hoegen:

[...] Eu disse a ele [ao cacique]: ‘vai ser bom fazer o culto na tua casa. Você é uma pessoa bem informada aqui, uma pessoa respeitada’. Então, no primeiro culto lá na casa dele, ele aceitou Jesus como seu salvador, e também seu filho [Lilí Priprá] que foi morto [mais tarde]. Eu percebi que a sala que eu tava pregando tava ficando cheia de índio, mas nenhum tinha sido batizado pelo Espírito Santo. Aí eu pensei: porque eles não receberam o batismo ainda? Aí eu me lembrei que eu não tinha inda pregado pra eles sobre o batismo ainda. Eles não sabiam disso. Então eu comecei a explicar pra eles a promessa de Deus de mandar as bênçãos do Espírito Santo. Eu comecei a mostrar pra eles que Deus é espírito e está no meio de nós. Eu disse a eles que Ele [o Espírito Santo] quer entrar no nosso corpo, que Ele quer batizar a gente, quer fazer um batismo de fogo. [...] assim como a gente é batizado nas águas, a gente tem que submergir no espírito de Deus, e a água não pode só ficar do lado de fora do nosso corpo, mas tem que penetrar dentro no nosso corpo. É assim, quando Deus batiza a gente com o Espírito Santo, ele entra dentro do nosso corpo. Eu disse para eles: ‘todo mundo que acredita e procura o Espírito Santo recebe ele, e vocês não são piores que os [homens] brancos. Se os brancos tão recebendo o batismo vocês também podem receber. Vocês podem receber pelo batismo o dom de falar em línguas estranhas, o dom da cura, o dom de cantar, o dom de profetizar. É Deus, através do seu Espírito que entra no teu corpo e faz isso’. Naquele dia o cacique, seu filho e o Morló aceitaram Jesus. Eles e mais um montão de índio que tava ali recebeu o batismo do Espírito Santo. Eles começaram a falar em língua estranha [glossolalia].

Desde este culto, a maior parte deles ocorreu na casa do cacique, inclusive com a participação de outros índios adultos que se envolveram no proselitismo entre os seus pares<sup>17</sup>.

Diante da repentina e não esperada conversão em massa dos Xokleng ao pentecostalismo, Hoegen afirma que começou a ter dificuldades em controlar a livre apropriação da nova religião pelos índios, que acabara por ganhar dinâmica própria. A exemplo, ele não contava com o fato de que a conversão de um membro de uma família (extensa) envolveria a conversão de outros da mesma família. Para ele, Deus iria tocar as pessoas individualmente, de maneira particular e em momentos espe-

cíficos. Entretanto, as pessoas se convertiam em grupo; e, ao receberem o batismo do Espírito Santo, recebiam quase sempre o mesmo dom, o da glossolalia. Apesar dos esforços dos outros missionários brancos que acompanhavam Hoegen na evangelização dos Xokleng, ao longo do primeiro ano dos cultos realizados na casa do cacique Pripráque, tal apropriação havia ganhado vida própria. A esta se soma o sacerdócio universal entre os evangélicos, onde não há controle doutrinário centralizado, como observado nas igrejas protestantes históricas e nas igrejas católicas.

Como tentativa de exercer maior controle sobre os (des)caminhos do evangelho nas mãos dos Xokleng, Hoegen mobilizou os seus pares *assembleianos* e conseguiu que o missionário David Ramos se mudasse com a esposa para a TII, em março de 1953. Ramos foi muito bem-vindo pelos Xokleng, sendo até hoje lembrado com saudades pelos índios anciãos como “muito trabalhador” e “generoso”. Além de ser um dedicado professor da escola do Posto (que ganhara força com o interesse dos Xokleng em ler a bíblia), Ramos foi um incansável mobilizador dos irmãos crentes das cidades vizinhas para receber doações e serviços para os Xokleng. Alimentos, remédios, atenção médica, vestimentas, atividades recreativas e culturais (como aulas de instrumentos musicais, distribuição de livros de cânticos e organização de coros) e até mesmo cabeleireiros foram providenciados. Ademais, Ramos aprendeu um pouco do idioma nativo; juntava-se aos índios em sua lide diária; coordenava, em conjunto com a sua esposa, as escolas dominicais; e, na medida em que os ensinava a ler a partir da bíblia, tentava exercer algum controle sobre a interpretação dos textos sagrados e moral cristã. Havia também construído um templo no centro da aldeia. Ao final do seu segundo ano entre os Xokleng, Ramos avaliou que os índios estavam maduros para levarem adiante o evangelho sem a sua presença diária. Antes de partir, designou Lino Nunk-Nfônro, um Kaingang que morava na TII há várias décadas, para tomar seu lugar no templo da Assembleia de Deus.

Em suas memórias sobre a sua missão entre os Xokleng (narradas em 1997) Ramos avaliou que o bom relacionamento alcançado com os Xokleng deu-se devido ao estabelecimento de uma relação de confiança mútua e igualdade. Conforme suas palavras:

[...] Eu tinha influência sobre eles, porque eu os amei demais. Eu dormia ao relento com eles na floresta, ia caçar. Passei fome quando eles passaram e cozinhamos comida no mesmo fogo e repartíamos. Eu era o irmão deles em Jesus Cristo o Senhor. Eu aprendi a língua deles para ensinar a doutrina. Meu primeiro filho nasceu lá e a parteira foi uma Índia. Ela amamentou ele, pois a minha mulher não teve leite.

Hoegen nunca viveu na TII como missionário, pois trabalhava em uma madeireira próxima – e também acabou tornando-se empregado do SPI. Com a saída de Ramos da TII, em fins de 1955, para assumir um outro posto missionário, nenhum outro missionário não-indígena viveu entre os Xokleng por períodos longos. Desde então, os Xokleng, embora tenham assumido as posições de liderança religiosa na TII, mantêm estreito contato com missionários brancos que os visitam; ajudam na construção dos templos; convidam-nos para viagens a outras cidades e Terras Indígenas para apresentar seus afinados coros e dar testemunhos aos brancos também crentes; assim como alguns são pagos pela Assembleia de Deus para serem missionários em outras Terras Indígenas.

### **O primeiro “mártir” Indígena: Resistência cristã à dominação do SPI**

Hoegen, Ramos e os Xokleng seniores com os quais convivi deixam claro que o encontro dos índios com o pentecostalismo mudou a vida do grupo. Entretanto, eles explicam tal mudança através da experiência vivida de conversão e/ou da intervenção divina, isto é, mediada pela experiência cultural de forma (inter)subjetivizada. Porém, os dados históricos que dão conta de outras mudanças ocorridas neste período e em função da apropriação do pentecostalismo (pensado como um fenômeno que articula dimensões sócio-culturais e político-econômicas) estão fragmentados na memória dos que atuaram e viveram esta mudança. Ao juntarmos os dados etnográficos, fontes históricas documentais e fazermos uso de instrumentos metodológicos e analítico-teóricos articulados pela antropologia, chegamos a um quadro bem nítido da relevância do evento para a sociedade xokleng. Ao reconstituirmos a conjuntura que marca o início dos anos 1950, no que tange aos interesses econômicos dos regionais sobre a TII, o tipo de mediação exercida pelo SPI, assim como o papel exercido pelos primeiros conversos, chegamos ao seguinte quadro:

Havia uma grande pressão por parte dos madeireiros locais e colonos sobre as florestas e terra destinadas aos índios. Eduardo Hoerhann mantinha uma postura ambígua. Ao mesmo tempo em que ajudou o processo de colonização, mantendo os Xokleng à força dentro da TII, utilizando cercas e forças armadas – com vários episódios de violência e truculência de sua parte diante dos Xokleng –, a sua formação romântica perpassava pelo preservacionismo ambiental e proteção dos índios dos males da civilização, gerando desagrado entre colonos, políticos e madeireiros interessados na Terra Indígena. A relação entre colonos, comerciantes de madeira, SPI e índios era bastante tensa à época. Os jo-



vens Xokleng conversos já se mostravam mais abertos ao que chamam “a [sic] sistema do branco”, pois, além de dominarem a Língua Portuguesa, passaram a conhecer e se interessar pelas leis, expandir as relações com os comerciantes brancos e se negavam a continuar sob a tutela de Hoerhann (então há quatro décadas à frente do Posto). É neste contexto que o homicídio do índio Lili Priprá deve ser compreendido, pois o épico socioreligioso que este fato gerou culminou com a prisão e o afastamento de Hoerhann – acusado de ser mandante do crime.

Como já apontamos, Lili Priprá era filho do cacique Jangó. Ambos tinham influência e poder entre os índios, mas também junto a Hoerhann, que apoiavam principalmente Jangó. Lili tornou-se influente entre seus pares com a presença cada vez maior do fenômeno pentecostal entre os Xokleng. Ele era tido como o que melhor lia e interpretava a bíblia, além de se tornar consagrado pregador em pouquíssimo tempo. Em agosto de 1954, Lili foi escolhido representante dos Xokleng para ir ao Rio de Janeiro ter uma audiência com o presidente do SPI, com o fito de denunciar os maus tratos que vinham sofrendo por parte de Hoerhann, assim como delatar o desvio de verbas federais destinadas ao Posto e ao grupo. Dentro de poucos dias, Lili retornou à TII com uma carta do presidente do SPI ordenando a exoneração de Hoerhann. Em 24 de agosto de 1954, o corpo de Lili foi encontrado às margens do rio Hercílio, transpassado por vários disparos de revólver<sup>18</sup>. Poucos meses após seu assassinato, Hoerhann foi preso. De acordo com os Xokleng, Lili tornou-se o mártir da libertação dos Xokleng perante o despotismo atribuído a Hoerhann. Ramos endossa as narrativas dos Xokleng:

[...] Eduardo [Hoerhann] trouxe a polícia de Florianópolis, um batalhão inteiro, pois queria mostrar que ele não tinha nada a ver com a história do assassinato. Ele escolheu uma hora certa para ele, o delegado e a polícia encontrar com os índios ficar cara a cara e acabar com esse diz que me disse [sic]. Então os índios vieram, em procissão, nada de arma na mão, nada, só tinha a bíblia sagrada na mão, vinham cantando hino. Era uma guerra de paz, uma guerra santa. A uns 50 metros um do outro, as autoridades vieram e falaram pros índios: ‘Tanta bíblia?’ Daí eles [os policiais] viram que era tudo diferente do que o Eduardo tinha contado para eles [para tomarem cuidado, que os Xokleng eram perigosos e viriam armados], não tinha arma, não tinha flecha, não tinha pau, só a bíblia e o canto [...]. Daí a um pouco as autoridades disse para os policiais para não atacar, que tava tudo resolvido. Naquela tarde eles levaram Eduardo para a polícia para prestar depoimento. Foi o fim do Eduardinho. Foi seu fim!

Não há espaço para discorrer em detalhes sobre os desdobramentos deste episódio; mas, após a morte de Lili e a saída de Hoerhann, a

autonomia política dos índios na sociedade regional teve grande significância e os elementos simbólicos e materiais atrelados ao pentecostalismo dos Xokleng foram essenciais mediadores nesta nova fase da história de contato e reordenação do universo sociopolítico xokleng.

## O Pentecostalismo pelos Xokleng

Segundo a teologia Xokleng, Deus e seus seguidores estão em constante luta para controlar os poderes do mal. Afirmam que a própria bíblia ratifica a existência de várias tribos, de vários grupos étnicos, de índios como eles, que se envolveram em longas e antigas lutas por terra, contra a injustiça e a opressão. Ademais, constantemente afirmam em suas pregações durante os cultos que as tribos oprimidas formam o “Povo [escolhido] de Deus”, que compõe fraternidades e irmandades em Cristos. São todos “irmãos em Cristo”. De acordo com os pregadores xokleng, essas tribos que estão na bíblia são as mesmas encontradas hoje (pois a Terra Prometida existe e fica no oriente, para onde todos os crentes irão e se reunirão aos demais, mesmo porque para eles a distinção entre presente e passado não é tão aguda como para o ocidente racionalista).

Jesus Cristo é Deus encarnado no corpo de um homem. Ele continua presente, em espírito, manifestando-se por via do batismo de fogo, de pentecostes, encarnando nos corpos dos crentes que sentem a Sua presença “de dentro”, a partir de uma experiência encarnada e corporificada. Os corpos dos Xokleng crentes são empoderados pela presença do Espírito Santo, que os provê com dons que os cura e os protege da incessante força do mal – que, por sua vez, também se manifesta através dos corpos de quem se afasta do evangelho (os *desviados*), causando o mal aos indivíduos e à coletividade de irmãos. Há ainda uma constante experiência de presença do Espírito Santo através do *arrebatamento*. De acordo com eles, os índios crentes são *arrebatados*; isto é, levados em espírito para o céu durante os cultos, ou em demais situações, como quando doentes. Quando retornam, os *arrebatados* testemunham diante da congregação como é o mundo e a vida dos mortos crentes no céu<sup>19</sup>.

A vida na terra é constantemente ameaçada e corrompida por outro ser, também criativo, que faz com que os índios deixem a vida de crente: o demônio (*Yoi*), o qual compete com os poderes divinos. O demônio tenta e engana as pessoas, oferecendo a elas favores “sem pedir nada em troca” (sem reciprocidade). Ele oferece dinheiro e uma vida boa na terra. A vida na terra restringe-se a uma constante batalha entre estes dois

poderes opostos. Esta batalha, e qual força está vencendo, materializa-se e pode ser identificada através dos corpos das pessoas, atitudes e comportamentos, assim como através de guerras entre tribos e violência em massa, causadas pela presença coletiva do mal.

O mito de origem Xokleng é constantemente justaposto ao cristão. No mito Xokleng, a força criativa dos seus ancestrais provê vida a todas as coisas e seres. Ao gritar: “você é minha criação”, os três ancestrais criaram o universo. Outros mitos também narram que os criadores não são perfeitos, que há incongruências na criação, fazendo com que determinadas criaturas não ajam conforme desejado por estes. A jaguatirica, ao invés de matar os brancos ao encontrá-lo pela primeira vez, mata por engano os negros; a onça fêmea devora seu próprio marido, comprometendo a sua perpetuação; o xamã não consegue matar o *Yoi* definitivamente, mas o fere, espalhando por toda parte, encarnado nos vagalumes; crianças violam tabus alimentares e a ligação que existia entre o mundo dos vivos e o dos mortos é rompida. Estes mitos narram fatos históricos sobre os predicamentos da vida dos Xokleng pré-contato, indicando que o mal tem sido uma força material sobre a qual eles tentam exercer algum tipo de controle até a atualidade, em que *Yoi*, o “demônio” continua presente. Nos tempos mediados pelo pentecostalismo, eles contam com o apoio dos poderes de seu ancestral *Koiká Tẽ Nẽn* (literalmente, “parente que está lá” ou “acima”) – o nome que os Xokleng conversos escolheram para nomear Deus, de quem todos os seres e todas as coisas originaram. Deus luta contra outra força, *Yoy*, também entendida como a encarnação física e social do “não parente”, outro nome escolhido para o “demônio”.

De acordo com um intelectual Xokleng, Ndilli Kuitá, os Kaingang e os Xokleng formavam no passado um só povo, e viviam naquele tempo um estilo de vida igual ao que vivem atualmente os Xokleng conversos. Brigas entre eles e as divisões começaram quando os antigos aceitaram comida sem saber de onde vinha, mas era, na verdade, do *Yoi*. Na cosmologia xokleng, *Ngayun* e *Yoi* (traduzidos como “espírito” e “demônio”, respectivamente) entram nos corpos das pessoas através dos alimentos ingeridos ou intercursos sexuais (ambas as ações designadas pelo mesmo verbo, *kó*) fazendo delas suas vítimas, causando o mal, comportamentos desviantes e a morte. Segundo Kuitá, a bíblia fala a mesma coisa: o pecado original origina-se da ingestão de alimento desejado, porém não divino, provocando os males enfrentados na atualidade. Para Kuitá, a conversão dos Xokleng nada mais é do que o encontro do povo Xokleng com seu passado pré-contato – um elo que havia sido perdido e que o próprio contato os fez reatar e viver próximo ao *parente* criador e protetor.

Os mitos, assim como as ponderações de Kuitá, nos remetem ao complexo emaranhado da cultura xokleng, que relaciona consubstancialidade, parentesco e tipos de conduta social; todos entremeados com a sua história de contato. Ao interpretá-las no campo sociológico, identificamos diferenciações interpostas entre comportamentos e tipificações estabelecidos entre parentes e não-parentes, posto que parentes do mesmo grupo social doméstico (e metaforicamente, entre os grupos pentecostais) se autoprotegem das ofertas (comida e sexo) do *Yoi*. Mais ainda, os comportamentos atribuídos ao *Yoi* são tipificados como potenciais ameaças vindas de não-parentes. Isto explica, como já afirmei, porque para os Xokleng o inferno, que pode estar localizado no fundo do rio Hercílio, é um lugar descrito como abundante em comida, bebida, sexo e dinheiro. Porém, é um espaço onde não há *parentes*; um espaço sem reciprocidade e pleno de relações não confiáveis.

### **Rituais e Corporações Pentecostais: consubstancialidade, parentesco e organização sociopolítica**

Os cultos, performatizados muitas vezes ao dia e em todas as aldeias, nos templos e *pontos de oração* (casas dos índios onde os cultos acontecem), são meios culturais que propiciam o estabelecimento e replicação do modelo ideal societário hegemônico entre os Xokleng. É durante os cultos e diante da experiência compartilhada de sua eficácia em, por exemplo, curar, que os Xokleng reiteram seu *ethos*.

Nos cultos, o complexo atrelado à noção e dinâmica da substância é performatizado através do compartilhamento de alimentos consagrados. Mensagens sobre os perigos de se compartilhar substâncias, corporais ou não, são evocadas na retórica dos pregadores e comportamento da plateia. É durante os cultos que os líderes xokleng renovam os princípios morais ideais que prezam a unidade do grupo, quando as alianças políticas são renovadas e os princípios hierárquicos reificados. Os cultos são rituais elementares centrais, mediadores de um novo tempo e contexto de uma alteridade de campos compartilhados.

Durante os cultos, os Xokleng performatizam a importância de construir laços abrangentes de reciprocidade social e afetiva além das que experimentam nas unidades das famílias extensas. Ao comer e beber “o corpo e o sangue de Cristo” durante os cultos, revivem e reiteram as experiências das relações sociais que os levam juntos a construir os templos, as roças comunitárias, os ensaios dos corais, as visitas pasto-

rais, as viagens para mostrar a sua beleza (*uh*) aos outros índios e brancos. Ao se alimentarem simbolicamente da mesma carne e sangue de Cristo e compartilharem os dons do Espírito Santo, membros de uma mesma congregação composta por membros provenientes de vários grupos domésticos incorporam substâncias compartilhadas (sociais e simbólicas) que somente os *koyká He* (“irmãos” ou “parentes cheios”, ou “parentes plenos”) fazem.

Observa-se um deslocamento contínuo de membros de grupos domésticos que congregam em um determinado templo para participarem de outros cultos, em outras aldeias, pré-agendadas e veiculadas por uma rádio comunitária que anuncia onde os cultos acontecerão e quem participará; muitas vezes anunciando a presença de um pastor branco convidado por um líder xokleng para ajudá-lo a dirigir o culto. Membros de famílias que não interagem diariamente vêm de lugares distantes para prestigiar os cultos liderados por pastores de outras famílias. Uma verdadeira teia de relações é formada neste vai-e-vem dinâmico que cruza as fronteiras das aldeias geograficamente distantes. Esta dinâmica amplia as relações do tipo *entre parentes* por toda a Terra Indígena, onde a ascendência comum de um *parente que está distante* – *Koiká T<sup>1/2</sup> N<sup>1/2</sup>n* ou “Deus” – os une, formando *corporações consubstanciadas de parentes em cristo*. De forma ideal, eles se unirão, assim como os parentes das unidades domésticas, para lutar contra os espíritos que causam o mal, identificados através de comportamentos designados como os observados entre os *não-parentes*.

Os Xokleng afirmam que o poder do Espírito Santo somente pode ser sentido por aqueles que *vivem uma vida de crente*, i.e.; vestem-se como crentes, oram, não bebem ou usam drogas, são bons para com os outros e saem espalhando estes princípios para os que *vivem em pecado* (i.e.; para os que vivem em situação oposta). Comportamentos, circulação e consumo de substâncias controladas e estética corporal são indissociáveis: determinam uma modalidade religiosa encarnada e consubstancializada. Como argumentado anteriormente, sua indissociabilidade responde às relações de parentesco e aos códigos de conduta operativos entre os membros das famílias extensas, marcados pela interação complementar e dual entre vínculos sociais e biológicos. Entre os Xokleng, laços sociais devem ser também materialmente expressos e renovados através da transmissão de substância, replicados no espaço sociopolítico denominado **corporações de parentesco espiritual consubstancializado**.

Nestas corporações pentecostais, a circulação de substâncias transformadas em símbolos culturais dinâmicos media a criação, manutenção e alterações das configurações morfológicas sociais, assim como

ampliam as fronteiras da alteridade e a incorporação dos “irmãos crentes brancos” ao *ethos* xokleng. A consubstancialidade media as relações sociais baseadas no apoio mútuo, solidariedade e lealdade sociopolítica. Ao final, as relações adotadas entre os membros dos grupos domésticos são projetadas, idealmente, sobre a formação das corporações pentecostais, cujos membros tratam-se mutuamente através da metáfora da “irmandade”. Sendo assim, membros destas corporações compartilham substâncias comuns controladas pela comunidade moral através da mediação ritual do Espírito Santo – que, em outras palavras, é parte de um ancestral comum encarnado em seus corpos que oram em línguas estranhas, profetizam, curam, cantam e usam estes poderes para se autoprotegerem e se projetarem politicamente.

### **Aspectos sociopolíticos articulados pelo Pentecostalismo Xokleng**

Os Xokleng são enfáticos em dizer que na TII não existem não-crentes. De fato, praticamente todos são evangélicos, exceto algumas poucas famílias guarani e uma única família composta por descendentes de Kaingang casados com não-indígenas, da qual alguns de seus membros dizem ser católicos<sup>20</sup>. Existem os *desviados*, isto é, sujeitos considerados pelo grupo como temporariamente afastados das corporações pentecostais. Trata-se de um estado transitório, não de uma ruptura, haja vista que há uma sobreposição entre ser crente e ser Xokleng.

Emprega-se o termo “crente de verdade” ou “crente mesmo”, para descrever aqueles que congregam nos cultos realizados ao longo da semana em sua comunidade pentecostal doméstica, assim como nos que são realizados nos demais templos pertencentes às comunidades lideradas e compostas por outros grupos domésticos do qual não fazem parte, porém, ao congregar, tornam-se socialmente consubstancializados. O crente “mesmo” é aquele que participa das atividades coletivas promovidas por estes grupos pentecostais não domésticos, tais como: reparos nos templos, ajuda mútua nas roças coletivas ou de um “irmão” ou “parente” crente. A participação ativa da vida política da TII, que não se restringe às questões internas ao grupo mas também envolve as relações estabelecidas com a sociedade abrangente, faz parte do perfil dos “crentes de verdade”. Os ideais que mediam a participação religiosa também nutrem a participação política.

A despeito da existência atual de várias denominações pentecostais na TII, todas “têm que seguir a doutrina”. Isto significa que estas denomi-

nações respeitam e exigem que seus membros sigam estéticas corporais unificadas entrecortadas por gênero (vestimentas, corte de cabelos, ausência de maquiagem e códigos corporais restritos) e pelo não uso de substâncias (álcool, tabaco, demais drogas, jogos de azar etc.) para ambos os sexos. Caso contrário, a liderança política não permitirá a entrada ou permanência na TII. Entre os Xokleng, o corpo social e corpo político são complementares e materializam-se através do corpo físico e vice-versa.

Com a expulsão de Hoerhann da chefia do SPI logo após a conversão, os índios ganharam maior autonomia política. Entretanto, internamente, o estabelecimento de um corpo político-religioso unificado (onde há a sobreposição das lideranças religiosas e políticas) limitou o faccionalismo político característico. Desde a conversão, os Xokleng afirmam que o faccionalismo não é um “pecado”, mas sim um mal necessário inerente às imperfeições da vida na terra. Ele se tornou mais performatizado através da dinâmica da formação e circulação das pessoas que compõem e/ou lideram as corporações evangélicas. Evidentemente, o faccionalismo interno tem sido redesenhado diante da sociedade envolvente e das novas alteridades colocadas pelo campo político e cultural.

Após a divisão da TII em várias aldeias politicamente autônomas nos anos 1980, várias denominações pentecostais foram trazidas pelos Xokleng para a TII. A subdivisão “política” deu-se concomitantemente à subdivisão “religiosa”. Esta dinâmica responde pela distribuição de poder exercida pelos líderes/seniores ao longo do ciclo de vida, tanto dos grupos domésticos quanto das corporações pentecostais, assim como no exercício do poder político na forma do cacicado. A distribuição de apoio político a um determinado candidato ao cacicado é vivenciada, além dos grupos domésticos, pelo apoio que será ou não prestado pelas corporações pentecostais. Este tipo de apoio tem grande influência sobre o resultado de uma eleição para cacique, assim como para o resultado de eleição dos Xokleng que se candidatam a cargos do legislativo das cidades do entorno.

Além dos caciques e vice-caciques eleitos pelos habitantes de cada aldeia, todos os adultos votam em candidatos que concorrem para o posto de “cacique-presidente”, cuja atribuição é representar todas as aldeias nas instâncias que participam além das fronteiras da TII. Nota-se que esta estrutura é muito similar à estrutura hierárquica de distribuição de poder representativo nas Assembleias de Deus, que conta com um “pastor-presidente” que responde por um conjunto de congregações autônomas em um nível de organização abaixo. Tenho acompanhado a ação

política de vários caciques-presidentes (vários deles também líderes religiosos destacados), ao longo destes anos. Para as reuniões, sejam internas ou com ministros de Estado, levam em suas pastas a bíblia, que compartilha espaço com o Estatuto do índio, mapas da TII, processos, etc. Afirmam que dominar a Língua Portuguesa e o estudo da bíblia têm servido na “política” entre os “brancos do governo”.

### **O Pentecostalismo Xokleng e “a [sic] sistema do branco”: permanências e rupturas das formas e relações socioeconômicas tradicionais**

Os Xokleng avaliam que “trazer o evangelho aqui pra dentro da reserva” constituiu um passo deliberado em direção à aproximação desejada “da [sic] sistema do branco” e à maior autonomia perante a rígida tutela exercida pelo SPI. Por outro lado, a conversão também pode ser analisada como uma resposta política conservadora ou tradicionalista diante das relações de produção e de trabalho individual assalariado, consumo e mercado existentes no entorno. Desde a conversão, a lógica da substância, sobreposta ao controle exercido sobre os corpos, a circulação de substâncias e itens materiais presentes na versão pentecostal adotada pelos índios, acabaram por mediar uma resistência ao modelo econômico (“a sistema do branco”) que os coloca em uma posição marginal.

Quando afirmam que o dinheiro é uma “criação do demônio”, os Xokleng criam um recurso cultural de resistência a um meio (coisa, ou mesmo “substância”) que circula e media relações sociais que são controladas pelo demônio, pelo *Yoi*. A sua afirmação tem fundamentação empírica. Por exemplo, o grande *boom* econômico entre eles, via extração de madeiras em finais dos anos 1970 e início dos 1980, fez jorrar grande quantidade de dinheiro na TII. A circulação de dinheiro nesta época ameaçou as formas sociais e princípios culturais de reciprocidade mediados pelo pentecostalismo xokleng – e sobre o qual as relações sociais observadas entre os membros que compõem as famílias extensas e as corporações pentecostais mais amplas estão alicerçadas.

Como argumentado, de acordo com os xokleng, abundância seja de dinheiro, de alimento, de liberdade de circulação e ingestão de substâncias ou sexo são características da vida no inferno. Grande quantidade de dinheiro transforma relações estabelecidas do tipo *entre parentes*, em relações do tipo *entre não-parentes*: traição, desconfiança, individualidade, não compartilhamento de comida e do fruto do trabalho, exploração entre iguais. A abundância é considerada como “enganação do



*Yoi*", que leva as pessoas para longe dos parentes do núcleo doméstico e da "vida de crente de verdade", seja na terra, seja *post-mortem*.

Desde a conversão nos 1950, todas as vezes que os Xokleng se envolveram em ciclos de extração predatória de recursos naturais existentes da TII (em aliança com os comerciantes locais que sempre lucram muito) e, conseqüentemente, tiveram acesso a dinheiro em abundância, *desviaram-se* do *ethos* pentecostal. Durante o *boom* da madeira, vários núcleos domésticos foram temporariamente ameaçados, muitos casais se separaram, templos foram abandonados pelos seus líderes, e membros que foram trabalhar na retirada da madeira e receber seus dividendos dos madeireiros brancos locais viveram, como afirmam eles mesmos, "uma vida igual à vida no inferno", com muita fartura, que também originou violência, abuso de álcool, exploração entre os próprios índios, doenças e mortes.

Os Xokleng temem, quando *desviados*, morrer repentinamente e, assim, estar impedidos de reatar laços com seus parentes já mortos no céu (que lá os aguardam). Quando *desviados*, a consubstancialidade espiritual (e social) é rompida ou contaminada com substâncias do *Yoi*; por isso as relações do tipo *entre não-parentes* prevalecem. Por esta razão, todas as vezes que os Xokleng tiveram acesso a grande quantidade de dinheiro gastaram tudo de forma frenética e mais imediata possível.

Austeridade, parcimônia, acumulação de bens e dinheiro e prosperidade – pilares da ética protestante no ocidente – ameaçam e podem provocar a dispersão das unidades operantes entre os Xokleng. Aí residiria sua submissão *ao sistema do branco*, no qual ocupam posição marginal e que, historicamente, apresenta uma ameaça a sua existência física. O que representa uma "benção divina" para os colonos luteranos descendentes de alemães e dos italianos camponeses locais, além dos missionários pentecostais não-índigenas que têm convivido com os Xokleng, é o que eles próprios tratam como "enganação do demônio". Portanto, têm de se livrar o mais rápido possível destas "substâncias".

Aos olhos dos primeiros missionários, os Xokleng não são *crentes de verdade*, pois toda vez que Deus os "abençoa com bens e dinheiro", eles "se afastam de Deus", *desviam* e gastam tudo o que têm, "traem as suas mulheres" e etc. Já aos olhos dos Xokleng, os primeiros missionários também não são *crentes de verdade*, pois tanto Hoegen quanto Ramos se converteram às religiões neo-pentecostais no final de suas vidas, religiões que não seguem a "doutrina" e que valorizam a prosperidade, ou seja, tornaram-se "desviados".

## Conclusão

A projeção dos tipos de relações observadas *entre parentes* nos grupos domésticos, além desta unidade social após a conversão, já estava presente entre os Xokleng no período pré-contato. A socialização dos indivíduos em domínios sociais mais abrangentes era observada através das ligações e alianças estabelecidas, não somente através do casamento, como também através dos pais cerimoniais, companheiros de caça e amigos formais (Urban, 1978; 1996; Wiik, 2004). Os valores de reciprocidade e confiança que informam as interações baseadas na “consanguinização das relações” eram generalizados em relacionamentos mais amplos. Os Xokleng também se apoiavam em elementos que permitiam que os indivíduos expandissem os seus laços afetivos para os afins e demais, resultando em vários tipos de relacionamentos, valores e símbolos derivados do tipo *entre parentes*. Estas práticas de socialização foram sendo gradativamente abandonadas devido às rupturas trazidas pelo contato.

Os Xokleng ficaram desprovidos dos meios que garantissem a socialização de seus indivíduos além das vividas nos grupos domésticos. Como resultado, passaram por um período em que foi praticamente impossível replicar suas formas sociais e políticas que constituíam seu sistema social como um todo. Durante este período (aproximadamente entre 1850 e 1950), a socialização esteve reduzida às unidades de família extensa. Com a conversão ao pentecostalismo, observou-se o afastamento quase imediato do chefe do SPI e o desejo dos Xokleng em retomar o controle da vida política e econômica na TII – centralizando o poder em suas próprias mãos, como antes do contato. Funcionalmente, e para cumprir este objetivo, os Xokleng necessitavam desenvolver novas avenidas para socializar os indivíduos em relacionamentos além do que fora mantido na unidade doméstica e, desta forma, ampliar o escopo de suas relações sociais. É dentro deste contexto que os Xokleng se apropriam do pentecostalismo trazido pelos missionários, que é utilizado como um novo meio para expandir as relações consubstanciadas além das existentes entre os parentes.

Em suma, extrapolando as práticas pentecostais originais e as associando com seu próprio sistema de parentesco, teorias nativas sobre corpo e corporalidade, os Xokleng construíram novas formas de estabelecimento de relações sociais amplas do tipo *entre parentes*, restabelecendo, através do pentecostalismo incorporado, a formação de grupamentos sociais mais amplos do que o da família extensa. Essas relações so-

ciais foram, em um primeiro momento, constituídas através da filiação à igreja, a qual mediou as novas alianças políticas em formação. Lideradas pelos missionários nos primeiros tempos, depois a carga da liderança dos próprios índios – em sua maior parte líderes de grupos domésticos que ocupavam ou haviam ocupado o cargo de cacique – essas relações passam a ser vividas através das corporações evangélicas, as quais passam a atuar como provedoras dos meios materiais e simbólicos que regulam a formação, distribuição das lealdades, alianças e benefícios políticos na TII.

Paradoxalmente, os ideais pentecostais xokleng os têm ajudado a recriar uma versão contemporânea do estilo de vida existente no período pré-contato, “no tempo do mato”. Neste tempo e espaço afirmam que tudo era repartido e não aceitavam ser pagos por algum serviço; “não sabiam o que era comprar”. Por outro lado, têm consciência de que, atualmente, não é possível viver de forma completa como viviam “no tempo do mato”. A conversão dos Xokleng parece elencar a incorporação e o rechaço dos substratos trazidos a partir de sua interação com a sociedade envolvente. Representa um movimento mediado pela alteridade em tempos de contato, cujo resultado foi o de restaurar, mesmo que parcialmente, a morfologia social que vai na direção do que consideram ser a vivida no “tempo do mato”, porém recriada de maneira imperfeita no “tempo em que saíram para fora” (no tempo pós-contato).

Mais ainda, a vida do *tempo do mato* é associada ao tempo de união e harmonia plenas, a um tipo de vida que será experimentado novamente de forma integral somente no céu, habitado pelos *parentes* descendentes de um mesmo *Koiká Tẽ Nẽn*. Trata-se de um céu não exclusivo dos Xokleng, mas compartilhado com outros “irmãos crentes” não indígenas. Porém, um céu onde estão os seus antepassados que, segundo os Xokleng, já viviam uma “vida crente” sem saber, pois esta era a vida que os Xokleng levavam antes da chegada dos “brancos”. Um tipo de vida rompida ao terem que “sair para fora” em função do contato. Os “irmãos crentes” são um tipo de “índios”, ou melhor, foram “xoklengnizados”. Eles fazem parte de um coletivo que, na origem dos tempos, era Xokleng e que se perdeu, como dizem, que “desviou”. Entretanto, ao virarem “crentes” (ou seja “Xokleng”) novamente, vieram em busca dos seus “parentes”, os Laklanõ da TII, que também estavam “desviados” da maneira original que viviam. Por isso, a conversão e criação do pentecostalismo xokleng é uma tentativa nativa de restabelecimento – mesmo que de forma imperfeita e conflituosa – da vida *do mato* na TII em um novo contexto portador de sentido somente em relação à sua

história de contato. Isso explica o porquê de várias lideranças evangélicas xokleng saírem em missões evangelizadoras em outras Terras Indígenas, em especial, onde estão os Kaingang, tidos como parentes “desviados” que são alvo do proselitismo nativo. Como consequência, novas redes de alianças político-religiosas têm se formado entre estes grupos no sul do Brasil. As fronteiras da alteridade operam este processo singular e capilarizador de fronteiras nos tempos de interculturalidade, e o pentecostalismo nativo tem mediado parte dele.

Assim, o pentecostalismo xokleng pode ser analiticamente descrito como resultado de um processo de mediação cultural iniciado nos 1950, particularmente relacionado ao seu contato com missionários – porém, parte integrante de sua história de contato com os brancos. Emerge em resposta a alteridade que incorpora e antropomorfiza o “outro”, mas que, no entanto, também leva os Xokleng a se atualizarem historicamente (haja vista a consciente diferenciação que fazem entre “tempo do mato” e “tempo que saímos para fora”). De igual maneira, esta resposta pode ser vista na construção de uma identidade e reciprocidades compartilhadas com brancos e demais índios crentes; um novo tempo, que incorpora o outro para si e é expressa pelo conceito “Índio Crente” sobreposto a “Índio Xokleng Puro”. Afinal, “Índio”, “Crente” e “Branco” são categorias socio-relacionais e históricas, resultantes de processos dialéticos estabelecidos entre aspectos sedimentados da cultura (como corporalidade, construção da pessoa, dualismo, substância e suas interfaces com o parentesco e faccionalismo xokleng), *agência* e evento. Está-se diante de processos sociais através dos quais se podem observar rupturas e continuidades ao longo da história do grupo.

## Notas

<sup>1</sup> Mesmo que as sociedades definam a “humanidade” diferentemente de como o ocidente a tem pensado nos últimos séculos, essas percepções devem ser apreendidas a partir de códigos compartilhados ou traduzíveis através, e.g., da linguagem comum a estes coletivos; ou mesmo que a alteridade, conseqüentemente, leve em conta interações com seres “não-humanos”, a sua “humanização” etc.; ou mesmo ainda que diferentes coletivos atribuam conteúdos próprios e diferentes do que nós temos determinado como cultura.

<sup>2</sup> Não estou afirmando que a diferença seja artificialmente construída, pelo contrário, ela existe, porém não pode ser pensada como estanque, não relacional ou a-histórica. Afinal, cabe à antropologia retratar como estas sociedades têm vivido e respondido à alteridade. Trata-se de um enfoque **deslocado** sobre a alteridade, que tem marcado a constituição do próprio campo de conhecimento antropológico con-

temporâneo; trata-se de um distanciamento da própria alteridade ocidental que tem mediado nossa compreensão do “outro” e de “nós” desde os tempos em houve consenso de que a cultura é uma construção que diferencia e caracteriza coletivos denominados “humanos” igualmente. Proposta similar poderia ser estendida à análise dos vários “conceitos de cultura” avançados pela Antropologia, pois estes têm sido, seguramente, formulados com o intuito explanatório para dar conta de uma experiência específica da alteridade no ocidente moderno. São parte-e-todo do corpo teórico e metodológico de uma disciplina que busca legitimidade a partir da construção de uma alteridade singular, mesmo que pretensa e idealmente não etnocêntrica e relativista, nasce humanista, porém e afinal, como um construto cultural, é universal e particular e imanentemente ideológica.

<sup>3</sup> Interessante apontar que o meu interesse em campo de estudar a conversão ao pentecostalismo, entrevistar as lideranças e frequentar os cultos evangélicos levou os Xokleng a não acreditar que eu era antropólogo. Para eles, eu era um “irmão” evangélico que havia se afastado da religião e que havia decidido ir viver e aprender com os índios.

<sup>4</sup> Devido à limitação de espaço, vários aspectos do universo sociocultural xokleng não podem ser apresentados neste trabalho. Para uma revisão exaustiva ver Wiik (2004).

<sup>5</sup> De acordo com dados fornecidos pela Fundação Nacional de Saúde em 2008.

<sup>6</sup> Para detalhes sobre a organização social xokleng antes do contato, ver Pereira (1995); Urban (1978); Santos (1973); e Wiik (2004).

<sup>7</sup> Esta denominação é empregada para fins analíticos, portanto atribuídas para que melhor compreendamos uma realidade xokleng sem que, obrigatoriamente, estes assim os classifiquem ou expliquem. Porém, ela dá inteligibilidade mínima necessária para um fazer antropológico construído a partir de uma proximidade para com o ponto de vista nativo. Desta forma, o termo “parentesco social” não exclui “parentesco espiritual” que se refere aos grupos domésticos agregados em uma congregação evangélica local, porém, como veremos, os Xokleng estabelecem em algum nível e contexto esta diferença.

<sup>8</sup> O conceito de “substância” não é xokleng, mas sim um conceito antropológico empregado visando se aproximar e sistematizar uma série de elementos, práticas e pensamento em curso entre os Xokleng, os quais me parecem bem expressos pelo conceito.

<sup>9</sup> Para impacto de doenças epidêmicas em relação à noção de pessoa, corpo, corporalidade e substância ver Wiik (1998) e (2001).

<sup>10</sup> Ver artigos em Maybury-Lewis (1979).

<sup>11</sup> Sahlins (1997) argumenta que a multiplicidade contemporânea de culturas é resultado de um processo dialético gerado pela intenção deliberada de homogeneização presente no capitalismo globalizado.

<sup>12</sup> Para uma visão crítica sobre a noção de tradição atrelada à cultura ao longo da história moderna europeia e como esta é projetada sobre as sociedades não-ocidentais, ver Hobsbawn (2006).

<sup>13</sup> Os estudos do caso sul-africano protagonizados pelos Comaroff (e.g., 1985) são bons exemplos desta nova tomada.

<sup>14</sup> Ao buscar as bases simbólicas e materiais que têm caracterizado o encontro colo-

nial na África Austral, Comaroff (1985) utiliza o termo “mediação cultural” como chave em sua estratégia analítica. A autora discorre sobre as respostas dadas pelos Tswana ao Estado Branco Sul-Africano, caracterizado por uma política de dominação dos grupos étnicos rurais. O resultado do encontro colonial que levou à incorporação, por parte da sociedade Tswana, de elementos presentes ou trazidos pelos representantes do cristianismo protestante (como por exemplo, símbolos, rituais e meios materiais) foram, ao final, transformados pelo grupo em meios através dos quais questionaram e resistiram à dominação colonial pretendida. Ao reconhecer a importância do papel da cultura sobre os processos sociais deflagrados em resposta à alteridade, Comaroff (p. 3) afirma que para compreendermos a história dos Tswana após a chegada dos missionários cristãos, é necessário examinar “the reciprocal interplay of human practice, social structure, and symbolic mediation, an interplay contained within the process of articulations between a peripheral community and a set of encompassing sociocultural forces” (ibid.).

<sup>15</sup> Não há espaço para a descrição mais detalhada da história de contato do grupo. Para tal sugiro as leituras de Santos (1973, 1997), Urban (1978, 1985) e Wiik (1998, 2001, 2004).

<sup>16</sup> Os Xokleng tiveram muito pouco contato com missionários representantes do catolicismo ou luteranismo, não havendo processos de mediação cultural entre eles. Para detalhes sobre a história de outras formas de cristianismo entre os Xokleng, ver Wiik (2004).

<sup>17</sup> Entre eles estava um Xokleng, meu principal interlocutor durante a pesquisa de campo, Ndilli Kuitá, o qual passou mais de 40 anos de sua vida pregando o Evangelho em várias Terras Indígenas kaingang. Seu apelido era Jesus (Cf.: Wiik 2004a).

<sup>18</sup> A coincidência com a exata data da morte de outro “mártir” – o nacional, Getúlio Vargas – certamente carregou de simbolismo a morte de Lilí Priprá, ao menos entre os brancos.

<sup>19</sup> Há um mito do período pré-contato sobre Lenleten, uma mulher que visita em vida o mundo dos mortos, cuja trajetória é idêntica à da pessoa arrebatada. Ver Wiik (2004).

<sup>20</sup> O próprio templo católico da Aldeia Sede havia desabado depois da saída dos cafuzos – estes sim, predominantemente católicos – da TII, pois foram assentados em outra terra.

## Referências

AUGÉ, Marc. O espaço histórico da antropologia e o tempo antropológico da História. In: \_\_\_\_\_. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BANIWA, Gersen. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Unesco e MEC, 2008. (Coleção Educação para Todos).

BLOCH, Maurice. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- BURKE, Peter. A vez da Antropologia Histórica. In: \_\_\_\_\_. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros*. Análise do sistema funerário e noção de pessoa entre os Índios Krahó. São Paulo: HUCITEC, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC, Companhia das Letras, 1992.
- COMAROFF, Jean. *Body of Power, Spirit of Resistance: the Culture and History of a South African People*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- CSORDAS, Thomas. Embodiment, Alterity and the Theory of Religion. In: OVERTON, Willis F.; MUELLER, Ulrich; NEWMAN, Judith L. *Developmental Perspectives on Embodiment and Consciousness*. New York e London: CRC Press, 2008.
- DA MATTA, Roberto. The Apinayé relationship system: Terminology and ideology. In: MAYBURY-LEWIS, David. *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 83-129.
- FAUSTO, Carlos. Lados demais? Fazendo política indigenista no ano 2.000 dC. In: *Boletim da ABA*, n.30, v.2, p.6-8, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *The Birth of the clinic*. London: Tavistock Publications, 1973.
- FREYRE, Gilberto. *The Masters and the Slaves: a Study in the Development of Brazilian Civilization*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon, 1991.
- HENRY, Jules. *Jungle People: a Kaingang Tribe of the Highland of Brazil*. Richmond: The William Byrd Press Inc., 1941.
- HOBSBAWN, Eric. Introdução. In: \_\_\_\_\_. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- LANGDON, Esther Jean; WIIK, Flavio B. A Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer: uma análise da performance identitária dos Laklãnõ (Xokleng) de Santa Catarina. *Ilha Revista de Antropologia*, n.9, v.2, 2009.
- MARCON, Telmo (org.). *História e cultura Kaingang no sul do Brasil*. Passo Fundo: Gráfica Ed. UPF, 1994. (Coleção Cultura e Religiosidade Popular. Fascículo 3).
- MAYBURY-LEWIS, David. *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- MÉTRAUX, Alfred. The Caingang. In: STEWARD, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology, 1946. v.6, p.445-475.
- MONTERO, Paula. *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- OLIVEIRA FILHO, João P. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- PEREIRA, Waldir. *A Ferrovia São Paulo-Rio Grande e os índios Xokleng - relações*

- interétnicas e modernidade no Brasil Meridional. 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1995.
- RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London e New York: Routledge, 2000.
- RIBEIRO, Darci. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_. A pacificação dos Xokleng. In: *Revista Carta: falas, reflexões, memórias*, n. 9. p.23-53, 1991.
- ROSALDO, Renato L. *Ilongot Headhunting. A Study in Society and History, 1883-1974*. Stanford: Stanford University Press, 1980.
- SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte 1). *Mana*, n.3, v.2, p.41-73, 1997.
- SANTOS, Ismael dos. *Raízes da nossa fé: a história das Igrejas Evangélicas Assembléia de Deus em Santa Catarina e Sudoeste do Paraná*. Blumenau: Letra Viva, 1996.
- SANTOS, Silvio Coelho. *Notas de campo não publicadas*, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Índios e brancos no sul do Brasil – a dramática experiência Xokleng*. Florianópolis: Editor Edeme, 1973.
- \_\_\_\_\_. *O homem índio sobrevivente do sul*. Antropologia visual. Florianópolis e Porto Alegre: Garatuja, 1978.
- \_\_\_\_\_. A Barragem de Ibirama e as populações atingidas na área indígena. Documento-Denúncia. *Boletim de Ciências Sociais*, n.51, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Os índios Xokleng: memória visual*. Florianópolis: Editora da UFSC/UNIVALI, 1997.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João P. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero & UFRJ, 1987. p. 11-29.
- STOCKING, George. *Colonial Situations: History of Anthropology*, 7. Madison: Wisconsin University Press, 1991.
- TURNER, Terence. The Social Skin. In: CHERFAS, Jeremy; LEWIN, Roger. *Not Work Alone - Survey of Activities Superfluous to Survival*. London: Temple Smith, 1980. p. 112-140.
- URBAN, Greg. *A Model of Shokleng Social Reality*. Chicago: Department of Anthropology/The University of Chicago. Ph.D. Dissertation, 1978.
- \_\_\_\_\_. Interpretations of Inter-Cultural Contact: The Shokleng and Brazilian National Society 1914-1916. *Ethnohistory*, n.32, v.3, p.224-244, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysical Community: The interplay of the senses and the intellect*. Austin: University of Texas Press, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.



WERNER, Dennis. Psycho-Social Stress and the Construction of a Flood-Control Dam in Santa Catarina, Brazil. *Human Organization*, n.44, v.2, p.161-167, 1985.

WIJK, Flávio B. Doenças e transformação sócio-cultural: epidemias, corporalidade e práxis entre os índios Xokleng do sul do Brasil. *Revista de Divulgação Cultural*, Blumenau, n.20, v.64, p.59-67, 1998.

\_\_\_\_\_. Contato, epidemias e corpo como agentes de transformação: um estudo sobre a AIDS entre os índios Xokleng de Santa Catarina, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, n.17, v.2, p.397-406, 2001.

\_\_\_\_\_. *Christianity Converted: An Ethnographic Analysis of the Xokleng "Laklano" Indians and the Transformation Resulting from their Encounter with Pentecostalism*. Chicago: Department of Anthropology/The University of Chicago. Ph.D. Dissertation, 2004.

\_\_\_\_\_. O Evangelho transformado: apropriações Xokleng (Jê) do Cristianismo Pentecostal. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os Deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004a. v. II.

WIJK, Flávio B.; LANGDON, Esther Jean; DIEHL, Eliana; SCOPEL, Raquel. D. A participação dos agentes indígenas de saúde nos serviços de atenção à saúde: a experiência em Santa Catarina (Distrito Sanitário Especial Indígena Interior Sul). *Cadernos de Saúde Pública*, n. 22, v.12, p.1547-1554, 2006.

WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999. v. I.

\_\_\_\_\_. *Transformando os Deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004. v. II.

## Jornais

A Cidade de Blumenau. 21 de setembro de 1938 (Arquivo Histórico da Prefeitura Ibirama).

Die Kolonie Hansa Hammonia. s/d. (Arquivo Histórico da Prefeitura Ibirama).

Hansa Böte. s/d. (Arquivo Histórico da Prefeitura Ibirama).

**Recebido em 23 de maio de 2010**

**Aprovado para publicação em 31 de maio de 2010**

