

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
UNICAMP
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Organização Social e Cosmovisão Kaingang:

**uma introdução ao parentesco,
casamento e nomeação
em uma sociedade Jê Meridional**

Juracilda Veiga

Campinas, 1994

V533o

22495/BC

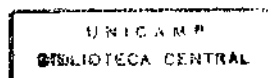
Juracilda Veiga

**Organização Social e Cosmvisão Kaingang:
uma introdução ao parentesco,
casamento e nomeação
em uma sociedade Jê Meridional**

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Antropologia Social
do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas
sob a orientação da Prof^a Dr^a Vanessa Lea

Este exemplar corresponde à
redação final da Dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 08/09/94

V. Lea



RESUMO

Este trabalho, fruto de muitos anos de convivência com o povo Kaingang e de pesquisas de campo como mestranda em Antropologia Social, busca realizar uma primeira apresentação sistemática da principal sociedade Jê do Brasil Meridional.

Tomando por base a comunidade Kaingang do Posto Indígena Xapecó (oeste de Santa Catarina), e tendo presente uma exaustiva pesquisa bibliográfica, o trabalho preocupa-se em dar, em primeiro lugar, um quadro de referência geral, situando os Kaingang entre as sociedades Jê (cap. II), localizando-os geográfica, histórica, arqueológica e lingüísticamente e apresentando os traços fundamentais de sua economia (cap. III e IV). Estabelecidos esses marcos, o tema central da pesquisa aqui apresentada é a organização social Kaingang, buscando esclarecer o caráter das metades e seções (cap. V), o sistema de parentesco e de casamento (cap. VI), e o processo de nomeação (cap. VII).

Finalmente, o trabalho dedica particular atenção a aspectos também pouco conhecidos, até o presente, da religião Kaingang (cap. VIII e IX).

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	IV
I. INTRODUÇÃO	01
II. OS KAINGANG NO CONTEXTO DOS POVOS JÊ E BORORO	07
1. Nós e os outros	08
2. Metades	12
3. Organização social e disposição espacial das aldeias.....	15
4. Terminologia de parentesco.....	16
5. Nomação e nominador	19
III. O POVO KAINGANG	20
1. O registro arqueológico	20
2. A denominação dos Kaingang	24
3. Economia Kaingang	27
4. Uma breve história do contato	33
5. O grupo linguístico: dialetos e proximidade com Xokleng ...	37
6. Informação crítica sobre as fontes bibliográficas	39
IV. OS KAINGANG DO XAPECÓ	48
1. Referências históricas	48
2. Situação atual	51
V. ORGANIZAÇÃO SOCIAL	57
1. Metades Clânicas.....	58
2. Seções Kaingang	62
3. Papéis Cerimoniais.	75
4. Pintura corporal ritual no Xapecó	78
VI. PARENTESCO E CASAMENTO	87
1. Os Kaingang: uma sociedade dualista	87
2. Princípios da aliança	89
O mito de Pyntfêr, a cobra voadora	90
3. Casamento e uxorilocalidade	93
4. Casamentos entre os Kaingang do Xapecó	97
4a. Casamentos preferenciais	98
4b. Índice de prestígio social dos casamentos Kaingang	103
4c. Casamentos analisados	107
5. Terminologia de Parentesco	114
6. Regime de troca e terminologia de parentesco	125

VII. SISTEMA DE NOMINAÇÃO	128
1. Os nomes Kaingang	128
2. Jiji Hâ e Jiji Korég (nome bom/bonito e nome ruim/feio) ...	129
3. Outras hipóteses sobre Jiji Hâ e Jiji Korég	136
4. Nominação e nominador	138
5. Nomes trocados.....	141
6. O batismo indígena	142
7. Batismo em casa	144
8. Batismo cristão	146
VIII. OS KAINGANG E SEUS MORTOS	148
1. Numbê : a morada depois da morte	148
2. Os espíritos animais, o Iangrê [companheiro] e a constituição de um Kuiã [xamã].....	153
3. A perda da alma	156
4. Velório e enterro	157
5. Ritos de luto	159
IX. A FESTA DO KIKIKOI	162
1. Atividades que antecedem a realização do Kikikoi	164
2. A cerimônia do Kikikoi: uma etnografia	164
3. O Kiki e as religiões não-indígenas	165
4. A cerimônia	166
5. Sobre o Kiki nas fontes etnográficas	175
X. CONCLUSÃO	177
BIBLIOGRAFIA	181
1. Fontes primárias.....	192
ANEXOS	
1. Mito de origem dos Kaingang (Borba 1908: 20-2)	193
2. Mito dos Aré (Borba 1904: 61-2)	195
3. Enterramentos Kaingang	197
4. Nomes & Marcas	200
5. Pronúncia das Palavras e Nomes Kaingang	214
6. Genealogia	219

ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

- p. 14 - Quadro: características comuns Jê & Bororo
- p. 20a - Mapa I - Os Kaingang, ocupações atuais
- p. 21a - Mapa II - Arqueologia
- p. 22a - Casas subterrâneas
- p. 28a - Mapa III - Distribuição de Araucaria
- p. 29a - Fotos de tecidos (kuru) Kaingang
- p. 38a - Mapa IV - Dialetos Kaingang
- p. 50a - Mapa V - Área "reservada aos índios"
- p. 51b - Mapa VI - Posto Indígena Xaçecó, área atual e aldeias
- p. 74 - Esquema ideal de um cemitério Kaingang
- p. 81 a 83 - Pinturas observadas no Kiki do Xaçecó em 1993
- p. 84 e 85 - Padrões de pintura desenhados pelos Kaingang
- p. 85a - Foto de W. Kozak, de pintura dos Votor em Kiki do Xaçecó publicada por Baldus (1961/2)
- p. 86 - Pinturas dos péin desenhadas por uma Kaingang
- p. 102 - Tabela 1 : Classificação dos casamentos
- p. 102 - Tabela 1a : Número de casamentos de cada tipo
- p. 106 - Tabela 2: Índice de prestígio social dos casamentos
- p. 109 - Tabela 3: Casamentos observados - P.I. Xaçecó (SC)
- p. 111 - Tabela 3a : Primeiros casamentos - P.I. Xaçecó (SC)
- p. 113a- Gráfico dos percentuais de cada Seção no Xaçecó
- p. 114 - Terminologia de parentesco - Quadro A - Ego masculino
- p. 115 - Terminologia de parentesco - Quadro B - Ego feminino
- p. 118a-118d - Sistema de Parentesco Kaingang:
Quadro I - Ego Masculino - Geração de Ego e ascendentes
Quadro II - Ego Masculino - Geração de Ego e descendentes
Quadro III- Ego Feminino - Geração de Ego e ascendentes
Quadro IV - Ego Feminino - Geração de Ego e descendentes
- p. 168a, 169a, 170a, 171a, 172a, 173a: Fotografias do Kiki no P.I. Xaçecó, abril 1993
- p. 119 Sepulturas circulares dos Kaingang

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos às várias pessoas que por sua generosidade tornaram possível esta dissertação, e às instituições que, com seu apoio financeiro, a viabilizaram.

Ao CNPq que me concedeu bolsa de Mestrado (Processo 134773/91-8) por dois anos e meio e à FAPESP que concedeu-me seis meses de bolsa de Mestrado (Processo 93/1369-2) e financiou parte da minha pesquisa de campo (Processo 93/0001-1). À FAEP, pelos auxílios à pesquisa de campo (solicitações 540/91 e 1101-1102/92) e pelo auxílio-ponte (solicitação 0049/94) que me permitiu ter os recursos necessários para escrever a dissertação.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, que me fizeram antropóloga. Ficarão gravadas para sempre as aulas que tivemos, em 1991, com as professoras Guita Grin Debert e Maria Suely Kofes.

A minha orientadora, Profª Vanessa Lea, agradeço a paciência e dedicação em ler e corrigir as diversas versões dessa dissertação, e por me fazer compreender as sutilezas do discurso antropológico.

Quero agradecer também a minha banca de qualificação: à Profª Regina Polo Müller e ao Prof. Márcio Ferreira da Silva, pelas críticas que me permitiram corrigir algumas falhas, mas especialmente pelo estímulo que representaram para a finalização desse trabalho. No entanto, a responsabilidade pelo que está escrito é totalmente minha.

Agradeço aos arqueólogos Fabíola Silva e Francisco Noelli pelas críticas e sugestões ao Cap.I.1. O registro arqueológico, é ao Prof. Greg Urban por ter me enviado sua Tese sobre os Xokleng.

A amiga Kellen Maria Junqueira, pela leitura atenta que fez do original dessa dissertação.

Quero agradecer os funcionários do IFCH pelo apoio técnico. À Esmeralda, Lurdinha e Silvana, o meu agradecimento especial.

Ao Prof. Armando Boito, por assumir com muita tenacidade a minha defesa, quando a maioria optou pelo "espírito de corporação". Ao Prof. Edmundo, também solidário naquele episódio. À Eleonora e ao Arley, pelo carinho e apoio, discreto mas fundamental.

Entre os poucos amigos que fiz no IFCH, quero agradecer à Stela e ao Pardal pelo incentivo nos momentos difíceis.

Aos amigos D. José Gomes, Santo Guerra, Adair Tedesco e ao Nello Rufaldi, pela solidariedade que sempre manifestaram durante todos estes anos. E a todos os demais amigos que sempre estiveram presentes: Gilberto e Maria, Marion e Nazareno, Enid e Sônia, Egydio e Doroti, Albinear e Gil, Cláudio, Arlindo, Cacau e Gina, Carlito, Gisele, Gladys e Cláudio, Inês, Avani, Diva e Rosita .

Aos amigos Edilce, Armando, Odete e Silvestre pelo apoio que deram a mim e a minha família durante o tempo de trabalho de campo, quando compartilharam conosco, casa, comida, preocupações e alegrias, a minha eterna gratidão.

Agradeço também a Ica e Casemiro, José e Betty Ortiz que nos acolheram em nossas passagens por Chapecó. E ao Padre Inácio, Rita, Sandra e Nilva, da Paróquia de Xanxerê, que nos deram apoio durante nosso trabalho de campo na área do Xaçecó.

Aos meus pais Leopoldo e Maria do Carmo, que esperam ansiosos pelo fim dessa dissertação. Ao Caetano e Etelvina pelo apoio que deram durante todos esses anos.

Aos meus filhos que sempre foram grandes companheiros nesse tempo, agradeço as alegrias que me deram.

Finalmente, tenho que agradecer ao Wilmar. Muito dessa dissertação é sua. Tenho usado muito de suas notas linguísticas e históricas e me beneficiado pela possibilidade de ter sempre um pesquisador perspicaz com quem discutir sobre a cultura Kaingang. Estivemos juntos durante o trabalho de campo e isso foi uma grande vantagem para mim. Devo a ele também os desenhos dos mapas, algumas fotografias e muito do seu tempo e energia, que estão presentes nesse trabalho.

Capítulo I

Introdução

I. INTRODUÇÃO

Meu trabalho com os Kaingang começou em 1979 quando, como indigenista ligada ao Cimi-Sul,¹ passei a residir em Xanxerê, oeste de Santa Catarina, e a acompanhar o trabalho de lavouras comunitárias que era desenvolvido pela entidade na aldeia de Pinhalzinho, do Posto Indígena Xapecó. Oito anos e meio de trabalho entre os Kaingang, com uma presença maior nas áreas de Xapecó, Chimbangue (SC) e Nonoai (RS), selaram uma grande amizade e, de minha parte, um profundo respeito e admiração por esse povo alegre e guerreiro que luta para manter sua identidade própria.

Durante o tempo que trabalhei diretamente com os Kaingang, estudei um pouco sua língua e fui aprendendo muito de sua cultura. O suficiente para ter certeza de que por trás de uma roupagem de "povo aculturado", guardam fidelidade à sua cosmologia e seguem as balizas colocadas por sua cultura, como guias seguras nesse nevoeiro civilizatório em que se transformou a sua terra após o contato.

Depois de alguns anos de trabalho comecei a perceber que era possível pesquisar a organização social dos Kaingang. Olhando

¹ Cimi-Sul é a denominação da divisão Regional Sul do Cimi, Conselho Indigenista Missionário, órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Sua ação indigenista é pautada, desde 1975, por princípios de respeito à cultura, à defesa da terra e da autonomia dos povos indígenas (Cf SUESS 1980:61-65).

superficialmente, as atitudes dos Kaingang pouco diferem da maioria dos regionais. Comecei a prestar atenção e verificar que palavras e gestos aparentemente iguais estavam informados por uma lógica e uma visão completamente estranha à nossa.

Ao mesmo tempo procurava conhecer exaustivamente a literatura referente aos Kaingang, procurando compreender sua história e seus costumes. Os dados que encontrava serviram de motivo para muitas conversas com os próprios Kaingang sobre sua cultura. Foi assim, aos poucos, que consegui penetrar no seu mundo e descobrir o significado de muitas de suas práticas.

A pesquisa histórica foi muito importante para compreender algumas atitudes e hábitos dos Kaingang atuais. No entanto, sem a convivência cotidiana com eles muitos documentos históricos e etnográficos continuariam fechados à nossa compreensão.

O presente trabalho é, portanto, o resultado da ação combinada da pesquisa bibliográfica, da pesquisa de documentos históricos inéditos, de oito anos e meio de convivência, de seis meses de trabalho de campo e, logicamente, da amizade e boa vontade dos Kaingang em guiar-me pelos longos caminhos de sua tradição cultural.

É um trabalho de paciência, que certamente tem muitas lacunas, até porque sempre guardei o receio de levar comigo o vício de repórter, ou seja, de arrancar do entrevistado mais do que ele deseja dizer. Quando analiso meus dados sempre concluo que perguntei "de menos", mas me alegro de ter conservado o respeito à privacidade e intimidade dos meus entrevistados.

Através desse caminho, de qualquer forma, pude conhecer a riqueza cultural não revelada e não des-velada por muitos que escreveram sobre os Kaingang, e por outros tantos que, de uma forma ou outra, intervêm na sua vida sem conhecê-los realmente.

Talvez por isso, como diz Caetano Veloso,

*surpreenderá a todos não por ser exótico,
mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto,
quando terá sido o óbvio ("Um índio")*

Quando deixei o trabalho no Cimi-Sul procurei a universidade em busca de um instrumental teórico que me permitisse compreender e articular o conhecimento que resultava dos anos de observação e contato com os Kaingang. Nesse tempo descobri que a observação de Egon Schaden sobre eles, em 1946, ainda continuava atual:

Não possuímos até o presente, nenhum estudo monográfico sobre a cultura dos Kaingang, mas somente observações esparsas em relatórios de missionários e sertanistas e em alguns poucos trabalhos de caráter científico. (SCHADEN, E. [1946] 1959:103).

Procedi, em 1990, a uma revisão bibliográfica sobre a organização social dos Kaingang² que deixou evidente que o único acordo sobre os Kaingang entre os que até então melhor trataram dessa cultura, era que esse povo está dividido em metades exógamas.

De minha experiência pessoal, possuía informações da existência não apenas de metades (Kamé e Kaĩru), mas também de alguns grupos ou categorias, cujos papéis não conseguia precisar, como Votor, Wonhétky, Péin, Inhétkymby, etc.³

A partir daí concebi meu projeto de pesquisa com o objetivo de descobrir o caráter de cada um desses grupos ou categorias. A pesquisa no entanto foi se complexificando à medida em que me adentrava na literatura Jê e percebia relações de categorias Kaingang com as de outros povos. Metades exogâmicas indicavam a possibilidade da existência de algum sistema de aliança matrimonial, exigindo o estudo do parentesco Kaingang.

Por outra parte, os dados que eu possuía e os trabalhos de LADEIRA 1982, LEA 1986 e LOPES DA SILVA 1986 indicavam que a

² Esse trabalho, elaborado como monografia para a disciplina "Antropologia Indígena", que cursei no IFCH-UNICAMP como aluna especial, foi posteriormente publicado, por iniciativa do Centro de Memória da Universidade do Oeste de Santa Catarina (VEIGA 1992).

³ Sobre a ortografia das palavras indígenas, ver Anexo 5: Pronúncia das Palavras e Nomes Kaingang.

nominação poderia ser uma chave importante na compreensão da organização social de um povo Jê. Outro problema central era a possibilidade da existência ou não de grupos de descendência unilineares, vinculados às metades.

Dessa forma a pesquisa passou a abranger os aspectos de nomeação, parentesco e casamento Kaingang. Um trabalho pretencioso para uma Dissertação de Mestrado, mas possuía duas razões para tentar executá-lo: primeiro, parecia-me ser isso o mínimo para permitir que os Kaingang sejam comparados com os Jê Centrais e Setentrionais e, segundo, parecia-me impossível estudar algum daqueles aspectos isoladamente.

Ademais essa tarefa está atrasada, no mínimo, em 30 anos. Quando Maybury-Lewis coordenou o Projeto Harvard-Brasil-Central, que estudou os Jê Centrais e Setentrionais, recebeu informações de que os Jê Meridionais ou teriam morrido, ou pelo menos sua maneira própria de viver estava extinta. Ele próprio se afirma feliz por ter estado enganado, uma vez que pesquisas como as de COELHO DOS SANTOS (1973) e URBAN (1978) demonstraram o contrário (MAYBURY-LEWIS 1979a:6).

A dissertação acabou remetendo também à cosmologia e ritual Kaingang porque durante meu trabalho de campo (1993) aconteceu a realização da cerimônia do Kiki, que fora descrita por BALDUS (1937) sob a denominação de "*culto aos mortos*".

A comunidade Kaingang do Xapecó é a última que ainda celebra periodicamente esse ritual, contando com rezadores da aldeia vizinha, de Palmas (PR), para a realização do mesmo. Em 1982 participei, como convidada, da celebração do Kiki na aldeia de Pinhalzinho (Posto Indígena Xapecó), mas apenas no ano de 1993 acompanhei todos os momentos desse ritual, desde a sua preparação⁴. Esse foi um momento fundamental da pesquisa de campo, que me

⁴ A festa do *Kikikoi* foi também filmada em vídeo, em seus principais momentos, resultando em 4 horas e 30 minutos de documentário. Ainda nas condições de trabalho de campo, meu marido e eu produzi-

permitiu observar algumas categorias centrais da organização social Kaingang efetivamente operando, e perceber toda a rede de relações estabelecida numa comunidade através de grupos de descendência e da relação de nominação. No Kiki as pessoas são pintadas de acordo com seu grupo de descendência e com o nome próprio de que seja portador e através do qual marca seu lugar social dentro da comunidade Kaingang.

Desde que estou afastada do trabalho direto com os Kaingang mantenho a ligação com eles visitando-os frequentemente. No mínimo uma vez por ano tenho ficado 15 dias entre as áreas de Xapecó e Chimbanguê, no período de férias. No primeiro semestre de 1993 fiquei em trabalho de campo no Xapecó, para onde me transferi com a minha família⁵.

Encontramos os Kaingang do Xapecó empenhados na luta pela recuperação das terras do Toldo do Imbú⁶, tomadas por fazendeiros em 1949. Sabendo que estaríamos ali para permanecer por seis meses, solicitaram alguns serviços que sabiam que poderíamos prestar, como fotografar e realizar gravações com os moradores mais antigos da aldeia Imbú, alguns centenários, para servir como prova documental a favor de sua reivindicação. Como contávamos com uma câmera de VHS, realizamos também documentário em vídeo.

Comecei minhas visitas pelas aldeias atendendo à primeira das solicitações, o que favoreceu muito nosso trânsito pela área e

mos uma edição artesanal desse material, na forma de um filme de 1:30 h., que deixamos com a comunidade Kaingang do Xapecó.

⁵ Meu marido, então recém-ingressante no Doutorado em Linguística, realizou no mesmo período trabalho de campo sobre a língua Kaingang.

⁶ "Toldo" é um antigo termo regional da fronteira sul brasileira que designa uma aldeia indígena. Tem o sentido de "tolderia" dos vizinhos países de fala castelhana, e consagrou-se como parte do nome próprio de algumas áreas Kaingang: Toldo Ventarra, Toldo Serrinha, Toldo Chimbanguê, etc.

possibilitou nosso conhecimento de muitas famílias e a retomada de contato com outros velhos amigos. Nessas visitas utilizei os censos populacionais antigos dos índios do Xapecó (1938, 1939, 1944), realizados por agentes do SPI⁷, conferindo e completando informações como os nomes indígenas, os filhos nascidos de cada casamento, os casamentos ainda não consignados (inclusive, segundas e terceiras núpcias), enfim, dados que me permitissem traçar as genealogias e confirmar ou não as hipóteses com que trabalhava.

O material do trabalho de campo foi pacientemente revisado e trabalhado por mim nos meses seguintes, e com a pré análise feita, voltei a campo por mais quinze dias em novembro de 1993 para completar algumas informações e conferir algumas outras que me permitissem concluir o trabalho com maior segurança.

A presente dissertação procurará, portanto, esclarecer como está organizada a sociedade Kaingang: metades clânicas, relações de parentesco, casamento e relações rituais, em diálogo permanente com os dados disponíveis para os demais Jê.

⁷ Serviço de Proteção aos Índios, criado em 1910 e extinto em 1967, quando foi substituído pela Funai.

Capítulo II

Os Kaingang no contexto dos povos Jê e Bororo

II. OS KAINGANG NO CONTEXTO DOS POVOS JÊ E BORORO

Assim como, desde o início de minha pesquisa, intuía que o conhecimento da organização social Kaingang poderia ser útil e importante para o conhecimento e estudo geral dos povos Jê, percebia que o estudo da literatura sobre os Jê seria valioso para a análise de meus dados sobre os Kaingang.

Um dos trabalhos importantes para a minha reflexão sobre os Kaingang foi Dialectical Societies organizado por MAYBURY-LEWIS (1979), assim com os estudos relacionados aos Jê Centrais: MÜLLER (1976), MAYBURY-LEWIS (1984) e LOPES DA SILVA (1986), sobre os Xavante; NIMUENDAJU (1942), FARIAS (1990) e LOPES DA SILVA & FARIAS (1992) sobre os Xerente; CROCKER (1985) e VIERTLER (1992) sobre os Bororo; e sobre os Krahó foram muito instigantes os trabalhos de MELATTI (1978 e 1979) e CARNEIRO DA CUNHA (1978), entre outros.

Embora parcial, a análise de LOPES DA SILVA (1986) sobre as sociedades Jê forneceu-me uma referência importante para avaliar os dados sobre Kaingang. Os trabalhos sobre os Xerente - principalmente NIMUENDAJU (1942) e FARIAS (1990) - chamaram minha atenção sobre os clãs incorporados às metades Xerente, que não estão obrigados ao mesmo rigor exogâmico que os clãs Xerente "originais".

Os trabalhos de LEA (1986 e 1992) foram fundamentais para estabelecer novos parâmetros sobre a discussão *centro-masculino/periferia-feminino* e pela abordagem sobre nomenclatura Kayapó, especialmente sobre o conceito de *nomes bonitos* e *nomes comuns* na sociedade Kayapó, para estabelecer um paralelo com os conceitos Kaingang de *jiji há* (*nome bom/bonito*) e *jiji korég* (*nome ruim/feio*).

Os trabalhos de CROCKER (1985) e VIERTLER (1992) sobre os Bororo, e o de CARNEIRO DA CUNHA (1978) sobre os Krahó foram imprescindíveis para pensar a relação dos Kaingang com o mundo

natural (os animais) e com o mundo dos mortos, e o seu ritual relacionado, o Kikikoi, que sintetiza sua visão do mundo.

Finalmente os trabalhos de Lux Vidal (1993) e outros, num enfoque parecido com o seguido por MÜLLER (1976), sobre grafismo indígena me permitiram compreender a importância da pintura corporal como identidade referencial dos Kaingang.

O estudo de povos não-Jê foi também importante, especialmente HUGH-JONES (1979) sobre povos Tucano, KENSINGER (1984) sobre os Kashinahua, povo Pano, e OVERING KAPLAN (1984) sobre os Piaroa.

1. Nós e os outros

Tomei como ponto de partida para a análise da organização social dos Kaingang, as questões colocadas pelos pesquisadores dos Jê Centrais e Setentrionais e sumarizadas no livro Dialectical Societies (MAYBURY-LEWIS 1979a). Busquei encontrar pontos de contato e princípios comuns entre a organização social Kaingang e as formas de organização dos outros povos Jê, ao mesmo tempo que percebia que os "arranjos" diferentes desses elementos numas e noutra sociedade poderia trazer contribuições ao entendimento dessas sociedades, seja colaborando no reconhecimento do que Seeger denominou "um núcleo semelhante" de todas elas (SEEGER 1980:311), seja abrindo os horizontes para possibilidades de uma organização institucional não esperada.

Um dos aspectos comuns aos povos Jê é, segundo entende Maybury-Lewis, a oposição básica entre nós e os outros:

"this bipartition of society is part of a world view which insists on a bipartition of the total universe" (MAYBURY-LEWIS 1979b:231).

A oposição entre nós e os outros se traduz na relação próximo/distante, numa gradação que vai de consanguíneos a afins, de humanos a animais e espíritos. Essa oposição binária: nós/consanguíneos e outros/afins foi registrada para a maioria dos povos Jê.

SEEGER (1981) encontra essa oposição entre os Suyá, que opõe o termo *kowiyi* (consangüíneos) a *kukidi* (afins). Os Mebengokrê, segundo LEA (1986:39), opõem *òmbikwá dzwoy* (parentes verdadeiros) a *òmbikwá kro'ay/kaàk* (parentes-distantes). Os Krĩkatí opõe *menkwa*, os nossos, à *kakrit* que tanto podem ser estrangeiros como espíritos e monstros (LAVE 1979:17). Entre os Apinayé, marca-se o contraste entre *Kwoyá*, parentes, e *Kwoyá-ket*, não parentes, sendo que o primeiro termo enfatiza a consangüinidade e a troca de alimentos, enquanto que o segundo refere-se aos inimigos potenciais e aos afins (DA MATTA 1976:161). Os Krahó utilizam o termo *meikhia*, para consangüíneos, em oposição àqueles que não são *meikhi*, ou seja, os *meka/krit*, que são os membros de outras aldeias ou tribos (MELATTI 1979:61-2) ou os mortos (CARNEIRO DA CUNHA 1978). Entre os Xavante, o contraste é entre *waniwinhã*, os do nosso lado, e *watsi'rewa*, os que estão separados de nós (MAYBURY-LEWIS 1984:224, LOPES DA SILVA 1986:62). Maybury-Lewis encontrou a mesma oposição entre os Xerente, correspondendo respectivamente a *wanori* versus *wasimpkoze* (MAYBURY-LEWIS 1979b:225).

Finalmente, os Kaingang opõem o termo *kaitkõ* (consangüíneo) a *iambré* (cunhado, ou seja, afim potencial ou de fato). Para os Kaingang, saber classificar qualquer pessoa da comunidade dentro de uma dessas categorias é fundamental para uma série de relações da prática cotidiana.

Marcando essa distinção, os Jê delimitam as relações que podem ser estabelecidas entre as categorias de pessoas consideradas como 'nós' e os que são tidos como 'diferentes de nós'.

A instituição da *amizade formal*, destacada para a maioria dos povos Jê, é marcada pela relação com os que são *diferentes*, ou seja, está relacionada à alteridade. A *amizade formalizada* é traduzida em português em termos de relação de compadrio: é marcada por solidariedade, respeito extremo e evitação, e as relações sexuais e o casamento são proscritos entre *amigos formais*.

Em alguns povos Jê a relação de *amizade formal* é estabelecida através da nominação, em outros é herdada, como entre os

Mëbengokre. Entre os Apinayé, os amigos formais estão na categoria de *não-parentes*, de onde saem também os inimigos potenciais e os afins (DA MATTA 1976:161). Entre os Krahó os amigos formais são recebidos através do nominador, que "*dá nomes extraídos de um conjunto. Pareceria que a amizade formal se prende a cada nome enquanto tal e não a cada conjunto, embora este seja tido como uma unidade*" (CARNEIRO DA CUNHA 1978:77).

Entre os Xavante, uma relação análoga à amizade formal se dá entre classes alternadas de idade que se tratam reciprocamente de *danimiwainhõ*, termo traduzido por padrinho e afilhado, que pertencem a metades exogâmicas opostas (LOPES DA SILVA 1986:211-4). Entre os Mebengokrê, esta é uma relação herdada patrilateralmente: "*os amigos formais (krabdzwe) de Ego são aqueles de seu pai, os filhos dos amigos formais masculinos do pai e os SC deles*" (LEA 1978:59).

Os Bororo, pertencem por nascimento ao clã e metade da mãe, e o amigo formal, que Crocker denomina "*special friend*", é um parente agnático, podendo ser preferencialmente um irmão uterino mais novo, do pai do menino. A ligação de *i-orubadari* (termo recíproco) não pode ser rompida por nenhum outro evento subsequente como o casamento, por exemplo. E esse amigo formal será o responsável pela introdução do menino no mundo dos homens maduros, da sexualidade e dos espíritos *aroe*. A essência da relação de *i-orubadari* é a representação da alma do amigo morto durante seu funeral e rituais subsequentes, até sua própria morte (CROCKER 1979:285).

Os Kaingang do Xapecó não possuem amizade formalizada⁸ no sentido acima descrito, isto é, traçando relações que ligam Ego a determinado grupo de pessoas. As funções que em algumas sociedades

⁸ Entre os Kaingang, pode ser que no passado tenha havido uma relação definida, análoga à amizade formal, entre Ego e uma determinada pessoa através da cerimônia de nomeação da criança e do enterro cerimonial da placenta e coto umbilical.

Jê correspondem à amizade formalizada, como desempenhar um certo papel em rituais fúnebres, cuidar do cadáver, e desempenhar funções ligadas aos ritos de suspensão do luto, são realizadas, entre os Kaingang, pela classe cerimonial dos péin (veja cap. V.3), sendo estes sempre da metade oposta, ou seja, da mesma metade na qual Ego deve buscar cônjuge. Portanto, o elemento de alteridade está presente.

Faço essa distinção porque entendo que a relação de amizade formal é ego-centrada, enquanto que as relações de trocas cerimoniais na sociedade Kaingang são sócio-centradas, isto é, independente de quem seja Ego, será sempre alguém da categoria péin da metade oposta que cuidará de sua reintrodução na comunidade depois de uma reclusão de luto e também cuidará de suas exéquias.

Os Xokleng, a sociedade Jê mais próxima dos Kaingang em termos geográficos e em vários aspectos culturais, possuem - segundo a descrição de HENRY ([1941] 1964:209-10) - uma categoria de *pai e mãe cerimonial*⁹ ocupada pelo homem ou mulher que "*cerimonialmente trata o cordão umbilical*" de um menino ou menina, respectivamente, e também realiza a cerimônia de perfuração do lábio de um menino ou de tatuagem das marcas típicas nas coxas de uma menina. Os termos Xokleng atribuídos àquelas pessoas são os correspondentes aos termos Kaingang para MB e FZ.

Os Kaingang não usavam tembetá ou botoque e, portanto, não havia cerimônia entre eles de perfuração dos lábios dos meninos e, ao que se saiba, nem de marcas equivalentes feitas nas coxas das meninas, como entre os Xokleng; mas é certo que atribuíam e ainda atribuem grande importância ao destino dado ao cordão umbilical, a ponto de referirem-se com nostalgia à terra ou aldeia onde têm seus "*umbigos*" enterrados. É como se o cordão umbilical os ligasse, ou os mantivesse ligados, ao seu mundo mítico/ancestral.

Na sociedade Kaingang atual, não há notícias de rituais

⁹ "cerimonial father" e "cerimonial mother".

envolvendo o enterramento do cordão umbilical, mas adquiriu relevância a celebração do "batismo em casa" (ver cap. VII.7) e dá-se muita importância às relações advindas desse batismo, ou seja, o compadrio. Entre os Kaingang os padrinhos nunca dão às crianças o seu próprio nome Kaingang, mas um nome do estoque dos nomes disponíveis, da metade de Ego. Registrei alguns casos em que, sendo a "madrinha" uma irmã do pai (FZ), esta deu à filha do irmão (BD) o seu próprio nome português, mas esse fato parece não ter significação comparável à que ocorre entre os Krahó, por exemplo.

2. Metades

Os Jê Centrais - Xavante e Xerente- e os Kaingang possuem metades exogâmicas patrilineares. Nas demais sociedades Jê as metades são ágamas, embora alguns povos afirmem, metaforicamente, que deve-se buscar cônjuge do outro lado da aldeia, como entre os Suyá (SEEGER 1981:165), os Timbira (LADEIRA 1982:16) e os Mëbengokre (LEA 1986). Não deixa de merecer atenção a informação de Lave de que entre os Krĩkatí as metades Kuigatiye e Harungatiye "*traditionally performed the marriage ceremonies, which are now obsolete, and they still perform ceremonies of mourning*" (LAVE 1979:26), o que é claramente uma afirmação de transformações sociais significativas.

Enquanto entre a maioria dos povos Jê, regras de casamento e atribuições cerimoniais não estão relacionadas (sendo as últimas normalmente conferidas através de nomeação e/ou classes de idade), entre os Kaingang as metades são patrilineares, idealmente exogâmicas e estão também relacionadas à nomeação. Os nomes pessoais são propriedade de cada uma das seções (ver, no Anexo 4, alguns nomes Kaingang). Os nomes Kaingang constituem uma identidade social e cerimonial.

As metades Kaingang, **KAMÉ** e **KAYRU**, reúnem atributos que estão dispersos em vários grupos de metades entre outros Jê. Encontram

similaridade entre as metades cerimoniais Apinayé, Kolti e Kolre, às quais pertencem todos os indivíduos, que são afiliados a uma ou outra conforme o nome recebido, ou alternativamente *"em virtude do recebimento de dois grupos de nomes, um indivíduo pode pertencer às duas unidades ao mesmo tempo"* (DA MATTA 1976:100). Essa última afirmação corresponde ao que acontece entre os Kaingang com as pessoas denominadas, por sua pintura cerimonial, *rã réngrê*, pessoas que possuem dois nomes de metades diferentes, podendo dançar tanto no fogo dos KAMÉ como no fogo dos KATRU durante a cerimônia do Kiki (ver cap. IX).

Os Xerente, possuem um par de heróis míticos relacionados às metades Sdakra e Siptato. As metades Xerente, como as Kaingang, estão relacionadas a leste e oeste, e às pinturas corporais redondas e compridas. Entre os Krahó, que possuem vários pares de metades, as que possuem maior proximidade com as dos Kaingang são as metades sazonais Wakmêye e Katamye: *"a cada uma corresponde um repertório de nomes pessoais, portanto cada indivíduo pertencerá a uma das metades conforme o nome que receber"* (MELATTI 1978:81). No caso Kaingang, cada metade possui um repertório de nomes e a pessoa receberá um nome do estoque dos nomes da sua metade, cujo pertencimento é automaticamente estabelecido por nascimento, ou seja, filho (a) de homem Kamé será Kamé. As metades Krahó se assemelham às Kaingang por estarem relacionadas ao lado leste e oeste da praça, às pinturas corporais (verticais e horizontais para os Krahó, pontos e linhas para os Kaingang) e a relação entre espécies animais (e no caso Kaingang, também vegetais) e metades.

Na página seguinte apresento um quadro síntese de alguns traços culturais comuns aos Jê e Bororo. Chamo a atenção do leitor para o fato de que, como qualquer esquema, o quadro apresentado é uma simplificação, e certamente não contempla aspectos específicos, como notarão os pesquisadores da área, assim como não contempla todas as sociedades Jê. A intenção do quadro é ressaltar, principalmente aos não iniciados nos estudos Jê, alguns aspectos significativos que distinguem esses povos dos não-Jê.

Essa distinção me parece ainda útil, para fins comparativos, porquanto podemos ter a certeza de estarmos tratando, quanto aos Jê, de variações sobre um mesmo tema, como já consignou Lévi-Strauss.

QUADRO DE CARACTERÍSTICAS COMUNS AOS POVOS JÊ & BORORO

	Api-nayé	Boro-ro	Kain-gang	Kaya-pó	Krahó	Suyá	Xa-vante	Xe-rente
aldeias circulares	idealmente	X		X	X	X	X	semi-circulares ideal
metades exogâmicas		X	X	X			X	X
relação das 1/2 com Leste e Oeste	X	X	X		X			X
relação das 1/2 com Sol e Lua	X		X					X
1/2 relacionadas à pintura corporal	X		X		X	X		X
pinturas redonda/comprida horizont/vertical	X		X		X	X	X	X
uxorilocalidade	X	X	X	X	X	X	X	X
1/2 regulamentam função cerimonial			X		X			
trocas rituais entre as 1/2	X	X	X		X	X	X	X
Casa dos Homens		X		X		X	X	
oposição centro/periferia	X	X		X	X	X	X	
espécies animais associadas a 1/2		X	X		X			
nomes como propried. das casas		X		X				
nomes como propriedade das 1/2	1		2		3			

NOTAS: (1) Pessoas associadas através dos nomes. (2) nome é propriedade das metades patrilineares. (3) A cada metade corresponde um repertório de nomes pessoais: cada um pertence a uma metade conforme o nome que tenha recebido.

3. Organização social e disposição espacial das aldeias

A maioria das comunidades Jê e, também os Bororo, apresentam a peculiaridade de organizarem-se espacialmente em aldeias circulares, algumas com *casa dos homens* ao centro. As exceções são os Xerente, que possuíam aldeias em forma de ferradura, conforme descrição de NIMUENDAJU (1942), e os Apinayé, que embora não construam aldeias circulares, "*destacam a aldeia como uma unidade fundamental para suas referências*", segundo Da Matta. Essa aldeia que os Apinayé mencionam não é uma aldeia real, mas "*uma aldeia-modelo que aspira a ser perfeitamente circular*". Tais aldeias "*são concebidas como estruturas manifestamente concêntricas*" (DA MATTA 1976: 61).

Para Maybury Lewis (1979) essa forma de organização estaria de acordo com a cosmovisão Jê: o centro da aldeia correspondendo ao espaço público, sagrado, masculino e também centro de poder, opõem-se às casas residenciais da periferia, espaço privado, profano, feminino.

Esse modelo de oposição centro-periferia tem sido questionado por LEA (1986), em seu trabalho sobre Casas Mëbengokre. Onde a autora toma a Casa como unidade fundamental da organização social, rompendo assim, com a visão dicotômica entre centro periferia, masculino e feminino.

Entre os Kaingang também não parece operacional a divisão *centro-poder masculino/periferia-não poder*. Não possuindo aldeias circulares e nem *casas dos homens*, e embora realizando as reuniões políticas no centro administrativo da aldeia e, normalmente, apenas entre os homens, a política dos Kaingang é feita nas casas. A reunião no centro da aldeia tem apenas o papel de ratificar ou tornar pública a decisão já tomada nas conversas que acontecem nas casas, onde a participação das mulheres é fundamental. Conforma-se, assim, uma certa complementaridade entre masculino e feminino.

Os povos Jê, incluindo os Kaingang, são todos uxori-locais.

Para os Kaingang a uxorilocalidade está nitidamente relacionada à aliança política estabelecida entre homens maduros através do casamento de seus filhos, conforme veremos adiante.

4. Terminologia de parentesco

Os povos Jê Setentrionais possuem uma terminologia de parentesco tipo Crow ou Omaha.¹⁰ Quanto aos Jê Centrais, os Bororo seriam Crow, os Xerente Omaha e os Xavante, de tipo Iroquês. Maybury-Lewis (1984:222) mencionou que os Xavante estavam muito próximos da terminologia dos povos do Sul da Índia estudados por Dumont, classificadas por esse autor como uma bipartição entre consanguíneos e afins e cuja terminologia de parentesco não possui termos específicos de afinidade. Os cônjuges são associados a categoria de primos cruzados, sendo indiferente se casa-se com primo cruzado matrilinear, patrilinear ou bilateral. Outra característica do modelo dravidiano é a herança de afinidade. Maybury-Lewis foi, porém, cauteloso, preferindo não afirmar que os Xavante possuíam um tipo 'dravidiano' de parentesco, porque considerou que "os rótulos 'parentes' e 'afins'", "estão imbuídos da noção de consanguinidade e afinidade", e que

"nenhum autor jamais conseguirá sucesso absoluto por mais

10

As fórmulas abaixo sintetizam seis tipos de terminologia de parentesco (os valores são: G= Germanos, P= Primos paralelos, X = Primos cruzados, Xp= Primos cruzados patrilat., Xm= Primos cruzados matrilat.):

Esquimó	$G \neq [P = X]$	Omaha	$[G = P] \neq \begin{matrix} \nearrow X_m \\ \searrow X_p \end{matrix}$
Havaiano	$G = P = X$	Crow	$[G = P] \neq \begin{matrix} \nearrow X_p \\ \searrow X_m \end{matrix}$
Iroquês	$[G = P] \neq X$	Sudanês	$G \neq P \neq X_p \neq X_m$

Significa que os tipos Iroquês, Omaha e Crow classificam numa mesma categoria os germanos e os primos paralelos e os distinguem dos primos cruzados, sendo que Omaha e Crow distinguem ainda os cruzados patrilineares dos matrilineares. Os Omaha igualam X_m à geração +1 e X_p à geração -1; os Crow fazem a equação inversa (HÉRITIER 1981:20).

que tente esterilizar noções tais como 'parente' e 'afim', ao procurar retirar-lhes os significados convencionais" (MAYBURY-LEWIS 1984: 223).

A terminologia de parentesco de alguns povos Jê setentrionais sofre uma inflexão determinada pelas regras de nomenclatura. Conforme observou Lave, a terminologia de parentesco dos Krikatí, reflete diretamente a relação *nominado-nominador*, podendo ser vista como Crow ou Omaha, dependendo do ponto de vista de Ego.

Whether Crow or Omaha, the rules reflect a single principle: that name-giver and name-receiver share a single social identity. Where the rules generate alternative usages (ikachui/inchigrunto and ikamtele/inchungrunto), the Krikatí express indifference as to which pair of reciprocals is chosen, and they occur in free variation. That is, ego can emphasize the equation of himself with his name-giver (his mother's brother) and hence refer to his mother's brother's daughter as ikachui, "daughter", or he can take the point of view that his mother's brother's daughter is his mother's name-receiver, socially identified with his mother, and refer to her as inchigrunto, "mother's name-receiver", or just inchi, "mother", for short. (LAVE 1979:22-3).

Esse aspecto é identificado por Ladeira, também entre os Ramkokamekra (1982:103).

DA MATTA (1979:92-3) sintetiza que a terminologia de parentesco dos Jê Setentrionais possui o mesmo inventário de termos, com algumas variações dialetais: pam = F,FB,MH,MZH; na = M,MZ,FW,FBW; kra = S, D,BD,BS (m.s) e ZS,ZD,S,D (w.s); geti = FF,MF,MB,FZH; tui = MM,FM,FZ,MBW; tamtuxa = SD,SS,DD,ZS,ZD,WBS,WBD (m.s) e SS,SD,DD,DS,BS,BD,HZS,HZD (w.s); to = B,MS,FS,MZS, FBS; tody = Z,MD,FD,MZD,FBD.

Segundo Da Matta, esses termos podem ser empregados para definir a mesma posição genealógica entre os Krahó, Krikatí, Gavião, Canela e Kayapó. Porém,

it appears that the Kayapó define cross-cousins so as to produce equations with Omaha feature, that is, the matrilineal cross-cousins are classified as na and geti, while patrilineal cross-cousins are classified as tamtuxa. Among the Gaviões and Krahó, these positions are defined in such a way as to produce a terminology with Crow features, that is, the matrilineal cross-cousins are called kra and the patrilineal cross-cousins are classified as

pam and tui. (DA MATTA 1979: 116-117).

LEA (comunicação pessoal), chama a atenção para o fato de que Da Matta ignora, nesse caso, a distinção entre Ego masculino e Ego feminino. Segundo ela, entre os Mëbengokre (Kayapó) uma mulher referir-se-á aos seus primos cruzados patrilaterais por Kra.

Entre os Suyá o tipo de terminologia é Omaha, e o casamento preferencial é com a prima cruzada matrilateral. Tal preferência não é encontrada em nenhum outro povo Jê. Os Suyá consideram bom o casamento de um grupo de irmãos com um grupo de irmãs. A troca de dois homens entre duas casas (uxorilocais), ou seja, a troca de um irmão por um marido, é considerada também um bom arranjo (SEEGER 1981:129).

Entre os Mëbengokre não é permitido o casamento com a prima cruzada de primeiro grau, matri- ou patrilateral. Os casamentos mais próximos encontrados por LEA (1986) foram com MBDD (ponto de vista masculino) e FZDDS (ponto de vista feminino); e com MBSD (ponto de vista masculino) e FZSS (ponto de vista feminino), ou seja, produzindo relações oblíquas (cf. LEA 1986: 59). Atualmente, LEA (no prelo) está associando a amizade formal a um sistema hipotético de aliança matrimonial, aproximando os Mëbengokre, no que diz respeito à herança de afinidade, com os Panara conforme a descrição de Schwartzman (1987).

Entre os Xavante orientais há três clãs exogâmicos, enquanto entre os Xavante ocidentais os três clãs estão distribuídos em duas metades, sendo que dois deles não se casam entre si mas trocam parceiros com um terceiro (Cf. MAYBURY-LEWIS 1984:120).

Partindo dessas informações, Lea conclui:

Isto parece indicar um processo de transformação no leque da escolha dos cônjuges. Se denominamos os três clãs de A, B e C, pode-se diagramar os Xavante Ocidentais $\begin{matrix} A & & B \\ & C & \end{matrix}$ pode-se diagramar os Xavante Orientais como A B C pode-se ver que entre os Xavante Ocidentais

A [=] C

C [=] B.

C [=] A

C [=] A

O clã C, entre os Xavante Ocidentais, alterna suas alianças, como fazem com todos os clãs entre os Xavante Orientais, onde

A [=] B B [=] A C [=] A
A [=] C B [=] C C [=] B

(LEA 1993: 28-9 - no prelo).

Segundo Maybury-Lewis, os Xavante inibem a troca de irmãs uterinas, e desencorajam a troca direta de mulheres entre linhagens para que nenhum homem venha a ser ao mesmo tempo WB e ZH, ou seja doador e receptor de mulher de um mesmo grupo (Cf. MAYBURY-LEWIS 1979:228).

5. Nomenclatura e Nominador

A nomenclatura é um dos aspectos mais importantes para a compreensão da organização social dos povos Jê. O que Melatti afirma para os Krahó pode ser aplicado a diversos povos Jê:

ao receber (...) um nome, o indivíduo passa a formar um nó de uma vasta rede de relações sociais: com o nome ele passa a ser membro de certas metades e de certo grupo, recebe determinados papéis rituais, passa a contar com amigos formais (...) e tende a usar os mesmos termos de parentesco que o seu nominador (MELATTI 1976:145)

Para a maioria dos povos Jê, o nominador ideal de um menino é MB, e de uma menina uma FZ. Isso se verifica, entre os Krikatí (Lave 1967:192) e entre os Krahó (Melatti 1976:144), por exemplo. Para os Bororo também, o nominador de um menino é seu (MB)irmão da mãe (CROCKER 1979: 271). Enquanto para os Mëbengokre, se poderia dizer em linhas gerais que a herdeira dos nomes e nekrets de uma mulher seria sua DD, mas os nomes circulam da mesma forma, da FZ para a BD e do MB ao ZS. No entanto, a BD apenas detém o usufruto do nome, não podendo transmiti-lo a outrem. O nome, como propriedade das Casas, deve ser devolvido na geração seguinte, para a Casa de onde veio, ou seja para a DD de sua nominadora (cf. LEA 1986:57). A cada geração os homens saem para casar e devolvem seus nomes para sua casa natal, aos filhos de suas irmãs.

Capítulo III

O povo Kaingang

III. O POVO KAINGANG

Os Kaingang constituem o mais numeroso povo indígena no Brasil Meridional, incluindo-se entre os 5 povos indígenas com maior contingente populacional no Brasil atual. São, também, a mais numerosa das sociedades Jê. Ocupam mais de duas dezenas de áreas indígenas que se espalham entre o oeste paulista e o norte-noroeste do Rio Grande do Sul, incluindo o Paraná (norte, centro e sudoeste) e o oeste catarinense (ver Mapa I pg 20a). Destaque-se que a região que encerra as áreas de Guarita e Nonoai (no norte riograndense), Xapecó e Chimbangue (no oeste catarinense), Palmas e Mangueirinha (no sudoeste paranaense), concentra 50 % de toda a população Kaingang (estimada, no total, em cerca de 20 mil pessoas).

1. O registro arqueológico

Entre as ocupações humanas mais antigas no Sul do Brasil está a dos grupos coletores-caçadores que viveram ao longo das barrancas do alto Rio Uruguai (atual divisa Rio Grande do Sul - Santa Catarina - ver Mapa II,pg 21a). Esses grupos, que não praticavam agricultura nem fabricavam objetos de cerâmica, tem ocupações datadas na região entre 8.670 e 5.970 A.P. (Cf.SCHMITZ 1981:218; ROHR 1984:154).

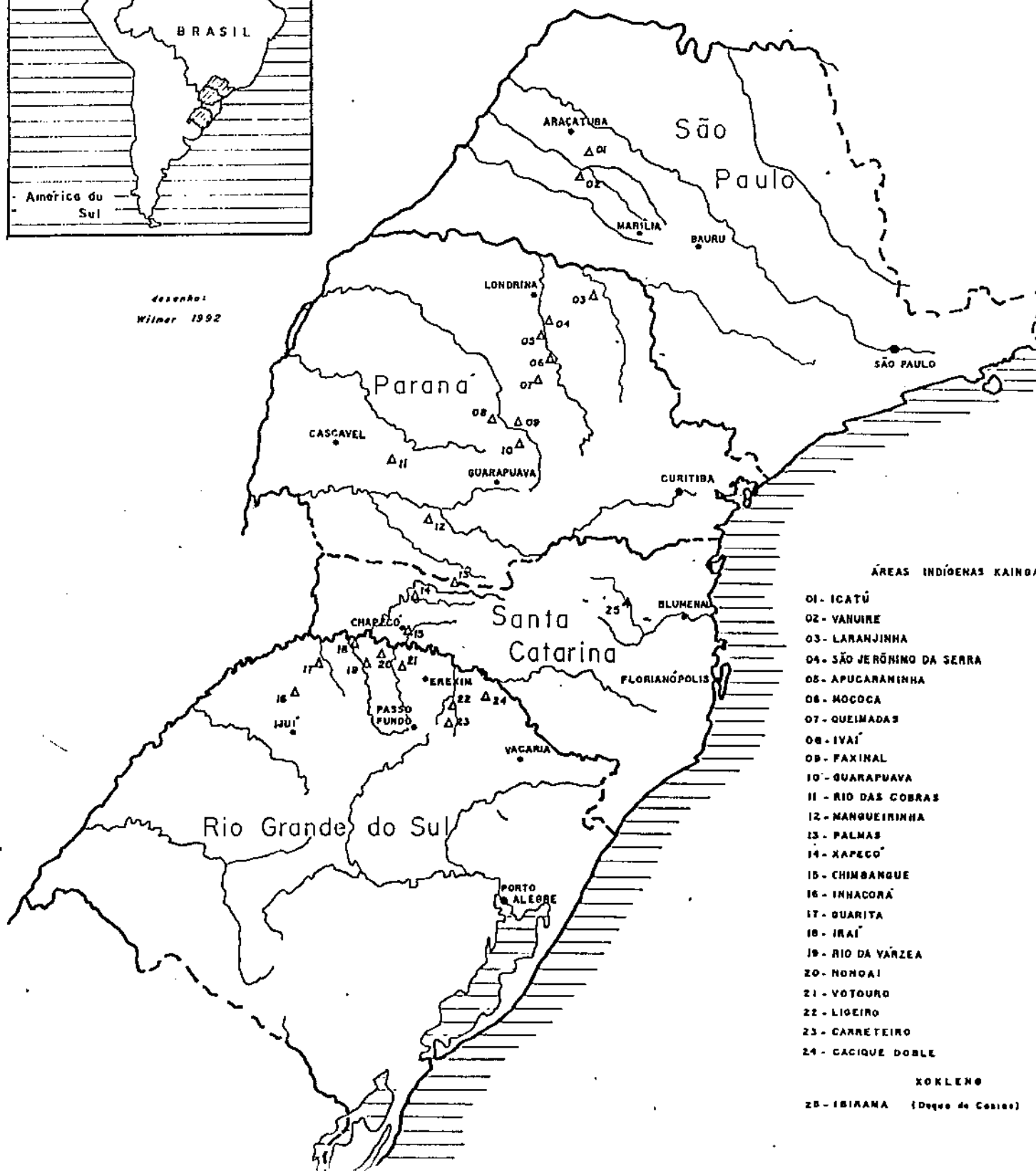
Identificados pelos arqueólogos como "cultura alto-paranaense" (SCHMITZ 1981:215), esses vestígios arqueológicos relacionam os grupos caçadores-coletores do Alto Uruguai com achados arqueo-

MAPA I

OS KAINGANG



desenho:
Wilmar 1992



ÁREAS INDÍGENAS KAINGANG

- 01 - ICATÚ
- 02 - VANUIRE
- 03 - LARANJINHA
- 04 - SÃO JERÔNIMO DA SERRA
- 05 - APUCARANINHA
- 06 - MOCOCA
- 07 - QUEIMADAS
- 08 - IYAI'
- 09 - FAXINAL
- 10 - GUARAPUAVA
- 11 - RIO DAS COBRAS
- 12 - MANGUEIRINHA
- 13 - PALMAS
- 14 - XAPECO'
- 15 - CHIMBANGUE
- 16 - INHACORÁ
- 17 - QUARITA
- 18 - IRAÍ'
- 19 - RIO DA VARZEA
- 20 - NONOAI
- 21 - VOTOURD
- 22 - LIGEIRO
- 23 - CARRETEIRO
- 24 - CACIQUE DOBLE

KOKLENG

- 25 - IBIRAMA (Depto de Casais)

lógicos da região de Misiones, Argentina, que - segundo Schmitz - estão possivelmente associados a casas subterrâneas¹¹ e a túmulos circulares, com fossa e valas (SCHMITZ 1981:213), que serão marcas características - e exclusivas, no Sul - dos grupos Jê, Kaingang e Xokleng.

No território do atual estado do Paraná o conjunto mais antigo de achados arqueológicos corresponde ao que os arqueólogos denominaram Fase Vinitu, nas barrancas do Rio Paraná (entre a foz do Piquiri e a foz do Iguaçu), com datação aproximada entre 8.000 e 7.000 anos antes do presente (CHMYZ 1981:89). A arqueologia encontra identidade entre a cultura da Fase Vinitu e os vestígios arqueológicos da Fase Bituruna, estes no curso médio do Rio Iguaçu, entre 7.000 e 4.500 anos antes do presente (CARDOSO & WESTPHALEN 1986:13-14 - ver Mapa II).

Segundo Chmyz, a Fase pré-cerâmica Bituruna "*representa caçadores superiores, com uma tecnologia adaptada provavelmente a ambiente de vegetação mais rarefeita que a atual, tipo savana ou cerrado*" (CHMYZ 1981:89).

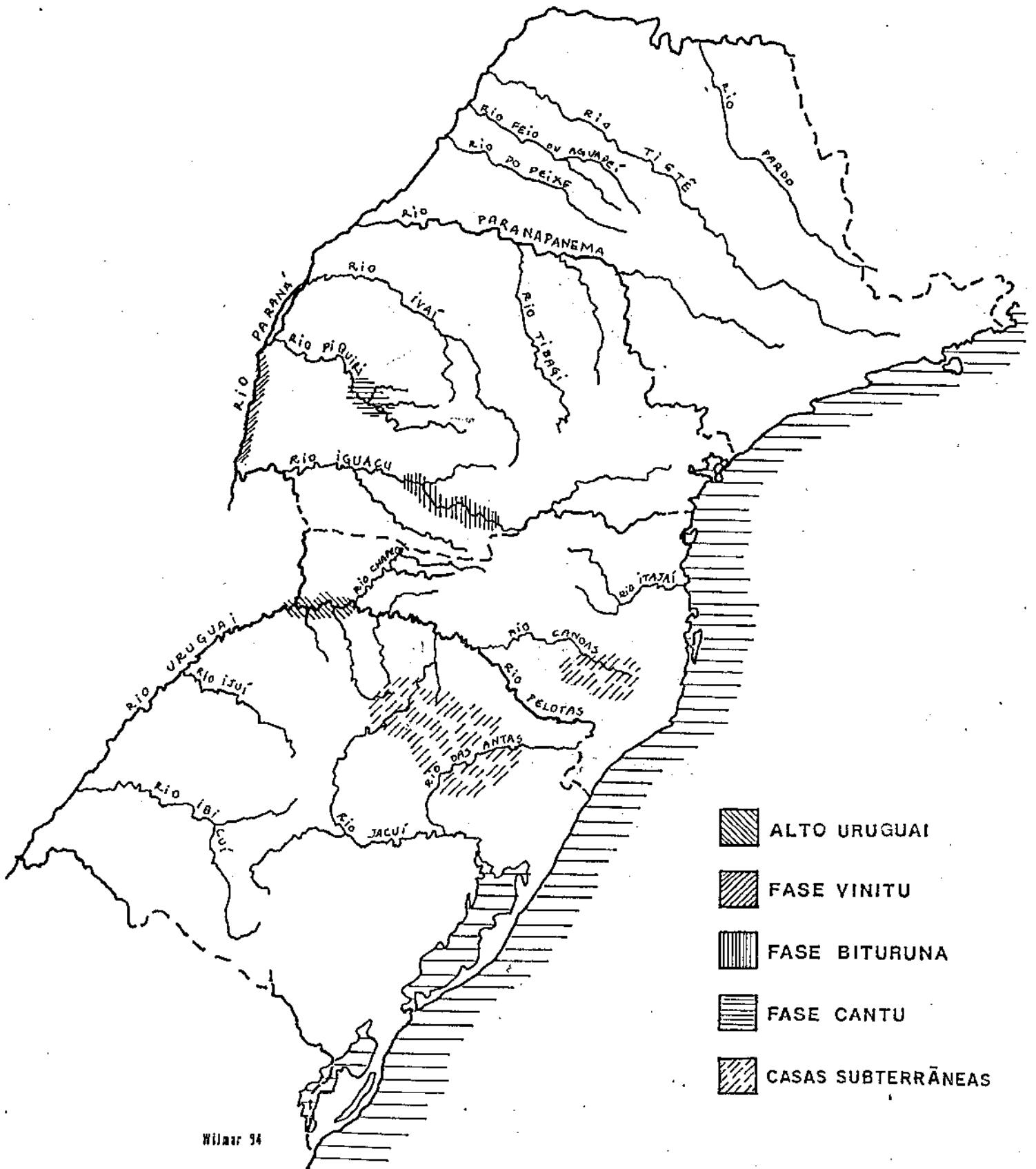
Esses grupos sofreriam grandes mudanças apenas no início da nossa era, com a introdução da cerâmica e da agricultura. A cerâmica mais antiga desses grupos que se tem encontrado data de 140 d.C. (SCHMITZ & BROCHADO 1981:147). A pesquisa arqueológica permite algum conhecimento sobre esse momento fundamental de transformações:

As fases cerâmicas do planalto representam um aumento notável da população. Este incremento demográfico (...), a adoção da cerâmica com decoração plástica e da casa subter-

11

As casas subterrâneas são uma forma de habitação praticada por grupos pré-históricos em vasta região do Brasil meridional (de São Paulo ao Rio Grande do Sul). Mentz Ribeiro as descreve: "escavadas no solo, a partir de 450 da nossa era, apresentam uma forma cilíndrica (como um poço); as dimensões variam entre 2 e 28 m de diâmetro e vão até 5 m de profundidade; encontram-se isoladas ou agrupadas (...). Entremeados e nas proximidades das casas, existem em igual número montículos de terra que serviram de túmulos" (1975:42, apud MELIÁ, s/d:1). Ver gravura, pg. 22a (fontes: SCHMITZ 1967 e MELIÁ 1984).

ARQUEOLOGIA



rânea, a ocupação de uma área distinta (os campos e florestas abertas do planalto, quando antes pareciam viver nas florestas fechadas da borda do planalto), certamente representa uma mudança profunda na vida dos grupos pré-históricos da região, que nos faz recordar as mudanças produzidas pela introdução da agricultura no começo do Formativo. (...) Se esta mudança poderia ser conseguida à base de uma coleta mais sistemática e técnicas de conservação dos pinhões da Araucária e a caça abundante nas florestas de pinheiros, não estamos seguros... (SCHMITZ & BROCHADO 1981:149).

As culturas cerâmicas identificadas pelos arqueólogos como Tradição Itararé e Tradição Casa de Pedra, no Paraná, assim como a Tradição Taquara, no Rio Grande do Sul, representam a continuidade da ocupação mais antiga de caçadores-coletores no Sul do Brasil, e são reconhecidas como antecessoras das atuais sociedades Jê meridionais (Cf. CHMYZ 1981:94-5, MELIÁ s/d:1; 1984:4).

No caso da Tradição Itararé, um conjunto de sítios arqueológicos no vale do Rio Piquiri, batizado como Fase Cantu, "inclui também casas subterrâneas e aterros funerários com cremação de cadáveres" (CHMYZ 1981:91) ¹², o que o torna diretamente relacionado à cultura Xokleng (ver Mapa II).

O atual estágio das pesquisas leva os arqueólogos à conclusão de que esses grupos tem origem em migrações distintas (Cf CHMYZ 1981:90), mas certamente com intenso contato interétnico a partir da introdução da cerâmica e da agricultura, resultados evidentes de processos de difusão cultural. A pesquisa arqueológica tem mostrado ainda que os contatos interétnicos desses grupos não se restringiam às culturas preponderantemente caçadoras-coletoras. Segundo Chmyz, um dos principais arqueólogos do sul do Brasil, cujas pesquisas se estendem por mais de três décadas:

"a tradição Casa de Pedra ¹³ corresponderia ao grupo tribal

¹² Três datações realizadas nos sítios da Fase Cantu resultaram em: A.D. 1.105 ± 100, A.D. 1.215 ± 95 e A.D. 1.480 ± 95. Segundo Chmyz, "em um deles há indícios de contato com estabelecimento espanhol do século XVI" (CHMYZ 1981:91).

¹³ A Tradição Casa de Pedra tem sítio cerâmico datado de A.D. 1.150 ± 50 (CHMYZ 1981:94).

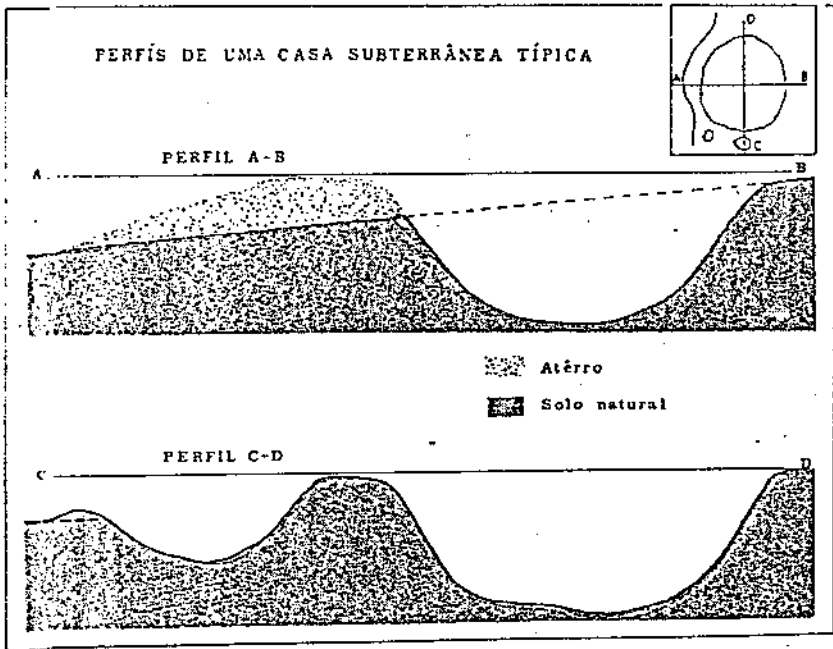
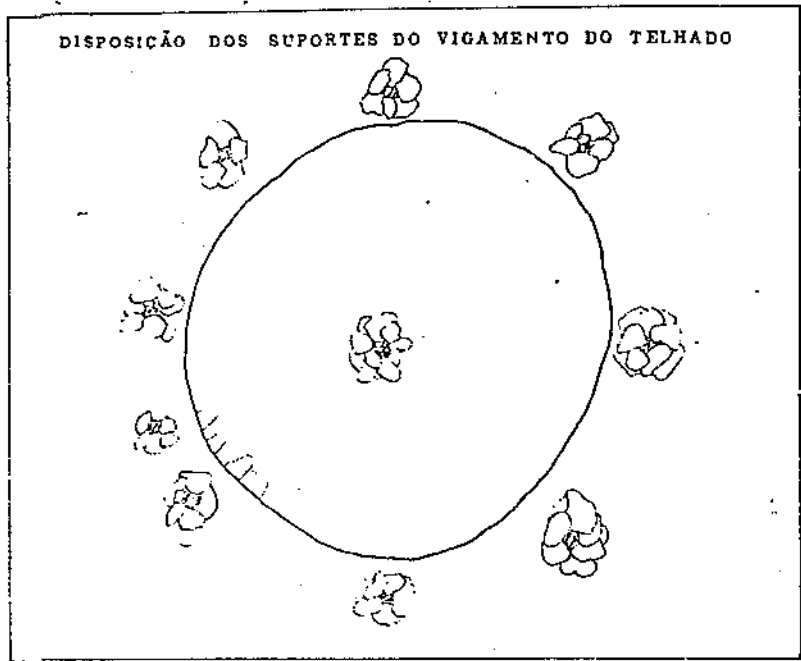
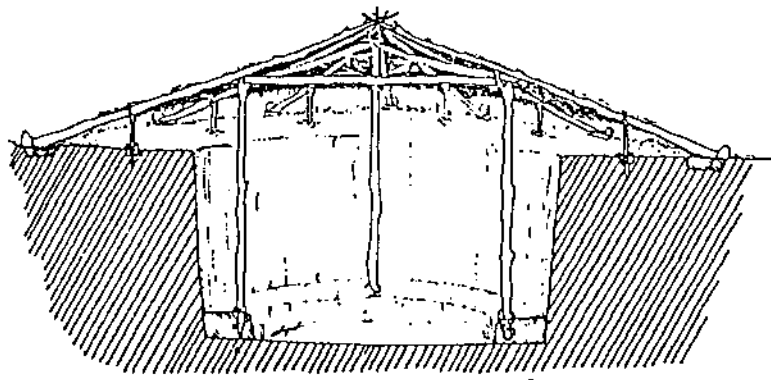


Fig. 4 — Uma casa subterrânea: em cima — disposição dos suportes do vigamento do telhado e da escada; em baixo — perfis de uma casa subterrânea típica: no corte A-B mostrando a casa e o atérro, no corte C-D mostrando a casa grande e uma casa pequena encostada. Desenho de La Salvia.

Fernando La Salvia



Casa subterrânea grande

kaingang, e a tradição Itararé ¹⁴, ao grupo tribal Kokleng. Contatos interétnicos entre ambas são evidentes, assim como entre elas e a tradição Tupiguarani" (CHMYZ 1981:95).

Casas subterrâneas são registradas também no planalto catarinense. O mais importante arqueólogo catarinense, Padre Rohr (1984:82) informa escavações que realizou de casas subterrâneas em Urubici, na região do alto rio Canoas, na borda dos Campos de Lages (ver Mapa II). Rohr concorda com a atribuição dessas construções aos ancestrais dos Kaingang atuais:

As casas subterrâneas são atribuídas às populações Jê ou Caingang, que ocupavam o planalto antes da conquista e representam uma invenção engenhosa do homem pré-histórico contra as nevascas e os ventos gelados dos invernos rigorosos das grandes altitudes (ROHR 1984:82).

No oeste catarinense, na região do médio Rio Chapecó, ouvimos de diversos agricultores relatos de descobertas de casas subterrâneas quando desmatavam suas terras.¹⁵

No nordeste do Rio Grande do Sul, diversas casas subterrâneas foram escavadas por arqueólogos a partir da década de 60. SCHMITZ (1969) divulgou as primeiras datações em três conjuntos de casas subterrâneas no município de Caxias do Sul (médio Rio das Antas), encontrando as ocupações mais antigas com cerca de 1520 anos (± 90 anos), ou seja, A.D. 430, e ocupações mais recentes em torno de 840 anos (± 60), ou seja, A.D. 1.110. Outras casas subterrâneas foram pesquisadas no município de Passo Fundo, onde se obteve uma datação de 1300 anos (± 70), isto é, A.D. 650 (ver Mapa II).

¹⁴ A datação mais antiga no Paraná da Tradição Itararé é de A.D. 475 \pm 65, e possui sítios com datação de A.D. 1480 \pm 95 (CHMYZ 1981:91).

¹⁵ As informações mais importantes relacionam-se ao último período de colonização da região oeste catarinense, a partir do final da década de 40. A população regional denomina esses achados de "fojes". Rohr anotou a denominação "fojes dos bugres" (ROHR 1971:14).

2. A denominação dos Kaingang

A denominação *Kaingang* aparece na documentação bibliográfica apenas a partir de 1882, inicialmente em trabalhos de Telêmaco Borba e do capuchinho Frei Luiz de Cimitile (Cf TAUNAY 1888:256; BALDUS [1937] 1979:8). Antes disso, aproximadamente a partir de meados do século XIX havia se generalizado a denominação de "Coroados", que comparece em autores que se referem a grupos Kaingang de diferentes lugares, seja no centro do Paraná (BIGG-WITHER 1878), seja na província argentina de Misiones (AMBROSETTI 1894), seja ainda no nordeste do Rio Grande do Sul (MABILDE 1897), por exemplo.

Entretanto, na documentação anterior a essa época, os Kaingang são identificados por nomes os mais diversos, como por exemplo "Guanhanás" (SAINT-HILAIRE 1851), "Guayanazes" (OLIVEIRA 1846), "Camés", "Votorões", "Dorins", "Jacfé" (CHAGAS LIMA 1842), "Cayeres", "Tac -Taia" (CHAGAS LIMA 1821), "Guñanás", "Pinares" (OLMEDILLA 1775 apud D'ANGELIS 1989), "Camperos", "Cavelludos" ou "Coronados" e "Gualachos" (DURAN [1628] 1951:241-2, 255), "Gualachos" ou "Ybiraiyras" e "Chiquis" ou "Chequis" (MONTROYA [1628] 1951:279, 293-5). É importante anotar, porém, que nem todos os grupos ou povos indígenas referidos por "Guaianás" ("Goianás", etc), na documentação histórica eram Kaingang, o que é possível concluir da descrição de características culturais presente na própria documentação. Esse é o caso, por exemplo, dos *Guaianás* referidos por Gabriel Soares de Souza em 1587 (SOUZA 1851) e dos *Wainasses* referidos por Knivet em 1591 (KNIVET 1879).¹⁶

¹⁶ A discussão sobre serem os "Guaianá" de Piratininga (S.Paulo) um grupo Kaingang rendeu incontáveis artigos nas primeiras décadas deste século. Por serem bastante ilustrativos - e conclusivos - veja-se o capítulo que Telêmaco Borba dedicou ao assunto em seu livro "Atualidade Indígena" ("Kaingangues e Guaianás", in BORBA 1908:128-137), e a série de artigos de Plínio Ayrosa, do final da década de 30 e reunidos em livro ("Tupi-Guaranis e Guaianás", in AYROSA 1967:27-73). Uma boa bibliografia sobre a questão é

A denominação Kaingang ficou mundialmente conhecida através do trabalho de Jules Henry Jungle People: A Kaingang tribe of the highlands of Brazil (1941), na verdade um trabalho sobre os Aweikoma ou Xokleng, como são mais conhecidos. Comecei minha pesquisa criticando a atribuição da denominação Kaingang aos Xokleng, por tratar-se de duas culturas com traços bastante marcantes que as distinguem. Francisco Schaden já enfatizara as diferenças mais evidentes:

Diferença importante entre os dois grupos é o botoque labial, usado somente pelos homens da tribo dos Xokleng e não pelos Kaingáng. A esse adereço devem aqueles a denominação de Botocudos, enquanto os Kaingáng se tornaram conhecidos como Coroados por cortarem o cabelo em forma de tonsura, costume em que, aliás, não se distinguem dos Xokleng.

A festa de iniciação tribal, em que o jovem é admitido na categoria dos adultos, recebendo o seu primeiro botoque, é o acontecimento mais importante na vida social dos Xokleng. Entre os Kaingáng não se realizam ritos de iniciação e não é provável, tampouco, que essas cerimônias e o uso do botoque tenham existido entre eles em épocas antigas.

Outro ponto importante em que diferem as duas culturas é a atitude em face dos mortos. Herbert Baldus teve oportunidade de estudar o culto aos mortos no posto indígena kaingáng de Palmas. Entre esses índios, o enterro do defunto é acompanhado de uma série de cerimônias e práticas tradicionais (...) Por sua vez, os Xokleng queimavam, numa fogueira especialmente preparada, o defunto e todos os objetos que lhe houvessem pertencido. A seguir, enterravam as partes não consumidas pelo fogo (SCHADEN 1977:88-9).

Linguisticamente, embora reconhecidamente aparentados, os atuais Kaingang e Xokleng são analisados como possuidores de línguas diferentes por autores como WIESEMANN (1978), que realizou um estudo comparativo de dialetos do Kaingang e do Xokleng.

Nimuendaju corrobora a opinião de Schaden, em carta de 1944 endereçada ao lingüista Mansur Guérios, não poupando uma crítica à conhecida síntese de Métraux:

Eu creio que Schaden teve razão quando separou os Kaingang dos Botocudos. Sem dúvida, a língua destes é um mero dialeto do Kaingang - vi, porém, este dialeto é mais

apresentada pelo próprio Ayrosa (p. 61-73).

diferenciado que qualquer outro, e a cultura das duas tribus apresenta divergências tão notáveis que só pode causar confusão chamar a ambas pelo mesmo nome; isto o Snr. mesmo notará quando um dia ler o artigo que Métraux escreveu para o *Handbook of South American Indians*, onde Kaingang e Botocudos são tratados como sendo uma e a mesma tribo (Apud NIMUENDAJU & GUÉRIOS 1948:215).

Comparando as fontes bibliográficas disponíveis para ele, HICKS (1966) reafirma a diferenciação proposta por SCHADEN (1977), agregando, entre outras características distintivas, as duas seguintes:

a) *One radical criterion of contrast between Kaingang culture and Aweikoma [Nota: Xokleng] culture is the relationship terminology (...)*

the Kaingang prescribe marriage with the bilateral cross-cousin while the Aweikoma are non-prescriptive (...)

b) *The second radically significant cultural difference between the Kaingang and the Aweikoma is that Kaingang social structure is essentially dyadic (...) and that, contrarily, the social structure of the Aweikoma is essentially triadic, consisting of three social groups... (HICKS 1966: 843-4).*

Atualmente considero que Jules Henry não estava tão incorreto ao propor a palavra indígena Kõinggëgn (= "homem") como termo de auto-denominação, e ao definir os que temos chamado Xokleng como "a small group of Kaingáng", parte de um amplo conjunto de "tribes speaking Kaingáng dialects" (HENRY 1964: xxi). Ainda que concordando com a inadequação de denominar povos distintos por um mesmo termo, gerando frequentes confusões na literatura como aquela apontada por Nimuendaju em referência a Métraux, não se pode deixar de reconhecer que a aplicação particular do termo *Kaingang* aos Xokleng é tão injustificada quando pretender a exclusividade do uso do termo para os outros, os não-Xokleng, como proposta por Borba e, a partir dele, generalizada. O mito de origem do povo a partir de KAMÉ e KAÏRU, recolhido e divulgado pelo próprio BORBA (1904 e 1908) é explícito ao distinguir Kaingang de KAMÉ e KAÏRU.

A questão que se coloca é que, sendo de fato povos distintos, os que hoje chamamos de Kaingang e Xokleng partilham um passado lingüístico comum, e uma ampla gama de traços culturais que podem

ser ressaltados, ao lado daqueles fundamentais que os distinguem. Situações semelhantes são encontradas em qualquer parte do mundo, e em nossa história se registra com farta documentação a grande proximidade cultural - e, ao mesmo tempo, as guerras sangrentas - de Tupiniquins e Tupinambás.

Assim, entre Kaingang e Xokleng pode-se ressaltar, como parte dos traços culturais comuns, a importância da guerra, as práticas de roubo de mulheres de grupos rivais, o respeito e o temor dos mortos, as práticas xamânicas e as relações com os espíritos animais, etc. Muitos desses elementos não ganharam até hoje relevância em estudos comparativos exatamente pela falta de informação e de uma descrição detalhada da cultura Kaingang. Com reconhecidas limitações, o presente estudo pretende, em parte, contribuir para a mudança dessa situação.

O termo *Kaingang* é hoje difundido entre eles próprios e assumido com o significado de "índio". Atualmente o termo *Kaingang* é certamente aquele que unifica esse povo como auto-denominação para fins externos (isto é, os identifica como uma unidade diante dos "outros", não-índios e outros povos indígenas). Internamente, a identidade constitui-se basicamente pela pertença a uma metade/seção (ou pela *marca*, como eles referem às diferentes pinturas).¹⁷

3. Economia Kaingang

A cultura Kaingang organizou-se sobre uma economia baseada na caça, pesca e coleta, com uma agricultura complementar. Atualmente a agricultura é o elemento básico da economia Kaingang.

A caça incluía os grandes e pequenos mamíferos das florestas sub-tropicais (anta, veado, cateto ou caititu, queixada, quati, etc) e a grande variedade de aves aí existentes (jacu, uru,

¹⁷ A questão do emprego da denominação KAINGANG é retomada no capítulo V.2 - "Seções Kaingang".

papagaio, nambu, macuco, etc), havendo certamente animais cujo consumo era interdito e outros cujo consumo não era costume como, por exemplo, os tamanduás (mirim e bandeira), jaguatirica, lontra, ariranha, etc.¹⁸ Não parece ter sido costume dos Kaingang a caça com armadilhas (comum, por exemplo, entre os Guarani), exceto um laço para apanhar papagaios e baitacas e a técnica do émbitkô para caçar um tipo de rato do mato (Kaxĩn). Usavam mais frequentemente caçar aves e animais com seus arcos e flechas, com diferentes tipos de pontas feitas de madeira ou ossos de animais.

A coleta incluía abundantes recursos naturais, destacando-se porém:

- o pinhão, abundante nas vastíssimas florestas de araucária¹⁹ presentes do Sul de Minas Gerais ao centro do Rio Grande do Sul (e também na região de Misiones, Argentina)²⁰, que coletavam entre os meses de março e maio, e para o qual criaram formas de conservação, como a farinha do pinhão e o "pinhão d'água" ou òkór (pinhões atados em um cesto preso a um cipó e atirado em um poço de rio). Também usavam o pinhão para produzir uma de suas bebidas fermentadas.

- o palmito, do qual costumavam também fazer farinha.

- o mel das abelhas indígenas (como o guaraipo, mirim, irapuá, iratim, etc), consumido ao natural, mas também usado para produzir a bebida fermentada do Kiki.

- as frutas silvestres, como a jabuticaba, o guamirim, pitanga, butiá, ariticum, araçá, etc.

- as larvas de insetos, ou "corós", presentes na palmeira (os mais apreciados), na taquara, no pinheiro, na paineira e no

¹⁸ As informações sobre tabus e costumes alimentares dos Kaingang foram obtidas de BALDUS 1947b, AMBROSETTI 1894, e dos próprios índios Kaingang do Xapecó, Nonoi e Chimbangue.

¹⁹ Araucaria angustifolia ou Araucaria brasiliana (MAACK 1981:242).

²⁰ Para a distribuição original das florestas de araucária no território brasileiro, veja-se o Mapa III.

MAPA III
LINDMAN & FERRI 1974

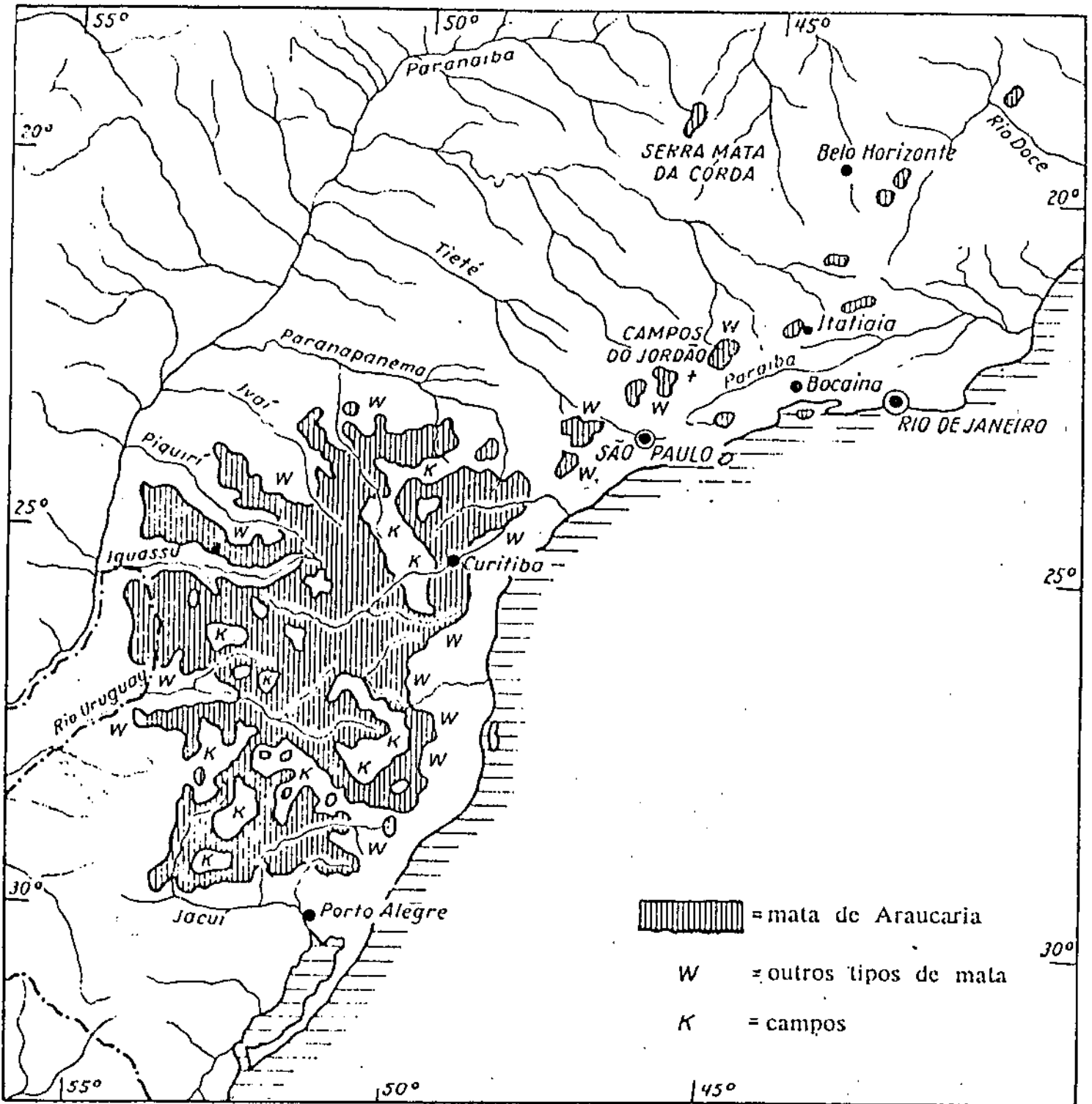


Fig. 3: Mapa do Sul do Brasil com a área de distribuição de *Araucaria*, outros tipos de matas e campos. Seg. Hueck.

jaracatiá. De tão apreciados e importantes na dieta kaingang, possuem nomes distintos as larvas da ponta e do cerne da palmeira (respectivamente ngródngródn e féniú), e era costume antigo derrubar palmeiras para que, no pau podre, se produzissem as desejadas larvas que eram consumidas cruas, ou esquentadas (de fato, fritas na própria gordura) acompanhando outros alimentos.

- verduras, como o fuá (erva moura), o kumĩ (folha da mandioca brava), o caruru, a cambuquira (folha da abóbora ou da moranga), pyrfé (folha do urtiga brava), etc.

- a erva mate (*Ilex paraguayensis*), com a qual usam preparar o mate (kóg wũĩn = chimarrão) e também utilizada para ritos de adivinhação.

Além dos recursos alimentares, a coleta incluía também:

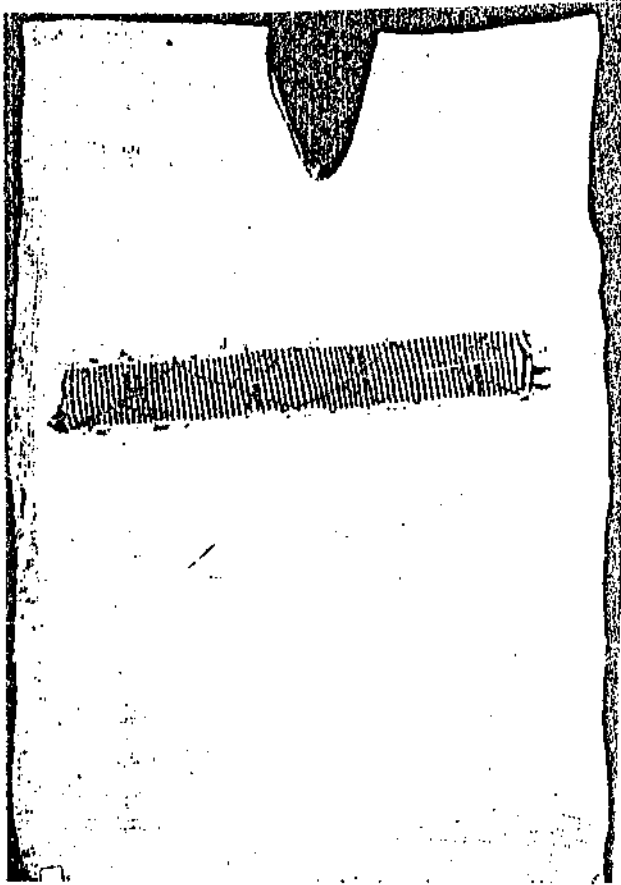
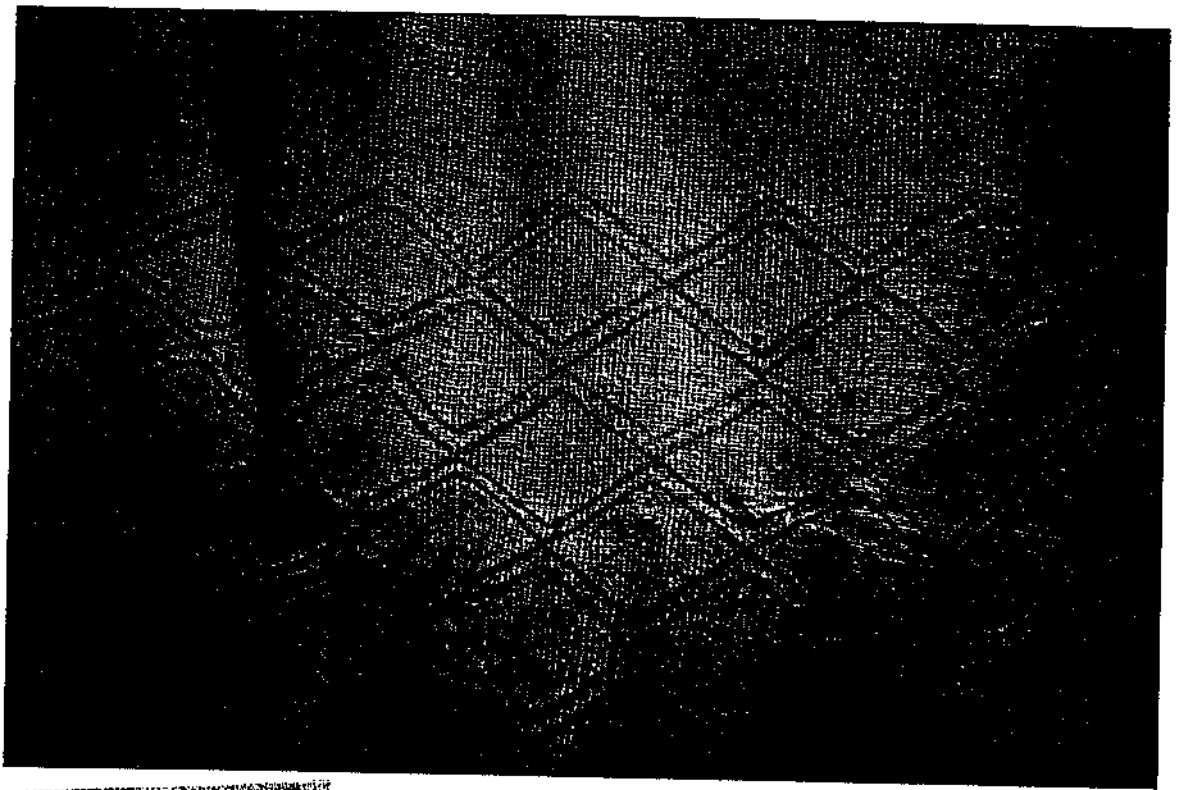
- as plantas medicinais, em enorme quantidade e para os mais variados fins, como a erva-de-anta, fruta-de-pomba, jaguarandi, etc.

- a urtiga brava, de cujas fibras do caule produziam os seus fios de tecer, sobretudo para a confecção dos seus kurus (grandes cobertas) e de uma espécie de camisa. (Ver fotos à pag 29a)

A pescaria representava a terceira mais importante contribuição à alimentação kaingang, e era praticada em épocas certas, não coincidindo com as épocas de desova. A principal técnica de pescaria utilizada então pelos Kaingang era o paris (uma armadilha de taquara ou varas), e para a conservação da carne do peixe utilizavam o processo da defumação. Em rios menores utilizavam também as conhecidas técnicas indígenas de "envenamento" por cipós, como o uso do timbó e cascas de certas árvores (Cf D'ANGELIS 1984a:48-9 - nota 39).

A agricultura Kaingang constituía-se, tradicionalmente, do cultivo de milho, feijão, morangas ²¹ (o mesmo é referido por

²¹ Como espécies aparentadas, a moranga e a abóbora eram cultivadas pelos Kaingang, que reservaram à primeira o título de "péhopê", isto é, "a pého legítima", enquanto a abóbora é apenas "pého". O mito Kain-gang sobre a origem da agricultura, registrado por



- Acima: "kurú" Kaingang, de Palmas, que integra o acervo do Museu Paranaense (Curitiba). Foto: Wilmar D'Angelis, 1993.
- Abaixo: à esquerda, foto de uma "camisa" de fibra de urtiga, dos Kaingang de Palmas. In FERNANDES 1941.
- Abaixo : à direita ,foto de um casal Kaingang de Misiones vestidos de Kuru. Ambrosetti, J. "Tercer viaje a Misiones, 1894. Apud Anais, H. Historia de São Pedro, 1993, não publicado.

MAYBURY-LEWIS 1984:93 para a agricultura Xavante) e, segundo alguns autores, também do purungo ou cabaça. Segundo o testemunho dos principais autores e fontes primárias, a agricultura Kaingang não tinha originalmente senão um papel complementar na alimentação do grupo e sua participação estava restrita, também por razões climáticas, provavelmente aos meses de dezembro ou janeiro a março ou abril.

Confirmando o papel primordial da caça e da pesca e o papel secundário da agricultura na economia Kaingang, pode-se tomar alguns depoimentos das fontes primárias mais importantes.

O Pe. Chagas Lima, capelão da expedição militar da conquista de Guarapuava na década de 1810, escreveu a respeito das "hordas de gentios existentes pelos sertões de Guarapuava" que "são geralmente debochados, ocupam-se na pesca, caça e dança" (LIMA 1842:52).

Francisco Ferreira da Rocha Loures, filho do segundo comandante da mesma expedição militar (Cap. Antonio da Rocha Loures) criado em Guarapuava, onde mais tarde, passou a exercer a função de Diretor Geral dos Índios da Província do Paraná, escreveu, em relatório de 1869:

"Os homens só fazem seus arcos e flechas; plantam algum milho, abóboras e purungos nas matas virgens que queimam independente de derrubadas" ²²

Também testemunha sobre os hábitos Kaingang o Juiz da Comarca de Guarapuava, em relatório ao Vice-Presidente da Província:

"Dão-se ordinariamente à caça, do que principalmente vivem, e fora do tempo em que nas matas que queimam, salvo as grossas

BORBA (1908:23), diz que com o sacrifício voluntário do velho "Nhara", em três meses os Kaingang "encontraram a roça coberta de uma planta com espigas, que é o milho, feijão grande e morangas".

²² Ofício do Diretor Geral dos Índios, Francisco Ferreira da Rocha Loures, ao Vice-Presidente da Província do Paraná, Dr Agostinho Erme- lino de Leão. Villa de Guarapuava, 17 de Outubro de 1869. Original sob a guarda do Arquivo Público do Paraná, AP 315, Fl. 141. Grifo meu.

madeiras, para plantar milho e abóboras, ocupam-se do fabrico de arcos e flechas" 23

O capuchinho Frei Luiz de Cimitile, que atuou como missionário e Diretor do Aldeamento de São Jerônimo, no norte paranaense, nas décadas de 1860 e 70, escreveu que os Kaingang "sustentam-se de caça, peixe, mel e frutas; plantam também algum milho e feijão" (CIMITILE 1882:276 - grifo meu).

Telêmaco Borba, contemporâneo de Frei Cimitile, e que também atuou no norte paranaense, sobretudo entre os Kaingang do Jataí durante mais de duas décadas, afirma que os Kaingang "alimentam-se de peixes, que apanham em seus parys, mel, frutas, caça, para apanhar a qual são destríssimos e grandes corredores no mato; de algum milho, abóbora e feijão que por acaso plantam" (BORBA 1908:10 - grifos meus).

Por fim, é interessante reproduzir uma extensa passagem de Ambrosetti - único a registrar a cultura e língua dos Kaingang de Misiones no final do século XIX - por seu caráter panorâmico, dando uma idéia bastante razoável de parte do "ciclo econômico" da vida Kaingang:

"la tribu de Fracrân empleaba su tiempo em muchas cosas, todas tendentes a proporcionarse alimento - tiempo que repartia con toda regularidade. Una parte lo destinaba á hacer sus rozados y plantaciones de maiz y zapallo en los montes que rodeaban la campina; una vez terminados éstos, los abandonaban para acampar cerca de algun gran arroyo de esos que desaguan en el Alto Paraná y que contienen muchos peces, para hacer sus parí que se los proporcionaban en abundancia, no sólo para comer, sinó también para ahumar y conservar por mucho tiempo.

Concluída su tarea de pescar, la tribu volvía á abandonar este punto para dirigir-se á la Sierra Central, en donde los inmensos bosques de Araucarias (Araucaria brasiliensis) ó pinares, como alli los llaman, les brindaban sus frutos suculentos con los cuales se regalaban.

23
Officio do Juiz de Direito da Comarca de Guarapuava, José Segundino Lopes de Guimarães, ao Vice-Presidente da Província do Paraná, Dr Agostinho Ermelino de Leão, 17 de outubro de 1869. Original sob a guarda do Arquivo Público do Paraná, AP 315, Fl. 190v. Grifos meus.

Durante todos estos viajes, y aún estando acampados, los Indios nos dejaban de batir el bosque en todas direcciones, ya sea para proveerse de miel, ya para hacer acopio de las muchas clases de frutas silvestres que allí se producen, ó ya para cazar los grandes mamíferos que habitan entre la maraña sin fin de la selva virgen, como ser el Tapiro, el Venado, los Tatetos y aún el Tigre, sin descuidar los Coaties y los Monos, que caían continuamente traspasados por sus flechas.

Otras veces, las grandes piaras de Chanchos jabalíes abastecían de carne fresca á la tribu, por muchos dias, mientras los humildes tambús de las Tacuaras ó Palmeras, con su cuerpo grasoso, completaban el menú de su contínuo banquete.

Cuando llegaba la época de recoger su cosecha, la tribu volvía á su campina y se regalaba, por mucho tiempo con el producto de sus rozados, mientras que, en las épocas de escasez, llenaban sus hambrientos estómagos con los cogollos de palmas" (AMBROSETTI 1894: 307-8).

Sobre a importância da pesca nos hábitos alimentares dos Kaingang, além dos valiosos testemunhos do Pe Chagas Lima, de Frei Cimitile, de Telêmaco Borba e de Ambrosetti, vistos acima, há ainda testemunhos como do Padre Parés, jesuíta que missionou os Kaingang do Rio Grande do Sul em meados do século XIX (Relatório de 06.11.1848), dos Presidentes da Província do Paraná (Relatórios de 1860:54-55 e de 1881:78) e do jesuíta Pe Balduino Rambo (1947:82). Quanto ao emprego do *pari* como técnica de pesca dos Kaingang, além de Ambrosetti e Borba, já citados, veja-se ainda as referências de IHERING (1907:221), e NASCIMENTO (1886:272-3).²⁴ Há ainda uma descrição importante em BIGG-WITHER ([1878] 1974:144), uma detalhada referência de KELLER ([1867] 1974:18) e uma indicação no Mapa do Estado do Paraná de 1896, na foz do Rio Mourão, afluente do Ivaí: "*Pari de Índios Coroados*" (INSTITUTO DE TERRAS, CARTOGRAFIA E FLORESTAS 1990:4).

24

As referências são tiradas de D'ANGELIS 1984a:48-9 - nota 39.

4. Uma breve história do contato

Os primeiros contatos registrados nos documentos mais antigos com grupos que podemos considerar seguramente como Jê meridionais são os dos padres jesuítas espanhóis com os referidos "Gualachos" nas reduções do Guairá entre 1626 e 1630 (MARTINS 1937) e a expedição de Fernão Dias Paes Leme por 1660 até a Serra do Apucarana (LEME 1980). Desses contatos, as informações maiores são as relativas aos jesuítas, porém as mais consistentes - com descrição de práticas culturais desses grupos - são pertinentes aos Xokleng (MONTTOYA 1630). No entanto, é certo que nessas reduções houve grupos Kaingang, sendo esses portanto os primeiros contatos mais duradouros desse povo com representantes da sociedade colonial. A experiência das reduções do Guairá foi, entretanto, muito breve devido aos ataques dos bandeirantes paulistas que puseram fim, em 1631, à experiência missionária jesuítica no interior do Paraná.

Somente no final do século XVIII o interesse político e econômico pela região de Guarapuava levará os portugueses a adentrar o território Kaingang, com algumas surpresas como o massacre de soldados de Afonso Botelho de Sampaio e Souza em 1772 (D'ANGELIS 1984a:8). A conquista do território em questão vai dar-se por uma Real Expedição militar em 1810, sendo que em 1812 se inicia a "catequese" e "aldeamento" dos primeiros grupos Kaingang da região (CHAGAS LIMA 1821 e 1842).

A conquista dos campos de Guarapuava acontece nos moldes de guerra justa contra os "*índios bárbaros*", em que a escravização de índios aprisionados era amparada em uma Carta Régia de 1809, determinando o povoamento daqueles campos.²⁵

À conquista de Guarapuava segue-se a ocupação pastoril nos

25 Carta Régia de D. João VI, Príncipe Regente, 01.04.1809. Cf MOREIRA NETO 1972:411-13.

Campos de Palmas (1838), aí incluídos os campos ao norte do rio Chapecó (atualmente território do oeste catarinense), e a penetração nos Campos de Nonoai, no noroeste do Rio Grande do Sul (1845).

Em direção contrária, isto é, para o norte, segue-se a penetração na região centro-norte do Paraná a partir de meados da década de 1850, com a fundação da Colônia Militar do Jataí e dos Aldeamentos de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo da Serra nas margens do médio e baixo Rio Tibagi. Ao mesmo tempo, no Rio Grande do Sul intensificava-se o avanço pastoril, agora nos Campos do Erechim, e penetrava, vinda do Sul, a frente agrícola alimentada pela imigração estrangeira, que atingiria primeiramente a região nordeste daquele estado.

Pode-se dizer que, a partir da segunda década do século XIX, com o interesse crescente da sociedade luso-brasileira sobre as terras ocupadas pela população Kaingang, a conquista dessas terras realizou-se à custa de violência generalizada contra todos os grupos que opuseram-se a ela, violência essa frequentemente praticada por grupos indígenas já submetidos e aliados ao 'brancos', armados e subvencionados pelos governos provinciais. Nessa triste história destacaram-se os nomes de alguns caciques Kaingang que serviram aos interesses luso-brasileiros como os de Condá, Viry, Doble, Portela, Prudente e Fongue.²⁶ Viry e Condá colaboraram inclusive no extermínio e submissão de grupos Xokleng.²⁷

A partir de 1880, a expansão da extração da erva mate levou à penetração paranaense na direção oeste, avançando para a região das antigas missões jesuíticas nas proximidades do rio Piquiri. Ao mesmo tempo, avança a ocupação no norte paranaense, com as primeiras plantações de café, na área de Jacarezinho. Muito embora

²⁶ Cf. MOREIRA NETO 1972; D'ANGELIS 1983, 1984, 1989; SCHADEN 1948; BECKER 1976.

²⁷ Entre os Xokleng não se conta a existência de caciques colaboracionistas, tendo sido eles alvo da ação de "bugreiros" brasileiros e indígenas, como os referidos Viry e Condá (Cf. SANTOS 1973, D'ANGELIS 1984a:10-35, MOREIRA NETO 1972:392-395).

datem também dessa época os primeiros contatos amistosos com os Kaingang do médio Rio Ivaí e do médio Piquiri (Cf. NASCIMENTO 1886), é apenas nas primeiras décadas do século XX que acontecerá a penetração econômica paranaense nessas regiões que, ainda assim, somente se consolida como frente populacional considerável após os anos 40 (Cf. CARDOSO & WESTPHALEN 1986).

No interior de São Paulo, os Kaingang dos rios Feio, Aguapeí e seus afluentes somente serão atingidos a partir de 1905 - e de forma violenta - pela penetração do café, apoiada na construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, ligando Bauru a Corumbá, completando a ligação do litoral brasileiro (Porto de Santos) com a Bolívia. As ações exterminadoras de "bugreiros" seguiu-se a atuação "pacificadora" do recém-criado Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que logrou os primeiros contatos com os Kaingang em 1912 (BARBOSA 1913:49-51). O resultado, em 1916, eram dois grupos aldeados com uma população de cerca de 200 sobreviventes de um total estimado de 1200 em 1908, antes do contato (BORELLI 1984:71-81).²⁸

Por fim, um ou alguns grupos Kaingangs mantinham-se arredios ao contato e à penetração paranaense na região dos rios Laranjinha e Cinzas por volta de 1920, fazendo com que o SPI estabelecesse ali um "Posto de Atração". No entanto, ao que se sabe, tais grupos sofreram antes a ação criminosa de expedições punitivas, havendo registros de massacres, como no Rio Cinzas, noticiado na imprensa nacional (Cf. O Paiz. Rio de Janeiro, 24/7/1911). O resultado é que jamais foram contatados ou "pacificados" os Kaingang da região; simplesmente "desapareceram". No atual Posto Laranjinha habitam índios Guarani, além de índios Kaingang trazidos do Rio Grande do Sul para a "pacificação" daqueles arredios.

O destino dos Kaingang a partir dos contatos "pacíficos" com

²⁸ Existe vasta documentação sobre a penetração brasileira no território dos Kaingang paulistas e sobre as ações de extermínio praticadas contra eles. Borelli (1984) fornece uma boa síntese da questão. Cf também RIBEIRO (1970:100-106, 156-160).

a sociedade luso-brasileira foi o confinamento em reservas, liberando as áreas de caça, de coleta e de perambulação para a ocupação pastoril e agrícola. Uma única comunidade Kaingang, a de Guarapuava, teve reconhecida uma área de terras como sua, já na primeira metade do século XIX, através de uma sesmaria, em 1819. No entanto, já em 1852 o Presidente da Província informava, em relatório à Assembléia Provincial, que eles haviam sido "*espoliados das terras que por sesmaria lhes foram doadas em Guarapuava*" (J.T.Nabuco de Araújo, apud D'ANGELIS 1984a:16). A história não foi muito diferente para os demais Kaingang. A província de São Pedro do Rio Grande do Sul, já na segunda metade do século XIX, delimitou, vasta área para os Kaingang na região do alto Rio Uruguai. Era intenção oficial, no entanto, reunir num mesmo espaço todas as chamadas *hordas* indígenas, liberando territórios para a colonização estrangeira, pois a chegada de imigrantes à província, iniciada em 1824, crescera rapidamente após a Lei de Terras de 1850. Com o fracasso do projeto oficial, pela resistência dos grupos Kaingang ao confinamento em um mesmo território, o governo rio-grandense passa a promover pequenos estabelecimentos (aldeamentos ou toldos) espalhados pela região norte-noroeste. A maioria deles teria suas terras posteriormente reduzidas, no correr do século XX, e alguns vieram a ser totalmente tomados, como no caso das terras de Caseros, Erebangó, Ventarra e Serrinha.

No Paraná, reservas indígenas decretadas no início do século foram invadidas e, depois, drasticamente reduzidas no final da década de 40, por acordo do governo estadual com o SPI. No mesmo estado, a área de São Jerônimo, doada aos Kaingang no século XIX pelo Barão de Antonina, foi invadida com apoio do poder público, que instalou na terra indígena a sede de um município. Entre as áreas indígenas do Paraná essa é a que sofreu a maior redução em suas terras (de cerca de 34 mil para aproximadamente 5 mil hectares).

No estado de São Paulo, atendendo aos apelos de humanidade vindos dos centros urbanos, mas ao mesmo tempo atendendo aos

interesses de fazendeiros na liberação de terras para o plantio do café, o SPI promoveu a chamada "pacificação" dos Kaingang para confinar seus remanescentes em duas ínfimas áreas de terra pobres em recursos naturais. Nos estados do Sul, ao lado da prática de redução das reservas, o próprio órgão indigenista (SPI e, depois, Funai) tratou de destruir os recursos naturais existentes, sobretudo pela exploração da madeira (em especial, pinheiro e imbuia).

Atualmente, a população Kaingang é de cerca de 20 mil pessoas, ocupando 25 áreas ou reservas distribuídas pelos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (ver Mapa I). A maioria deles são bilingües, havendo ainda algumas aldeias nas quais as mulheres são monolingües.

5. O grupo linguístico: dialetos e proximidade com Xokleng

Os Kaingang e os Xokleng fazem parte da família linguística Jê, constituindo seu ramo meridional. Segundo Rodrigues, o "*kaingang é o ramo mais diferenciado dentro da família Jê*" (RODRIGUES 1986:48).

Os Kaingang e os Xokleng guardam muita proximidade em suas culturas e por esse motivo a classificação da língua Xokleng como dialeto Kaingang ou não, é uma questão controvertida tanto quanto a classificação dos Xokleng como "*simple fragmento étnico*" dos Kaingang, como pretenderiam alguns. Segundo Egon Schaden (apud MUSSOLINI 1980: 185-6), os que defendem essa última posição preferem acentuar as semelhanças linguísticas, considerando Kaingang e Xokleng como dois dialetos de uma mesma língua. Loukotka, por exemplo, que estabeleceu a família linguística '*Kaingan*', considera a existência de três idiomas nesta família: o *kaingan*, o *weyana* e o *aweikoma*, sendo este último o Xokleng (apud MUSSOLINI 1980: 186).

Os que partem das considerações etnológicas consideram os Xokleng como povo distinto dos Kaingang, de quem são inimigos tradicionais. Baldus ([1937] 1979:10) já afirmava que os Kaingang não entendem a língua Xokleng e vice-versa, o que Wieseemann confirma: "*sabemos (...) que os falantes do Kaingang não se entendem com os falantes de Xokleng a não ser os bilíngues*". E a conclusão dessa autora - a linguísta com mais trabalhos publicados sobre essa língua indígena - é categórica: "*é claro que estas duas línguas se separaram há muito tempo*" (WIESEMANN 1978:215 - grifos meus).

Podemos dizer, então, que a escolha entre ser um dialeto ou língua²⁹ é uma escolha política, e os Kaingang e Xokleng fazem essa escolha quando marcam o que os diferencia como povo .

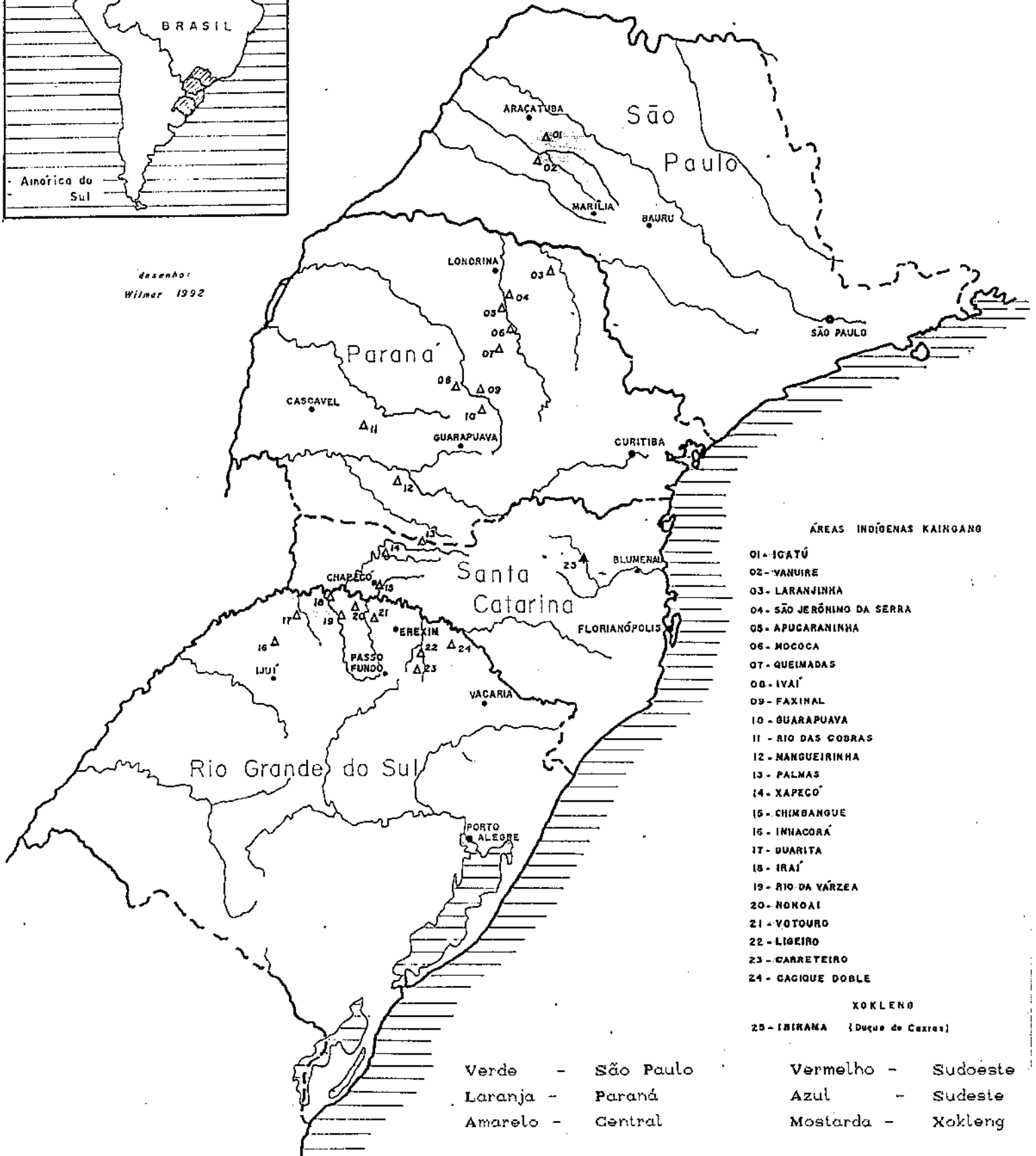
A língua Kaingang, possui de fato dialetos, que são cinco na análise de Wieseemann: São Paulo ao norte do Paranapanema; Paraná entre Paranapanema e Iguaçu; Central, entre Iguaçu e Uruguai; Sudoeste, ao sul do Rio Uruguai e oeste do Rio Passo Fundo; Sudeste ao sul do Rio Uruguai e leste do Passo Fundo (WIESEMANN 1971:259-60 - cf Mapa IV pg 38a).

29 a distinção entre dialeto e língua parece óbvia : os dialetos são subdivisões da língua. Mas a linguística (e, em especial a sociolinguística) tem salientado a complexidade da relação entre as duas noções. Diz-se que as pessoas falam línguas diferentes quando não podem entender-se e se comunicar. Porém, muitos dos supostos dialetos do chinês (mandarin, cantonês, etc) são mutuamente ininteligíveis em sua forma falada. (Na realidade, eles têm a mesma forma escrita, o que faz com que sejam chamados de dialeto do chinês) E também ocorre a situação oposta : os suecos, os noruegueses e dinamarqueses geralmente conseguem se fazer entender linguisticamente, mas suas histórias, culturas, literaturas e estruturas políticas diferentes fazem com que se diga que também são línguas diferentes (CRYSTAL 1988:81).

OS KAINGANG



desenho:
Wilmar 1992



ÁREAS INDÍGENAS KAINGANG

- 01 - ICATÚ
- 02 - VANUIRE
- 03 - LARANJINHA
- 04 - SÃO JERÔNIMO DA SERRA
- 05 - APUCARANINHA
- 06 - MOCOCA
- 07 - QUEIMADAS
- 08 - IYAI
- 09 - FAXINAL
- 10 - GUARAPUAVA
- 11 - RIO DAS COBRAS
- 12 - MANGUEIRINHA
- 13 - PALMAS
- 14 - XAPECO
- 15 - CHIMBANQUE
- 16 - INHACORÁ
- 17 - QUARITA
- 18 - IRAÍ
- 19 - RIO DA VÁRZEA
- 20 - NONGAI
- 21 - VOTOURO
- 22 - LIGEIRO
- 23 - CARRETEIRO
- 24 - CACIQUE DOBLE

XOKLENG

- 25 - (IRIRANA (Duque de Caxias))

Verde	-	São Paulo	Vermelho	-	Sudoeste
Laranja	-	Paraná	Azul	-	Sudeste
Amarelo	-	Central	Mostarda	-	Xokleng

6. Informação crítica sobre as fontes bibliográficas

Nos capítulos seguintes, ao tratar diretamente dos aspectos de organização social dos Kaingang que constituem o objeto dessa dissertação, estarei fazendo muitas vezes referência a autores que trataram dos mesmos temas ou, pelo menos, que fazem alusão a fatos ou circunstâncias que corroboram ou, eventualmente, contradizem minhas conclusões sobre eles. É evidente que nem todos os autores têm o mesmo peso, ou seja, que o valor das observações de uns e de outros deve ser apreciado tomando em conta as circunstâncias de seu conhecimento dos fatos da vida social indígena. Assim, a presente seção destina-se a dar uma informação crítica sobre os principais autores e fontes bibliográficas kaingang, situando-os historicamente, para permitir uma avaliação correta dos dados que cada um apresenta.

As fontes mais antigas, como já mencionei, são as *cartas anuais* dos jesuítas das reduções do Guairá no início do século XIX. Porém, informações sobre a prática da cremação de cadáveres nos levam a tomar as descrições jesuíticas como referentes a grupos Xokleng (MONTROYA [1628] 1951:297),³⁰ uma vez que não há elementos que nos permitam hoje trabalhar com uma hipótese alternativa: a de que, há quatro séculos atrás, Kaingang e Xokleng fossem ainda um só e único povo.

Descartadas as fontes do século XVI, os primeiros relatos diretos de contato com os Kaingang contendo informações de algum valor etnográfico são os escritos do Pe Francisco das Chagas Lima,

30

A cremação dos mortos não foi observada entre os Xokleng nesse século, mas Jules Henry, na década de 30, ouviu dos Xokleng descrições detalhadas do ritual (HENRY [1941] 1964:185-8). Borba (1908:124-5) descreve túmulos de forma cônica, semelhantes aos referidos para os Kaingang, em que encontrou apenas cinzas e carvão protegidos por lajes de pedras, em vez de ossos.

capelão da Real Expedição militar que em meados de 1810 realizou a conquista dos campos de Guarapuava e que ali viveu, catequisando os índios, até 1828 (FRANCO 1938:460). Os escritos do Pe Chagas Lima (1821 e 1842), apesar de lacônicos com relação à cultura indígena, têm o mérito de tratar de grupos Kaingang totalmente isolados até então, e entre outras coisas pode-se confiar nas informações do autor sobre poligínia e sobre as crenças e relações dos Kaingang com os espíritos animais, justamente porque essas práticas horrorizavam o missionário, confrontando-se com a sua pregação. (Ver cap. VIII).

Segue-se, cronologicamente, a documentação - em boa parte, inédita³¹ - de Francisco Ferreira da Rocha Loures, filho do segundo comandante de Guarapuava e ali criado, e que entre 1855 e 1871 exerceu a função de Diretor Geral dos índios da Província do Paraná (D'ANGELIS 1984b:7). Foi ele também o encarregado de abrir a estrada Palmas- Missões, tarefa que executou em 1845 com a colaboração dos Kaingang do grupo do cacique Victorino Condá, e nos anos seguintes atuou como Inspetor dessa estrada, que cortava o coração do território Kaingang no atual oeste catarinense. Entre seus relatórios e ofícios³² ocorrem, esparsas, informações sobre cultura indígena, ao lado de copiosas informações de grande valor para a história indígena. Suas informações sobre cultura Kaingang são, por isso, apesar de esparsas, muito confiáveis, e representam também testemunhos de primeira hora.

Da segunda metade do século XIX, as fontes mais importantes são, sem dúvida, os trabalhos de Telêmaco Borba (1883, 1904 e

³¹ Refiro-me a fontes primárias que não foram citadas ou analisadas por outros autores.

³² A grande maioria encontra-se sob a guarda do Arquivo Histórico do Paraná. Diversos documentos encontram-se na Divisão de Arquivo do Estado de São Paulo, dos anos anteriores ao desmembramento do Paraná, que se deu em 1853 (Cf. D'ANGELIS 1984a:27, nota 31). Um ou outro documento pode ser encontrado em outros arquivos, como a Biblioteca Nacional (Cf. D'ANGELIS 1984b) ou o Arquivo Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (Cf. D'ANGELIS 1984a:32).

1908), que administrou o aldeamento de São Pedro de Alcântara, no rio Tibagi (norte paranaense) entre 1863 e 1873, e fundou, anos mais tarde, o Toldo de Barreiros (atual Posto Queimadas ou Ortigueira), também no Rio Tibagi, "*onde aldeou e dirigiu por muito tempo grande número de índios Caingangue*" (FERNANDES 1946:249). Um dos introdutores da denominação "Kaingang" - em substituição a "Coroados" - na literatura sobre esse povo, Borba deixou registros preciosos sobre essa cultura indígena, sendo dele também os mais valiosos registros de mitologia Kaingang (BORBA 1908:20-7).

Contemporâneos de Telêmaco são os missionários capuchinhos italianos Timóteo de Castelnuovo e Luiz de Cimitile, que dirigiram os Aldeamentos de São Jerônimo e São Pedro de Alcântara nas décadas de 1860 e 70. Do primeiro, se conhecem apenas documentos administrativos da correspondência oficial³³. De Frei Luiz, no entanto, existe uma descrição dos usos e costumes Kaingang datado de 1882 e responsável, ao lado dos escritos de Borba, pela introdução da denominação "Kaingang". O trabalho desse capuchinho tem a seu favor os longos anos de convívio com grupos Kaingang e, entre outras coisas, é o primeiro autor a descrever, com algum detalhamento, ritos funerários desse povo.

Contemporâneo dos missionários capuchinhos, e mesmo mencionando-os de passagem, há o relatório do Engenheiro Franz Keller sobre os "*indígenas da Província do Paraná*" que também corrobora diversas informações sobre a cultura Kaingang, como as formas de enterramento (ver cap. VIII) e a pesca com *paris* (KELLER [1867] 1974).

Do final do século XIX é ainda a única fonte de primeira mão sobre a cultura e costumes dos Kaingang de Misiones (Argentina). Sobre eles, Juan Ambrosetti - pesquisador que realizou três viagens de pesquisa àquela região - escreveu um longo trabalho

33

Sob a guarda do Arquivo Nacional e do Arquivo Público do Paraná.

(1894), em que utiliza também informações de Telêmaco Borba, de quem foi amigo e cujas informações credita quando necessário. O artigo de Ambrosetti inclui também o mais importante vocabulário e principal estudo sobre a língua desse grupo em Misiones. O grupo do cacique Maidana, sobre o qual escreveu Ambrosetti, é originário do estado do Paraná (no Brasil), segundo as fontes históricas (Cf D'ANGELIS 1989:36-7), e parte dele retornou ao Brasil nas primeiras décadas do séc. XX (alguns deles vieram abrigar-se no Toldo Imbú, no Xapecó). Dos que permaneceram na Argentina, alguns remanescentes mesclaram-se com a população local, e em San Pedro soubemos da morte, em dezembro de 1992, aos 88 anos, de Maurício Maidana, neto do cacique que Ambrosetti conheceu.³⁴

O último dos trabalhos mais extensos sobre Kaingang na segunda metade do século XIX são as notas ou *apontamentos* do engenheiro belga Pierre F.A. Booth Mabilde sobre os que ele denominou "*índios selvagens 'Coroados' dos matos da Província do Rio Grande do Sul*". Mabilde foi engenheiro e agrimensor das "colônias"³⁵ entre os anos de 1848 e 1853, atuando sobretudo na região entre São Leopoldo e o rio Pelotas (divisa nordeste do Rio Grande do Sul com Santa Catarina). Colaborou decisivamente para o aldeamento da gente do cacique Braga (D'ANGELIS 1984a:46, nota 13), e teve contatos frequentes com grupos aldeados nessa região, sobretudo os dos caciques Doble e Braga. Apesar de algumas afirmações de caráter preconceituoso e de um evidenciado desconhecimento total da língua indígena (que por si só, coloca em dúvida a

³⁴ Em julho de 1993 estive em San Pedro de Misiones, à procura de informações sobre remanescentes Kaingang do grupo de Maidana. O último remanescente, Maurício Maidana, morreu em Novembro de 1992. Consta que ele tinha filhos, mas não se tem notícia de comunidade Kaingang em São Pedro. A terra que pertenceu ao aldeamento de São Pedro, ou parte dela, está ocupada por indígenas Mbya-Guarani, reunidos pela Igreja Católica. Em Misiones pensam que os Guarani são o mesmo povo, que os Kaingang.

³⁵ Núcleos de colonização de imigrantes que se expandiam pelo Nordeste e Norte do Rio Grande do Sul na metade do século XIX.

suposta permanência de Mabilde, por dois anos entre os Kaingang, como prisioneiro, como querem seus biógrafos ³⁶) há aspectos da cultura Kaingang bastante bem descritos por ele, e em acordo com o que escreveram outros autores em outras regiões, como por exemplo a forma de enterramento e as sepulturas circulares. MABILDE (1983: 102-5) informa ter profanado túmulos Kaingang em escavações que causaram indignação aos índios, e suas descrições coincidem com aquelas de MANISER (1930:767) e BORBA (1908:13). Os apontamentos de Mabilde foram publicados no final do século (1897 e 1899) e editados em forma de livro recentemente (1983).

No começo do século XX, contamos com as descrições de Nimuendaju para os Kaingang paulistas ([1914] 1978, [1912] 1982, [1913] 1993 e MÉTRAUX 1947). Os relatos de Nimuendaju tem a preocupação de classificar a cultura kaingang no panorama do conhecimento etnológico brasileiro, de seu tempo. Assim, apesar de uma permanência relativamente curta entre os Kaingang, suas notas contém afirmações muito conclusivas.³⁷ Seu conhecimento científico supre, em parte, o pouco tempo de contato com os Kaingang, mas deixa escapar, por outro lado, anotações contraditórias; Como o fato, indiscutível entre os Kaingang, de que o pinheiro ser considerado Kamé, e não Kaĩru (NIMUENDAJU [1913] 1993:59).

Também do início do século temos as informações divulgadas por Luiz Bueno Horta Barbosa ([1913] 1947) sobre os Kaingang paulistas, cuja "pacificação" foi obra do SPI na Inspeção dirigida por ele. Horta Barbosa resume o conhecimento adquirido diretamente em campo por ele e companheiros do SPI no contato direto com os grupos Kaingang dos rios Feio e Aguapeí, e seu trabalho é também referência fundamental para a história do

³⁶ Cf. biografia composta pelas bisnetas do engenheiro, em MABILDE 1983:226.

³⁷ Nimuendaju manteve contatos com grupos Kaingang de São Paulo, logo após a chamada "pacificação", em 1912, e contatos com Kaingang de Tibagi e Ivaí, no Paraná, nos anos de 1912 e 1913, sempre em missão pelo Serviço de Proteção aos Índios.

contato.

Gustav Königswald esteve, entre 1903 e 1904, com grupos indígenas do Brasil Central e região Sul. Seu trabalho (1908) traz muitos dados sobre a cultura Kaingang e está baseado, segundo ele, em relatos orais de Telêmaco Borba, que ele teria aperfeiçoado pela observação direta. Embora relate costumes Kaingang coerentes com os registrados por outros autores, em algumas passagens parece que suas descrições agrupam como *Coroados* todos os povos indígenas que usavam corte de cabelo do mesmo tipo, que a literatura geralmente refere como sendo semelhante à tonsura dos frades franciscanos ou capuchinhos.

São importantes também para o estudo da cultura Kaingang o extenso trabalho do cientista Henry Maniser, membro da Expedição Russa à América do Sul entre 1914 e 1915. Maniser esteve entre os Kaingang de São Paulo nos meses de dezembro de 1914 e janeiro de 1915, e apresenta uma ampla descrição de usos, vestimentas, alimentação, regras sociais, casamento, enterros, pinturas e cerimônias como a festa do Kiki. Suas informações são fidedignas, em boa parte porque tomadas junto aos funcionários do SPI que conviviam já com os Kaingang paulistas desde 1912, e pode ser considerada como uma das mais importantes etnografias sobre esse povo (MANISER 1930).

Em 1933 Baldus realiza sua primeira pesquisa entre os Kaingang, em Palmas (PR), publicando, alguns anos depois, uma obra fundamental para o estudo da organização social dos kaingang: *O Culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas* ([1937] 1979). Esse trabalho inclui uma detalhada descrição sobre a cerimônia do Kiki, sendo a publicação mais conhecida sobre o tema. Por causa de algumas informações incorretas é possível presumir que Baldus não tenha presenciado tal cerimônia, apresentando sua descrição possivelmente baseando-se nas informações do cacique Kõïkãng. As informações, nem sempre parecem confiáveis, como se pode deduzir de passagens como essa: "*Os kaingang de Palmas são monógamos e afirmam ter sido sempre assim*" ([1937] 1979:16), o que contraria

dezenas de outras fontes primárias. E é possível, também que, Baldus tenha entendido mal ou anotado de maneira incorreta algumas informações, como as de que "a pintura do rosto é usada nas festas dos mortos e sempre feita pelo pai" ([1937] 1979:18) ou "se o morto é Aniky ou Kamé, então primeiramente vão os que trazem pinturas de risco (...) se o morto, porém, é Votôro ou Kadnyerú, então a gente da sua 'metade' vai adiante" ([1937] 1979:24). Como veremos adiante (Cap. V), a pintura é feita, no "Kiki" por uma pessoa da categoria "péin" da metade oposta. Por outro lado, os Kaingang são taxativos em afirmar que "os Kamé vão sempre na frente, porque eles tem mais força". É seguro que a pintura é feita por uma pessoa da metade oposta, como sempre me tem afirmado os Kaingang, e como pude observar em duas realizações do Kiki que pude assistir: em 1982 e no meu trabalho de campo de 1993. Quanto à metade que segue na frente, no Kiki, também os Kaingang são unânimes em afirmar - e pude observar isso - que sempre são os Kamé os que vão na frente.³⁸ Em 1947 um outro trabalho de Baldus, desta vez sobre os Kaingang do Ivaí (PR), divulga mais informações sobre metades, sub-grupos e funções cerimoniais (BALDUS 1947a). Em 1952, finalmente, Baldus publica um artigo sobre a terminologia de parentesco Kaingang, até agora único sobre o tema baseado em informações de primeira mão.

Egon Schaden esteve em 1947, acompanhado de seu pai, Francisco Schaden, no Xapecó (SC) e, em Manguairinha (PR) para estudar os Guarani que habitam essas duas áreas. Na área de Manguairinha recolheu alguns mitos Kaingang que publicou posteriormente (SCHADEN 1953). Nada publicou, porém, sobre os Kaingang do Xapecó. Encontrei no Museu Francisco Schaden, em São Bonifácio (SC), um vocabulário manuscrito de Francisco Schaden tomado aos Kaingang do Xapecó, recolhido nesta viagem. O trabalho mais importante de Egon

³⁸ É importante destacar que as aldeias Kaingang de Palmas (PR) e do Xapecó (SC) formam, de fato, uma mesma comunidade cultural estreitamente aparentada, e as celebrações do Kiki que pude assistir no Xapecó sempre contaram com a presença de "rezadores" de Palmas.

Schaden sobre os Kaingang é seu estudo comparativo sobre "a representação do dualismo Kaingang no mito heróico tribal" (1959), onde analisa a relação entre o mito Kaingang e a organização social desse povo. Deixa claro as lacunas existentes nos estudos sobre os Kaingang e é crítico com relação à algumas afirmações categóricas de Nimuendaju.

Depois de Baldus nenhum outro trabalho teve como tema a organização social Kaingang, até a pesquisa de Delvair Melatti (1976), sobre os Kaingang de São Paulo. Sua consecução no entanto, encontrou muitos problemas pela desestruturação ocorrida entre os Kaingang paulistas após 1912, data do contato com os agentes do SPI.

O trabalho de Alfred Métraux no Handbook of South American Indians (1946, vol I: 445-475) não traz dados originais, sendo uma sistematização a partir de dados de outros autores.

Mais recentemente, temos os importantes trabalhos antropológicos de Silvio Coelho dos Santos sobre os Kaingang e Xokleng de Santa Catarina (1970, 1973, 1981), e os trabalhos de Cecília Maria Vieira Helm (1974, 1977) e Maria Lígia Moura Pires (1975) sobre os Kaingang e Guarani no Paraná. No ano de 1983 duas teses tratam dos Kaingang: Aneliese Nacke (UFSC), sobre os Kaingang do Xapecó, e Silvia Helena Simões Borelli (PUC-SP) sobre os Kaingang paulistas. Sob o enfoque da teoria de fricção interétnica, essas pesquisas sobre os Jê Meridionais produziram importantes análises das relações entre sociedade indígena/sociedade envolvente que, no entanto, trouxeram pouco conhecimento sobre a organização social e a cosmologia dos povos indígenas estudados. Desse modo, todos esses trabalhos sobre os Kaingang publicados a partir da década de 70 estão voltados para a discussão das transformações que esse povo sofreu após o contato com a sociedade nacional, sobretudo aquelas mudanças relacionadas às alterações nos padrões de ocupação da terra e das relações de trabalho no campo que resultaram do avanço da penetração capitalista.

Como simples coletâneas de artigos, notas, vocabulários e

observações são conhecido os trabalhos de Dante de LAYTANO (1955, 1956, 1957a, 1957b) e de Itala BECKER (1976) cuja principal contribuição foi reunir e tornar acessível algumas fontes pouco conhecidas e, em alguns casos inéditas. A sistematização tentada, em geral não passa de justaposição de informações que não se articulam.

Do ponto de vista histórico, destacam-se os trabalhos de BALDUS (1953), COELHO DOS SANTOS (1970, 1973), RIBEIRO (1970) MOREIRA NETO (1972), BORELLI (1984), e D'ANGELIS (1983, 1984, 1984, 1989, no prelo).

Com o objetivo de conhecer o que se escreveu sobre organização social Kaingang realizei uma Revisão Bibliográfica Crítica (1990), que incluiu 73 títulos de 54 autores diferentes, deixando de lado apenas aquelas que eram totalmente calcadas sobre informações de segunda mão, reproduzidas de outras obras. Essa pesquisa que embasou meu projeto para a presente dissertação foi posteriormente publicada (VEIGA 1992). Constatei, como parte das conclusões gerais daquele trabalho que

a bibliografia mostrou-se inconsistente e/ou incoerente - conforme o caso, para o esclarecimento do relacionamento entre metades exógamas (sobretudo no aspecto político e religioso); da existência, extensão, persistência e função dos clãs, sub-grupos, "classes", categorias, ou outro tipo de funções sociais e religiosas dentro do grupo ou das metades; do processo de nomeação em todos os seus aspectos (quanto, quantas vezes, por quem, com que ritos, que relações estabelece) e, finalmente, das funções e poderes religiosos desse povo e o relacionamento entre práticas de cura e o sobrenatural" (VEIGA 1992:72-3).

Capítulo IV

Os Kaingang do Xapecó

IV. OS KAINGANG DO XAPECÓ

1. Referências históricas

Numa das primeiras referências publicadas sobre as aldeias do Xaçecó, Elliöth relata que no ano de 1841 o capitão Hermógenes Carneiro Lobo Ferreira demite-se do cargo de Comandante do Destacamento de Palmas, ficando em seu lugar seu rival Pedro de Siqueira Cortes. Hermógenes viaja para São Paulo levando consigo o Cacique Condá e alguns índios "resgatados" do mato. Aproveitando-se desta ausência, e a pretexto de boatos que os índios arredios iriam atacar a povoação de Palmas, o novo comandante organiza uma expedição para arrebanhar os Kaingang do mato e trazê-los à povoação. Tendo encontrando o acampamento de caça dos Kaingang, estes foram intimados pelo comandante a seguirem para a povoação, ao que pacificamente assentiram, mas ao acompanharem a escolta, 106 deles foram brutalmente assassinados no Campo do Chapecó. Das mulheres e crianças que escaparam, alguns foram entregues aos índios aldeados, e os demais vendidos como escravos aos fazendeiros. (ELLIOTH [1857a e 1857b] 1980a e 1980b).

É possível que esta chacina tenha tido a participação de Viry, até então um cacique subordinado de Condá, que acabou por substituí-lo como o cacique de confiança dos fazendeiros de Palmas. Por essa razão é que, retornando de São Paulo, Condá não voltou a fixar-se em Palmas, passando a participar - com seu grupo - de empreendimentos oficiais na abertura de estradas, até estabelecer-se em Nonoai, por volta de 1847, com o cargo e soldo de Major conferidos pelo governo provincial do Rio Grande do Sul. Em 1856 Condá retorna à banda norte do Rio Uruguai, indo morar nas margens do Rio Chapecó, na aldeia do Imbú, onde faleceu em 1870 (Cf D'ANGELIS 1989:30-47).

Entre os empreendimentos oficiais de que participou a gente de Condá está a abertura da estrada de Palmas para as Missões. Em 1845 o Governo da Província de São Paulo incumbira o Alferes Francisco da Rocha Loures de abrir um *picadão* que ligasse Ponta Grossa ao Rio Grande do Sul através de Palmas, com o objetivo de estabelecer uma rota mais direta de Sorocaba à região das Missões riograndenses, tradicional abastecedora de gado e muares.

Essa estrada estabelecerá em definitivo o contato dos Kaingang do Xapecó com a sociedade nacional. Índios Kaingang de várias aldeias vão trabalhar na abertura da estrada. Os nomes dos acidentes geográficos da região atestam sua presença naquela empreitada.³⁹ Faz parte da tradição oral dos Kaingang do Xapecó a informação de que as terras em que vivem lhes foram dadas em pagamento do trabalho realizado na abertura dessa estrada. Conta a tradição que, terminado o trabalho, o representante do governo ofereceu uma *"mala cheia de dinheiro"* em pagamento, mas esta foi recusada pelas autoridades indígenas Kaingang. As autoridades indígenas solicitaram, então, ao Governo, como pagamento, a demarcação de uma parte do seu território, onde pudessem viver em paz, sem serem incomodados pelos brancos. Nesse momento os Kaingang já tinham plena consciência de sua dominação pela sociedade brasileira. Relata a tradição oral, as palavras dirigidas pelo cacique Vaitkrê ao representante do Governo: *"O povo de vocês está aumentando, e as terras diminuindo. Nós precisamos de terra para criar a nossa gente, porque nós não vamos criar nossos filhos na copa dos pinheiros"*.

Para exigir do governo o cumprimento do acordo de demarcar uma área para os Kaingang do Xapecó, Condá empreendeu uma viagem a Curitiba, acompanhado por outros Kaingang. Em 25 de Maio de 1869, o Diretor do Aldeamento de Palmas oficia ao Presidente da

³⁹ Os velhos Kaingang, contadores de histórias, relatam frequentemente os episódios relacionados à nominação de cada um dos lugares na rota da estrada Palmas-Missões.

Província do Paraná e ao Delegado de Terras Públicas da Província informando a ida de Condá e sua gente para a capital com a finalidade de requerer terras. O ofício informa que os índios querem um "terreno de campo aqui nesse aldeamento para morarem e ter seus animais" pois, segundo o mesmo documento, "já têm sido vexados para saírem do terreno", e por essa razão pretendiam "ir até o Rio à presença de S. Magestade fazer suas queixas". O ofício encerra com um alerta: "diz o Cacique Victorino, que no caso de não arranjar nada que então garra [volta à] o mato o que nos será muito prejudicial" (Apud D'ANGELIS, no prelo: 21).

Apesar da ameaça feita por Condá e dos despachos do Presidente da Província para que o Diretor Pedro Ribeiro de Souza e o Diretor Geral dos índios "assentassem na escolha conveniente do terreno para distribuir-se aos índios", a reivindicação dos Kaingang não foi efetivada (Relatório do Pres. da Província do Paraná de 1870 - apud D'ANGELIS, no prelo: 22).

Um Decreto reservando terras para os Kaingang do Xaçecó só vai ser assinado em 18 de Junho de 1902 abrindo vários anos de vantagem para que os fazendeiros da região, com base na Lei de Terras de 1850⁴⁰, requeressem enormes fazendas na área ocupada e pleiteada pelos Kaingang do Xaçecó.

Pelo Decreto nº 7, de 1902 ficaram fora da área reservada,

40

Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, altera o regime da posse e propriedade de terras no Brasil. Segundo Moreira Neto, "essa lei, ao mesmo tempo que garantia a grande propriedade fundiária e excluía do acesso ou da continuidade da posse tradicional da terra pequenos agricultores sertanejos e índios, abria caminho aos grandes negócios relacionados com os intentos da colonização estrangeira. Submetendo a aquisição e a garantia da continuidade da posse da terras a operações monetárias e a complicados procedimentos de natureza burocrática e legal, a lei de terras é antes de mais nada, um obstáculo intrasponível ao acesso da terra pela grande massa, social e economicamente desvalida. Neste sentido, este documento básico da legislação agrária do Império foi um dos mais eficazes instrumentos para a espoliação do patrimônio territorial de sertanejos e principalmente, de índios" (MOREIRA NETO 1971:71).

Área "reservada aos índios"

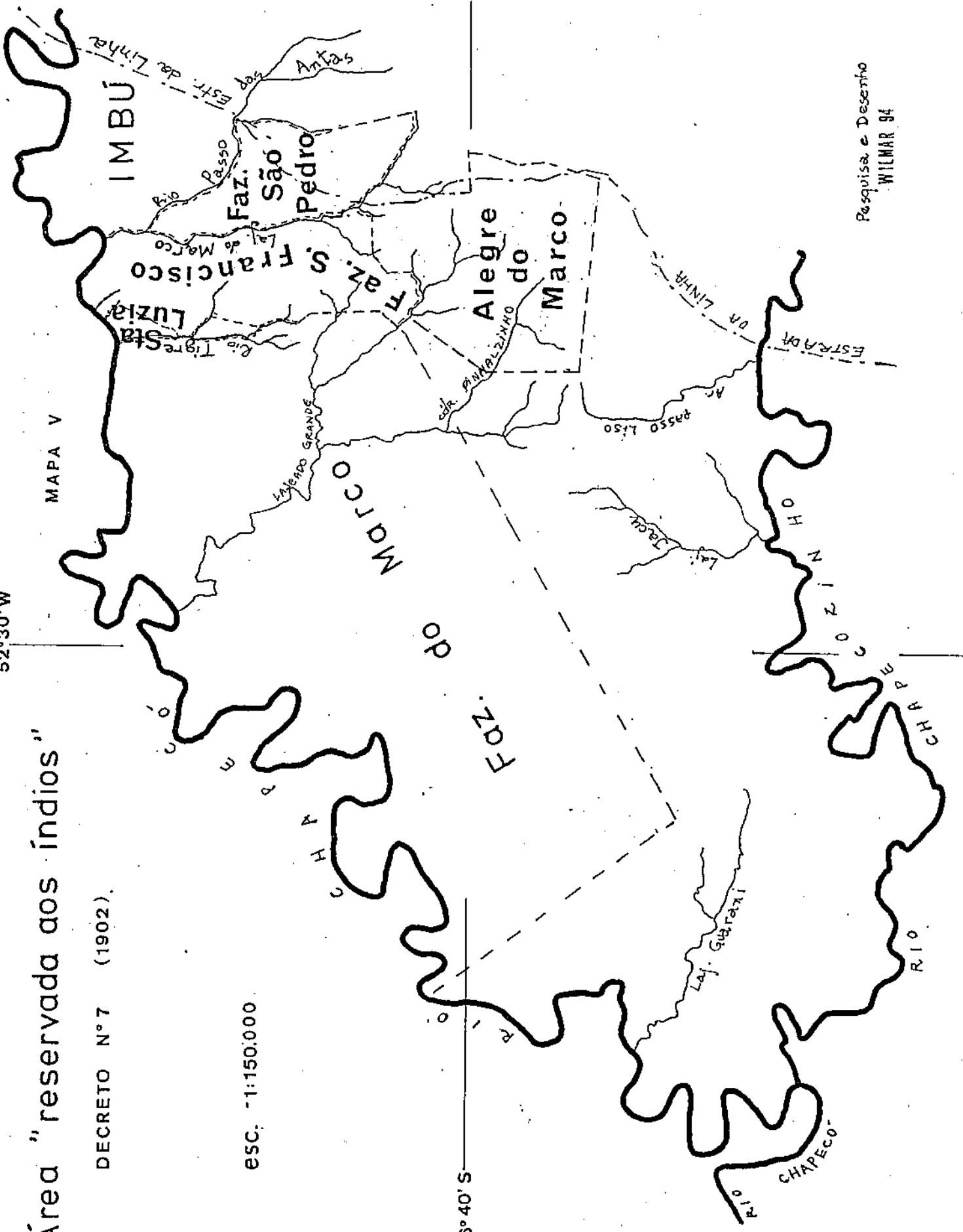
DECRETO Nº 7 (1902).

ESC. 1:150.000

52°30'W

26°40'S

MAPA V



Pesquisa e Desenho
WILMAR 94

toldos importantes nos atuais municípios de São Domingos, Quilombo, Abelardo Luz e Ouro Verde, como os Toldos Emigra, Caçarola, Araçá e Jardim. Outras aldeias como Toldo Velho e Pinhalzinho foram afetadas pela ressalva aos "direitos de terceiros" por terem sido englobadas por títulos com registro anterior ao decreto do Governo do Paraná (ver Mapa V, p. 50a).

O Decreto de 1902, depois de todas as ressalvas, garantia aos Kaingang aproximadamente 25 mil hectares, que os próprios Kaingang defenderam do esbulho e da invasão por 40 anos, até que o Serviço de Proteção aos Índios instalou-se na área do Xaçecó. Nos primeiros anos os Kaingang contaram com a ajuda do Juiz de Direito de Chapecó, Antônio Selistre de Campos, que indicou uma pessoa de sua confiança para a Chefia do Posto e pagou um Kaingang para professor dos índios. No entanto, rapidamente os interesses políticos assumiram as rédeas do SPI e com a mudança da condução do órgão indigenista, entre 1948 e 1949 os Kaingang perderam para os interesses regionais cerca de 10 mil hectares, ou seja, 40 % de suas terras (ver Mapa VI, pg 51a).

2. Situação atual

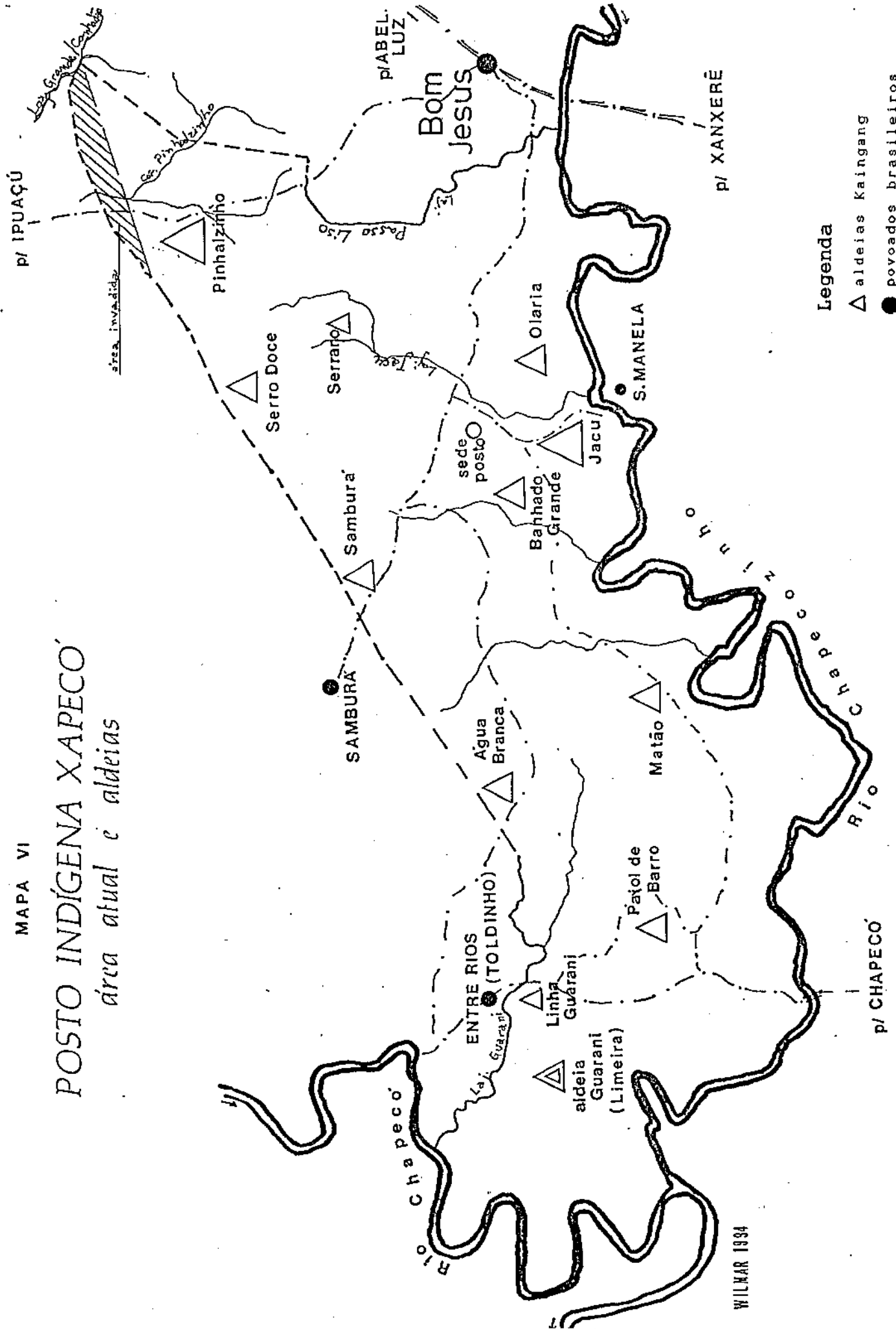
Os Kaingang do Xaçecó são atualmente quatro mil pessoas, de acordo com dados fornecidos pelo Conselho Indígena da Comunidade. Possuem uma área de 15.286 hectares, e têm promovido gestões junto à Funai e Governo Federal para a recuperação das terras do Imbú, que foram tomadas em 1949, por ação dos próprios funcionários do SPI. Essa área somaria às terras do Xaçecó mais 2.500 hectares aproximadamente.

Nessa reserva desde o início do século, os Kaingang foram induzidos a viver como agricultores e criadores de pequenos animais. Mesmo confinados à reserva, no entanto, os Kaingang podiam contar com uma área coberta de pinheirais, cujos frutos constituíam importante elemento na sua dieta (bem como na engorda

MAPA VI

POSTO INDÍGENA XAPECO

área atual e aldeias



WILMAR 1994

de seus porcos de criação), além de contar ainda com muita caça no mato, peixes nos rios e outros recursos, como o mel.

Na segunda metade da década de 40, em função do contexto pós-guerra, aumenta a demanda por madeiras como o pinheiro. Renovam-se as pressões sobre as terras dos Kaingang que, como se disse, foram reduzidas no Xaçupé a 60 % do que lhes foi reservado em 1902. Na área que lhes restou os Kaingang viram, a partir da década de 50, a devastação provocada pela exploração madeireira agenciada pelo próprio órgão indigenista oficial.

Um exemplo das negociações realizadas pelo então SPI foi a concorrência para venda de dez mil pinheiros do Xaçupé realizada no início da década de 60. Segundo Sílvio Coelho dos Santos, a empresa J.B. Tonial & Filhos, de Xanxerê, vencedora da concorrência,

aparentemente com base no contrato que havia realizado com a Inspetoria do SPI, transferiu parte de seus direitos para outras empresas da região. Disto resultou que em curto espaço de tempo cerca de 60.000 pinheiros foram cortados na área indígena, com evidentes prejuízos para os índios e para a Fazenda Nacional (...) sabe-se que cerca de 30 empresas madeireiras atuaram na área indígena, entre 1964 e 1966 (COELHO DOS SANTOS 1981:36).

No ano de 1976 a própria Funai instalou uma moderna serraria na área do Xaçupé (além de outras duas, em Mangueirinha e Guarita), com capacidade para processar três mil dúzias de tábuas de pinho ao mês. Esta serraria funcionou até o ano de 1986. Conforme denúncia de Vicente Fernandes Fokê, presidente do Conselho dos Kaingang do Xaçupé, "em 1957 havia 335 mil pés de pinheiro araucária na reserva; atualmente restam dois mil pés" (A Notícia. Joinville, SC, 03.05.1989, p. 7).

Na década de 60 a maior parte das terras do Xaçupé foi arrendada, pelo SPI, à agricultores pobres que passaram a disputá-las com os índios. Os políticos locais apregoavam que, com o tempo, as terras seriam transferidas em definitivo para os agricultores.

Em 1978, aproveitando a repercussão do movimento indígena de

expulsão dos agricultores arrendatários e invasores das áreas de Rio das Cobras (PR) e Nonoai (RS), a Funai apoiou os índios para a retirada dos agricultores, nas demais áreas do Sul, incluindo o Xapecó.⁴¹ No entanto, a terra não voltou totalmente para os Kaingang: a Funai manteve grandes lavouras de soja e trigo nas áreas indígenas do Sul, cuja renda era propriedade do órgão.

Esse longo processo, iniciado com o confinamento em reservas, seguido da destruição de seus recursos naturais, até a ocupação de suas terras com a monocultura agro-exportadora (soja e\ou trigo) conduzida pela Funai, levou a uma desestruturação da economia kaingang, com a destruição do ecossistema, a perda das sementes próprias e o empobrecimento do solo. Nessas terras o antigo sistema indígena da roça de coivara já não funciona; o solo necessita ser corrigido com calcáreo e adubo, o que torna a produção de alto custo e portanto, fora das possibilidades de custeio dos Kaingang.

Não possuindo mais suas próprias sementes de milho e feijão, produtos tradicionais de sua dieta, os Kaingang acabam dependendo, muitas vezes, das sementes híbridas que são fornecidas pela FUNAI em forma de empréstimo. É comum que as sementes adquiridas pelo órgão oficial não sejam suficiente para todos, além de chegar para os interessados com um mês ou mais de atraso com relação à época do plantio. Esses fatores, entre outros, são os responsáveis pela dependência e pobreza das áreas indígenas do Sul. A atual agricultura dos Kaingang (milho, feijão, arroz, mandioca, batata-doce, moranga e abóbora) raramente é suficiente para manter as necessidades familiares por todo o ano. Por essa razão os Kaingang trabalham, durante a entressafra, como diaristas no corte de erva mate ou retirando toras no mato e, na época da safra, em serviços

⁴¹ De fato, na área do Xapecó uma faixa de 276,5 hectares permanece ocupada por agricultores. Trata-se de uma área que foi objeto de acordo de regularização de divisas entre a Funai e a firma Comércio e Indústria Saulle Pagnoncelli (Registro de Imóveis da Comarca de Xanxerê, nº 11485, livro 3F, fl. 187, de 14.06.1971).

de limpeza (capina) de plantações, colheita de milho e feijão, e em outras tarefas agrícolas para os regionais.

Muitos Kaingang veêm, como solução imediata, o arrendamento de suas terras cultiváveis aos colonos vizinhos⁴², agricultores com melhores condições para investir em implementos agrícolas. O arrendamento é feito com a autorização do cacique e do chefe de Posto, e o índio que está envolvido no arrendamento recebe 20% da produção. A falência financeira e de princípios do órgão tutor, torna-o, uma vez mais, conivente com os interesses contrários à sobrevivência física e cultural dos Kaingang.

Há dentro da própria área indígena, alguns índios e mestiços Kaingang, que há muitos anos - alguns, há décadas - vivem como funcionários da Funai e contam hoje com uma situação privilegiada para aproveitar os recursos da comunidade. Esses privilégios são uma melhor situação econômica e, ao lado dela (e, em geral, causa dela), participação no poder político interno, participação essa criada e fortalecida à sombra do poder da Funai. Os que podem realizar grandes plantações utilizam a mão de obra dos menos afortunados.

A ineficiência ou desinteresse da FUNAI em apoiar o desenvolvimento da agricultura indígena de subsistência, obriga os índios a contrair dívidas com os pequenos comerciantes locais para plantar suas roças. Quando colhem, toda sua produção - especialmente milho e feijão - está empenhada para saldar os débitos. Esse círculo vicioso, e especialmente falta de autonomia política dentro das reservas, vem sendo responsável pela extrema pobreza em que vivem os povos indígenas, e nesse caso específico, os Kaingang.

Funciona também no Posto Indígena de Xapecó, desde 1988, uma olaria que produz tijolos com mão de obra indígena e gerenciamento do Cacique e alguns operários brancos (que são a mão de obra

⁴² "Colono" é a designação regional aplicada aos agricultores imigrantes e descendentes de imigrantes.

qualificada). Infelizmente essa olaria não tem trazido muito benefício à comunidade indígena. Segundo as autoridades indígenas, o dinheiro obtido com a olaria é empregado, na maior parte, em despesas com os próprios funcionários, sendo uma pequena parcela gasta para manter funcionando a enfermaria do Posto.

Há na aldeia do Pênreia (Jacú), uma escola estadual de primeiro grau, com aproximadamente 300 alunos matriculados, cujos professores são filhos de colonos, de origem italiana na maioria, vizinhos da área indígena. Muitos deles estão identificados com os interesses contrários aos da comunidade indígena, participando dos esteriótipos vigentes contra os índios na sociedade regional. Há apenas um professor bilíngüe (Kaingang/Português), mas que efetivamente não consegue um bom resultado com o seu trabalho, segundo depoimentos dos próprios índios.

Um dos principais obstáculos à manutenção da própria cultura entre os Kaingang são atualmente as seitas pentecostais,⁴³ que fazem proselitismo religioso dentro das áreas indígenas. No Xapecó, estão "estabelecidas" pelo menos cinco religiões e seitas. Nas aldeias de Samburá e do Pênreia tem atuado a Igreja Batista. Essa igreja há mais de trinta anos mantém também um orfanato para meninas, que por quase vinte anos ocupou parte da terra indígena na aldeia do Samburá. Muitas meninas Kaingang passaram por esse orfanato e não retornaram mais ao seu povo. Contam algumas mulheres indígenas que muitas dessas meninas acabaram na prostituição. Na divisa da Aldeia Pinhalzinho uma Igreja Presbiteriana Independente distribui alimentos, remédios e roupas vindas da Europa aos que frequentarem seu culto a cada sábado. Há cerca de dez anos estabeleceram-se nas aldeias de Pênreia, Pinhalzinho e, mais

⁴³ Denominação geral às seitas surgidas a partir das religiões protestantes, marcadas por uma interpretação fundamentalista (literal) da Bíblia e um fanatismo sectário. O pentecostalismo existe também na igreja católica e em algumas religiões protestantes ditas "históricas". Sobre a adesão dos Kaingang à religião católica e, mais recentemente, às seitas cristãs pentecostais (veja-se D'ANGELIS & VEIGA 1993)

recentemente, Olaria, as seitas "Só o senhor é Deus" e "Deus é amor". Estas contam com *pastor-obreiro* da própria comunidade e proíbem os velórios Kaingang, com suas velas, cânticos e lamentações. Normalmente os mortos dos Kaingang pentecostais são velados apenas pelos parentes íntimos, porque a própria família, seguindo os preceitos dessas seitas, proíbem as demonstrações de pesar e solidariedade, tradicionais da cultura Kaingang.

A igreja católica, através da paróquia de Xanxerê mantém também uma assistência religiosa mensal nas diversas aldeias e apoia as manifestações culturais próprias dos Kaingang. O Cimi-Sul, ligado a essa Igreja desenvolve um trabalho de saúde preventiva na área.

Capítulo V

Organização Social

V. ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Adotarei, como se verá adiante, a designação "*metades clânicas*" para a divisão que marca a distinção mais importante entre membros na sociedade Kaingang. Com esse uso busco destacar a associação das metades KAMÉ e KAYRU com seus respectivos "*pais ancestrais*" epônimos das metades.

A discussão sobre a existência de clãs na América do Sul foi praticamente abandonada a partir da década de 70, quando os conceitos de descendência passaram a ser considerados como não relevantes para a discussão sobre organização social dos povos autóctones das terras baixas da América do Sul.

Dois textos, entre outros, são sempre referidos nas discussões sobre o tema : a conclusão de Maybury Lewis in *Dialectical Societies* (1979), e o texto "*A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*" de SEEGER, DA MATTA & VIVEIROS DE CASTRO (1978). No primeiro, Maybury-Lewis considera tanto o conceito de "*descent*" quanto o de "*alliance systems*" insuficientes para explicar a realidade Jê (MAYBURY-LEWIS 1979:305-307). No segundo texto, por sua vez, os autores assumem crítica semelhante, propondo como de "*maior rendimento*" a aplicação, ao material sul-americano, da "*noção de pessoa*", ligada à simbologia do corpo, (1978:16).

Nos dois casos, os autores estão preocupados com a generalização dos conceitos e com a impossibilidade de aplicá-los de maneira ampla e uniforme ao variado material etnográfico sul-americano. Nos dois casos os autores optam por desviar-se dos conceitos clássicos, restritivos, procurando encontrar outros mais relevantes e abrangentes.

Se conseguiram fugir aos conceitos forjados em outras realidades, como a África e a Melanésia, que muitas vezes se vestia à força na realidade sul-americana, as soluções propostas

(partir das ideologias nativas no primeiro caso; e *noção de pessoa*, no segundo), embora pertinentes para a discussão das sociedades estudadas, não dão conta também de toda a realidade.

Vários autores tem encontrado semelhanças entre realidades sulamericanas e as de outras partes do mundo. A partir dos estudos de Dumont, VIVEIROS DE CASTRO (1993) e OVERING KAPLAN (1984), entre outros, recuperam a teoria da aliança como eficaz na análise dos povos sulamericanos. Autores com LEA 1986 e LOPES DA SILVA (1986) retomam discussão sobre a noção de descendência como importante também para as terras baixas da América do Sul.

O material Kaingang, que passarei a analisar, aponta para a pertinência tanto da noção de *descendência*, uma vez que podemos identificar metades clânicas, quanto para a *teoria da aliança*, uma vez que tais metades são também exogâmicas.

1. Metades clânicas

O aspecto fundamental da organização social dos Kaingang é a divisão nas metades exogâmicas **KAMÉ** e **KAÏRU**, que se opõem e se complementam, enfeixando instituições que entre os Timbira, por exemplo, tendem a ser distribuídas em vários pares de metades.

As metades Kaingang não são espacialmente localizadas, isto é, não implicam em "posições" definidas da moradia no espaço geográfico da aldeia. Como já dito, em capítulo anterior, os Kaingang não constroem aldeias circulares ou semi-circulares, comuns a todos os outros Jê e aos Bororo, e portanto não demarcam a oposição espacial entre centro e periferia, masculino/feminino, público/privado, individual/coletivo que se têm apresentado como característica dos demais Jê (Cf SEEGER et alii [1978] 1987:21-3). Embora os Kaingang estabeleçam uma relação entre as metades **KAMÉ** e **KAÏRU** com os pontos cardeais (respectivamente Oeste e Leste), essa relação não transparece nas ações cotidianas, mas apenas na cerimônia do **Kiki** e nos enterramentos, como veremos adiante.

Os **KAMÉ** estão relacionados ao Oeste e à pintura facial com

motivos compridos (râ téi), e os KAÏRU relacionados ao Leste e à pintura facial com motivos redondos (râ rōk). Como veremos adiante⁴⁴, cada metade comporta duas seções: na metade KAMÉ, as seções Kamé e Wonhétky; na metade KAÏRU, as seções Kaïru e Votor.

A filiação a uma metade e seção é definida patrilateralmente: os filhos, de ambos os sexos, pertencem à metade e seção de seu pai, esse procedimento contínuo através das gerações estabelece o caráter patrilinear da sociedade Kaingang.

Os Kaingang, ao contrário dos Kayapó, por exemplo, não admitem a existência de mais de um genitor. Ter a paternidade reconhecida é fundamental para se adquirir um nome Kaingang e um lugar social. O nominador, antes de dar um nome, perguntará a que metade e seção pertence o pai da criança, de modo que possa escolher um nome apropriado (Ver Cap. VII: Sistema de Nominação). Posteriormente, quando se realiza uma cerimônia do Kiki, a criança acompanhará a metade do seu pai. De modo geral, os membros de uma mesma metade são referidos pelos Kaingang como kaitkō (*parente, primo*), em oposição a iambré (*cunhado*), como são referidos genericamente os membros da metade oposta (Ver Cap. VI: Parentesco e Casamento).

KAÏRU (Leste) marcas redondas	KAMÉ (Oeste) marcas compridas
Kaïru	Kamé
Votor	Wonhétky

As metades são homônimas dos heróis míticos, conforme relata Nimuendaju:

a tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão (...) Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome Kañerú e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que Kañerú e sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos

⁴⁴ Ver VI.2. Seções Kaingang.

como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamé e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções (NIMUENDAJU [1913] 1993:58-9).

Os seres e objetos do mundo natural estão relacionados a essas metades, conforme a aparência que tenham para os Kaingang os objetos, coisas e animais: se são *redondos* (proporcionalmente semelhantes nas suas dimensões de altura e largura) são classificados como *rôr* (Kaïru) e se são *compridos* (desproporcionais nas dimensões de altura e largura) são *téi* (Kamé). Submeti uma listagem de nomes Kaingang à alguns velhos para saber se eram nomes Kaïru ou Kamé. No Anexo 4 pode-se ver, por exemplo, no item 59: "Ngrã é nome Kaïru, é a samambainha; não vê que ela vive fechado, é Kaïru". De fato, esse tipo de samambaia tende a enrolar suas pontas, dando uma aparência arredondada a estas. Parece que é a isso que os Kaingang referiram como "fechado".

Os termos *rôr* e *téi* são também glosados em português como "baixo" e "alto" respectivamente (Cf VAL FLORIANA 1920: 171 e 184).

Na interpretação de Nimuendaju⁴⁵, por terem sido criados pelos "pais fundadores" Kamé e Kaïru, todos os seres da natureza pertenceriam às duas metades, com exceção da terra, do céu, da água e do fogo.

Todos ainda manifestam sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta [pintura] O que pertence ao clã Kañeru é malhado, o que pertence ao clã Kamé é riscado. O Kaingang reconhece essas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas. Das duas qualidades da onça pintada, o acanguçu é Kañeru, o

45 Baldus, embora não seja categórico com relação ao assunto, transcreve a resposta do velho cacique Kõĩnkãng quando questionado por ele sobre isso:

"as estrelas são filhos do sol e da lua, mas não são Aniky, não são Kamé, não são Kadnyerú, não são Votôro. Cada estrela tem um nome, mas as estrelas não são separadas umas das outras como Kamé e Kadnyerú. E as plantas e os animais não são Aniky. não são Kamé, não são Kadnyerú, não são Votôro, porque eles não foram pintados por nossos primeiros velhos, e porque eles têm pinturas completamente diferentes" (BALDUS [1937] 1979:29).

fagnareté (sic)⁴⁶ é Kamé. A piava é Kañeru, e por isso ela vai também adiante na piracema. O dourado é Kamé. O pinheiro é Kañeru, o cedro é Kamé, etc (NIMUENDAJU [1913] 1993:59)

Quanto ao pinheiro e ao cedro, mencionados por Nimuendaju, é provável que haja ocorrido uma inversão na anotação daquele autor, pois é consensual, entre os Kaingang, que o pinheiro é Kamé e o cedro é Kaĩru.

Em minha experiência de campo pude verificar que, se perguntarmos aos Kaingang sobre cada animal ou pássaro daqueles presentes nos mitos, respondem rapidamente classificando-os numa metade ou outra, ficando em dúvida quanto a um ou outro animal que os mitos não mencionam, ou afirmando não saber a metade a que pertencem. Eles explicavam, evasivamente, que "*decerto eles não foram ao kiki*", o que significa que não foram marcados com os sinais clânicos e, portanto, não foram classificados. Apesar de eventualmente não classificarem algum animal em uma das metades (o que é a mesma coisa que classificá-lo nas categorias rôr ou téi), a diferença entre seres *compridos* e *achatados* é tão importante entre os Kaingang, que sua língua possui verbos distintos para o ato de carregar um objeto rôr ou téi.⁴⁷ E, de maneira geral objetos, plantas e animais tendem a ser classificados em Kamé ou Kaĩru, o que corresponde às informações de Nimuendaju.

A importância dos conceitos Kaingang rôr e téi é fundamental para fins comparativos com as pinturas rituais de outros Jê. Enquanto as pinturas dos Xavante e Xerente, como as dos Kaingang, são diferenciadas em *redondas* e *compridas*, os Krahó, Suyá e Apinayé opõe listas horizontais a listas verticais que, se pensadas como *baixo* e *alto*, seriam equivalentes aos termos Kaingang rôr e téi.

⁴⁶ O correto seria "jaguareté". Trata-se, com certeza, de erro de impressão ou de transcrição dos manuscritos de Nimuendaju.

⁴⁷ Exemplos disso são os pares de verbos *mbatĩn* e *mbakõtĩn*, respectivamente "levar" e "trazer", para objetos redondos, e *watĩn* e *wakõtĩn*, "levar" e "trazer", para objetos compridos (D'ANGELIS - comunicação pessoal).

2. Seções Kaingang

Autores importantes para o estudo da organização social dos Kaingang, Nimuendaju e Baldus foram os primeiros estudiosos a tratar das "divisões" internas às metades, sem que, no entanto, suas opiniões sejam concordes quanto ao caráter dessas divisões. Para Nimuendaju,

Independent of the moieties, there is another type of division which today consists of four classes; formerly there were probably more. One class is general; the others are ceremonially inferior or superior to this one. Each class is distinguished by a type of body painting which is a variant of the moiety paintings, so that class and moiety are simultaneously expressed by the body painting.

The three specific classes are: the Paí, the Votóro and the Pénye (apud MÉTRAUX 1947:149).

Ainda segundo Nimuendaju, essas

classes não são classes sociais, mas seus membros só se diferenciam pelas funções que eles são obrigados a exercer por ocasião de enterros, danças e outros atos religiosos. A diferença ou identidade de uma classe nunca impede o casamento, como acontece em caso de identidade do clã (NIMUENDAJU [1913] 1993:61-2).

As metades, para Nimuendajú, possuem caráter clânico⁴⁸, e é o pertencimento e a identidade oriunda delas que interferirá nas regras de casamento, e não a identidade ou diferenciação de classe porque, para aquele autor, as classes existem em ambas as metades e suas funções são apenas cerimoniais.

Baldus em sua pesquisa entre os Kaingang de Palmas, PR ([1937] 1979:18) afirma que os Kaingang estão divididos em metades - sem, no entanto, nominá-las - e que cada metade está subdividida em dois grupos: em uma metade, Kamé e Aniky; e na outra, Kadnyerú e Votóro. Em trabalho posterior, sobre os Kaingang do Posto Indígena Ivaí (PR), o mesmo autor passa a considerar que

as metades Kaingang chamam-se Kanieru e Kamé. Os nomes do

⁴⁸ Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem: "No sólo toda la tribu Kaingygn, sino toda la naturaleza, desde el Tieté hasta el Iyhuy, está dividida entre estos dos clanes exogámicos, según su ascendencia patrilineal" (NIMUENDAJU [1914] 1978:142).

indivíduo indicam a metade à qual ele pertence. Outro indício é a pintura cerimonial que consiste em pontos entre os Kanieru e em traços entre os Kamé (BALDUS 1947a:80).

No mesmo trabalho, Baldus destaca:

ainda que a pintura dos pontos caracterize os Kanieru e a de traços verticais os Kamé, há certas variantes em cada tipo de pintura que assinalam distinções entre indivíduos de cada metade (BALDUS 1947a:80).

As pinturas variantes que aparecem nos cerimoniais distinguem, segundo Baldus, as categorias pénie, votoro e iendkiby, que podem ser pessoas de ambos os sexos, havendo-as nas duas metades.⁴⁹ Ainda segundo Baldus, essas categorias referem-se a indivíduos a quem se atribuem certos poderes no contato com o sobrenatural, nomeadamente com os espíritos dos mortos.

Sobre a relação entre essas categorias, Baldus diz apenas que o votoro é ajudante e substituto dos pénie no tratamento com o morto, e que um votoro pode se tornar inteiramente pénie, mas este não pode tornar-se votoro (grifos meus). Sobre os iendkiby, diz que são "muito mais raros ainda" que os votoro. Os iendkiby participariam na danças cerimoniais entrando no cemitério "como derradeiros, sendo chamados para isso só depois dos outros terem feito três a quatro voltas". O cadáver de um iendkiby não poderia ser enterrado no cemitério, "senão morrem todos ligeiro" (BALDUS 1947a:81).

Na sequência, Baldus refere a uma quarta distinção, o paí, um único em cada aldeia:

um chefe que pode usar a pintura de qualquer um de sua metade com exceção do paimbogn, chefe grande de subtribo que

⁴⁹ Conforme Baldus, os pénie usam uma pintura "cujos traços ou pontos assemelhavam-se, na disposição e forma, aos da maioria dos membros da respectiva metade, sendo porém, consideravelmente maiores". Por sua vez, "a pintura dos votoro se distingue da dos outros pelo acréscimo de círculos aos pontos ou traços verticais da respectiva metade". Por fim, os iendkiby', que "além da pintura típica de sua respectiva metade, trazem em ambas as metades dois traços horizontais em cada bochecha, um traço horizontal a cada lado da boca e dois traços horizontais em cada uma das têmporas" (BALDUS 1947:80-1). Veja-se adiante minhas observações sobre as pinturas rituais no Xapecó.

se pinta com um número tão grande de sinais típicos da sua metade que dá para encher o rosto e a parte nua do corpo. Os paí são considerados como mais sensíveis que os outros em relação a perigos de qualquer espécie que, naturalmente, sempre têm caráter mágico (BALDUS 1947a:81).⁵⁰

Vemos, assim, que aquilo que Nimuendajú chamou "classes" paí, votóro e pénye e mais uma, "geral" ou "comum", não corresponde exatamente ao que Baldus identificou como "distinções de pintura" paí, pénie, votoro e iendkiby e embora se recubram parcialmente.

Como vimos, para Baldus o paí não é senão um indivíduo em cada "toldo" [aldeia], enquanto que para Nimuendajú trata-se de uma classe da qual saem os xamãs e líderes cerimoniais (apud MÉTRAUX 1947:149).

A divergência mais significativa entre ambos é que Nimuendaju identifica duas metades e três (ou quatro) classes cerimoniais presentes nas duas, enquanto Baldus ([1937] 1979:18) afirma serem duas metades, sem informar seus nomes, e dois subgrupos em cada metade e, posteriormente (1947a:80) conclui, como Nimuendaju, que as duas metades são "Kamé e Kanieru", e reconhece a existência de quatro funções cerimoniais, presentes em ambas. Baldus acrescenta que o nome do indivíduo indica a metade a que ele pertence e que há "entre os nomes pertencentes a cada parentela" os peculiares dos pénie que "já em criança são designados como tais". Sinônimo de pénie, segundo ele, seria o termo "vuiji-koregn" (nome ruim).

Os autores que estudaram os Kaingang em anos recentes - al-

50

A citação de Baldus parece indicar a existência de uma quinta distinção, **paímbogn**, embora o autor reconheça que tais chefes, "em geral são eleitos pelos velhos". Sabemos, pelos Kaingang atuais, que **paí** (ou **põ í**) é chefe político, sendo que empregam hoje esse termo para referir-se aos seus caciques. Diferenças dialetais explicam o fato de que autores como Val Floriana e Nimuendajú (que trataram com grupos Kaingang de São Paulo e do Centro-Norte paranaense) tenham anotado, respectivamente, o termo **pahí** e **paí** (VAL FLORIANA 1920:156; Nimuendajú in MÉTRAUX 1947:149), enquanto nos dialetos mais ao Sul a pronúncia típica é **põ i**. Autores como Wiesemann (1971) identificam pelo menos cinco dialetos regionais no Kaingang (Mapa IV).

guns deles baseados em Baldus - são concordes em afirmar que os Kaingang estão divididos em *metades*, assim como há unanimidade em atribuir à metade dos Kamé a pintura corporal de listas (marcas compridas), e à metade dos Kaïru a pintura de pontos (marcas redondas).

Apesar dessa unanimidade, cada autor relaciona a cada uma dessas pinturas uma série de subgrupos, nem sempre coincidentes. Para uma visão de conjunto apresento na página seguinte uma tabela de metades e subgrupos como proposto por cada autor. Essa tabela é ilustrativa da confusão reinante na literatura, reflexo do desconhecimento das categorias relevantes para a organização social Kaingang.

Considerando pertinentes muitas das informações de Nimuendaju e Baldus para a cultura Kaingang à luz dos meus dados de campo, ainda assim era necessário encontrar "*peças*" que pudessem dar coerência a este quebra-cabeças, resolvendo algumas contradições e respondendo a muitas perguntas.

Para começar, era necessário explicar a duplicação dos nomes atribuídos às metades, KAMÉ e KAÏRU, também referidos às seções Kamé e Kaïru, internas à elas.

Os dados de campo não deixam dúvidas quanto ao papel fundamental das relações de oposição e de complementariedade entre KAMÉ e KAÏRU, havendo troca de serviços funerários e rituais, aliança matrimonial e, em alguns casos, trocas de nomes.

Qual o papel, então, das seções e por que existem seções que têm nomes idênticos aos das metades ?

Nimuendaju registra uma assimetria entre os grupos internos às metades considerando, no entanto, que *paí*, *vodôro*, *péne* e *iant-ky-by* são apenas funções cerimoniais e por essa razão não teriam interferência nas regras de casamento, enquanto que o pertencimento aos clãs-metades exige a exogamia (cf. NIMUENDAJU [1913] 1993:61-2).

Baldus também percebe uma "*consideração diferente entre os grupos dentro das 'metades'*", e para ele a origem da divisão e da

2.1 Metades e sub-grupos Kaingang

Na tabela abaixo, os nomes Kaingang em maiúsculo e negrito referem-se às metades exógamias, e os nomes em minúsculas referem-se a subgrupos de cada metade, associados respectivamente à marca e pintura comprida ou redonda.

AUTOR	ANO	METADES	
		KAMÉ	KAÏRU
		MARCAS	
		comprida ou riscos	redonda ou pontos
NIMUENDAJU	1912	KABMÉ	KAUERÓ
	1947	KAMÉ	KANYERÓ
BALDUS	1937	Aniky Kamé	Votôro <i>Kadnyerú</i>
BALDUS	1947	KAMÉ	KANIERU
HELM *	1977	inominadas	
		reocio reteie	recutu renevi
WIESEMANN	1964	KABMÉ KRĚ	KAYRO KRĚ
	1971	Fogkru ou Vogkru Fògpràg ou Vogpràg Jāky Vārènh Vākre-kuvar ou Venhkre-k.	Jag-pi Kanhru Pāvi ou Pevi Votor
MELATTI	1976	Inhagampi Wòprêg Venrei'd	Wókrôn Kanheru Penvi Venkrikoára Ianku Votoro
VEIGA	1994	KAMÉ	KAÏRU
		Kamé e Wonhétky	Kaïru e Votor

(x) Para HELM (1977:101), "os clãs tem denominações específicas: Kandnyeru, Votoro, Kamé, Aniky, Dorim (...) em São Paulo Pervi, Japeji, Venreie, Foerekukron, que não encontra mos no Paraná." A autora não classifica-os com metades ou pinturas, embora afirme que opõe redondos à compridos.

própria diferenciação estaria "pendente de solução" : "se esta formação de grupos indica antigas camadas sociais ou mesmo étnicas" (BALDUS [1937] 1979:18).

No mito de origem dos Kaingang registrado por Telêmaco Borba (anexo 1) verificamos que aparecem quatro grupos humanos distintos: os de Kaïru e Kamé; o dos Kaingang (*Caingangues*), com quem os dois primeiros estabelecem também uma aliança; e os Kurutũ⁵² (*Curutons*), "escravos fugidos". Penso que, não por acaso, são também 4 as seções Kaingang.

Os Kamé e Kaïru são, simultaneamente, os pais ancestrais, as metades clânicas e as duas seções numericamente majoritárias; Votor e Wonhétky são as seções minoritárias e exercem funções cerimoniais.

A resposta que encontro, portanto, para as questões que levantei, partem de uma leitura que valoriza o mito de origem, admitindo que no tempo mítico os Kaingang organizavam-se simplesmente como metades (Kamé e Kaïru) e que, num determinado momento, fizeram aliança com um terceiro grupo, os *Caingang*, e por fim, incorporaram também os *Curuton*.

Conta a narrativa mítica que, após o "dilúvio" e a saída dos pais fundadores (Kamé e Kaïru) do centro da serra, seguiram-se noites em que aqueles pais criaram os animais. *Depois desse trabalho* - continua o mito -

marcharam a reunir-se aos Cayngans (...) Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos Cayngans e deliberaram casar os moços e as moças.

Casaram primeiro os Cayurucrês⁵³ com as filhas dos Camés, estes com as daqueles, e como ainda sobraram homens, casaram-nos com as mulheres dos Cayngans. Daí vem o motivo porque Cayurucrês, Camés e Cayngans são parentes e amigos (BORBA 1904:59).

Mas, se atualmente todo o povo se reconhece como Kaingang, de onde viria essa parcialidade que encontramos no mito como *Caingang* ?

⁵² *Kuru* = roupa (nome de um tecido próprio dos Kaingang); *tũ* = negação. *Kurutũ* = "sem roupa".

⁵³ "Cayurucrês" = Kaïru + krê = "descendência de Kaïru".

Uma explicação possível é que, de fato, o termo kaingâg, kaingang ou kōinggëgn (conforme o dialeto de cada grupo local ou região) seja o termo de uso geral para designar "gente", "pessoa", "homem" ou "pessoa da nossa gente". Jules Henry, que viveu entre os Xokleng entre 1932 e 1934 os denomina *Kaingáng*, e os relaciona ao conjunto que reconheceu como "*tribes speaking Kaingáng dialects*" que "*inhabit the highlands of southeastern South America from the state of São Paulo, Brazil to Argentina*" (HENRY 1964:xxi). Conforme Henry, na língua desse grupo, o termo "Kōinggëgn" (como ele o grafava), significa "homem", daí ser tomado como auto-denominação (HENRY 1964:209). Nesse caso, tanto os grupos que hoje conhecemos como Kaingang, como os que denominamos Xokleng, teriam em comum - por razões de proximidade lingüística - um mesmo termo que a eles todos se poderia reconhecer como "auto-denominação".

Anterior a Henry, BORBA (1882) atribuiu o termo *Caingang* aos que hoje se assumem como tal. No entanto, todo o termo geral é, em todos os grupos indígenas, um fenômeno *pós-contato*. Um erro de Borba foi, talvez, propor o termo Kaingang (*Cayngang*) como denominação genérica ou auto-denominação do povo todo. O termo, hoje difundido entre eles próprios e assumido com o significado de "índio", poderia ser atribuído, conforme o mito, a uma ou algumas das "parcialidades" que, através de aliança, compõe o povo.

O fato de que nem todos os grupos Kaingang utilizavam esse termo como auto-designação pode ser constatado por um vocabulário recolhido por Nimuendaju em 1909 com uma mulher Kaingang do Rio do Peixe (SP). Ao designar sua própria gente (o grupo do Rio do Peixe), a índia Mariana os identificou com o termo "*Yakwä(n)-dagtéye*" (Apud NIMUENDAJU & GUÉRIOS 1948:222). O termo *téye* quer dizer comprido e *Yakwä(n)*, embora não possa traduzir, chama a atenção pela proximidade com os termos *Akuen* e *A'wë/Auwë*, auto-denominação respectivamente dos Xerente e Xavante (Cf MAYBURY-LEWIS 1984:40).

Seguindo meu raciocínio os "*Cayngans*" do mito anotado por Borba, junto aos quais os Kamé e Kaïru foram buscar mulheres,

poderiam ser identificados, então, com o povo hoje denominados Xokleng.

Os Kaingang atuais do Xapecó ainda possuem, entre suas narrativas históricas, a memória das guerras e alianças (por casamentos) deles com outros grupos Kaingang, e com Xokleng,⁵⁴ e nas genealogias traçadas no Xapecó encontrei diversas pessoas identificadas como "botocudos"⁵⁵, uma das denominações genéricas usadas para referir aos Xokleng. Na realidade são pessoas que têm um ascendente Xokleng, há três ou quatro gerações passadas, e algumas dessas pessoas pertencem à seção Votor.

Não deixa de chamar a atenção o fato de que, entre os Xokleng (que interpreto como os *Caingang* do mito de Borba) existe um "group" - termo utilizado por HENRY (1964:175) - cujo nome é Kainlê⁵⁶ e cuja marca é um círculo, marca idêntica à da seção Votor entre os Kaingang atuais, e que são da metade Kaïru. Por outro lado, assim como entre os Kaingang existe a seção Wónhetky, pertencente à metade Kamé, de marca comprida⁵⁷, entre os Xokleng existe um "grupo" denominado Wanyekí, cuja marca, porém, é redonda, "scattered all over" (HENRY 1964:175). Poderíamos sugerir a hipótese que os Votor teriam vindo dessa aliança entre Kaingang

⁵⁴ Os Kaingang do Rio Grande do Sul relatam guerras que tiveram com os Xokleng, e casos de rapto de mulheres entre eles.

⁵⁵ Os "botocudos" existentes no Xapecó são originários, segundo eles mesmos, de Iratin. O Rio Iratin é afluente da margem esquerda do Rio Iguaçu. Trata-se de antigo Toldo Xokleng assistido pelo SPI na década de 1910, na região de Palmas, desativado antes de 1920. Os próprios relatórios do SPI sobre esse Toldo referem seus habitantes como "botocudos". Cf. Relatório de Paulino de Almeida a José Maria de Paula. Documento arquivado em microfilme no CENDOC - Museu do Índio, Filme nº 83, Planilha 917.

⁵⁶ Henry grafa "Kainlé" (1964:175), onde o acento agudo indica a sílaba tônica da palavra e a letra /e/ deve ser lida como "in German 'fehle'" (1964:xxv). Tomando-se em conta que o som /l/ em Xokleng substitui sistematicamente o /r/ do Kaingang (como em "plü", em lugar de "prü" = esposa), o termo "Kainlé" seria transposto para "Kainré", muito próximo de "Kaïru".

⁵⁷ Como se vê no cap. V.4, a pintura facial dos Kamé é feita com traços verticais (||) e a dos Wónhetky é feita com traços curvados até as extremidades da boca (()).

e Xokleng. Os Votor seriam Xokleng agregados por casamento à metade de marca redonda isto é aos Kaïru. E os Wonhétky (seção Kaingang) e os Wanyekí (grupo Xokleng) tenham a mesma procedência, ou seja, vêm de um mesmo povo escravizado tanto por Kaingang como por Xokleng, ou seja os Kurutũ.

Reconhecendo as relações assimétricas na sociedade Kaingang, com as posições relativas das seções Votor e Wonhétky, e somando-se isso ao fato de que para os membros de tais seções tolera-se a endogamia de metade (ver Cap.VI.4), parece aceitável sugerir que essas seções foram *assimiladas* por processos diferentes, a saber: por aliança, no primeiro caso, e por escravidão, no segundo.

A prática da escravidão pelos Kaingang é registrada por Borba (1904:62) e por outros autores que conheceram cativos de grupos de língua Tupi-Guarani entre os Kaingang. Um relatório de um Inspetor do SPI, datado de 1911, informa ter encontrado três "*botocudos*" escravizados há quatorze anos pelos Kaingang do cacique Veigmon, na região do médio Tibagi (norte paranaense).⁵⁸

Assim, o status diferente atribuído às seções seria resultante de uma hierarquia social que consideraria como os mais importantes os descendentes dos pais ancestrais, Kaïru e Kamé, seguindo-se aqueles que foram incorporados ao grupo por casamento (ou seja, aliança) e, por último, os que foram incorporados através da escravidão. Esses últimos seriam os Wonhétky.

Como está dito acima, Borba relaciona os *Curutons*, que aparecem no mito como escravos dos Kaingang, como sendo os Aré, um povo de língua tupi-guarani. Esse povo é comumente referido na literatura do século XIX também como "*Botocudos*", pelo fato de usarem tembetá (Cf. BIGG-WITHER [1878] 1974, cap. XVI e XVII). Borba recolhe junto a um deles, escravizado pelos Kaingang, um mito onde eles justificam porque os outros povos sempre fazem guerra à eles (cf. Anexo 2, Mito Aré). Até hoje os Kaingang consideram grupos Guarani como "*mais atrasados*" porque são mais resistentes às influências da sociedade envolvente. Os Guarani,

⁵⁸ Cf D'ANGELIS - a sair.

por sua vez, afirmam que os Kaingang *não são mais índios*, porque aceitaram muitos costumes brasileiros.

Há entre os Kaingang portanto uma aliança prescritiva: casar-se Kamé com Kaïru . O mito parece indicar - como costume herdado dos ancestrais - que, *havendo ainda homens solteiros* depois de realizadas as uniões possíveis dentro de um grupo entre os Kamé e os Kaïru, deve-se buscar mulheres entre os que são kaingang, de maneira que Kamé e Kaïru faziam aliança também com esses (qualquer um dos que se auto-denominam "*kaingang*", inclusive os Xokleng).

Os Wonhétky poderiam ser, por fim, os Kurutũ, que sendo capturados como escravos acabam se casando com membros das outras seções. Se os membros incorporados forem mulheres, isso não afeta o status dos filhos porque o pai lhes dará um nome e um lugar social, mas se forem homens "estrangeiros", ou seja, não-Kaingang, a esses filhos seria preciso dar um lugar na sociedade Kaingang.

A partir desse momento, há a necessidade de marcar os que não são verdadeiros Kaïru ou verdadeiros Kamé, distinguindo-os daqueles que se reconhecem como descendentes dos "*pais ancestrais*".

Dentro da metade KAÏRU distinguem-se os Kaïru, cuja pintura são pontos, dos Votor, cuja pintura são círculos. Dentro da metade KAMÉ distinguem-se os Kamé, cuja pintura são traços verticais, dos Wonhétky, cuja pintura é um traço curvo, da boca até a orelha.

Há portanto uma distinção hierárquica entre os que são os descendentes diretos dos pais fundadores Kamé e Kaïru, cujas seções reúnem até hoje a maioria da população de cada aldeia, e os que foram incorporados a cada metade, porém marcados como "não tão" Kamé, ou seja, os Wonhétky⁵⁹, e "não tão" Kaïru, isto é, os Votor.

As seções Votor e Wonhétky não são, porém, somente papéis cerimoniais, uma vez que o pertencimento tanto à seção Votor quanto à seção Wonhétky é patrilinear e, à semelhança do que

59 Os Wónhetky são chamados, por Baldus, de Aniky, e por Nimuendaju, de Iantky-by ([1913] 1993:62). Nhétkymby é o nome da pintura dos Wónhetky, as vezes usado como sinônimo da mesma seção.

ocorre com Kamé e Kaïru, filho de pai Votor é Votor, filho de pai Wonhétky é Wonhétky.

O que teria levado autores como Nimuendaju e Baldus a identificar Votor e Wonhétky com categorias ou classes cerimoniais é o fato de que realmente eles possuem obrigações na vida cerimonial e nos ritos funerários da sociedade Kaingang. Seriam de certa forma "auxiliares" dos péin, uma categoria cerimonial por excelência, havendo os péin dos Kamé e os dos Kaïru. Eles são encarregados de lidar com os defuntos, com o cemitério e com os viúvos/as. Esses serviços são sempre prestados como reciprocidade à metade oposta (ver, adiante, 3. Papéis cerimoniais).

A seção Votor têm uma função cerimonial específica de abrir e fechar um "buraco" no cemitério por ocasião do Kikikoi, segundo soubemos no Xapecó. Conforme Baldus, os Votor podem ajudar os péin, e até tornar-se totalmente péin, mas um péin não pode se tornar Votor (BALDUS 1947a:81). Esse fato encontra uma explicação quando entendemos que o pertencimento à seção Votor é herdado. Quanto à categoria dos péin, trata-se de uma escolha feita no momento da nomeação, ou mesmo pode ser atribuída a alguém por um dos kuiã (Xamã), no momento da realização do Kiki. Logo, a qualquer pessoa se pode atribuir, por motivos diversos, uma função cerimonial como péin (com o respectivo nome), mas a ninguém se pode atribuir o pertencimento à seção Votor ou Wonhétky.

Os Wonhétky são, para alguns, considerados como o par simétrico dos Votor. Isso aparece nas pinturas e também em alguns depoimentos que consideram que os membros dessas duas seções seriam também parceiros matrimoniais preferenciais entre si. Os Wonhétky podem cumprir funções ligadas à cura e às adivinhações. Alguns são kuiã e rezadores. Baldus afirma que os "iendkiby" (= nhétkymby, nome da pintura dos Wonhétky) não podiam ser enterrados no cemitério (1947a:81).

Ouvi sobre isso uma explicação da kaingang Niagtãe: que os Wonhétky não podem ser enterrados no cemitério "porque ele come os outros". Pelo contexto - da proibição do enterramento no cemitério - Wonhétky seria um espírito canibal que devoraria, provavelmente,

os outros espíritos dos mortos. Na verdade não consegui uma resposta satisfatória pois, além do assunto ser tabu, a restrição já não é colocada em prática, porque os Kaingang atuais enterram também os Wanhétky no cemitério.

Um dos rezadores de Palmas, da seção Wanhétky, confirmou o fato, informando ainda que, os Wanhétky não podiam ou não podem, brincar com os Kaĩru⁶⁰, por essa razão seu avô trocou seu primeiro nome, que era Katãe, para Wagtũ, para que ele pudesse "entrar no cemitério". Nesse caso o nome parece ser um atenuante, a pessoa não deixa de ser o que herdou mas em função do seu novo nome, passa a ser rã rengre, pessoa com duas pinturas: uma de sua condição de origem (Wanhétky, por exemplo), e outra do nome que recebeu.

Como seções com funções cerimoniais e religiosas bastante definidas na sociedade Kaingang, as seções Votor e Wanhétky possuem rezadores próprios na cerimônia do Kiki, cujas presenças são imprescindíveis para a realização do ritual. Atualmente, os Kaingang admitem até mesmo uma posição definida no cemitério para os membros daquelas seções, ao lado das seções homônimas às metades (ver fig.1).

É possível que originalmente só existisse a divisão do cemitério em duas partes: Leste, para Kaĩru, e Oeste, para Kamé. A figura acima, é uma idealização e não corresponde aos cemitérios existentes, embora os Kaingang afirmem que o correto deveria ser assim.

⁶⁰ Embora as relações jocosas entre as metades sejam práticas corriqueiras, não pesquisei especificamente como essas relações aconteciam entre as seções. Registro essa informação que, embora seja a única, indica essa possibilidade, o que aproximaria essas relações entre as seções, de metades opostas, ainda mais da categoria " amizade formal" existente entre os outros Jê.

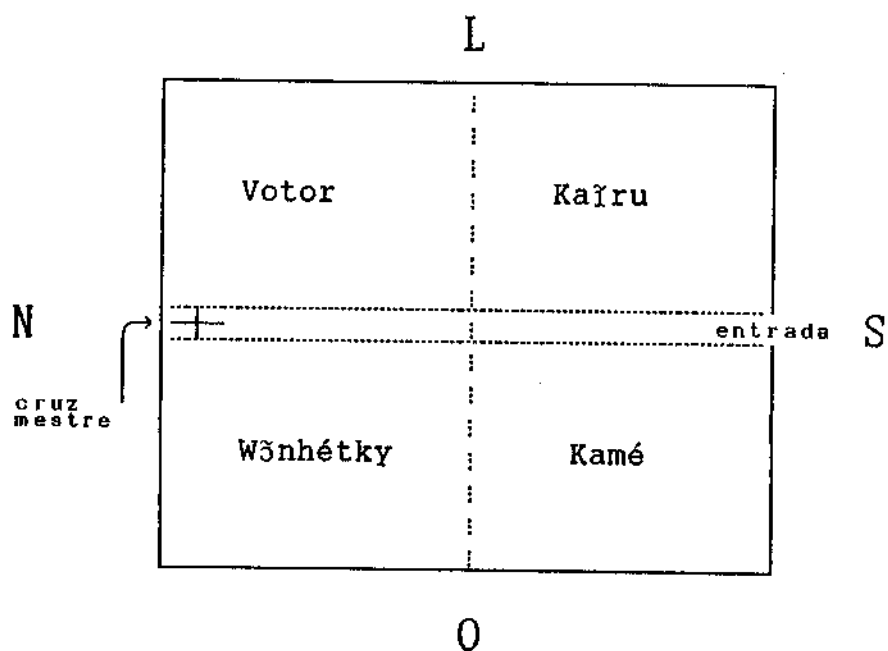


FIG. 1 = Esquema ideal de um cemitério Kaingang.

Uma índia da metade Kaĩru, chamada Kruktë, procurou explicar as funções cerimoniais dos Wonhétky e dos Votor da seguinte maneira: "o nhétkymby é Kamé, mas ele é mais forte. Ele pode tirar o pōkrĩ⁶¹ do Kamé e do Kaĩru; se está faltando o péin do Kamé ele pode tirar o pōkrĩ do Kamé". Segundo ela, o Votor "é kaitkō [da mesma metade] com o Kaĩru. Não sei se é por causa da reza dele, rândor [marca buraco] com rãror [marca redonda],⁶² ele pode vencer os três fogos. Ele pode pinxar [jogar] o pōkrĩ dele mesmo (sic)".

Segundo Iagnĩ, outro Kaingang do Xapecó, Votor é uma função "do fandango" (kiki); é uma "pessoa sensível, mais calma". "Votor tem enxerto de voz com o Kaĩru e o Wõnhétky tem enxerto de voz com

61 Trata-se do ramo que marca, no cemitério, a sepultura sobre a qual se vai rezar no Kiki. Esse ramo é tirado e jogado fora do cemitério, por pessoas com funções cerimoniais, num momento preciso da reza. Veja-se adiante a descrição da cerimônia do Kiki.

62 Significa que ele possui a oração das duas marcas. A oração é um grande poder; quanto mais orações possui um *Kuiã* (ou "rezador"), maior é o seu poder.

o Kamé". O que significa que cantam em dueto, como um contra-canto durante as cerimônia de enterro, fim de luto e no Kiki.

A existência de seções incorporadas ou agregadas às metades exogâmicas não é exclusividade dos Kaingang. Entre os Xerente temos o caso Jê, mais próximo do que tenho encontrado para os Kaingang. Os dois clãs Xerente Prasé e Krozaké, foram considerados por Nimuendaju (1942) como tribos incorporadas respectivamente às metades Siptató ou Doi, cuja pintura corporal é marcada por círculos, e Sdakra ou Wairí, cuja pintura é distinguida por traços.

No caso Xerente parece explícito que esses dois clãs não são considerados membros plenos da tribo, razão pela qual a não observância das regras de exogamia de metade por eles não constitui um escândalo (cf NIMUENDAJU 1942:25).

3. Papéis Cerimoniais

Os péin, Kamé e Kaïru, são os únicos com uma função exclusivamente ritual, havendo-os nas duas metades. Parece possível relacioná-los também ao mito de origem, como função estabelecida nos primórdios, associando-os aos patos e saracuras que aparecem naquele mito como os animais que, depois do dilúvio, *"carregavam terra em cestos, lançando-a à água que se retirava lentamente"* (BORBA 1908:20). Os péin são os encarregados de fazer as sepulturas e cuidar de todos os serviços fúnebres e do resguardo de luto. Essas atividades são sempre exercidas de forma recíproca para a metade oposta à qual pertence. Antigamente o trabalho de fazer a sepultura era mais penoso, e os relatos falam de sepulturas de 5 a 9 metros de diâmetro, por 1,5 m. de altura. A terra para essas sepulturas era carregada em cestos (ver *Enterramentos Kaingang* - Anexo 3). Um dos nomes péin é exatamente Ngatufi (*"carrega terra"* [nas costas, logo, em cesto], *femin.*).

Os péin Kamé e os péin Kaïru são encarregados de várias tare-

fas, como marcar com os ramos de árvores (pōkrĩ) relacionados a cada metade ⁶³ as sepulturas sobre as quais os `celebrantes do Kiki' rezarão. São igualmente responsáveis por tirar esses ramos, das sepulturas e atirá-los fora do cemitério no momento apropriado, marcando com esse ato o fim dessa parte do ritual. São eles também os que servem a bebida aos convidados e acompanham os rezadores como "serventes", bebendo parte da bebida que lhes era destinada. Esse procedimento, como me explicaram, tem a finalidade de impedir que os rezadores fiquem bêbados e impossibilitados de terminar as orações cerimoniais, o que não pode ocorrer de forma alguma, pois uma vez começada a cerimônia do Kiki ela deve ser conduzida até o término. Há outros que afirmam que os péin deveriam abster-se de beber Kiki. Os péin são encarregados de cuidar dos viúvos em seu retiro de luto e nos rituais de saída do luto.

Outras funções exclusivamente cerimoniais são: pō'i, os donos do Kikikoi e os tampér. Os pō'i são os mestres de cerimônia do Kiki. São eles que determinam todas as tarefas que devem ser executadas para o bom andamento da festa, como a coleta de mel e frutos para abastecer os convidados, a saída dos mensageiros para convidar outras aldeias, o dia que deverá começar a cerimônia, a escolha do pinheiro para fazer o Konkéi.⁶⁴ Os pō'i devem ser escolhidos numa reunião prévia especialmente convocada para acertar como será a festa do Kiki. Segundo alguns os pō'i devem ser escolhidos entre as pessoas que são rã rengre (os de duas marcas) porque estes podem frequentar os dois fogos e portanto verificar se tudo está ocorrendo a contento.

Conforme Kruktẽ, "quando falta um mês os pō'i vão ao cemitério marcar as sepulturas dos mortos para os quais celebraram o

63 Sepulturas dos Kaĩru são marcadas com ramos de *kénkfud* ("sete-sangria"; *simplocus parviflora*), uma planta considerada "redonda", enquanto sepulturas de Kamé são marcadas com ramos ou grimpas de *fyg* ("pinheiro"; *Araucaria angustifolia*), que é "comprido".

64 "Konkéi" é geralmente glosado em Português pelo termo "cocho". Pela semelhança da forma e talvez, pelo modo de fabricação, também é o termo dos Kaingang para "canao".

Kiki". Segundo ela, os pō'i devem ser três ou quatro.

Os donos do Kiki são as pessoas que fazem realizar o Kiki por algum de seus familiares. Os "donos" são encarregados de providenciar a comida e a bebida para os rezadores e para os convidados.

Tampér : dançarinos. Um dos rezadores me informou que havia outrora os dançarinos, os tampér. Eram pessoas dos dois sexos e deveriam dançar de mãos dadas em uma fila comprida, durante o ritual do Kiki (não sei dizer qual seria a relação dos tampér com as metades e com a nominação). Os tampér também cuidariam do konkéi (recipiente onde a bebida é fermentada durante a cerimônia do kiki, ou Kikikoi) para que os espíritos não chegassem perto da bebida. Soube que há no Xapecó apenas duas pessoas dessa categoria, mas não cheguei a entrevistá-las. De qualquer forma, como durante a realização do Kiki em 1993 não se observaram tais danças⁶⁵, pode-se deduzir que o ritual do Kiki já foi muito mais rico em detalhes e que, em função do hiato de quase 20 anos em que deixou de ser realizado, diversos elementos foram perdidos ou reinterpretados.⁶⁶ Em seu ensaio sobre o "culto aos mortos" em Palmas Baldus refere a atuação de três dançarinos de cada metade, sem no entanto informar o nome que recebem (BALDUS [1937] 1979:24-6).

65 A não ser, muito brevemente, em uma das noites de "fogo", mas executada por um dos "cabeças" do Kiki e por um Kaïru não identificado como "tampér" pelo rezador que me falou dessa função.

66 O Kiki deixou de ser realizado no Xapecó entre o final dos anos 50 e o ano de 1976. Atribui-se isto a uma ação desestimuladora do próprio órgão do indigenismo oficial (SPI), ao lado de uma primeira penetração de seitas evangélicas. Contam os índios que um dos seus principais "rezadores" de então, converteu-se a uma religião protestante, que proíbem a celebração do KIKI por seus membros, considerando-o como "coisas do demônio". Em todo caso, entre os atuais "rezadores" (que celebraram o "Kiki" em 93) há um que já foi membro de uma seita protestante e outro que ainda o é.

4. Pintura corporal ritual no Xapecó

As metades Kamé e Kaïru são distinguidas por uma pintura cerimonial. Em termos Kaingang, "marca comprida" (rã téi) para os Kamé, e "marca redonda" (rã rôr) para os Kaïru, correspondendo a traços ou riscos para os primeiros, e pontos para os segundos. As seções apresentam variantes desse padrão nas suas pinturas. Na metade KAMÉ, a seção Kamé adota normalmente dois traços na testa e em cada uma das bochechas, enquanto a seção Wonhétky pinta-se com traços que sobem dos dois lados da boca (nhétkymby = rabo da boca). Na metade KAÏRU, a seção Kaïru marca-se com pontos (normalmente três) na testa e em cada uma das bochechas, e a seção Votor pinta-se com círculos (rã ndor = marca buraco), (ver desenhos ilustrativos nas páginas seguintes).

As pinturas faciais dos Kaingang são usadas atualmente apenas em ocasiões rituais, mas são paradigmaticamente usadas como identificação das seções. Quando perguntamos a um Kaingang: *qual é seu grupo?* - ele pode responder simplesmente: téi ou rôr, significando *comprido* ou *redondo* (isto é, metade Kamé ou metade Kaïru), ou pode simplesmente fazer um gesto, levando a mão ao rosto e traçando um sinal comprido nas bochechas ou cantos da boca, ou ainda com as pontas dos dedos exatamente como se fosse colocar pontos sobre o rosto. Uma terceira resposta possível é, referindo-se ao padrão de pintura, dizer: rãkutu (pintado), rã téi (comprido), nhétkymby (rabo da boca), taktéi (com dois riscos), rã réngrê (com pintura das duas metades) etc...

Esse uso tem confundido alguns pesquisadores, por acreditarem que se tratam de categorias diferentes, quando na realidade são somente os nomes das pinturas usadas pela seção ou categoria cerimonial a que a pessoa pertence. Esse fenômeno é semelhante à descendência paralela considerada por Nimuendaju como uma *anomalia* Apinayé, e que Da Matta descobriu serem nomes de enfeites e não

grupos de descendência (cf. DA MATTA 1976:133-5).

O fato de tomar a pintura como referência da identidade de metade é observado também entre os Xerente. Segundo FARIAS (1990), os Xerente não mais se lembram dos nomes de suas respectivas metades exogâmicas, "mas reconhece-se pertencente a uma das metades exogâmicas e a um dos clãs patrilineares. Isto se expressa preferencialmente por meio da linguagem da pintura corporal (...) Embora os termos Sdakra e Siptato não sejam mais utilizados, os indivíduos se reconhecem como membros da metade que se pinta com o motivo Wahirê - traços - (atributo da metade Sadkrā, nos termos de Nimuendaju) ou como membros da metade que se pinta com o motivo Doí - círculo - (atributo da metade Siptato, nos termos de Nimuendaju)" (FARIAS 1990:84).

As pinturas dos Kaïru e dos Kamé são feitas à base de carvão moído e água,⁶⁷ sendo o carvão para pintar os Kamé feito da madeira de pinheiro, e o carvão para pintar os Kaïru da madeira conhecida como sete-sangria⁶⁸. Os motivos usados na pintura facial dos Kaïru são pontos sobre a testa e as bochechas. A pintura dos Kamé são riscos nos mesmos lugares. Os pontos e riscos podem variar de um a três, dependendo apenas do gosto estético de quem está sendo pintado. Eu acredito que no passado o número de pontos ou riscos estabelecesse relações com outros aspectos da vida social, como os nomes pessoais ou obrigações rituais.

Um dos rezadores cujo nome é da categoria péin estava pintado com apenas um ponto negro na testa e em cada uma das bochechas e sua pintura tinha um tamanho maior que dos demais Kaïru; ele me explicou que a diferença na sua pintura era pelo fato de ser

67

Todas as referências bibliográficas e minha própria observação indicam a existência entre os Kaingang apenas de pinturas feitas a base de carvão. No entanto Ndorê, natural de Nonoai, me assegurou que utilizavam também a tinta vermelha da madeira corticeira.

68

Nimuendaju informa que no Ivaí (PR), os Kamé usam carvão de canela e os Kaïru pintam-se com carvão de pinheiro (ao contrário da prática que observei no Xapecó). Ainda segundo ele, no Ivaí a pintura era feita com pó de carvão, mel e água, enquanto em São Paulo os Kaingang misturariam o carvão com cera derretida ([1913] 1993:63).

rezador, enquanto outras pessoas me explicaram que sua pintura era diferente porque ele era péin do Kaïru.⁶⁹ As pessoas que possuem dois nomes, ou nomes trocados (veja cap. VII, sobre Nominção) são pintadas com os sinais dos dois grupos aos quais pertencem: pontos e riscos. A pintura dos dançarinos, os Támper, seria feita passando-se carvão na palma da mão e fazendo um movimento circular sobre as bochechas e a testa.

Na cerimônia do Kiki, o que gera pinturas diferenciadas são as combinações dos elementos: seção, nome e função cerimonial.

Nas três páginas seguintes apresento desenhos que são representações das pinturas faciais que observei no Kikikoi de 1993. Na primeira delas estão as pinturas observadas entre pessoas da metade KAÏRU. Na segunda pinturas das pessoas de metade KAMÉ e na terceira as pinturas dos péin das duas metades e das pessoas com dois nomes (rã rengre).

69

Nimuendaju escreveu que "os Kaïerú-péne só têm três malhas (manchas), termo bastante usado em referência, por exemplo, à "pintura" de uma onça: uma na testa e uma embaixo de cada olho" ([1913] 1993:62).

DENOMINAÇÃO DAS PINTURAS CERIMONIAIS

METADE KAÏRU (MARCA REDONDA)

KAÏRU

(nome da pintura)

(um ponto)

râ ror



(três pontos)

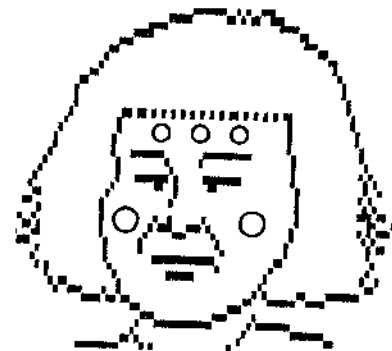
râ róng ror



VOTOR

(nome da pintura)

râ ndor



DENOMINAÇÃO DAS PINTURAS CERIMONIAIS

METADE KAMÉ (MARCA COMPRIDA)

KAMÉ

(nome da pintura)

(com um risco)

râ téi



(com 2 riscos)

râ tâktéi

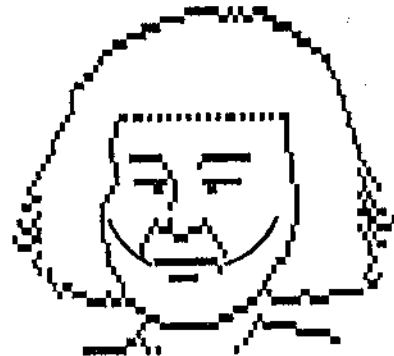


WONHETKY

(nome da pintura)

(traços curvos
nos cantos da boca)

nhétkymby

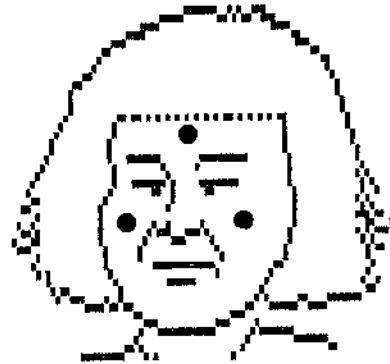


DENOMINAÇÃO DAS PINTURAS CERIMONIAIS

CATEGORIA CERIMONIAL DOS PÉIN

PÉIN KAÏRU

râ kutu



PÉIN KAMÉ



PESSOAS COM DOIS NOMES



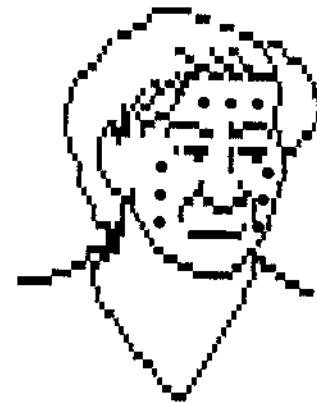
râ réngre
(duas pinturas)



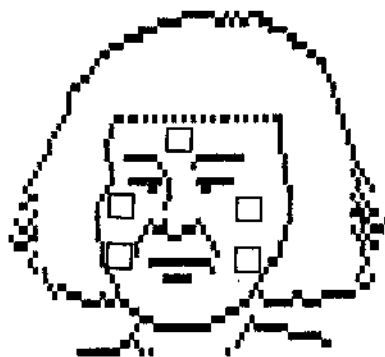
Quando se pede aos próprios Kaingang que desenhem as pinturas faciais que distinguem as seções, alguns desenham a marca dos Votor (rândor) como um círculo e outros como um quadrado, se bem que observamos no ritual do Kiki que a pintura é feita com uma taquara que produz um círculo perfeito.⁷⁰ Algo semelhante ocorre quando desenham a marca dos Wonhétky: os que desenham a marca dos Votor quadrada, desenham a dos Wonhétky (nhétkymby) como um meio-quadrado. Apesar de não observarmos *marcas* com ângulos retos, o fato mostra uma simetria entre Votor e Wonhétky.

Padrões abaixo foram reproduzidos à partir dos desenhos de alguns Kaingang:

Kaïru



Votor



Péin Kaïru



⁷⁰ Ver pg. 85a, foto de uma Kaingang sendo pintada com taquara.



Kamé



Wónhétky



Péin Kamé



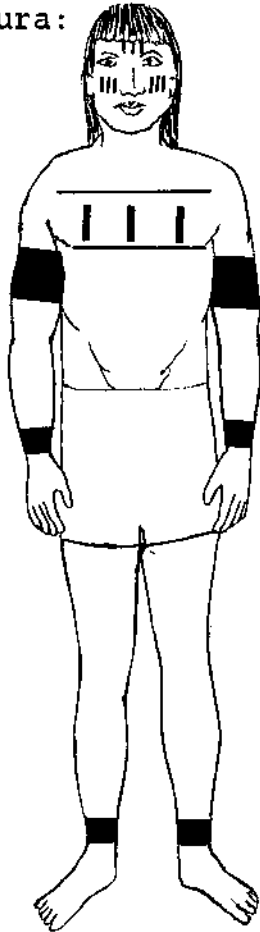
Mulher kaingáng do Xapecó estampando, com carimbo de taquara (tipo 1: vareta), distintivos da metade tribal Kadnyerú no rosto de outra mulher de seu grupo. (Foto W. Kozak).

A fotografia acima foi tirada por Wladimir Kozak no P.I.Xapecó. Corresponde a um momento do Kiki, em que as pessoas recebem a pintura de seu clã. No caso, uma mulher está sendo pintada com a marca de Votor. O círculo que distingue os Votor é feito com um pedaço de taquara. A foto foi publicada por Baldus (*Os carimbos dos índios do Brasil. Revista do Museu Paulista.N.S. São Paulo, 1961/62, XIII. Prancha II*).

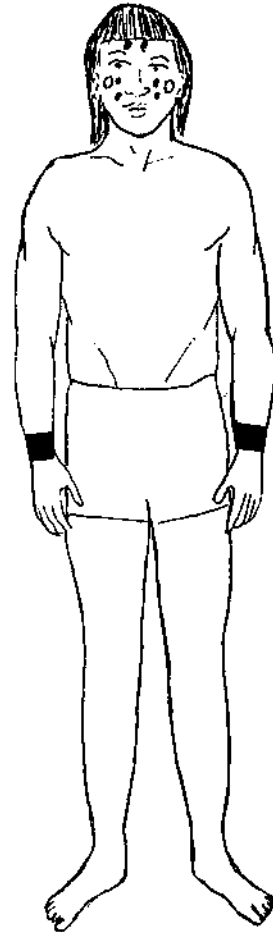
Em 1982 observamos que algumas pessoas tinham os pulsos pintados com carvão (pintura característica da categoria péin). Durante o Kiki de 93 nenhuma das pessoas estava pintada dessa maneira. Questionado sobre esse fato o rezador Wonhétky Wagtũ me respondeu que tal providência só se faz necessária caso o péin esteja realizando esse serviço pela primeira vez, para que os rezadores do Kiki vejam que ele pode realizar aquela tarefa.

Nimuendaju refere que os paí (põ'í) é que teriam os braços pintados para, no fim do resguardo de luto da viúva, comer junto desta, quando era servido primeiro. A pintura dos pulsos era "para não subir pelos braços alguma coisa imunda que ainda podia haver, quando sem saber pegam nela" (NIMUENDAJÚ [1913] 1993:65)

A categoria péin é muitas vezes referida como "servente" no sentido de servidor, ou ajudante do rezador. Quando perguntei se nunca usaram pinturas no resto do corpo, uma das mulheres mais velhas da categoria péin afirmou que no passado os péin usavam a seguinte pintura:



PÉIN
KAMÉ



PÉIN
KAÏRU

Capítulo VI

Parentesco e Casamento

VI. PARENTESCO E CASAMENTO

1. Os Kaingang: uma sociedade dualista

A principal característica da sociedade Kaingang é o dualismo. A existência de quatro seções não altera essa visão dicotômica do mundo e das relações sociais, antes confirma que na vida social Kaingang há sempre pares que se opõem e se complementam. Há, nas suas normas de organização social, uma busca de simetria nas relações interpessoais e intergrupais, que aparentemente visa compensar as diferenças de status pessoal provenientes de uma hierarquia entre as seções.

A dicotomia fundamental está expressa, no próprio mito de origem que, por sua vez, justifica ou explica a dicotomia na ordem natural, onde tudo pode ser reduzido às oposições *riscos/pontos*, *alto/baixo*, *comprido/redondo*, ou seja, nos termos Kaingang *téi / ror*. O mito relata a criação dos animais como obra de Kamé e Kaĩru, sendo o trabalho de um, o complemento do trabalho do outro.

Essa relação básica de oposição e complementariedade está presente no cotidiano das relações sociais Kaingang, que ganham especial destaque nos momentos de cerimônias fúnebres e dos ritos relacionados aos mortos. Carneiro da Cunha, refletindo sobre os Krahó, chama a atenção para a relação entre a proibição do incesto - que segundo LÉVI-STRAUSS (1949), pela renúncia à irmã, instaura a troca e através dela a cultura - e a proibição de enterrar os próprios mortos - que conforme GOODY (1962), por exigir o estabelecimento de laços sociais fora do círculo estreito da parentela, cumpriria a mesma função (CUNHA 1978:50). As "amizades

funerárias", segundo a expressão de Goody, encontradas em vários povos Jê, parece ser também aplicável aos Kaingang.

Discutindo sobre as sociedades dualistas, Lévi-Strauss afirma que *"o sistema dualista não dá nascimento à reciprocidade, mas constitui somente a organização desta"* (1982:109). As organizações dualistas, segundo este autor, sem serem universais encontram-se em todas as partes do mundo (LÉVI-STRAUSS 1982:109). Nem sempre estão relacionadas a casamento, mas guardam entre si outros numerosos traços em comum. Lévi-Strauss ressalta que não deseja generalizar a definição de organização dualista, tornando-a tão elástica e imprecisa que seria difícil não encontrá-la em toda parte. Afirma, no entanto, sua existência não enquanto instituição, mas como um princípio de organização (LÉVI-STRAUSS 1982:141). Constata, ainda, que a mais importante consequência das sociedades de caráter dual *"é que os indivíduos se definem, uns com relação aos outros, essencialmente segundo pertençam ou não pertençam à mesma metade"*. Conforme esse autor, seja qual for o modo de transmissão do nome da metade, quer esta se faça por linha masculina ou feminina,

veremos sempre os colaterais da mãe classificados em uma categoria e os do pai na outra. Um único termo servirá, portanto, para designar a mãe e as irmãs, e um termo reunirá igualmente numa mesma denominação o pai e os irmãos deste último (LÉVI-STRAUSS 1982:111).

A terminologia de parentesco gerada por sociedades de organização dualista com metades exogâmicas e a terminologia produzida por sociedades que estabelecem como preferencial o casamento com primos cruzados é a mesma (LÉVI-STRAUSS 1982: 137). A diferença está em que

a organização dualista define, pois, uma classe muito geral no interior da qual é lícito procurar o cônjuge, enquanto - pelo menos em certos casos - o sistema de casamento com primo cruzado determina com maior precisão o indivíduo com o qual uma pessoa deverá obrigatoriamente casar-se (LÉVI-STRAUSS 1982:141).

A organização dualista caracteriza um sistema global que define uma classe com limites rigorosamente fixados onde se deve

casar, enquanto o sistema de casamento de primos cruzados prende-se a relações entre indivíduos.

A representação coletiva dos Kaingang define como regra fundamental que se deve casar com alguém que é da metade oposta a de seu pai. Isso deve ser observado mesmo quando os parceiros pertencem a aldeias Kaingang distantes e não seja possível traçar a genealogia entre os que se casam: ainda nesse caso consideram incestuoso o casamento entre membros da seção Kamé e entre membros da seção Kaĩru.

Concretamente, um Kaingang deve buscar, para parceiro matrimonial, um cônjuge entre aquelas pessoas que ele pode chamar de iambré. O termo iambré - que se opõe a kaitkō - é a forma utilizada para referir-se às pessoas da metade oposta. Pelo termo kaitkō, Ego refere-se às pessoas da sua própria metade. Dessa forma, um iambré pertence ao grupo dos afins, enquanto as pessoas classificadas como kaitkō pertencem ao grupo dos consangüíneos. O termo iambré é utilizado para os afins de fato ou potenciais, indistintamente.

2. Princípios da aliança

Kamé e Kaĩru são os protagonistas de uma aliança perene pela qual trocam mulheres, ritos fúnebres (cuidados com os defuntos e os espíritos dos mortos da metade oposta), animais de caça e, em casos especiais, nomes próprios.

A importância dessa aliança primordial é ressaltada também no seguinte mito, que me foi narrado por Kruktê, mulher Kaingang da aldeia do Pinhalzinho:

Pyntfêr - a cobra voadora, e os iambré ⁷⁰

No tempo das guerras com os brancos, quando vieram atropelando os índios, dizem que dois índios se perderam no mato. Ficaram os dois lá, caçando; um iambré cunhado com o outro. Se perderam. Não acharam mais o rumo da aldeia deles. Já era tarde, o sol vinha entrando, eles disseram um para o outro:

- Vamos posar, iambré.

Veio uma cobra voando. Eles tinham flecha, bastante ! Quando eles viram, vinha uma cobra, Pyntfêr cobra com asa. Ela grudou no iambré dele e comeu ele todo. Ficou só osso. O outro escapou, foi se escondendo ... e o outro que ele comeu ficou ali caído. O bicho correu; estava com a barriga cheia.

Ele pensou: 'o que fazer ? Vou terminar com esse bicho '
- ficou bravo !

Ali mesmo, onde estava os ossos do companheiro dele, ele fez um cesto, kēnty . Aí ele pôs os ossos dentro e deixou ali mesmo. Depois ele fez uma casa de folha de xaxim. Fez bem fechadinho embaixo de uma árvore onde o bicho veio, né ?

Daí ele entrou embaixo da casa. Daí ele assobiou⁷¹, foi assobiando que nem mico. Aí veio o bicho de novo, era tarde, né ? Ele veio avoando, avoando, entrou dentro da casa . Ele já armou a flecha e veio bem embaixo da casa, atirou no pyntfêr bem aonde morre - parece que é no pescoço; a cobra caiu. Ele atirou de novo e terminou de matar a cobra de asa, Pyntfêr. Ele conseguiu assobiar de novo, chamando. Chamou, chamou... veio a companheira dele do pyntfêr , tiréngrefi, veio ali; veio bem encima onde eles comeram o índio. Ele matou esse também. Daí ele começou a chamar de novo. Chamava, chamava ... ficou horas chamando, mas não veio mais; se terminou os bichos. Daí ele saiu. Daí ele pôs o iambré dele dentro da casa agora. Daí ele enterrou os bichos, queimou os bichos. Daí ele fez fogo dentro da casa

70 Gravado em em 21.06.1993 com Kruktê: mulher Kaïru, péin e kuiã.

71 Em uma entrevista perguntei a Waiá (um Kuiã Kaingang) se eles não faziam uma casa separada para os meninos de uma certa idade para ensinar as técnicas de caça, confecção de flecha, etc. Ele disse que de fato faziam, que eles possuíam uma casa no meio da mata feita de folha de palmeira , onde eles reuniam os meninos para aprenderem a assobiar. Parece que o assobio seria uma forma de comunicação especial para os Kaingang, tanto para atrair animais (como o pio para chamar macuco), como para se comunicar durante os ataques guerreiros.

dele; ele ia posar com aquele para guardar ⁷² ele. Pôs o iambré dele ali na frente, e deitou. Cantou... Ele rezava para o morto. Ele tinha a reza dele. Daí ele levantava o facho assim encima dele, depois cochilava. Dali a pouco acordava e tornava a cantar e erguer o facho para olhar o morto. Até que amanheceu.

No outro dia abriu a cova para o enterro. Pôs o cesto dentro da cova, cobriu, rezou e marcou o lugar.

Ele não podia mais voltar para fazer kiki. Daí ele terminou e se despediu para ⁷³ ele.

- Vou embora, agora.

Se foi.

Como é que ele vai achar o caminho? Subiu no morro e viu o éo galo cantar. O éo falou de novo. Levou mais duas horas e ele chegou na área aldeia dele. Era perto.

Antigamente eles enterravam o morto assim, no balaio [cesto].

É a própria Kruktë quem se encarrega de interpretar o mito com a seguinte explicação:

Se vem alguma coisa ruim você não chama um irmão para lhe ajudar, mas chama o teu iambré. Por isso não brigue com o teu iambré, porque iambré é iambré, para escorar = amparar um ao outro. Se acontece alguma briga você não chama o teu irmão, mas chama o seu iambré.

A aliança é uma forma, portanto, de criar laços de solidariedade entre diferentes. A troca de irmãs é apenas um dos aspectos da aliança. Para os Kaingang seria possível aplicar a distinção proposta por Viveiros de Castro entre "afins virtuais" e "afins potenciais", segundo a qual "o verdadeiro afim [isto é, 'afim potencial'] é aquele com quem não se trocam mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças" (VIVEIROS DE CASTRO 1993:179). Os Kaingang trocam mulheres com seus afins virtuais, mas trocam também mortos, ritos e algumas vezes nomes com membros da metade oposta.

São os membros da metade Kamé que devem servir o/a viúvo/a Kaĩru em seu retiro de luto; rezadores Kamé devem rezar pelas almas dos mortos Kaĩru; os péin Kamé devem tirar o pōkrĩ das

72

Referência ao "guardamento", ou velório, no linguajar caboclo.

73

Expressão de despedida de uso cotidiano em Kaingang: *ixa tĩn maha*

sepulturas dos Kaĩru, etc. Para os Kaĩru vale a recíproca.

Os que enterram o morto devem ser também pessoas da metade oposta à do falecido. Alguns afirmam que são os peĩn da metade contrária que devem realizar esses serviços, outros referem os péin como uma categoria que possui imunidade podendo lidar até mesmo como o defunto do seu próprio grupo.

Até mesmo a caça - conforme Nimuendaju - teria que ser realizada por homens de metades opostas. Os animais que pertencem à metade Kamé teriam que ser cevados pelos Kaĩru, porque o animal percebe o cheiro dos que são da sua metade, e não se aproxima da ceva⁷⁴ (NIMUENDAJU [1913] 1993:59).

O mito contado por Kruktë evidencia também a perspectiva masculina da sociedade Kaingang. Sendo a narradora uma mulher, o ponto de vista esperado seria outro. A solidariedade entre os iambré do sexo masculino é real, mas entre iambré-fi (mulheres) não. Os companheiros de viagens, caça e guerra de um homem são os seus cunhados (iambré), mas as companheiras de uma mulher são as suas irmãs e as outras mulheres da casa, ou seja, a avó materna e a mãe, com as quais partilha o cuidado dos filhos e os trabalhos da roça.

Os Xokleng, que são os Jê mais próximos dos Kaingang, também falam em seu mito de origem, da aliança e dos compromissos que assumiam com ela, relacionando isso ao ato de dançar e rir juntos, e de se casarem, o que lembra a festa do Kiki e as afirmações dos Kaingang sobre fazer Kiki junto com outros grupos para "ficar amigos". Enfim, podemos ver nessa passagem do mito Xokleng uma possível referência ao ritual do Kiki como um momento de aliança:

Salieram más hombres de la tierra y salió Krêndou.(...) Le dieron ropa colorada. Le dieron también genero, para que tenga para una mujer. Todo fué bien. Danzaron, cantaron, se rieron y ya se casaron. Estando casados, bailaron más, contentos, siendo cuñados. Como ya eran cuñados hablaram juntos e prometieronse a ir en busca de leña uno para el otro y

⁷⁴ Forma de caça pela qual os animais são atraídos através de alimentos (em geral, grãos) deixados pelo caçador em dias seguidos no mesmo local.

hacer fuego uno para ele otro. Reunironse todos con las mujeres alrededor del fuego y bailaron (HANKE 1947:55).

3. Casamento e uxorilocalidade

A uxorilocalidade foi registrada pelos principais autores que estiveram com os Kaingang nos primeiros anos do contato deles com a sociedade brasileira. Ela foi referida por Frei Luiz de Cimitille para a segunda metade do século XIX (CIMITILLE 1882: 277-8), e para a mesma época vale a afirmação de Telêmaco Borba:

Os homens não tomam mulher antes dos 18 ou 20 anos; nessa idade, quando encontram mulher ou menina do seu gosto, pedem-na ao pai, fazendo-lhe algum presente; se esse anui ao pedido, o noivo fica agregado à família da noiva, que, se é moça, fica-lhe pertencendo, sem necessidade de cerimônia alguma; se esta é ainda menina, fica o noivo, pela mesma forma agregado ao sogro, a quem faz todo o serviço, como seja: caçadas, roças, lenha, etc., até que a noiva atinja dez a doze anos. Desse tempo em diante, ou continua na companhia do sogro, ou procura outra família, levando a mulher; mas isso raras vezes acontece (BORBA 1908:11).

KÖNIGSWALD (1908:3) acrescenta a esse relato que, "se a mulher é abandonada fica com os parentes até que aparece um novo candidato, enquanto o homem volta para os seus" (os grifos são meus).

Baldus também atesta o padrão uxorilocal dos Kaingang no Ivaí:

ocorrendo o divórcio na segunda geração duma família-grande que convive numa mesma casa, o marido tem que abandonar esta, pois os Kaingang são matrilocais, o que quer dizer que o marido, pelo casamento é obrigado a morar com os sogros (BALDUS 1947a:80).

Os Kaingang possuíam, no passado, como os outros Jê, grandes casas comunais habitadas por um homem, sua mulher, seus filhos não casados, suas filhas casadas e seus genros com os respectivos

filhos e filhas (cf. BORBA 1908:8-9, CIMITILLE 1882:277-8).

Atualmente os Kaingang não possuem mais grandes casas comu-
nais, mas é comum que as filhas, ao se casarem, tragam os maridos
para a casa dos pais ou, quando o casal novo passa a uma casa
própria, em geral esta fica localizada ao lado da casa dos pais.
As exceções são para o caso de filhos únicos que devem cuidar de
seus velhos pais, e moças orfãs que, com o casamento, passam a
morar com a família do marido.

É comum ainda hoje que, uma vez acertado o casamento, o rapaz
passe a morar na casa do sogro e a ajudá-lo no serviço da roça e
na manutenção da casa. Os rapazes, quando trabalhadores, são muito
apreciados por suas sogras, porque significam um aumento de ganhos
ou de bens para a família. O rapaz solteiro que está na casa do
sogro se tem um cunhado, está sempre com ele nos trabalhos
cotidianos e nas brincadeiras. Em alguns casos divide a mesma cama
que este. Somente depois da realização da cerimônia de casamento é
que passa a dormir com a esposa. Isso seria, pelo menos, o que é
esperado pela comunidade.

Apesar da maioria dos jovens preferir atualmente escolher
seus próprios parceiros, fugindo com a moça escolhida para depois
voltar, registrei no Xapecó seis casos de rapazes que estão
morando (alguns há mais de dois anos) na casa de suas noivas. Um
desses casou-se durante o tempo de minha pesquisa de campo, depois
de ter cumprido quase dois anos de trabalho na casa de sua sogra.
O casamento ocorreu conforme o costume brasileiro: a noiva com
vestido branco (vestido de noiva) e o rapaz de terno e gravata. O
casal continuou morando na casa dos pais da moça.

Terence Turner sugeriu que a uxori-localidade era uma forma
dos homens controlarem outros homens a partir da retenção das
filhas nas suas casas.

*This recognition on the part of a husband of the claims of
his wife's parents upon his wife, and thus upon himself,
takes the form of deference and 'respect' behavior, and is
concretely manifested in his obligations to contribute to
his in-laws a portion of his production of fish, game, labor
on heavy projects, such as slashing new gardens and building*

Brazilian style houses, as well as such masculine artifacts as mats and storage pouches woven of buriti palm fiber (TURNER 1979:159-160).

Essa visão não é compartilhada por muitos estudiosos. Jê. Maybury-Lewis, por exemplo, afirma :

"This view seems to me to be overinfluenced by the special circumstances of the Kayapó, a limiting case where dual organization has been all but exploded by political factionalism (MAYBURY-LEWIS 1979:312).

Na sociedade Kaingang, os "sogros" - isto é, os homens que já casaram filhas - são os cabeças das casas comunais e também os que têm maior poder político na comunidade, aliás algo comum nas terras baixas da América do Sul. Kensinger, que estudou os Cashinahua afirma: *"When a man marries, he comes under the authority of his wife's father, and change residence is symbolic of this change in locus of authority" (KENSINGER 1984:234).*

O casamento Kaingang têm o caráter de aliança entre a geração dos homens maduros de metades opostas. Os Kaingang afirmam que quando um rapaz deseja casar-se *"ele tem que procurar o kakrô [sogro] dele"*.

Alguns Kaingang contam que até a geração passada (cerca de 25 anos atrás) o casamento era uma aliança entre os homens da mesma geração (cf. pg 115). O pai do rapaz e o pai da moça é que decidiam o casamento. Quando nasciam as crianças (de metades diferentes) os pais já prometiam seus filhos em casamento. Segundo Fókãe, um Kaĩru sexagenário, *"quando [elas] tinham dez, doze anos, já estavam preparadas para viver juntos"*. Se houvesse mulheres sobrando, *"aquele homem que era trabalhador criava aquela que não tem marido nem pai; algum tem duas ou três mulheres"*.

Vários depoimentos confirmam que a escolha era feita pelo pai da moça, que trazia o rapaz para viver com a filha, na sua casa. Niagtãe, uma Kaingang de 60 anos, conta que casou-se aos 14 anos com o iambré de seu pai (um MB): *"Decerto estava bom para o pai"*, diz ela, que recorda o discurso do marido para o pai dela: *"Vou cuidar de você, você está velho"*. Os Kaingang consideram que quem deve cuidar de um homem velho é seu genro, enquanto que uma mulher

viúva seria amparada pelo seu filho. Novamente percebemos que são pessoas de marca (ou metade) diferente os que cuidam de um homem idoso ou de uma mulher. Os homens Kaingang são os chefes políticos de suas casas, tendo ascendência sobre os seus genros enquanto têm esposa; se fica viúvo, o genro torna-se o chefe da casa. Isso poderia ser uma explicação para a poliginia e, principalmente, para o casamento de um homem maduro com uma mulher muito mais jovem (enviada por seu pai): a existência de uma esposa reforça sua posição de chefe político (se ele ficar sem esposa o poder político passa para o genro).

Niagtãe conta que depois da morte de seu primeiro marido foi o pai dela quem trouxe também o segundo marido, um FZS (dela) que é o pai dos seus filhos.

Ouvi também relatos, no Xapecó, de alianças feitas no passado entre homens da mesma geração. Neste caso, um deles enviava ao outro uma filha, muitas vezes ainda uma menina de 8 ou 10 anos, dizendo: *"eu já parei de criar essa menina, agora você continua criando ela"*. Segundo declaração de algumas mulheres mais velhas, aquele que recebia a menina cuidava dela como uma filha até que tivesse tamanho para tornar-se sua mulher. Assim, enquanto um genro (geração mais nova) se submete ao sogro porque possui *status* inferior a esse, quando os protagonistas da aliança têm o mesmo *status*, isto é, são homens da mesma geração, a submissão não acontece. Neste último caso, a menina/ moça é que muda para a casa do marido, onde normalmente será a segunda esposa, num casamento poligâmico; ou única, caso o marido seja viúvo. Esse seria um caso de exceção à regra de uxorilocalidade, e como expliquei acima, seria uma forma de perpetuar a gerontocracia.

Essa prática, também registrada para outros grupos Jê, encontra paralelo na literatura etnográfica em referência aos Tupinambá do século XVI:

"A mulher impúbere era tabu. Mesmo quando um cacique recebia uma menina de seus pais, criava-a e aguardava a puberdade para a prática do coito" (FERNANDES 1963:156).

Os casamentos acertados pelos pais nem sempre eram do agrado das mulheres envolvidas. Souza registra em São Paulo que: "*a mulher destinada a um índio, se não quer acompanhá-lo é amarrada ao seu rancho até querer*" (SOUZA 1918:745).

No Xapecó fiquei sabendo de um caso em que o pai da moça obrigou-a a cumprir o compromisso assumido por ele com o pai do rapaz, casando-a com um *Wonhétky*, de *status* inferior ao dela própria. A moça em questão é *Kaĩru* e, à época, namorava um rapaz também *Kaĩru*, numa relação que, se consumada, seria incestuosa. Pouco tempo depois do casamento ela fugiu com o seu favorito para fora da área indígena.

Uma mulher que morou ainda dez anos junto com sua família depois de casada, dizia: "*o pai ajudou muito nós, quando nós casamos*". Na visão dela, portanto, não foi o marido que veio ajudar o seu pai, mas o pai que os ajudou no começo de sua vida de casados. Parece fazer sentido essa visão do ponto de vista das mulheres, porque a mulher sente-se segura no seu lar original, tendo a companhia das suas parentas consanguíneas durante essa adaptação, e também os cuidados maternos durante a gravidez, parto e a primeira infância dos filhos.

4. Casamentos entre os Kaingang do Xapecó

Na presente seção tratarei dos casamentos entre os Kaingang do Xapecó. Inicialmente apresento as regras de casamento e a avaliação indígena do que sejam os casamentos ideais, ou ótimos, assim como a avaliação deles para os outros tipos de casamentos possíveis, observados na comunidade, de acordo com a procedência

dos cônjuges.⁷⁵ Essa avaliação indígena é sistematizada na Tabela 1 (ver 4.a).

Na sequência, em um exercício de sistematização formal, busco construir um índice que me parece mais próximo da efetiva valoração dos casamentos dentro da comunidade indígena, que se revela diferente daquela avaliação presente no discurso indígena e expresso na Tabela 1. Esse índice está construído com base em minhas hipóteses sobre hierarquização de grupos, status pessoal e alianças preferenciais na comunidade Kaingang (ver 4.b).

Finalmente, em 4c apresento os dados de meu trabalho de campo a respeito dos casamentos registrados na comunidade do Xapecó, analisando esses dados em confronto com a regra de casamento apresentada em 4a e com o discurso indígena sobre casamentos ideais.

4a. Casamentos Preferenciais

De acordo com um ideal de casamento, assumido por todos os Kaingang, uma pessoa deve casar-se na metade oposta: um homem da metade Kamé deve buscar casamento na metade Kaïru e vice-versa.

Em princípio os Kaingang possuem duas metades clânicas, KAMÉ e KAÏRU, sendo que um membro de qualquer uma delas reconhece os membros da mesma metade como kaitkõ e os da metade oposta como iambré. Uma vez que "estrangeiros" são agregados às metades (por aliança ou escravização), a metade divide-se em duas seções, havendo em cada uma, respectivamente, uma seção homônima.

As seções marcadas como não-legitimamente KAMÉ ou KAÏRU atribuem-se pinturas que são variantes das pinturas da metade a que pertencem. As pessoas incluídas nessas seções (e sua descendência) também se atribuirá, por extensão, o tratamento de kaitkõ ou iambré, conforme estejam na mesma metade ou na metade

75

São 30 as combinações possíveis, como se pode ver na Tabela 1.

oposta de quem fala. No entanto, tal como pessoas sem paternidade reconhecida, os Votor e Wonhétky não podem ser considerados verdadeiros descendentes dos pais ancestrais Kamé e Kaïru, e não estão, por isso, efetivamente sujeitos à regra fundamental da exogamia das metades clânicas, embora, como veremos, a eles se estenda uma expectativa social de cumprimento daquela regra.⁷⁶

É por isso que o casamento de um homem Kamé com uma mulher Votor não tem a mesma valorização que o casamento do mesmo homem com uma mulher Kaïru, embora Kaïru e Votor pertençam à mesma metade. No sentido inverso, um casamento de um homem Kaïru com uma mulher Wonhétky não será tão valorizado quanto o casamento do mesmo homem com uma mulher Kamé. Isso significa que é somente às seções Kamé e Kaïru - homônimos das metades - que efetivamente se aplica a regra de exogamia, de modo que um casamento que envolva parceiros iguais dessas seções (isto é, homem Kamé e mulher Kamé, ou homem Kaïru e mulher Kaïru) será considerado incestuoso. O mesmo não ocorre com os casamentos que envolvam Wonhétky ou Votor, que não teriam implicância para a regra de exogamia. É nesse sentido que interpreto as afirmações dos Kaingang quando dizem que, para as regras de casamento, Wonhétky e Votor "não tem significado". Essa expressão surgiu no contexto de um questionamento meu sobre o casamento de um Votor com uma mulher Kaïru (seções da mesma metade), e também a ouvi do rezador Ndoiangrê com referência às duas seções incorporadas, numa conversa sobre regras de casamento.

Apesar disso, por extensão e analogia a regra de exogamia parece abranger também às seções Wonhétky e Votor quando se trata de pedir aos próprios índios uma valorização dos tipos de união encontrados na comunidade. Sendo assim, pela assimilação de Wonhétky aos KAMÉ, e de Votor aos KAÏRU, os Kaingang tendem a

⁷⁶ Uma hipótese diacrônica sobre a origem e desenvolvimento do sistema social Kaingang deve propor que Kamé e Kaïru são os clãs originais, atores da aliança primordial, e que Votor e Wonhétky resultam de aliança ou incorporação posterior.

classificar entre os "casamentos desejados" aqueles entre Wonhétky e Votor, por paralelismo ao "casamento ideal", realizado entre Kamé e Kaïru. Os casamentos entre membros, nas seções Votor e Wonhétky são raros, não porque sejam proibidos mas porque não são prestigiados.

Os casamentos considerados ótimos são, portanto, os que unem homem Kamé com mulher Kaïru e homem Kaïru com mulher Kamé. Da mesma forma valoriza-se as uniões entre Wonhétky e Votor. Não ideais, mas também bons, são os casamentos que pelo menos não infringem a regra de exogamia de metade, como aqueles unindo Wonhétky com Kaïru, e Votor com Kamé.

São aceitáveis os casamentos que, mesmo realizados "dentro da metade", ocorrem entre indivíduos de seções diferentes Kamé com Wonhétky ou Kaïru com Votor, ou entre um homem de qualquer seções Kaingang com uma mulher não-Kaingang (ou fóng). São igualmente aceitáveis os casamentos entre membros da mesma seção (Wonhétky com Wonhétky, e Votor com Votor), exatamente pelo fato dessas seções terem sido desde o princípio *marcadas* pelo rompimento da aliança principal.

Por ser a sociedade Kaingang patrilinear, o recebimento de mulheres de outros grupos pelas seções de maior prestígio (Kamé e Kaïru) não lhes acarreta problemas, porque os filhos desse casamento serão da mesma seção que o pai. No entanto, são considerados indesejáveis os casamentos de mulheres de quaisquer seções com homens não-Kaingang, isso é, com homens fóng (branco, guarani). Essas uniões são vistas com uma *perda* de membros do grupo, porque se o pai for branco, por exemplo, os filhos dessa união serão brancos e não Kaingang.

Finalmente, são inaceitáveis, porque incestuosos, os casamentos entre homem e mulher Kamé ou entre homem e mulher Kaïru.

Há ainda os casamentos tolerados, quando as pessoas são da mesma seção, mas uma delas é péin. Esse parece ser um arranjo bastante comum quando há casos de casamento entre pessoas da mesma seção, embora ainda afirmem que este casamento é incestuoso, ou

nas palavras deles "é como se tivesse casado irmão com irmã". Talvez o fato de um dos cônjuges ser da classe dos péin (pessoas consideradas mais fortes espiritualmente, com maior imunidade contra o poder dos espíritos que podem causar a morte) justifique a existência desse tipo de união. Isso porque a morte de um dos cônjuges é considerada a punição para os que se casam dentro da mesma seção. A morte, nesse caso, não é imposta pela comunidade, mas atribuída a entes sobrenaturais.

É possível construir uma tabela que sistematize essa forma empírica dos Kaingang classificarem os casamentos a partir das uniões registradas no levantamento genealógico que realizamos.

A Tabela 1 (pg. seguinte) sistematiza, portanto, a avaliação indígena dos casamentos observados no levantamento genealógico a partir dos critérios de *aceitabilidade* e da valoração maior o menor das uniões, centrada na avaliação das *alianças* estabelecidas ou reforçadas com cada tipo de casamento.

Para preparar a análise que farei adiante (em 4c), confrontando o discurso indígena com os casamentos efetivamente registrados, apresento na sequência a mesma Tabela preenchida com os números de uniões de cada tipo presentes nas genealogias em Anexo (Tabela 1a). O número total de uniões aí consignadas - como se vê discriminado também na Tabela 3 - é de 216 casamentos.⁷⁷

⁷⁷ As tabelas omitem aquelas uniões para as quais não pude obter informação da procedência de um dos cônjuges.

Tabela 1 - Classificação dos Casamentos

	Kaĩru	Votor	Kamé	Wo- nhétky	Guaran	Branca
Kamé	++	+	--	0	0	0
Wonhétky	+	++	0	0	0	0
Kaĩru	--	0	++	+	0	0
Votor	0	0	+	++	0	0
Guarani	-	-	-	-		
Branco	-	-	-	-		

Legenda: ++ = casamento ótimo
 + = casamento bom
 0 = casamento aceitável
 - = casamento indesejável
 -- = casamento inaceitável

Tabela 1a - Número de casamentos de cada tipo

	Kaĩru	Votor	Kamé	Wo- nhétky	Guaran	Branca
Kamé	58	8	31	5	1	4
Wonhétky	2	4	5	2	0	1
Kaĩru	11	4	32	2	0	7
Votor	10	2	8	3	0	3
Guarani	-	-	1	1		
Branco	3	3	5	-		

4b. Índice de prestígio social dos casamentos Kaingang

A tabela a seguir busca construir um índice para os casamentos Kaingang a partir do que parecem ser as variáveis envolvidas na avaliação indígena do que sejam casamentos "melhores" ou "piores", "aceitáveis" ou "inaceitáveis". Diferentemente da tabela anterior, no entanto, não se trata aqui de sistematizar a "classificação indígena" dos casamentos mas, partindo das variáveis ou critérios definidores identificados no discurso indígena, construir um "modelo" teórico interpretativo da valoração social dos tipos de união possível. Assim sendo, a tabela a seguir também difere da anterior por construir uma categorização mais detalhada ou mais sutil através de um índice numérico que estabelece um "espectro" mais graduado, com nove graus de distinção (de + 4 a - 4) contra cinco (++) a (--) da tabela anterior.

A tabela a seguir assemelha-se à construção de uma expressão matemática que incorpora as características ou traços tomados em conta na avaliação da aceitabilidade - ou não - de um casamento entre os Kaingang. A noção de *aceitabilidade* não se restringe à idéia de "boa-formação", mas inclui a valoração social das uniões em função dos agentes envolvidos, sua posição no grupo e as relações entre os seus grupos ou seções de origem.

A primeira coluna busca apresentar as combinações possíveis de cônjuges masculinos e femininos, incluindo os casamentos com homens ou mulheres não-Kaingang (os fóng, ou seja, não-índios ou índios de outro grupo étnico, como Guarani).

A segunda coluna soma um ponto para cada membro do casal que pertencer a um das duas seções mais valorizadas (Kamé ou Kaïru), e atribui valor "0" (zero) às pessoas que não pertençam a elas.

A terceira coluna apresenta um valor atribuído a cada união com referência à exogamia de metade, na seguinte forma:

Há exogamia	= +1 (entre as seções Kamé e Kaïru)
Não inclui	= 0 (inclui Votor, Wonhétky e Fóng)
Contrária a exogamia	= -1 (entre as seções principais)

Como se vê, a tabela assume que casamentos envolvendo Votor ou Wonhétky não implicam em cumprimento ou descumprimento da exogamia de metades. Ou seja, a pertença a um desses grupos não tem implicação com as regras de casamento, embora influa na valoração da união através do item *Aliança*.

Destaque-se também que o valor atribuído ao item *Exogamia de Metade* é um fator multiplicador que opera sobre o resultado do primeiro item, isto é, sobre a participação das seções principais no casamento em questão. Isso ocorre para que se possa distinguir casamentos do tipo Kamé/Kaïru (e vice-versa) de casamentos do tipo Kamé/Kamé e Kaïru/ Kaïru, uma vez que em todos esses casos se tem entre pessoas das seções principais (portanto, 1 + 1), mas enquanto nos primeiros tem-se uma união desejada e muito valorizada, nos últimos tem-se uniões incestuosas e, portanto, inaceitáveis.

A quarta coluna apresenta um valor atribuído à aliança representada em cada casamento, segundo a relação abaixo. Nessa relação, a expressão "*seção principal*" significa Kamé ou Kaïru, e "*outros*" significa Wonhétky e Fóng (não-Kaingang) .

Alianças entre seções:

Seção Principal/Seção Principal	= + 2
Seção Principal/Votor	= + 1
Seção Principal/Outros	= 0
Wonhétky/Votor ou Fóng	= 0
Votor/Seção Principal	= 0
Votor/Outros	= 0
Votor/Votor	= 0
Wonhétky/Wonhétky	= 0
Outros/Seção Principal	= - 1
Fóng/Votor	= - 1
Fóng/Wonhétky	= - 1
Seção Principal/mesma Seção Pr.	= - 2

Como se pode ver, a aliança mais valorizada (+ 2) e desejada

é aquela entre as seções de maior prestígio, embora uma união de um homem (Kamé ou Kaïru) com uma mulher Votor tem também uma valorização superior (+ 1) àquela destinada aos "outros" grupos (ou seja, Fóng e Wonhétky = 0). Da mesma forma, se uma das seções principais cede uma mulher a um homem Votor, essa aliança é menos desvalorizada (com valor 0) do que se essa cessão for a um homem Wonhétky, Guarani ou branco (com valor - 1).

A quinta coluna apresenta uma relação entre os cônjuges segundo a posição de maior prestígio (aquela do sexo masculino, significando um "receptor" de mulher). Aqui também (como na segunda coluna), o valor "um" (1) é atribuído a uma pessoa que pertença à seção Kamé ou Kaïru e o valor "zero" (0) a quem não pertença a nenhuma das duas. A relação entre os cônjuges, quanto ao prestígio social de cada um, é representada por uma subtração entre o valor atribuído ao homem e o valor atribuído à mulher. O que essa relação pretende expressar é a valorização que os Kaingang fazem de um casamento em que um homem de uma seção principal contrai aliança com homens do mesmo nível (recebendo uma mulher), em detrimento a casamentos em que uma das seções principais cede uma mulher a um homem não-Kaingang ou a um homem dos grupos socialmente menos prestigiados (Votor e Wonhétky).

Finalmente, a sexta coluna apresenta o resultado da "expressão matemática" composta pelas colunas dois a cinco, que pode ser generalizada na seguinte forma:

$$\left[\left(\begin{array}{c} \text{Seção} \\ \text{Principal} \end{array} \right) + \left(\begin{array}{c} \text{Seção} \\ \text{Principal} \end{array} \right) \right] \times \text{Exogamia} + \text{Aliança} + \left[\left(\begin{array}{c} \text{status} \\ \text{marido} \end{array} \right) - \left(\begin{array}{c} \text{status} \\ \text{esposa} \end{array} \right) \right]$$

Tabela 2 - Índice de prestígio social dos casamentos Kaingang

H / W Marido/Mulher *	seções	Exogamia de 1/2	Aliança	Posição cônjuges	ÍNDICE
Kamé/Kaĩru	1 + 1	X (+1)	+ 2	1 - 1	4
Kaĩru/Kamé	1 + 1	X (+1)	+ 2	1 - 1	4
Kamé/Votor	1 + 0	X (0)	+ 1	1 - 0	2
Kaĩru/Votor	1 + 0	X (0)	+ 1	1 - 0	2
Kamé/Wonhétky	1 + 0	X (0)	+ 0	1 - 0	1
Kaĩru/Wonhétky	1 + 0	X (0)	+ 0	1 - 0	1
Kamé/Fóng	1 + 0	X (0)	+ 0	1 - 0	1
Kaĩru/Fóng	1 + 0	X (0)	+ 0	1 - 0	1
Votor/Wonhétky	0 + 0	X (0)	+ 0	0 - 0	0
Wonhétky/Votor	0 + 0	X (0)	+ 0	0 - 0	0
Votor/Votor	0 + 0	X (0)	+ 0	0 - 0	0
Wonh/Wonhétky	0 + 0	X (0)	+ 0	0 - 0	0
Votor/Fóng	0 + 0	X (0)	+ 0	0 - 0	0
Wonhétky/Fóng	0 + 0	X (0)	+ 0	0 - 0	0
Votor/Kamé	0 + 1	X (0)	+ 0	0 - 1	- 1
Votor/Kaĩru	0 + 1	X (0)	+ 0	0 - 1	- 1
Fóng/Votor	0 + 0	X (0)	- 1	0 - 0	- 1
Fóng/Wonhétky	0 + 0	X (0)	- 1	0 - 0	- 1
Wonhétky/Kamé	0 + 1	X (0)	- 1	0 - 1	- 2
Wonhétky/Kaĩru	0 + 1	X (0)	- 1	0 - 1	- 2
Fóng/Kaĩru	0 + 1	X (0)	- 1	0 - 1	- 2
Fóng/Kamé	0 + 1	X (0)	- 1	0 - 1	- 2
Kaĩru/Kaĩru	1 + 1	X (-1)	- 2	1 - 1	- 4
Kamé/Kamé	1 + 1	X (-1)	- 2	1 - 1	- 4

* A coluna à esquerda sempre será ocupada por homens e a da direita pelas mulheres. H Kaĩru = M Kamé
Obs: "Fóng" é o termo Kaingang para "estrangeiro".

4c. Casamentos analisados

Em minha pesquisa de campo, trabalhei em algumas genealogias para obter uma amostragem significativa dos casamentos realizados nas últimas cinco gerações na área indígena do Xaçecó. Tomei como geração ("zero") as pessoas da faixa etária entre 50 e 65 anos, estendendo o levantamento genealógico até às gerações (+ 2) e (- 2).

A geração é aquela que constituiu família entre meados da década de 40 e final da década de 50. A geração (+ 2) é das pessoas nascidas no final do século XIX e que se casaram nas primeiras duas décadas do século XX. A geração (- 2) vem a ser a dos jovens na faixa etária de 10 a 20 anos, geração em que apenas nos últimos dois anos começam a constituir-se novas famílias.

Na pesquisa cataloguei, em um banco de dados, pouco menos de 300 casamentos, na faixa das gerações consideradas acima, para as seguintes aldeias: Imbu⁷⁸, Jacu, Banhado Grande, Pinhalzinho, Samburá, Serro Doce e Olaria.⁷⁹ Essas aldeias representam entre 70 e 75 % da população total da área do Posto Indígena Xaçecó, estimada por mim entre 2.750 e 3.000 Kaingang, distribuídos em 11 aldeias (ver Mapa VI) e cerca de 500 famílias.⁸⁰ Outros dois

⁷⁸ Com o esbulho das terras do Toldo Imbu em 1949 as famílias transferiram-se para as aldeias do Pinhalzinho, Jacu, Samburá e Serro Doce.

⁷⁹ O atual agrupamento (ou "aldeia") "Olaría" ocupa o lugar do agrupamento anteriormente conhecido por "Serraria". Trata-se de agrupamento de famílias indígenas cujos chefes são funcionários de projetos da Funai (a partir de 1975, uma serraria, e após 1989, uma olaria). Assim, as famílias da "Olaría" são originárias das outras aldeias.

⁸⁰ Não há recenseamentos oficiais recentes. Minhas estimativas baseiam-se em meus levantamentos e contam com dados do último censo oficial no Xaçecó (1978) e com análise das taxas de crescimento populacional médio das comunidades indígenas no Sul do país nas duas últimas décadas, além das informações dos próprios Kaingang.

aspectos fundamentais a se destacar com relação às aldeias incluídas em meus levantamentos são: a) quatro delas estão entre as mais antigas aldeias Kaingang do oeste catarinense e são, sem dúvida, as mais antigas da área do Xaçecó: Imbu e Pinhalzinho, com referências em documentos do século XIX; e Jacu e Banhado Grande, que aparecem em documentação já desde a década de 30; b) nas aldeias mencionadas residem os rezadores e a parcela da comunidade Kaingang do Xaçecó responsável pela manutenção da cerimônia do Kikikoi.

No Anexo 6 apresento as genealogias mais completas que levantei, e que totalizam 245 casamentos⁸¹, ou seja, 81,6 % dos cerca de 300 casamentos anotados. Para 29 dos 245 casamentos presentes nas genealogias não obtive informação sobre a procedência (seção) de um dos cônjuges, de modo que minha análise incide sobre os restantes 216 casamentos, que representam 88 % daqueles presentes nas genealogias.

É interessante analisar a relação entre os casamentos estudados e os casamentos ideais ou desejáveis segundo a avaliação dos próprios Kaingang (conforme Tabela 1). Também é interessante cotejar o número de casamentos de cada uma das combinações possíveis (ex: homem Kaĩru com mulher Kamé, homem Kamé com mulher Votor, etc) com os *índices de prestígio social* obtidos para cada tipo de união no exercício teórico expresso na Tabela 2.

Na página seguinte apresento a Tabela 3 com uma relação completa dos casamentos observados, com a percentagem que cada tipo representa sobre o total de casamentos analisados. No cálculo da percentagem trabalhei com o número de casamentos identificados, deixando de computar nesse total os 29 casamentos sobre os quais não pude obter informação da procedência de um dos cônjuges.

⁸¹ Excluem-se da soma, evidentemente, os casamentos que se repetem em mais de uma das árvores genealógicas.

Tabela 3 - Casamentos observados - P.I. Xapecó (SC)

H / W Marido/Mulher	Casamentos registrados	% do total	Somas parciais	% parcial	ÍNDICE Tab. 2
Kamé/Kaĩru	58	26,85			4
Kaĩru/Kamé	32	14,81			4
Kamé/Votor	8	3,70			2
Kaĩru/Votor	4	1,85			2
Kamé/Wonhétky	5	2,31			1
Kaĩru/Wonhétky	2	0,93			1
Kamé/Fóng	5	2,31			1
Kaĩru/Fóng	7	3,24			1
Votor/Wonhétky	3	1,39			0
Wonhétky/Votor	4	1,85			0
Votor/Votor	2	0,93			0
Wonh/Wonhétky	2	0,93			0
Votor/Fóng	3	1,39			0
Wonhétky/Fóng	1	0,46	136	62,96	0
Votor/Kamé	8	3,70			- 1
Votor/Kaĩru	10	4,63			- 1
Fóng/Votor	3	1,39			- 1
Fóng/Wonhétky	1	0,46	22	10,19	- 1
Wonhétky/Kamé	5	2,31			- 2
Wonhétky/Kaĩru	2	0,93			- 2
Fóng/Kaĩru	3	1,39			- 2
Fóng/Kamé	6	2,78	16	7,41	- 2
Kaĩru/Kaĩru	11	5,09			- 4
Kamé/Kamé	31	14,35	42	19,44	- 4
TOTAIS	216	100,00	216	100,00	
Inform. incompl.	29	11,84	245		

A Tabela 3a, intitulada *Primeiros Casamentos*, e apresentada na sequência, não contabiliza 35 casos de segundos, terceiros e até quarto casamento. O objetivo, ao elaborá-la, era verificar se haveria um comportamento diferenciado nas primeiras uniões em relação ao conjunto dos casamentos observados. Uma hipótese que se desejava verificar era se, no primeiro casamento haveria uma tendência maior a observar a regra de casamentos ideais. Assim, retiradas da Tabela 3 as uniões que não fossem os primeiros casamentos de cada pessoa, o resultado expresso nos percentuais da Tabela 3a é praticamente idêntico ao que obtivemos no conjunto de casamentos observados e computados na Tabela 3. Dessa forma, concluo que não é relevante para minha análise diferenciar primeiros de segundos ou terceiros casamentos.

A Tabela 3 mostra, em primeiro lugar, que os casamentos entre membros das seções Kamé e Kaĩru somaram juntos 90 uniões, representando 41,66 % dos casamentos identificados. Essas são as uniões que alcançaram o índice (4) na Tabela 2.

Se somarmos, na Tabela 3, os tipos de união considerados ótimos na Tabela 1 (ou seja, homem Kamé com mulher Kaĩru, homem Kaĩru com mulher Kamé, homem Wonhétky com mulher Votor e homem Votor com mulher Wonhétky) encontraremos um total de 97 casamentos, significando 44,90 % dos casamentos identificados.

A Tabela 3 mostra também que, somados os casamentos que na Tabela 2 alcançaram índices positivos (acima de 0, inclusive), obtêm-se um total de 136 uniões, representando 62,96 % dos casamentos identificados.

Se tomarmos, na Tabela 3, aqueles casamentos que na Tabela 1 foram classificados com (0), (+) e (++), ou seja, acima de aceitável (inclusive), encontraremos um total de 161 casamentos, ou seja, 74,54 % das uniões identificadas.

Tabela 3a - Primeiros casamentos - P.I. Xapecó (SC)

H / W Marido/Mulher	Casamentos registrados	% do total	Somas parciais	% parcial	ÍNDICE Tab. 2
Kamé/Kaïru	55	30,05			4
Kaïru/Kamé	28	15,30			4
Kamé/Votor	6	3,28			2
Kaïru/Votor	3	1,64			2
Kamé/Wonhétky	3	1,64			1
Kaïru/Wonhétky	2	1,09			1
Kamé/Fóng	4	2,19			1
Kaïru/Fóng	3	1,64			1
Votor/Wonhétky	3	1,64			0
Wonhétky/Votor	3	1,64			0
Votor/Votor	2	1,09			0
Wonh/Wonhétky	1	0,55			0
Votor/Fóng	2	1,09			0
Wonhétky/Fóng	1	0,55	116	63,39	0
Votor/Kamé	8	4,37			- 1
Votor/Kaïru	9	4,92			- 1
Fóng/Votor	3	1,64			- 1
Fóng/Wonhétky	1	0,55	21	11,48	- 1
Wonhétky/Kamé	2	1,09			- 2
Wonhétky/Kaïru	2	1,09			- 2
Fóng/Kaïru	2	1,09			- 2
Fóng/Kamé	5	2,73	11	6,01	- 2
Kaïru/Kaïru	9	4,92			- 4
Kamé/Kamé	26	14,21	35	19,13	- 4
TOTAIS	183	100,00	183	100,00	
Inform. incompl.	27	12,86	210		

Um fato importante a ser notado, ao analisarmos os casamentos de fato realizados, é que dois tipos de casamento considerados ótimos na Tabela 1 (de homem Wonhétky com mulher Votor e vice-versa) apresentam uma baixa incidência. Mesmo considerando-se o número menor de casamentos envolvendo essas seções, os dados mostram que:⁸²

- apenas 3 homens Votor casaram-se com mulheres Wonhétky, ou seja, apenas 11,5 % dos homens Votor buscou o que está qualificado como casamento "ideal".
- apenas 4, de um total de 21 mulheres Votor, casaram-se com homens Wonhétky, isto é, 19 % delas.
- apenas 4 homens Wonhétky casaram-se com mulheres Votor, isto é, menos de 1/3 deles.
- somente 3 das 13 mulheres Wonhétky casou-se com homem Votor, isto é, menos de 1/4 delas.

Isso significa que a idéia de que casamentos entre Wonhétky e Votor são "ótimos" e tão desejáveis quanto casamentos entre Kaïru e Kamé, só pode expressar o desejo dos membros das seções principais que suas mulheres sejam mantidas para as alianças que lhes interessam preferencialmente, ou seja, entre os Kaïru e Kamé. Na prática, as uniões entre Wonhétky e Votor não têm prestígio social, como demonstra o índice "0" da Tabela 2. Dessa forma, do ponto de vista das seções incorporadas (de menor prestígio social), o casamento desejável será com membros das seções socialmente mais prestigiadas, o que parece estar demonstrado, por exemplo, nos casamentos de quase 70 % dos homens Votor com mulheres Kaïru e Kamé, e de quase 60 % das mulheres Votor com homens Kamé ou Kaïru (cf. Tabela 1a).

Por fim, nos dados apresentados na Tabela 3, fica ressaltado que há aparentemente um "padrão preferencial" de transgressão da regra de exogamia de metades: 31 casamentos (14,35 %) são uniões de homens Kamé com mulheres da mesma seção. Porém, se computarmos

82. A análise a seguir fica mais evidenciada na Tabela 1a.

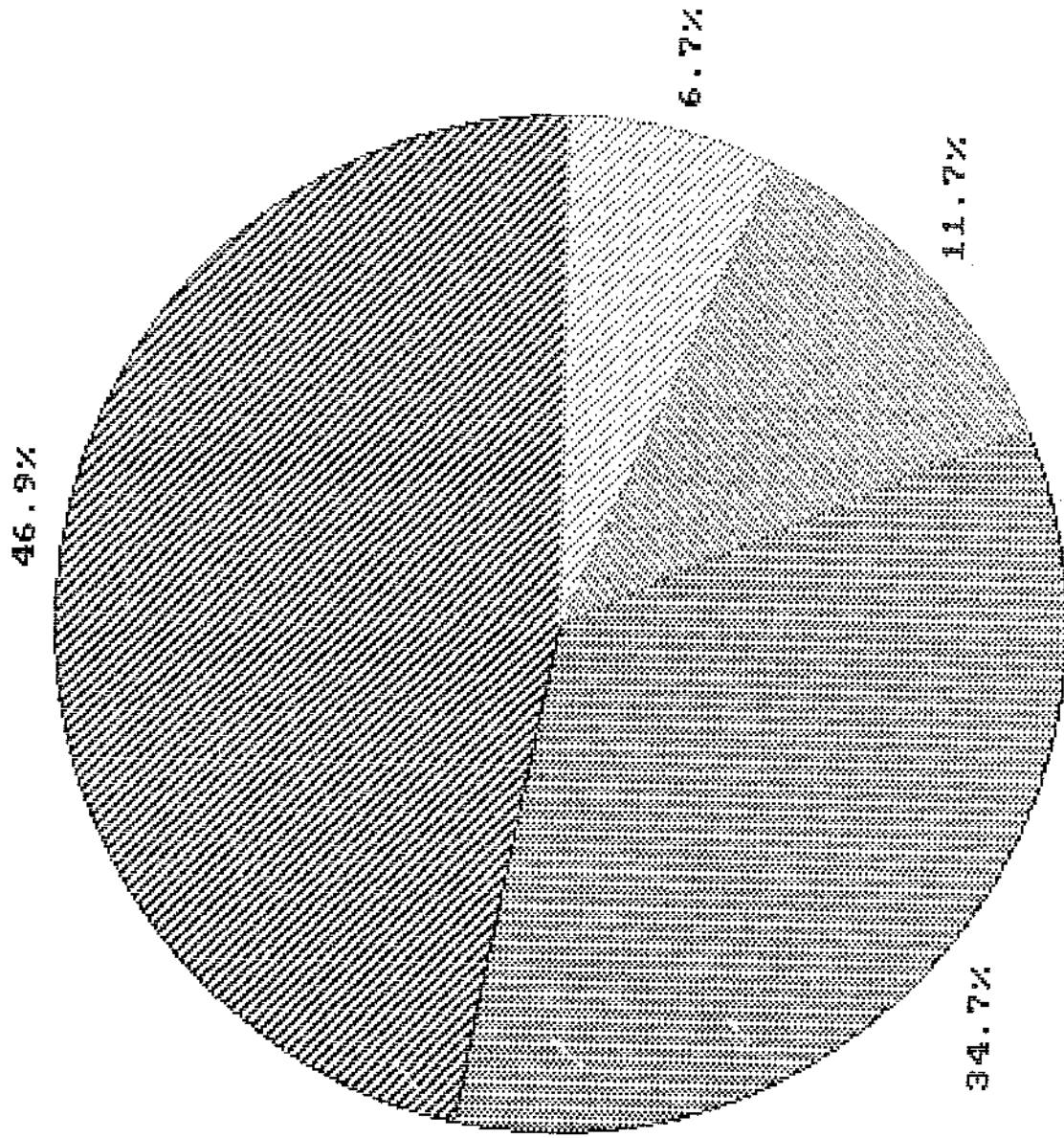
os dados da Tabela 1a veremos que 46,9 % dos Kaingang contabilizados nos casamentos identificados são da seção Kamé ⁸³, contra 34,74 % Kaĩru, 11,66 % Votor e 6,7 % Wonhétky. Ou seja, se tomarmos isso como uma amostra da população Kaingang do Xapecó, os Kamé representam aí praticamente a metade dessa população. Os Kaingang de fato dizem que os Kamé são sempre em maior número, e justificam isso dizendo que eles são mais fortes e morrem menos.

Essa diferença na composição populacional pode mesmo ser muito antiga, e não apenas uma circunstância da área do Xapecó nesse século.

Não deixa de chamar a atenção que, sendo 56 o total de homens Kaĩru, se todos eles tivessem casado com mulheres Kamé, ainda assim restariam 26 mulheres Kamé sem opção de casamento na seção Kaĩru, número muito próximo dos 31 casamentos de Kamé com Kamé (ver gráfico de percentagem à pg seguinte).

⁸³ Os Kamé somam, na Tabela 1a, 107 homens e 82 mulheres, ou seja, são quase 53 % dos homens e exatos 41 % das mulheres.

POPULAÇÃO KAINGANG DO XAPECO
PARTICIPAÇÃO NOS CASAMENTOS



- Kame
- Kairu
- Uotor
- Nonhetky

5. Terminologia de Parentesco

A terminologia de parentesco Kaingang pode ser entendida como combinação de três parâmetros (sempre em relação a um Ego masculino ou feminino): geração, sexo e a metade a que pertence (veja Quadros A e B abaixo).

QUADRO A : Ego Masculino

ger.	sexo masculino		sexo feminino	
	mesma metade	outra metade	mesma metade	outra metade
+ 2	ióg-kofá (FF)	kakrõ-kofá (MF)	mbã-kofá (MM)	nã-kofá (FM)
+ 1	ióg (F = FB)	kakrõ (MB = WF)	mbã (FZ = WM)	nã (M = MZ)
0	kéinkê (eB) réngre (B) nhévy (yB)	iambré (MBS = FZS) (ZH = WB)	kéinkê-fi (eZ) ve (Z) nhévy-fi (yZ)	iambré-fi * (MBD = FZD) (BW = WZ)
- 1	kóxid (s=BS) kaitkõ	iambré (ZHS = ZS = DH)	kóxid-fi (D=BD) kaitkõ	iambré-fi (ZHD = ZD = SW)
- 2	kóxid-xĩ (SS = BSS) kaitkõ	iambré-xĩ (DS) (ZHSS = ZSS)	kóxid-xĩ-fi (SD = BSD) kaitkõ	iambré-xĩ-fi (DD) (ZHSD = ZDS)

(*) Nessa categoria estão os cônjuges potenciais de Ego Masculino. A esposa é chamada "prũ".

QUADRO B : Ego Feminino

ger.	sexo masculino		sexo feminino	
	mesma metade	outra metade	mesma metade	outra metade
+ 2	ióg-kofá (FF)	kakrō-kofá (MF)	mbā-kofá (MM)	nā-kofá (FM)
+ 1	ióg (F = FB)	kakrō (MB = HF)	mbā (FZ = HM)	nā (M = MZ)
0	kéinkê (eB) réngre (B) nhévy (yB)	iambré * (MBS = FZS) (ZH = HB)	kéinkê-fi (ez) ve/réngre-fi (z) nhévy-fi (yz)	iambré-fi (MBD = FZD) (BW = HZ)
- 1	kóxid (BS) kaitkō	krē (s=zs) iambré	kóxid-fi (BD) kaitkō	krē (D=ZD) iambré-fi
- 2	kóxid-xĩ (BSS = DS = ZDS) kaitkō	krē (SS=ZSS) iambré-xĩ	kóxid-xĩ-fi (BSD = DD = ZDD) kaitkō	krē (SD=ZSD) iambré-xĩ-fi

(*) Nessa categoria estão os cônjuges potenciais de Ego Feminino. O esposo é chamado "mbédn".

Nos Quadros acima, os termos para cinco gerações podem ser simplificados em apenas três: os termos para a geração (0), os termos aplicáveis às duas gerações ascendentes (+1 e +2) e os termos aplicáveis às duas gerações descendentes (-1 e -2). Isso porque as palavras kofá e xĩ, glosadas por "velho" e "pequeno/novo", acompanham os termos de parentesco apenas quando o contexto exige que se distinga um membro da geração (+2) em relação à geração (+1) ou membro da geração (-2) em relação à geração (-1).

Os Quadros A e B, acima, expressam a *Terminologia de Parentesco I*, apresentada a seguir. Essa terminologia representa o uso das gerações mais velhas, correspondentes às gerações (+ 1) e (+

2) nas genealogias do Anexo 6.⁸⁴ Entretanto, entre os membros das gerações (0) e (-1) meus dados mostraram uma clara diferenciação na terminologia de parentesco com relação àquela acima referida. Minha hipótese é que o maior convívio com a sociedade brasileira, com todos os fatores de compulsão assimilatória, inclusive do ponto de vista lingüístico, provocou mudanças tanto nas regras de casamento (sobretudo em relação ao tipo de união interditada) como na terminologia de parentesco (sobretudo pela generalização da família nuclear em oposição à família extensa). Resulta disso que devo apresentar, tratando dos Kaingang do Xaçecó, duas terminologias de parentesco.

Apresentarei primeiramente a *Terminologia I*, enquanto modelo Kaingang, baseada em dados coletados entre as pessoas mais velhas do Xaçecó (acima de 75 anos⁸⁵) e cotejados com os dados presentes na literatura etnográfica sobre os Kaingang, que levantei em minha revisão bibliográfica⁸⁶. Na sequência, apresentarei a *Terminologia II*, elaborada de acordo com os dados coletados junto à geração "intermediária" (em torno de 60 anos), que aponta para uma inflexão de tipo havaiano na terminologia de parentesco do Xaçecó, ou seja, germanos e primos paralelos e cruzados são iguallados terminologicamente e o casamento entre eles é interditado.

84 Cf. Cap. VI, 4c.

85 Comparando-se os Kaingang aos Jê Centrais e Setentrionais, os primeiros possuem uma estimativa de vida superior. Encontramos velhos centenários em várias áreas Kaingang. No Xaçecó, entrevistei 8 das 10 pessoas que encontrei com idade variando de 75 a 100 anos. As duas velhas que não pude entrevistar só falam Kaingang.

86 VEIGA 1992:44-52.

- Ig - Ego ("eu")
- Ióg⁸⁸ - F, FB, homens da mesma metade e geração do pai de Ego. Todo homem a quem o pai de Ego se refere como réngrê. Um irmão do pai na mesma categoria de idade que Ego pode ser chamado de ióg-xĩ, que quer dizer "paizinho", distinguindo-o dos réngrê de Ego (pessoas da mesma marca e mesma categoria de idade).
- Ióg-kofá - FF, FFB, FMH (todo homem a quem o pai de Ego chama de ióg).
- Nā/nhā - M, MZ, FW, MMZD, FFBD (toda mulher a quem a mãe de Ego se refere como ve).
- Nā ũfi - MZ (lit.: "outra mãe"): termo referencial alternativo.
- Nā-kofá/nhā-kofá - FM, FFW (toda mulher a quem o pai de Ego chama de nā).
- Kóxid - S, BS (homem falando = hf); Kóxid-xĩ - BSS, SS (hf)
- BS (mulher falando = mf); Kóxid-xĩ - BSS, DS (mf)
- Kóxidfi - D, BD (hf); Kóxid-xĩ-fi - BSD, SD (hf)
- BD (mf); Kóxid-xĩ-fi - BSD, DD (mf)
- Krē - D, S, ZC (apenas das irmãs de fato), SC (mf)
- Kéinkê - eB = FS, MS, FBS, MZS (hf, mf)
- Keinke-fi - eZ = FD, MD, FBD, MZD (hf, mf)
- Ve - Z = FD, MD, FBD, MZD (hf, mf)
- Rénggrê - B = FS, MS, FBS, MZS (hf, mf)
- Nhévy - yB = FS, MS, FBS, MZS (hf, mf)
- Nhévy-fi - yZ = FD, MD, FBD, MZD (hf, mf)
- Kaitkō - "parente"; alguém da mesma metade. Atualmente o termo kaitkō tem uma aplicação extensiva a todos os povos indígenas do Brasil em oposição aos não-índios. Pode

87 Os QUADROS I a IV (p. 118a-118d) estão baseados nessa terminologia.

88 Apresento aqui a raiz das palavras dos termos de parentesco. Observo que esses termos, em Kaingang, são todos integrantes de uma classe de termos "inalienáveis", ou seja, são sempre precedidos de um possessivo (Ex: ðióg = teu pai, ikakrō = meu sogro, etc)

ser glosado muitas vezes por "irmão/ã" ou "primo/a" no contexto atual.

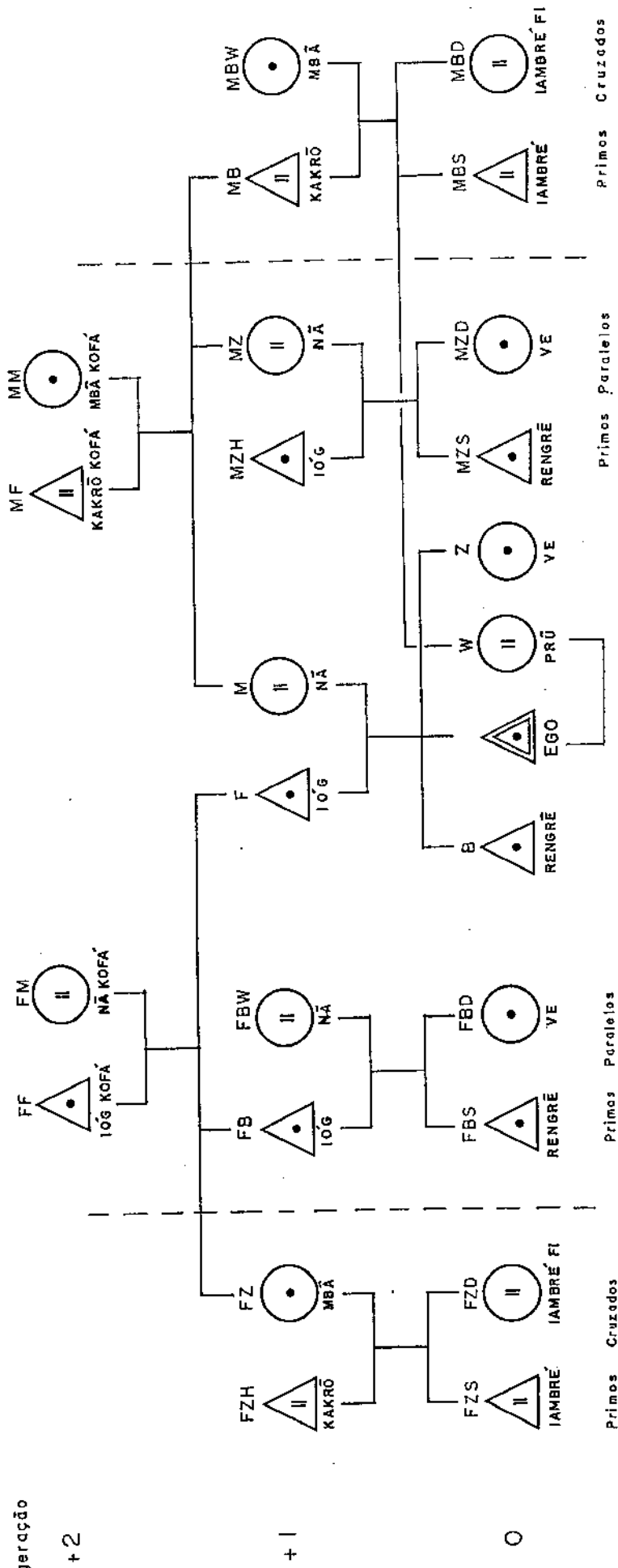
- Kakrõ - WF, HF, MB, FZH (hf, mf)
Mbã - WM, HM, FZ, MBW (hf, mf)
Kakrõ-Kofá - MF, MFB (hf, mf)
Mbã-Kofá - MM, MMZ (hf, mf)
Iambré - MBS, FZS, ZH, WB, ZS (= ZHS), DH (hf)
- MBS, FZS, ZH, HB e as pessoas da geração (- 1) de marca contrária à de Ego, à exceção dos que chama de krẽ (mf).
Iambré-fi - MBD, FZD, BW, WZ, ZD (= ZHD), SW (hf)
- MBD, FZD, BW, HZ (mf)
Iambré-xĩ/fi - DS, DD, BDS, BDD (hf)
- Para uma mulher são todas as pessoas da geração (- 2) de marca contrária à sua, exceto os que ela chama de krẽ.
Krẽ - S, D, SC, ZC (mf)

Observamos que na *Terminologia I* os termos de parentesco são idênticos para os irmãos de ambos os sexos, ou seja, um irmão e uma irmã chamarão as mesmas pessoas pelos mesmos termos. Porém, haverá diferença nos termos de tratamento usados pelo marido e pela mulher com relação às pessoas que chamarão filhos. Um homem chamará de kóxid ("filhos") os seus filhos (C) e os filhos dos seus irmãos (BC), todos de marca igual a ele. Uma mulher chamará seus próprios filhos (C) e os filhos de suas irmãs (ZC), de marca diferente da sua, de krẽ ("descendência/ cria"), e reservará o termo kóxid para os filhos de seus irmãos (BC) e para os filhos dos filhos de seus irmãos (BSC), que têm marca igual à dela, podendo utilizar o mesmo termo para seu genro, se este for de fato um BS, caso contrário será um kaitkõ (alguém da mesma marca, mas não próximo genealogicamente).

Na geração (0) observamos na *Terminologia* acima (e nos Quadros A e B) a ocorrência de quatro termos diferentes para a mesma metade de Ego: kéinkê, réngrê, nhévy e ve. Ocorre que para os Kaingang a ordem de nascimento é importante quanto à autoridade

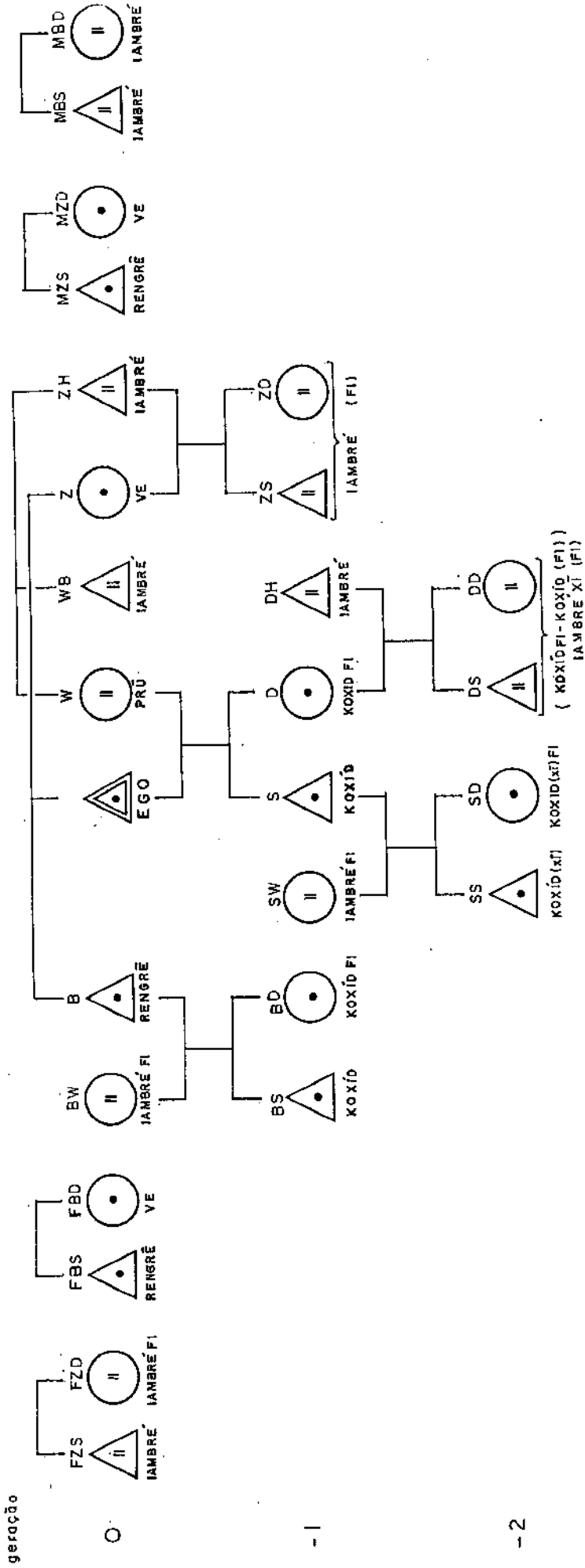
SISTEMA DE PARENTESCO KAINGANG

QUADRO I : GERAÇÃO DE EGO E ASCENDENTES
- EGO MASCULINO -



SISTEMA DE PARENTESCO KAINGANG

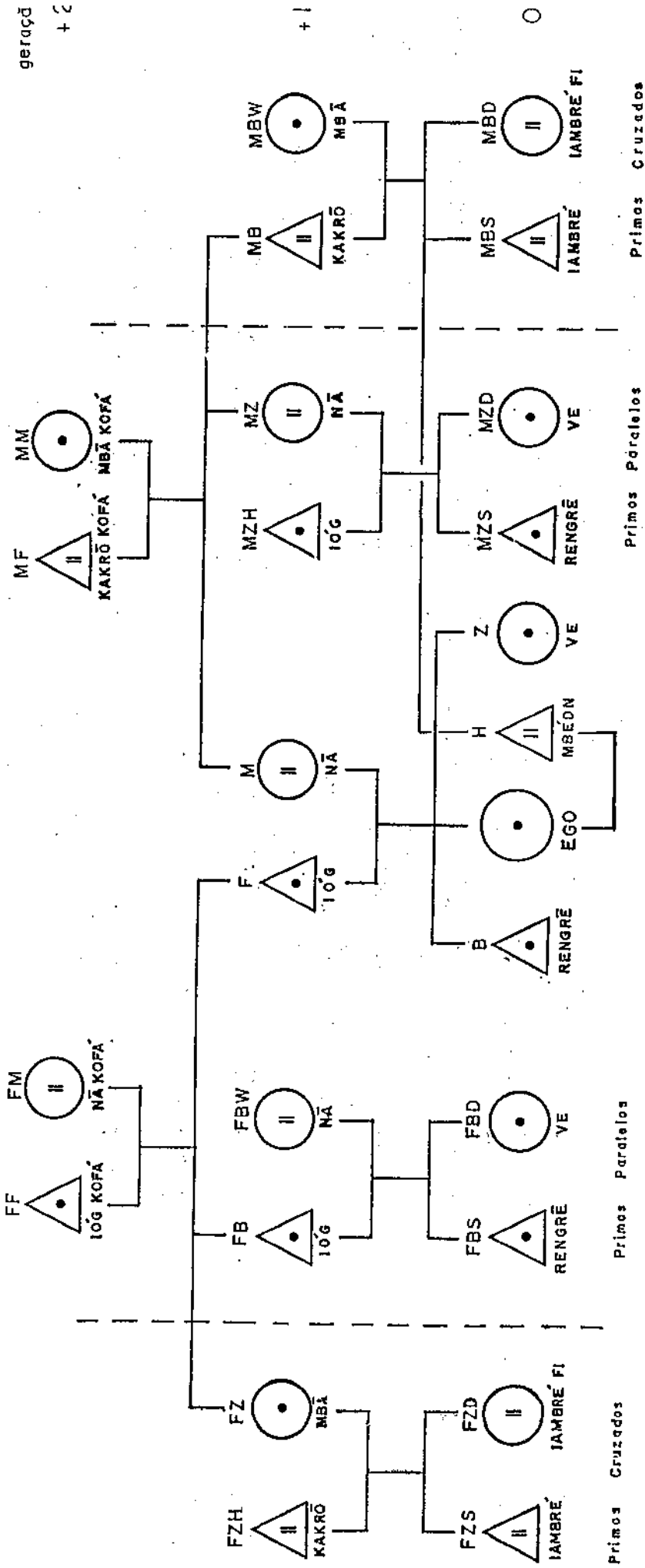
QUADRO II : GERAÇÃO DE EGO E DESCENDENTES
- EGO MASCULINO -



SISTEMA DE PARENTESCO KAINGANG

QUADRO III: GERAÇÃO DE EGO E ASCENDENTES

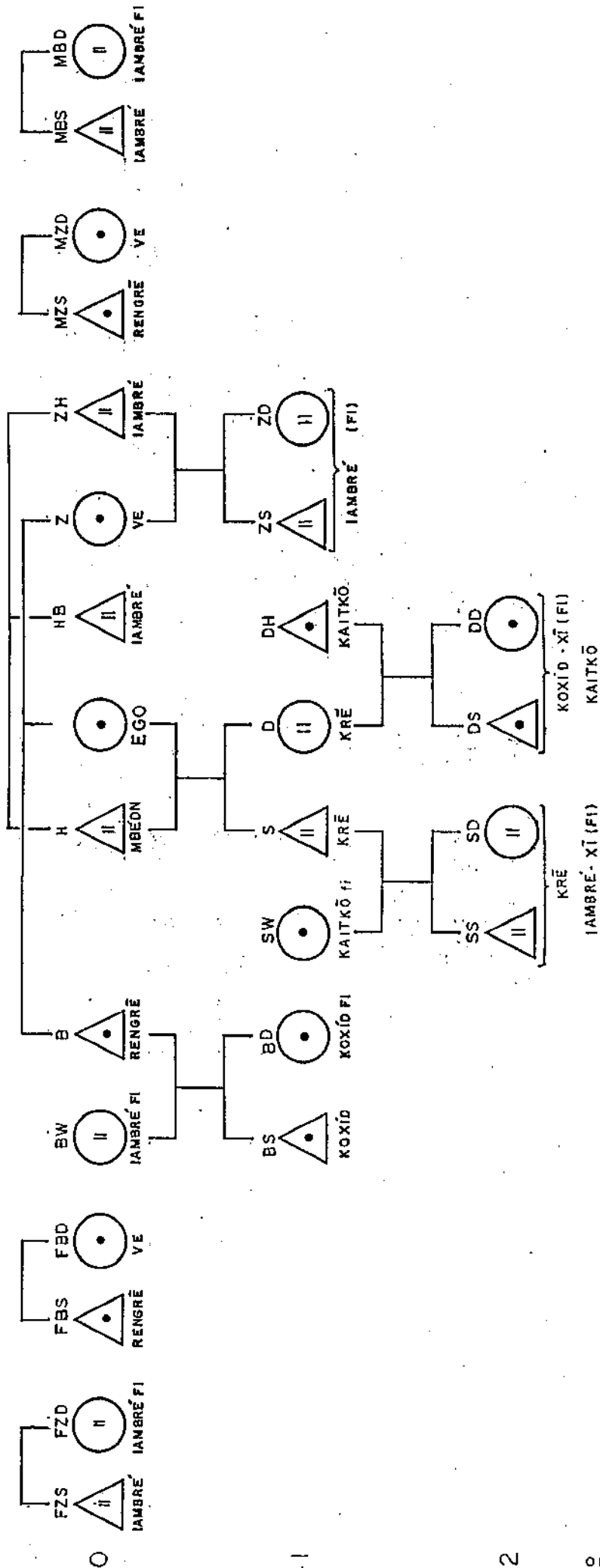
- EGO FEMININO -



SISTEMA DE PARENTESCO KAINGANG

QUADRO IV: GERAÇÃO DE EGO E DESCENDENTES

- EGO FEMININO -



JURACILDA VEIGA 1994

que o indivíduo pode exercer. Os primogênitos dos dois sexos são os substitutos da autoridade e responsabilidade do pai e da mãe. O irmão mais velho é designado pelo termo *kéinkê*, e a irmã mais velha por *kéinkê-fi*, podendo esta também ser chamada de *nã-xĩ* (mãezinha), porque ela ajuda a criar os irmãos menores. Não sendo importante destacar que se trata de irmã mais velha, um Kaingang utilizará para suas irmãs ou primas paralelas o termo *ve*. Quando se trata de irmãos/ãs ou primos/as irmãos/ãs paralelos mais novos, emprega-se o termo *nhévy/nhévy-fi*.

Os termos *réngrê/réngrê-fi*, glosados por "*companheiro/a*", é utilizado para designar os irmãos e primos paralelos da mesma faixa de idade e do mesmo sexo: os que brincam juntos e fazem atividades juntos. Quando aplicados ao sexo oposto podem significar "*amante*".⁸⁹ Informações de relações amorosas entre pessoas da mesma metade que configuram a referida situação de um relacionamento em que uma *kaitkō* ("*parente*" ou "*prima*") torna-se de fato uma *réngrê-fi* ("*companheira*") de seu primo paralelo são encontradas na literatura, como na seguinte passagem de MANISER (1930), tratando dos Kaingang de São Paulo:

Le plus souvent les femmes en veulent à leur mari de les tromper avec la cousine (kaiké). Le mariage avec une cousine est interdit, mais cette cousins habite avec son cousin, et à ses frais, jusqu'à son propre mariage. Le cousin prend soin de sa parente, et, le plus souvent, il y a entre eux une liaison qui doit, néanmoins, rester secrète (MANISER 1930:777)

Quanto aos primos originados dos irmãos da mãe (MB) e das irmãs do pai (FZ), e que pertencem, portanto, à metade oposta de Ego, são designados por *iambré* (termo usado também genericamente para todos os *afins*). É nessa categoria que Ego deve procurar esposo (*mbédn*) ou esposa (*prũ*).

Em Nonoai (RS), área Kaingang que dista cerca de 130 Km do Xapecó, os primos cruzados podem ser referidos pelos mesmos termos

⁸⁹ Também chamam de *réngrê* à placenta e ao espírito animal que é o "espírito guardião" ou duplo de alguém, o "*iangrê*".

empregados para esposo e esposa (mbédn e prũ), enquanto que no Xapecó os termos empregados para esposo e esposa designam exclusivamente os cônjuges de fato.

Terminologia de Parentesco II (P.I. Xapecó 1993)

Ig	- Ego ("eu")
Paiti	- F
Ióg	- FB
Mãitfi	- M
Nã/nhã	- MZ
Titiu ⁹⁰	- FB, MB
Titia	- FZ, MZ
Mãi-kofá	- FM, MM
Pai-kofá	- FF, MF
Kéinkê/fi	- eB, eZ
Nhévy/fi	- yB, yZ
Ve	- Z, FBD, MZD (hf, mf)
Rénggrê	- B, FBS, MZS (hf, mf)
Kaitkō	- B, FBD, FBS, FZD, FZS, MBD, MBS, MZD, MZS (hf, mf)
Kóxid	- S, D; todos os filhos (C) dos que Ego chama de Rénggrê e de Ve (hf, mf); , mf); - Na geração (-2): - SC, BSC (hf) - todos os filhos de kóxid (mf)
Kakrō	- HF (mf), WF (hf)
Mbã	- HM (mf), WM (hf)
Iambré	- WB, ZH, DH (hf); Iambré-xĩ - DS, BDS (hf) - HB, ZH, DH (mf)
Iambré-fi	- BW, WZ, SW, ZD (hf); Iambré-xĩ-fi - DD, BDD (hf) - BW, HZ, SW (mf)

90 Como observado na nota anterior, também os termos do português adotados nessa Terminologia são sempre precedidos de pronome possessivo (ex: ititiu = "meu tio", imãitfi = "minha mãe").

Para a geração mais velha (*Terminologia I*) os FZS/FZD e MBS/MBD são iambré e iambréfi (termos para afins, respectivamente ao sexo), logo, pessoas com quem se pode casar. Ou seja, utiliza-se o mesmo termo para os primos cruzados matri- e patrilaterais, distinguindo-os dos germanos e primos paralelos. As gerações mais jovens (*Terminologia II*) utilizam o termo kaitkō para MS, FS, FBS, FBD, FZS FZD, MZS, MZD, MBS, MBD, ou seja, em um terminologia de parentesco com uma inflexão havaiana, onde *irmãos* e *primos* são todos colocados na mesma categoria de *irmãos* ou *consangüíneos*, com os quais, obviamente, não se pode casar.

Enquanto na *Terminologia I* o irmão da mãe (MB) e a irmã do pai (FZ) são designados pelos mesmos termos com que se designam, respectivamente, o sogro (kakrō) e a sogra (mbâ), na *Terminologia II*, os Kaingang do Xapecó reservam os termos kakrō e mbâ para sogro e sogra apenas, admitindo o seu emprego para referir-se ao irmão da mãe e à irmã do pai somente quando perguntados se também não se poderia aplicá-los àquelas pessoas.

Meus dados apontam, portanto, para uma terminologia de transição, fruto dos anos de contato.

Citei acima o depoimento de Niagtâe, uma Kaingang de 60 anos, em que ela conta que se casou pela primeira vez aos 14 anos com o seu verdadeiro MB e, tendo ficado viúva, contraiu as segundas núpcias com o FZS (dela). Ela relatava seu próprio casamento como crítica aos padrões atuais de comportamento, afirmando: "eu nunca namorei, eu não sei o que é namorar, eu nunca andei pela estrada [isto é, nunca andou namorando pela estrada]. Meu pai é que trouxe meu marido na minha casa". Os dois casamentos de Niagtâe estão dentro dos padrões de casamento referidos por diversos autores (BORBA 1904, FERNANDES 1941, M. MELATTI 1976), sendo o primeiro, avuncular, e o segundo, com seu primo cruzado de primeiro grau. Esses casamentos estão, portanto, conforme a *Terminologia I*, o que significa que é relativamente recente a mudança terminológica que

está se efetuando no Xaçecó.

É ilustrativo desse processo de mudança entre os Kaingang a terminologia recolhida em 1983 com o cacique Clemente Fortes do Nascimento Xeyuyá, do Toldo Chibangue, outra área Kaingang do Oeste Catarinense. Na terminologia anotada com o cacique Xeyuyá, que apresento na página seguinte, vê-se também o uso concomitante de duas terminologias.⁹¹

Terminologia de Parentesco - Toldo Chibangue (SC)
(Clemente Fortes Xeyuyá)

meu pai	- paiti, e também ióg.
irmão do pai	- ióg, e também kakrẽ ⁹² (o primeiro termo corresponde à <i>Terminologia I</i>).
minha mãe	- nhãfi, e também māytfi
irmã do pai	- mbãfi
irmã da mãe	- mbãfi, e também nhãfi (o último termo corresponde à <i>Terminologia I</i>).
irmão da mãe	- kakrẽ, e também ióg (o primeiro termo corresponde à <i>Terminologia I</i>).
meu avô	- paikofáti, e também iógkofáti
meu sogro	- kakrẽ
minha sogra	- mbãfi

⁹¹ Na terminologia anotada com Xeyuyá (que apresento abaixo apenas para o que interessa destacar) veja-se que para F os termos são **paiti** e **ióg**, correspondendo respectivamente às *Terminologias II* e *I* anotadas no Xaçecó. Ao mesmo tempo, os termos para FB são **ióg** (como nas terminologias do Xaçecó) e **kakrõ**, generalizado para "tio" (FB, MB), e também sogro (WF/HF), a partir de uma aplicação original apenas ao MB. Em contrapartida, o termo **ióg**, originalmente aplicado a F e a FB, também é generalizado - a partir do seu emprego para (FB) - para (MB). O mesmo vale para o termo **mbãfi**, originalmente uma FZ (ver *Terminologia I*), aqui generalizado também para MZ, além do seu emprego para "sogra" (WM/HM).

⁹² No dialeto do Toldo Chibangue emprega-se /ẽ/ onde o dialeto do Xaçecó emprega /õ/.

Essa listagem deixa clara a adaptação que está sendo feita dos termos Kaingang para uma tradução portuguesa. Os irmãos do pai e as irmãs da mãe são, em termos da Terminologia I, respectivamente iguais à mãe e iguais ao pai. Termos distintos dos atribuídos a pai e mãe são usados para designar o irmão da mãe e a irmã do pai: respectivamente, *kakrẽ/õ* e *mbã*, traduzidos para os termos portugueses "*tio*" e "*tia*". Como na língua portuguesa, aplicam-se esses termos indistintamente para irmãos e irmãs de ambos os pais (isto é, FB, FZ, MB, MZ). Os Kaingang muitas vezes usam os mesmos termos para designar tanto irmãos da mãe como irmãos do pai, assim como para irmãos do pai e irmãos da mãe. Nesse contexto, passam a equacionar os termos *ióg* [pai] com *kakrõ* [MB= H/WF) , e *nhã* [mãe" com *mbã* [FZ = H/WM] .

A exceção de algumas pessoas muito idosas (acima de 75 anos), os Kaingang do Xapecó hoje não admitem que alguém se case com *primo cruzado* (MBC e FZC), considerando todos os primos de primeiro grau como *não-afins*, mas mantendo a regra de que se deve buscar casamento com pessoa da metade oposta, desde que fora da categoria de primos de primeiro grau.

Não possuímos informações etnográficas anteriores sobre os Kaingang do Xapecó que permitam conhecer algo mais sobre restrição ao casamento entre primos de primeiro grau (qualquer que seja sua *marca* ou metade), de modo a possibilitar uma comparação com o passado. Acredito, no entanto, que essa mudança terminológica tenha resultado dos 150 anos de contato com a sociedade brasileira e da necessidade de conjugar uma resposta à repressão e às coerções ditas civilizatórias de vários tipos, com o desejo de manter fidelidade e coerência com a regra fundamental da sociedade kaingang, que valoriza o casamento entre pessoas de metades opostas. Dois argumentos parecem vir em favor da minha interpretação: o primeiro é o fato de os Kaingang modernos do Xapecó, não mais possuírem termos próprios para irmão da mãe (MB) e irmã do pai (FZ) - cf. *Terminologia II* - uma vez que os termos

kakrõ e mbâ hoje eles os aplicam exclusivamente a sogro e sogra, utilizando por empréstimo os termos portugueses "tio" e "tia" (ititiu, ititia), da mesma forma como adotaram os *estrangeirismos* (do Português) ipaiti e imãitfi para distinguir o genitor dos irmãos deste, e a genitora das suas irmãs. O segundo argumento é a coexistência, no Xapecó, de duas terminologias de parentesco.

O que parece ter acontecido é portanto uma mudança na terminologia, mas não no regime de troca matrimonial. Mesmo não casando com primos cruzados de primeiro grau, buscam casar-se com alguém da metade oposta a sua que poderia ser, em outros termos, um primo cruzado classificatório.

Os casamentos mais próximos, genealogicamente, que encontrei foram os de Pangá (+1.67) com J.A. (0.115), e de E.P. (0.132) com Fóiã (+1.105).⁹³ No primeiro caso, a esposa é uma FMBD do marido. Ele é para ela um FZSS. Esse casamento já perdura há mais de 15 anos, e apesar dos muitos filhos que gerou, é censurado pela comunidade. Sempre falam deles aos sussurros: "*é vergonha, ela é tia dele*". É preciso dizer que as pessoas que fazem essa crítica são as mesmas que utilizam a Terminologia II, onde uma MBD é considerada como Z; esse seria o caso de (+1.67) com relação ao seu atual Kakrõ (sogro), (+1.69). Nessa lógica, ela sendo considerada irmã de seu sogro, é de fato Mbâ, ou "tia" (FZ) de seu marido, ou seja, uma possível sogra. Quanto às seções, ela é Kaïru e ele é Votor, o que significa que são da mesma metade. No entanto, outras uniões de Kaïru com Votor não são consideradas problemáticas pelos mesmos Kaingang.

No segundo caso, a esposa (0.132) é relacionada ao seu marido como FBDD (= ZD) e o marido é para ela um MFBSS (= MB). Na terminologia I, esse casamento avuncular seria uma união correta, porque os dois estão em metades opostas, mas esse casamento enfrentou a resistência da mãe da esposa. Registrei uma única ocorrência de de poligamia, na geração (+1): é o caso do Kaïru

93

Ver Anexo 6, Genealogias, Folha 3.

D.M. (+1.69) casado com (+1.82) e (0.79). Não pude obter informações sobre à que seção pertenciam as suas duas esposas.

6. Regime de troca e terminologia de parentesco

A sociedade Kaingang, organizada em metades exogâmicas e quatro seções, apresenta analogias com o sistema de troca conhecido como *Kariera*. Ou seja, entre os Kaingang prevalece a forma sócio-centrada de troca matrimonial: todo indivíduo de uma metade deve buscar cônjuge na outra metade.

Estabelece-se, assim, uma "*troca de irmãs*", como fundamento e consequência de uma aliança pela qual as seções de uma metade dão suas filhas às seções da metade oposta, em troca das filhas dessa metade recebidas como esposas. Porém, diferente do sistema *Kariera* (conforme descrito por RADCLIFFE-BROWN 1930), no sistema Kaingang os filhos não pertencem a seções alternadas de uma para outra geração mas, seguindo o padrão patrilinear, os filhos(as) pertencem à mesma seção de seu pai e devem casar-se repetindo o padrão de aliança contraído por seu pai (nos termos de DUMONT 1975:47-50). Filhos e filhas devem casar-se com alguém da mesma metade de onde veio sua mãe.

Desse modo, na sociedade Kaingang a mãe (M) pertence ao grupo dos *afins*. O "*lado da mãe*" é, portanto, o lado dos "*outros*", onde Ego deve buscar cônjuge. Não deixa de ser curioso que o termo Kaingang glosado por "*cunhado*", que de fato é o termo genérico para designar todos os *afins*, possa ser aproximado (se não for, de fato, sua tradução) à expressão "*lado da minha mãe*" = *ig* (1ª pes.) + *nhã* (M) + *mbré* (lado) que, por processos fonológicos próprios da língua, resulta, na pronúncia, em *iãmbre* ou *iambre*, como tenho grafado.

Quanto à terminologia de parentesco, o sistema Kaingang pode ser dito do tipo "*duas seções*" ou "*duas linhas*", de modo a opor *consanguíneos terminológicos* e *afins terminológicos*, relacionando

os colaterais, membros da metade de Ego, aos primeiros e os cruzados, da metade oposta, aos últimos. Não há termos exclusivos de afinidade, à exceção de mbédn, para "esposo", e prũ, para "esposa".

Também resulta que irmão e irmã designarão as mesmas pessoas pelos mesmos termos, à exceção, para Ego feminino, dos seus próprios filhos e filhos das irmãs (ZC), que ela designará por krẽ, enquanto seu irmão os designará por iambré.

Nos casamentos que obedecem à regra que prescreve união com pessoa da metade oposta, um homem chamará iambré (cunhado/genro) ao filho de sua irmã, mas se esse ZS for fruto de uma relação incestuosa, ou seja, de um casamento dentro da mesma seção, Ego usará um termo descritivo para referir-se a essa pessoa: ig ve kóxid ("filho da minha irmã").

Podemos nos perguntar se seria possível aproximar a terminologia de parentesco Kaingang à terminologia de tipo *Kariera*, tal como pudemos fazer com respeito ao sistema de troca.

HORNBORG (1991), sintetizando Dumont, afirma que nas formas de classificação que refletem e reproduzem "estruturas elementares" são elementos fundamentais: a predominância da forma de residência (se uxorilocal ou virilocal), e a concepção de afinidade (se egocêntrica ou sociocêntrica):

In a Dravidian terminology, affines are defined egocentrically, whereas unilineal descent categories such as sibs or moieties maintain sociocentric boundaries between kin and affines (HORNBORG 1991: 103).

Adotando-se essa distinção, devemos propor que os Kaingang estão mais próximos dos sistemas australianos ou *Kariera* do que de um sistema *Dravidiano*. Pois enquanto no sistema *Dravidiano* a irmã do pai (FZ) está classificada terminologicamente como *afim*, ao lado do irmão da mãe (MB) em oposição a pai (F) e mãe (M), incluídos numa categoria de *parentes*, um princípio unilinear - tal qual identificamos na terminologia Kaingang - opõe pai (F) e irmã do pai (FZ), de um lado, a mãe (M) e irmão da mãe (MB) de outro (Cf HORNBORG 1991:101).

Em termos sulamericanos, os Kaingang estariam próximos também aos povos de língua Pano, como os Cashinahua (KENSINGER 1975) que possuem um sistema de quatro seções de afiliação e aliança e duas patrimetades, inubake e duabake, cada qual subdividida em duas gerações.

The ideal Cashinahua marriage involves sister exchange between two men who are related as bilateral cross-cousins (Kensinger 1977: 233-236; d' Ans 1975:28). The four 'alternating generation namesake groups' apparently function as marriage sections similar to those reported from Australia (Apud HORNBORG 1986:31-2).

Como vimos os sistemas terminológico e de troca dos Kaingang são mais próximo do sistema Kariera, mesmo que seja uma característica da terminologia dravidiana a separação entre afins e consanguíneos como acontece também entre os Kaingang. No entanto, enquanto a terminologia dravidiana iguala a geração (+2) e a geração (-2), os Kaingang distinguem terminologicamente essas gerações e no interior delas diferenciam os que são da mesma metade de Ego, daqueles que são da outra metade.

Capítulo VII

Sistema de Nominación

VII. SISTEMA DE NOMINAÇÃO

1. Os nomes Kaingang

O nome de uma criança, entre os Kaingang, deve corresponder a seção (ou marca) de seu pai. Eles acreditam que o ser humano é formado do organismo e de espírito, sendo este último relacionado ao nome. Idealmente a constituição física e o nome (espírito/caráter) deve coincidir. Os Kaingang usam a expressam *Kaĩru seco*, *Kamé seco*, para referir-se as pessoas cuja constituição física e social/espiritual é a mesma, ou seja corpo e nome são coincidentes.

As metades Kaingang possuem um acervo de nomes pessoais que lhes é peculiar, distribuídos entre e seções que as compõem, há nomes especiais destinados à categoria dos péin que estão diretamente associados às metades.

O nome Kaingang (*jiji*) é uma identidade social e cerimonial, com o *jiji* o indivíduo recebe os papéis sociais e/ou cerimoniais correspondente ao nome. Segundo os Kaingang, pelo nome da pessoa se pode saber se ela é *Kamé*, *Wónhetky*, *Kaĩru*, *Votor* ou *péin*.

A constituição física e social do indivíduo, está relacionada respectivamente à filiação patrilinear e à nominação, sendo ambos recebidos através do pai. Por essa razão, os Kaingang são categóricos em afirmar que a criança é o que for o seu pai. Se o pai for *Kaĩru*, os filhos de ambos os sexos serão *Kaĩru*; se o pai for "português"⁹⁴, os filhos herdarão essa condição. Para ser membro da comunidade Kaingang é preciso receber um nome, e para tanto é necessário saber quem é o pai da criança para que esta possa receber um nome da metade/seção à qual seu pai pertence. Esse mesmo procedimento foi encontrado por Pires entre os Kaingang em Mangueirinha, PR (cf. PIRES & RAMOS 1980:220).

Os nomes, a parte imperecível da pessoa, são recuperados pela

94 "Português" é o termo que os kaingang usam para denominar genericamente aos não-índios. Aplica-se como o termo kaingang 'fong' = estrangeiro.

comunidade depois da morte do indivíduo através do ritual do Kiki, quando os laços que unem os mortos à comunidade são definitivamente cortados. Depois desse ritual, os nomes desses mortos estão liberados para serem dados às crianças que nascerem na mesma seção a que pertencia o falecido. Por isso o ritual do Kiki lembra o *segundo enterro*, descrito para os Kayapó-Xikrin (VIDAL 1977: 173-4) e para os Bororo (VIERTLER 1992), quando a comunidade retoma esse patrimônio ancestral que são os nomes.

É possível que o tempo seja também uma forma usada para criar o distanciamento necessário entre os portadores antigos e os atuais detentores dos nomes Kaingang, porque como foi dito anteriormente, à exceção do Xapecó, nas demais áreas indígenas Kaingang o ritual do Kiki não têm sido praticado, embora a prática de atribuir nomes Kaingang às crianças persista.

2. Jiji Hã e Jiji Korég (nome bom/bonito e nome ruim/feio)

Os Kaingang costumam referir-se a nomes (jiji) pessoais como *jiji hã* e *jiji korég*, expressões que são traduzidas em português por "*nome bom/bonito*" e "*nome ruim/feio*".

A primeira referência na literatura Kaingang à expressão *jiji korég* (*vuiji-korég*) é devida a BALDUS (1947a:80), que o atribui à categoria cerimonial dos *péin* ("*pénie*"). Tomando a questão como tema de seu trabalho "*Semantic categories of "good" and "bad" in relation to Kaingang personal names*", WIESEMANN (1960) afirmou que:

Every Kaingang Indian has at least two yiyi or actual names and many have more than two. It is that number of yiyi that determines whether the wiyi is 'good' or 'bad'. Two yiyi indicate a 'bad' wiyi, more than two indicate a 'good' wiyi, and the more yiyi one has the more 'good' his wiyi. If asked the translation of wiyi an informant will give 'name', the same as for yiyi. On further investigation it seems clear that wiyi refers to the social status of the person concerned, and yiyi designates the actual names a person is given (WIESEMANN 1960: 180).

A distinção proposta por Wieseemann entre Wiyi e Yiyi, ambos traduzidos por *nome*, não parece sustentável. O que interessa reter é o fato de que é o jiji (nome) que confere caráter ao indivíduo, segundo essa autora

The child will receive all the yiyi of some ancestor belonging to his moiety, and with the he also inherits the wiyi the ancestor had (WIESEMANN 1960: 180).

Algumas vezes os Kaingang se exprimem dizendo que os jiji hã são os "*nomes corretos*", e os jiji korég seriam outros. Segundo o kaingang Fôkâe, "*algum diz jiji korég mas é nome igual*".

Wieseemann, na citação acima, afirma que quanto mais "*nomes*" (yiyi) uma pessoa tenha, melhor é seu "*nome*" (wiyi). No entanto, no cotidiano dos Kaingang verificamos que cada pessoa é conhecida por um único nome, e mesmo aquelas pessoas que se sabe ter dois nomes, são conhecidas apenas por um desses nomes e, não raras vezes, apenas o jiji korég é conhecido.

Determinar o que significa jiji korég é uma tarefa difícil. Os nomes péin são considerados jiji korég. Ao mesmo tempo, nomes de Kaingang vindos da Argentina são considerados jiji korég.⁹⁵ Apelidos também são considerados assim. Pessoas da seção Votor são ditos ter ambos os nomes, jiji hã e jiji korég. Finalmente, os Kaingang relacionam alguns nomes de animais - como, por exemplo, Kaxĩn (rato do banhado) - usados como nomes pessoais, como jiji korég, justificando que "*são nomes de bichinhos*", muito embora, outros nomes relacionados com animais, como Kanhérmbý (rabo do macaco) são considerados jiji hã.

O traço comum que encontrei em todas essas afirmações é que jiji korég corresponde a todo nome *não-legítimo*, em um sentido que será definido a seguir. A partir da interpretação da relação entre as seções homônimas das metades e as outras e da hipótese sobre a

95

Dos grupos Kaingang existentes na província de Misiones (Argentina), e descritos por Ambrosetti (1894), algumas famílias migraram para o Brasil na primeira metade do séc. XX, vindo algumas delas para o Toldo Imbú, um dos toldos dos Kaingang do Xaçecó.

origem de cada uma delas baseada no mito de origem⁹⁶, proponho uma explicação que tenta unir todas as "aplicações" ouvidas dos Kaingang sobre os jiji hã (nome bom) e jiji korég (nomes ruim). Relaciono portanto, a nomação e o caráter dos nomes, ao próprio mito de origem Kaingang. Em todo caso, destaco desde já as dificuldades para tratar diretamente do tema com eles, ao que tudo indica por envolver tabus e/ou situações de desprestígio social.

A análise dos meus dados, como vimos no cap. V, aponta para a existência de uma hierarquia social entre as seções Kaingang sendo Kaĩru e Kamé, os descendentes diretos dos pais criadores, homônimos das metades. Alguns Kaingang referem-se a essas duas seções como os Kaingang-pê, isto é, os legítimos, verdadeiros Kaingang. Na explicação que estou sugerindo, são eles os detentores dos *nomes bonitos* (jiji hã) ou, em outras palavras, os nomes legítimos são os nomes Kamé e Kaĩru.

Essa interpretação é próxima daquela descrita por LEA (1986) para os Kayapó Mênktutire:

O conteúdo dos nomes 'bonitos', seja isto positivo ou negativo, não tem qualquer conotação moral em relação ao portador atual; é simplesmente um 'nome dos antigos', um (mētum idzi) (...) Os nomes 'autenticamente bonitos' (idzi me kumre) são veículos que ligam os Kayapó aos seus antepassados remotos, através da transmissão e confirmação cerimonial de nomes antigos (alguns mencionados na mitologia Jê), de geração em geração, idealmente dentro da Casa onde tiveram origem.

No caso de nomes muito antigos, ninguém mais sabe quem era o epônimo original, ou seja, o animal, planta ou defunto cujo nome pessoal foi apropriado pelos Kayapó. Os nomes recém-adquiridos, nomes 'inautenticamente bonitos' (idzi me kaygo), que os pajés aprendem em sonhos ou nas viagens fora de seu corpo, são idênticos, em estilo, aos nomes 'autenticamente bonitos' dos antigos (LEA 1986:120-2).

A única fonte a fazer referência à criação dos nomes pelos pais Kamé e Kaĩru, no tempo mítico, é Nimuendaju:

Quando depois, os dois irmãos [Kanyerú e Kamé] com a sua gente começaram a sua migração pela terra, aproveitaram os acontecimentos durante a viagem para impôr nomes aos seus companheiros: encontrando um passarinho vermelho de

⁹⁶ Ver Cap. V, 2 e 3, e síntese adiante, nesse capítulo.

nome *erégn*, Kanyerú achou bom esse nome e o deu a seu filho. Quando mataram um gavião real (*hũ-mbagn*), Kanyerú deu a um dos seus companheiros o nome de *Hũ-mbagn-niká* - penacho de gavião real. Passando, com o sol quente, por um campo, uma menina Kamé quebrou um galho de uma árvore chamada *sokê* para usá-lo a jeito de guarda-sol. Quando chegaram ao acampamento, Kamé chamou a menina *Sokê-kign*. No dia seguinte mataram uma onça (*mĩ*), e Kamé deu a um dos seus companheiros o nome de *Mĩ-yantki* (- boca de onça), enquanto Kanyerú batizou um outro por *Mĩ-nindó* (- braço de onça) Depois outra vez Kamé chamou uma mulher de *Mĩ-kané* (- olho de onça) etc. (NIMUENDAJU 1986:87).

Nenhum dos mito Kaingang conhecidos refere-se explicitamente as outras duas seções, ou as funções cerimoniais.

As metades KAMÉ e KAĪRU está relacionada a categoria cerimonial dos péin, que estão presentes nas duas metades e possuem nomes peculiares à sua função. Eles são os encarregados dos serviços fúnebres, tarefa considerada perigosa, porque o recém morto ainda ronda a aldeia dos vivos e deseja levar seus parentes consigo.

Os nomes de péin são todos *jiji korég*, ou seja, não são nomes "bonitos" ou "bons". É possível, portanto, pensar que os nomes péin não foram recebidos dos pais ancestrais. Como os péin têm a função de enterrar os mortos, construindo (antigamente) túmulos cônicos de até 3 m. de altura e 5 metros de diâmetro aproximadamente, com um valo ao redor de 1 a 1,5 metros (cf. AMBROSETTI 1895:348; MABILDE 1897:165-6; BORBA 1908:13; HENSEL 1928:69-70; MANISER 1930:781-2; DRUMOND & PHILIPSON 1947:388-390 - ver figura no Anexo 3) é possível associá-los aos patos e saracuras que, no mito, salvaram as primeiras gentes depois do dilúvio, carregando terra em cestos e formando com isso a serra Krinjijimbé. Os túmulos cônicos seriam uma reprodução desse ato. Os péin carregavam a terra nas costas para fazer esses túmulos. Não por acaso, *Ngátug* (*ngá* = terra, *tug* = carregar nas costas) é um dos nomes péin. *Ngátug* significa, portanto, "carregar nas costas, a terra", e a única maneira de fazer isso, seria carregá-la em cestos, como fizeram, no princípio, os patos e saracuras. Por outro lado, as obrigações dos péin nos ritos de luto e funerais dão à expressão *jiji korég* também um sentido de "ruim",

porque associado a certos riscos e implicações de contaminações com as coisas impuras relativas à sua função.

Além das seções Kaïru e Kamé (como vimos no capítulo V), existem duas seções relacionadas à estas: a dos Votor e a dos Wonhétky que, conforme a minha hipótese, é composta de gente incorporada à sociedade Kaingang através de alianças ou cativo, e sua descendência. Essas duas últimas seções são *marcadas como diferentes*. Assim, uma hipótese é que os Votor e os Wonhétky, não sendo legítimos descendentes dos pais ancestrais, não podem ser portadores dos nomes legítimos, jiji hã (*nomes bons/bonitos*), e são, por isso, possuidores de jiji korég (*nomes ruins/feios*), nomes que não foram criados pelos pais ancestrais. Ou, como me afirmou o Kaingang Iagnĩ ao diagnosticar como Votor alguns nomes que constavam de uma relação de nomes Kaingang: "*Esses são outros, de outra gente. Não vê que até o som deles é esquisito [diferente, estranho] ?*".

Wiesemann, em seu dicionário Kaingang, identifica o termo rà nor (ou randor, como tenho grafado), que é a marca do círculo vazado, da seção Votor, como "*sinal de filhos da relação incestuosa*" (WIESEMANN 1971:88).

Atribue-se à seção Votor a função cerimonial de *abrir o buraco*, ou seja, a *passagem* por onde os espíritos dos ancestrais (ngufõ) e os espíritos dos mortos (véinkupri) vêm participar do Kikikoi. Um veinkupri passa a ser um ngufõ, depois do Kiki, ou seja, a partir do momento que perde a referência concreta, isto é, o seu nome, que o mantém ligado a uma determinada comunidade. Um Votor pode substituir um péin nos enterramentos, e possui função cerimonial no Kikikoi mas, como afirma Nimuendaju ([1913] 1993:62), seu *status* é superior ao dos péin. Interpreto que essa superioridade dos Votor⁹⁷ sobre os péin, se real, deve-se ao reconhecimento desses como pessoas, aliados de Kamé e Kaïru. São, portanto, do grupo dos *afins*. Como um *afim*, guarda a ambiguidade

97 Seriam os "Caingangs" do mito registrado por BORBA (1908), como vimos no cap. V.

de ser outro, um potencial inimigo, mas um outro a quem se reconhece semelhante, com quem se faz aliança. Seu *jiji korég* decorre do fato de ter nomes que não foram criados pelos pais Kamé e Kaïru, ou como foi dito acima, os Votor tem "*nome esquisito*". Seus nomes vêm de um estoque de nomes próprios de seu grupo de origem, considerados "*feios*" pelos Kaingang "*legítimos*".

Esses argumentos favorecem, portanto, a explicação de que os *jiji korég* são todos os nome que não foram criados pelos pais ancestrais, que por oposição seriam os *jiji hã*. A função de auxiliar dos *péin*, referida por Baldus, relaciona-se ao fato que os Votor devem abrir e fechar o *buraco* no cemitério.

Os Wonhétky, chamados por Baldus pelo nome da pintura que usam, "*iendkiby*" (*nhétkymby*), teriam um *status* inferior a todos os outros, embora possuam nomes que lhes são peculiares, rezadores que são imprescindíveis na realização do Kikikoi e poderosos *kuiã* (*xamãs*).

Os Wonhétky são muito poucos no Xapecó, e as pessoas experimentam um certo constrangimento ao se afirmarem Wonhétky. Segundo a interpretação do mito (cap. V), o *status* inferior dos Wonhétky deriva de sua condição de *escravos*, ou prisioneiros de guerra na melhor hipótese. Ou ainda, como parece comprovar a situação dos Wonhétky que conheci no Xapecó, por não terem pai conhecido ou reconhecido, mas apenas *pater*, não recebem um nome prestigiado, *jiji hã*, mas um *jiji korég*, que corresponderia à sua origem não legítima. Originalmente o *status* inferior de *escravos* estaria também relacionado ao fato de serem considerados "*menos civilizados*", próximos aos animais, *canibais*.

O estoque dos nomes *korég* é, pois, um estoque de nomes considerados "*feios*", "*ruins*", "*esquisitos*", porque não são verdadeiros nomes ou porque são nomes *estrangeiros*, ou ainda porque são ilegítimos e, finalmente, são nomes comuns de animais sem importância na cosmologia.

Esse argumentos favorecem, portanto, a explicação de que os *jiji korég* são todos os nomes que não foram criados por Kaïru e Kamé, em oposição aos nomes legítimos, *jiji hã*.

Na linha da mesma interpretação, os apelidos que uma pessoa pode receber em sua vida, por circunstâncias as mais diversas, seriam tidos sempre como "nomes inventados", portanto, não-legítimos, e por isso mesmo igualados aos demais jiji korég.

Mas existem dados contraditórios que não parecem facilmente assimiláveis a essa interpretação. A palavra korég possui em determinado contexto, uma conotação positiva, de bravo, valente. Quando afirmam por exemplo que um Kaingang é ruim, estão elogiando sua tenacidade em levar adiante sua luta por determinado objetivo. Pode ser sinônimo de kaingang iũ, ou seja, os bravos, destemidos, como costumam referir-se aos Xokleng, por exemplo.

Há ainda a informação que, não pude comprovar, de que os Votor possuem jiji hã e jiji korég.

Há também as informações de WIESEMANN (1960) de que pessoas com jiji hã devem cumprir maior tempo de reclusão de luto, e nesse período não devem *olhar nos olhos* das outras pessoas, sob pena de lhes causar a morte. A mesma autora também informa, para os Kaingang de Rio das Cobras (PR), de uma relação estabelecida "pós-contato", da expressão jiji com o *nome cristão* (ou português), reservando-se jiji korég para o *nome do mato* (nome indígena).

Na minha interpretação talvez seja possível explicar a transformação ocorrida após o contato, com a relação de jiji hã com nome português e jiji korég com nome indígena, pela transposição para as relações de poder brancos/índios do que era a relação interna kaingang-pẽ (verdadeiro)/ kaingang-korég (ruim).

Wiesemann informa ainda que um homem com bom 'wiyi' disse-lhe que ele nunca poderia voltar a casar se sua esposa morresse. Outro lhe afirmou que uma pessoa que têm um bom wiyi se está com raiva de alguém não pode olhar essa pessoa nos olhos, porque ela poderia morrer. Nesse caso, não é ele quem mata, mas seu wiyi. "*Seus yiyi são muito fortes. Por essa razão nós não damos aos nossos meninos um 'bom' yiyi, nós damos a todos eles um 'mau' wiyi*" (WIESEMANN 1960: 181).

Segundo Wiesemann, isso não se aplicaria às meninas (WIESEMANN 1960:181). Essa seria a única informação de diferenciação

entre nomes masculinos e femininos. As informações que obtive até agora indicam que os nomes masculinos e femininos obedecem às mesmas regras.

No Xapecó os *jiji korég* são considerados nomes fortes. Pessoas com esses nomes podem ir ao enterro, ir ao cemitério, que não correm risco de ficar doentes ou morrer, enquanto as pessoas com *jiji hã* não poderiam fazer as mesmas coisas porque "*poderia lhe fazer mal*", isto é, eles poderiam ficar doentes e até morrer.

Embora assumindo a interpretação que apresentei como a mais plausível, julgo importante registrar hipóteses alternativas com as quais trabalhei, e que seria prematuro descartar como incorretas.

3. Outras hipóteses sobre *Jiji Hã* e *Jiji Korég*

a) Hipótese 2

Originalmente o nome *hã* seria aquele condizente com a constituição física e inserção clânica da pessoa, ou seja, um nome que *lhe* é atribuído e que é, de fato, pertencente à metade (clânica) de seu pai. Um nome *korég* seria, nessa hipótese, um nome *emprestado* da outra metade, o que ocorre em certas práticas relacionadas a doenças com risco de vida para a criança.⁹⁸ Segundo alguns - conforme essa hipótese - uma pessoa com nome *korég* é "*que tem o nome que não é da pintura*", ou seja, um nome que não corresponde à metade a que ela pertence por linha paterna.

Nessa hipótese pode-se considerar uma acepção para o nome *korég* como "nome falso", isto é, o não-legítimo. Muito embora o

98

A troca de nome é uma prática comum não só quando a criança está fraca, mas também quando consideram que a pessoa está ameaçada pelos espíritos cujo sintoma é a doença. Conheci duas pessoas adultas que tiveram seus nomes portugueses mudados por esse motivo.

termo korég comporte essa tradução ("falso"; ver VAL FLORIANA 1920:59), sua contraparte seria o termo jiji pẽ, isto é, "nome verdadeiro", "nome legítimo". Pode-se, por outro lado, associar a essa hipótese a idéia de que "ter o nome dos outros" (isto é, da outra metade (um nome emprestado) é ter um jiji korég. Reconhecendo como jiji hã (nomes bonitos) os nomes que são da própria metade. Pelo mesmo motivo considerariam que os nomes "dos outros" (no caso, de outros grupos Kaingang) são "esquisitos".

b) Hipótese 3

Os jiji hã, originalmente, seriam os nomes pertencentes ao rol de nomes das duas metades (Kamé e Kaĩru), e nomes korég seriam nomes provindos de um outro estoque, e apropriados a certas finalidades. Daí um Kaingang qualquer dizer, frequentemente, de si ou de outros, que tem tal ou qual papel cerimonial (é péin, é Votor, é Wonhétky) por causa do seu nome: "aquele (nome) é por aquilo".

Nesse caso, os jiji korég teriam mais força com relação aos espíritos.

O estoque dos nomes korég existe desde sempre já associado àqueles papéis cerimoniais e, provavelmente, não seriam muitos. Quando uma criança kaingang corre risco de vida, provavelmente associado à sua fraqueza diante de investidas dos espíritos dos mortos, a ela se pode dar - através de um kuiã - um jiji korég (do estoque dos nomes pertencentes às funções cerimoniais), mas isso implicará na obrigação social que ela assumirá de lidar com os mortos, uma vez que terá então um nome "por aquilo", que provavelmente é tido por um nome mais forte na relação com os espíritos.

Seria de refletir se essa hipótese contempla uma relação entre nomes hã, "bons" para a relação entre os vivos, e nomes korég, "fortes" para a relação com os espíritos dos mortos kaingang. Uma tal correlação também poderia levar a pensar se, na

realidade do contato com os "brancos" e na tentativa de estabelecer uma certa aliança e certa aproximação com os dominadores, os Kaingang não reassociaram as suas distinções originais, atribuindo o termo *hã* ao "nome português", isto é, o nome do "batismo cristão", como um "bom" nome para as relações sociais com os vivos (no caso, os seus dominadores); ao mesmo tempo em que estenderam o uso de *korég* para os "nomes indígenas" ("do mato"), por entender que seria através desses nomes tradicionais de sua cultura que manteriam uma vinculação com o mundo dos seus mortos.

4. Nominação e nominador

Os Kaingang do Xapecó, dizem que uma criancinha (*nhĩrĩxĩ*) deve ser nominada até 3 dias depois de nascer, "porque senão não é bom". Se ela não tem nome "ela não é gente".

Segundo Wieseemann, a criança deve ser nomeada no mesmo dia que nasce, para que não se sinta indesejada e vá embora, ou seja, venha a morrer. Ela será nomeada por "uma pessoa velha" que conhece os costumes antigos (Cf WIESEMANN 1960:180).

É o próprio pai da criança quem procura um nominador, uma pessoa mais velha que conhece o repertório de nomes Kaingang disponíveis. Segundo Nimuendaju, essa pessoa é um *kuiã*:

"o rezador, que sabe todos os episódios dados pela tradição que ele e seus colegas guardam, é, por isso competente para impor o nome à criança" (NIMUENDAJU 1986:87).

O nominador é quem escolhe um nome do repertório de nomes disponíveis da seção de nascimento da criança. Ele nunca é um epônimo da criança, nem precisa ter qualquer vínculo especial com ela.

Não temos informação quanto ao passado, mas atualmente o nominador necessariamente não precisa ser de uma categoria de

parentesco determinada, o que é frequentemente encontrado na maioria dos povos Jê, onde o nominador ideal de uma menina é a irmã do pai (FZ) e o de um menino um irmão da mãe (MB). Se essa regra existiu para os Kaingang, já não é de fácil verificação.

Entre os Xokleng, também Jê Meridionais, Wanda Hanke apontou que

"respecto a los recién nacidos conservan la costumbre, que los padres eligen una persona, sea hombre o mujer, para cortar el cordón umbilical del niño y enterrarlo. La persona, que lo hace, es el compadre o la commadre, en el idioma de ellos 'enkoká' o 'imbá' " (HANKE 1947:53).

Os termos Xokleng 'enkoká' e 'imbá' são os correspondentes às palavras Kaingang kakrō e mbâ, portanto (MB) e (FZ). A atuação deles fica melhor evidenciada na descrição de Jules Henry:

kōklá - ceremonial father. Often used as a courtesy term. The man who treats an infant's umbilical cord ceremonially and who pierces a boy's lip or a girl's thigh. mbè - ceremonial mother. The woman who treats one's umbilical cord ceremonially and who assists at the piercing of the lip of a boy and a thigh of a girl (HENRY 1964: 209-210)

Não pude obter maiores informações sobre cerimônia relacionada ao enterramento do cordão umbilical entre os Kaingang do Xapecó, mas é consensual a afirmação de que o enterravam em lugar determinado.⁹⁹ Também é importante frisar o valor sagrado dado pelos Kaingang ao lugar onde estão enterrados os seus umbigos, assim como onde estão enterrados os seus mortos: frequentemente as duas coisas são lembradas quando reivindicam a permanência ou a recuperação de um território.

Há nos nominadores a preocupação de não dar nomes homônimos aos que são usados por outra pessoa da mesma aldeia e de resgatar nomes antigos que não estão sendo usados por ninguém. Quem guarda a tradição de conhecer *todos os nomes* são os kuiã, ou rezadores. O kuiã Kémuprãg é uma autoridade nisso, tendo aprendido os nomes com

99

Um caso bastante mencionado por eles é o do Toldo Imbu, área que recebeu seu nome do Imbu onde os Kaingang enterravam os umbigos dos seus filhos (Fokãe, por exemplo, afirmou-me que lá está enterrado o seu umbigo).

o pai de sua mãe, que também era kuiã. Segundo ele, esse kakrō-kofá, o fazia recitar todos os dias o repertório de nomes Kaingang, e insistia que ele não os esquecesse. Por isso, na expressão dele, *"eles estão na minha cabeça como carta de baralho"*. Creio que a comparação se deve ao fato de que um bom jogador deve saber todas as cartas que possui e quais as que estão com o adversário, bem como as que *já caíram* e as que ainda podem ser jogadas.

As crianças adotadas e as assumidas pelo marido da mãe recebem o nome da metade do *pater*, mas se consideram sempre como adotadas. Kai, atualmente com 70 anos, sabe que seu genitor foi um Kaingang de "Corrientes" (de fato, Misiones, Argentina). Quando nasceu foi assumida pelo marido da mãe, de cuja metade recebeu o nome. O *pater* de Kai era Kamé e no Kiki ela é pintada como *Wonhétky*, o que mostra que, embora assimilada à metade do *pater*, a ela não se atribuiu um nome da seção Kamé, mas um nome da seção *incorporada*, o que poderia indicar sua condição de "filha adotiva". A velha Kai sempre foi considerada como "correntina" e, apesar de traçar seus laços de parentesco através do *pater*, sempre diz: *"Eu não tenho gente minha aqui; para dizer a verdade eu sou sozinha, porque meu pai é outro"*. Em outras palavras, os Kaingang consideram que o homem tem um papel decisivo na constituição física e social da criança: embora não afirmem que a criança é feita do sêmen, dizem que *"o pai é mais forte pela família [filhos]; a mãe é mais fraca"*. É por isso que, se desejam ter filhos homens, é o pai que deve tomar remédio para ter filhos do sexo masculino, e não a mãe. Não ouvi nenhuma referência sobre tomar remédio para ter filhas, mas a preferência por filhos homens no contexto de povos guerreiros parece justificável, porque são eles que devem realizar a "vendeta". Os Kaingang do Rio Grande do Sul, falavam que a poliginia era aconselhada pelos antigos, quando perdiam muitos homens nas suas guerras contra os Xokleng, para *"aumentar depressa e fazer a vingança"*.

5. Nomes trocados

Se, por regra, a criança Kaingang recebe um nome do estoque pertencente à seção de seu pai, é necessário registrar que, em casos especiais, uma pessoa pode receber um nome do repertório pertencente à metade oposta. Trata-se de uma providência relativamente comum, tomada com o intuito de proteger uma criança contra o assédio dos espíritos dos mortos.¹⁰⁰ Nesses casos, explicam que deram um nome da metade contrária à da pessoa para que ela vivesse, já que era uma criança débil. Também é possível, em casos como esse, que o kuiã "troque" o nome da criança, se ela já tinha um; de fato, agrega-lhe um nome da metade contrária. Nesse caso, a pessoa passa a ser reconhecida como rã réngrê, ou seja, de duas marcas.

Quando acontece de uma família *perder* um ou mais filhos, ao próximo nascido dão um nome da metade contrária, explicando que assim procedem para que a família possa "*criar os filhos*". Também nesse caso, a pessoa é identificada, no Kiki, com as duas pinturas: a pintura da metade a que pertence e a pintura da metade de onde provêm o seu nome.

Os rã réngrê são distintos dos péin. Entre os que são rã réngrê são escolhidos os pō'ĩ do kiki como vimos no ítem papéis cerimoniais. Os péin podem ter um único nome e será sempre um jiji kórég. Ouvi relatos no sentido de *fazerem* péin, através do nome, a uma criança e ainda assim alocando-a a metade contrária a que teria por nascimento, mas não cheguei a compreender exatamente o significado dessa prática. Um caso que conheci a criança era filha de um casamento entre membros da seção Kamé. O que pode indicar uma maneira de redimir-se do incesto.

Confrontando uma lista de cerca de mil e duzentos nomes

100

Os kaingang acreditam que muitas doenças e a morte ocorrem pela perda do Kumbâ alma, sendo a morte um rapto do Kumbâ de um vivo pelos espíritos dos mortos veinhkupri. Receber um nome da metade contrária é uma maneira de enganar os espíritos dos mortos e tornar a pessoa menos vulnerável às doenças e à morte.

Kaingang dos censos de 1938, 1939 e 1944 ¹⁰¹ constatei que os nomes Kaingang prescindem de gênero. Isto é, não são propriamente nomes masculinos ou femininos, podendo ser usados indistintamente, obedecendo tão somente o caráter empírico: uma mulher receberá um nome que foi de uma outra mulher, e um homem o nome que pertenceu a um homem. Há nomes de homens e de mulheres que coincidem, mas não dentro da mesma aldeia. Alguns Kaingang, no entanto, afirmam que há nomes exclusivos de mulheres e exclusivos de homens, citando como exemplos, Nikâi, Wétxô, Fakxô, Ndovétxô, Rexógn, Kréxó como nomes exclusivamente femininos (veja-se, no Anexo 4, uma lista de aprox. 450 nomes Kaingang e a seção a que pertencem).

6. O batismo indígena

O nome Kaingang deve ser dado numa cerimônia de batismo.

Os Kaingang atuais recebem normalmente três *batismos*: o batismo do nome Kaingang; o batismo *em casa*, relacionado ao catolicismo caboclo; e batismo cristão (católico, evangélico ou pentecostal).

A primeira cerimônia é o *batismo do nome indígena*, que acontece na casa da criança, sendo portanto uma cerimônia doméstica.

Durante o ritual de batismo Kaingang a criança é lavada pelos "padrinhos", com algumas espécies de plantas escolhidas por eles, segundo as características com as quais desejam seja conformada a personalidade da criança. Por exemplo, lava-se a criança com plantas como a *unha de gato* (virningru) para que seja "*bom trepador*", isto é, que suba em árvores com facilidade, que "*derrube pinhas para sua mãe*". Afirmam que a criança foi "*curada*" para fazer tal tarefa. Outros têm os olhos lavados com determinada erva para enxergar as abelheiras no mato. A criança pode, também,

101

Os dados sobre cada um dos levantamentos mencionados encontram-se na Bibliografia - Fontes Primárias.

ser lavada com chá da folha do imbu, para crescer e engordar, mas fica mole (como o imbuzeiro), fácil de se quebrar. Se a criança for lavada com chá de jabuticaba fica "miúdo, calmo e muito doce" (a fala dele), como a fruta. A tuneira - "que dá no perau" (penhasco) -, mole e espinhenta, torna o indivíduo que é batizado com ela, ruim e violento. Nesse último caso, trata-se de expectativas próprias da tradição guerreira dos Kaingang, adequada ao seu passado belicoso. Naquele contexto, valorizavam-se as qualidades do "kaingang iũ", onde o adjetivo é glosado comumente por "bravo, ruim".

HORTA BARBOSA (1947) afirma que entre os Kaingang de São Paulo a criança recebia o primeiro nome assim que nascesse. Havia, no entanto, uma segunda nomeação:

Aos 7 anos, mais ou menos, se a criança é um menino a mãe esfrega-lhe, em determinados períodos, todo o corpo com a folha de uma certa árvore, derramando-lhe água pela cabeça, com a esperança de, por esse meio, dar-lhe fortaleza de ânimo e disposição para o trabalho; nessa ocasião o menino recebe um sobrenome. Noutras ocasiões ele pode ainda receber ou tomar apelidos, os quais se ligam a acontecimentos notáveis de sua vida (BARBOSA 1947:54).

Horta Barbosa refere-se, pois, às providências tomadas pela mãe da criança para que este se torne trabalhador, se for um menino. A maioria dos relatos que ouvi também iam no mesmo sentido: falavam de fortalecer os meninos para as funções masculinas que se espera que desempenhem na comunidade. A única exceção foi o relato de uma mulher sobre remédios que se usaria para tornar uma menina "brigadora", "daquelas que, se agarram nos cabelos da outra, não solta".¹⁰²

Não há notícias, no Xapecó, de segunda nomeação, embora algumas pessoas possuam dois nomes. Além disso muitas pessoas possuem apelidos que também são ditos jiji korég ou jiji konõn (nome feio). O Kuiã Kemuprãg me afirmou que a criança passa a ter

102

As mulheres Kaingang, longe de serem pacíficas, são também belicosas como os homens. Antigamente participavam da guerra carregando flechas e recolhendo os feridos (CF SERRANO 1957:169). Atualmente brigam e até se matam por ciúmes dos seus maridos.

espírito "quando começa a falar". Mas não há nenhum rito para marcar esse momento importante.

7. Batismo "em casa"

O *batismo em casa* é uma expressão que se refere à cerimônia também conhecida como "batismo caboclo", por ser comum também aos brasileiros¹⁰³. Este batismo faz parte das práticas tradicionais do chamado "*catolicismo popular*" no Brasil, marcado pela reinterpretação da doutrina e adaptação dos ritos religiosos à realidade cultural das comunidades - frequentemente bastante isoladas ou distantes dos centros de poder -, envolvendo sempre alguma dose de sincretismo com crenças e práticas de origem indígena e africana. No processo do "contato" com a sociedade nacional, grupos Kaingang foram catequisados diretamente por missionários católicos mas, ao longo dos anos, suas práticas religiosas "católicas" foram mantidas pela proximidade com a população "cabocla". A partir do final do século XIX opera-se, na Igreja Católica, uma investida oficial no sentido de restabelecimento da ortodoxia da doutrina e da autoridade eclesiástica, processo esse que recebeu o nome de "*romanização*" do catolicismo brasileiro.

O "*catolicismo popular*", que se poderia também denominar de "*catolicismo laico*", estava baseado em rezas e ritos que independiam da presença do clero. No Sul do Brasil, esse catolicismo co-

103

Em Santa Catarina, por ser majoritariamente colonizada por estrangeiros, as pessoas com ascendentes estrangeiros (italianos, alemães, poloneses etc.) são ditas "de origem". Se essas pessoas trabalham na agricultura são chamadas "colonos" (às vezes estigmatizados como os agricultores paulistas chamados "caipiras"). Quem não possua ascendência européia direta é chamado de "brasileiro", se for descendente de portugueses e índios (também referidos no centro-sul do Brasil como "caboclos") ou "bugre", se for indígena ou tiver ascendência indígena direta. Tanto os classificados como "brasileiros" como os chamados de "bugres" sofrem discriminação pelos "de origem".

nheceu uma forte influência do "monge" João Maria de Agostinho, andarilho e místico que percorreu a região na segunda metade do século XIX. Um segundo "monge" João Maria o seguiu, percorrendo o Paraná e Santa Catarina na última década daquele século e, finalmente, um místico conhecido por "monge" José Maria foi responsável pelo início do que se veio a chamar de Guerra do Contestado, entre 1912 e 1916 (Cf. QUEIROZ 1977).

As vertentes de água próximas ao local onde esses "monges" pernoitavam são chamadas "*águas santas*". Lugares como esse existem por toda a região sul, sobretudo abaixo do rio Iguazú até o rio Uruguai. Muitas vezes o *batismo caboclo* é feito nessas águas, mas comumente é realizado em casa, conforme presenciei em 1993 e descrevo aqui:

Uma jovem de 15 ou 16 anos, mãe solteira de um filho de homem branco (fóng), veio à casa em que eu estava hospedada, pedir a Focãe e Niwê e sua filha Nicãe para batizarem a filha dela. Para esse batismo são necessários três padrinhos: um casal, e uma moça, normalmente solteira, como apresentadora.

A apresentadora providenciou um prato com água e os (três) "*ramos bonitos*" de arruda para o batizado e os padrinhos trouxeram uma vela. A apresentadora segurou a criança, enquanto os padrinhos acenderam a vela e seguraram-na acesa na mãozinha do bebê.

O padrinho rezou primeiro um Pai-Nosso e, depois, os três juntos rezaram a Ave-Maria, o Credo e a Salve Rainha¹⁰⁴. Em seguida, o padrinho, a madrinha e a apresentadora, cada um por sua vez e nessa ordem, batizaram a criança com os raminhos de arruda, dizendo: "*eu te batizo Marcela em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém*". Essa operação foi feita, por cada um com cada raminho de arruda. Depois disso Focãe ofereceu o batizado a São João Maria de Agostinho e a Nossa Senhora Aparecida, pedindo que esses santos protegessem a criança e sempre iluminassem o seu caminho, para que crescesse forte e ajudasse a sua mãe. Finalmente, cumprimentaram-se os padrinhos e a mãe da criança pronunciando

104 Orações católicas.

a fórmula de praxe: "Eu lhe estimo por comadre/ compadre para sempre".

O interessante é perceber que há um sincretismo nesse batismo, onde elementos indígenas se misturam aos cristãos, como o exemplo dos ramos colocados na água e a invocação de fortalecimento do corpo da criança, como no batismo do nome indígena, descrito acima.

Nesse batismo as crianças recebem nomes "portugueses", prática que adotaram após o contato e que usam precedendo ao nome indígena.

Atualmente alguns Kaingang estão deixando de usar seus nomes próprios e usam apenas os nomes "portugueses" ou "cristãos". Há também algumas peculiaridades no uso dos nomes "portugueses".

É usual a criança receber o mesmo nome português que o seu padrinho ou madrinha, marcando sua individualidade pelo nome Kaingang, que será distinto. É comum uma menina receber o mesmo nome português de uma irmã do pai (FZ), ou o mesmo nome de seu pai (F) no feminino, como por exemplo: Francisca, filha de Francisco.

Outra uso peculiar do nome português entre os Kaingang é o nome do pai ser adotado por filhos e filhas como sobrenome. Por exemplo, se o pai chamava-se *Zacarias Oliveira*, os filhos passam a ser conhecidos como *Francisco Zacarias*, *Joana Zacarias*, etc, de tal maneira que esse nome passa a ser um sobrenome de família.

8. Batismo cristão

O batismo cristão é celebrado pelo padre da igreja Católica, quando da celebração de uma missa na área indígena, ou pelo Pastor de uma igreja evangélica ou seita pentecostal, muitas vezes em cerimônias coletivas, ocorrendo também o caso de índios participarem de cerimônias de batismo coletivo dessas seitas realizadas fora da área.

Esse batismo tem a principal função de estabelecer relações com a sociedade envolvente, através da instituição do compadrio

com brancos. 105

PIRES & RAMOS (1980) observou, também em Mangueirinha, PR, o uso de três batismos, e considera a prática do compadrio como uma maneira de ampliar o número dos parentes e intensificar os laços consangüíneos já existentes:

Estendem ao máximo o alcance deste mecanismo, pois cada indivíduo é submetido a três batismos: o primeiro em casa; o segundo pouco depois, quando a criança é levada a um riacho conhecido como Água Santa; finalmente, o terceiro, realizado pelo padre da Igreja Católica (PIRES & RAMOS 1980:215).

O comentário faz sentido também para a realidade que tenho analisado, é possível que o compadrio seja uma forma de reforçar laços entre os consangüíneos, uma vez que a sociedade Kaingang enfatiza a aliança política com os afins como ideal.

Capítulo VIII

Os Kaingang e seus mortos

VIII. OS KAINGANG E SEUS MORTOS

1. Numbê : a morada depois da morte

Os Kaingang acreditam que o ser humano é composto pelo *hã*¹⁰⁶, um corpo perecível, e pelo *kumbâ*, o "espírito" ou "alma", que continua existindo depois da morte. Alguém está morto quando a alma abandona o corpo. Quando alguém morre, seu espírito vai para o Numbê, "o mundo das almas".

Os Kaingang afirmam que o Numbê fica no poente, e por essa razão os mortos devem ser enterrados com a cabeça para Leste, com o rosto voltado para Oeste. Segundo os Kaingang, o Numbê "não é longe". Alguns me relataram um caso de uma alma que teria voltado durante o velório para pedir que se cumprisse uma promessa feita a um santo, e informou a distância do Numbê até a aldeia: 12 léguas, ou 72 km. Neste caso, a defunta se manifestara através do transe de sua irmã, contando aos seus parentes que "estava cansada porque tinha vindo caminhando desde lá".

Para alguns o Numbê está para cima, mas não muito alto. Um Kaingang de cerca de 65 anos, relatou ter estado lá quando esteve gravemente enfermo .

Estava andando quando vi uma escada em forma de caracol, coberta de barba de pau [epífita que cobre copas de árvores, ou pende dos ramos e galhos]. Subi por ela e vi um buraco quadrado nas nuvens, por onde passei. Estava então no Numbê . Era outro mundo. Havia um campo baixo e os pinheiros também eram baixos. Vi dois homens que vinham conversando, mas eles não me viram. Depois que eles passaram, vi uma roça de milho verde. Colhi o milho, fiz um atilho [feixe de espigas de milho] e coloquei nas costas. Depois vim descendo a escada e cheguei de volta na cama, em casa.

Outros Kaingang afirmam que o Numbê fica abaixo do solo: "é um paredão para baixo", como um precipício. É interessante rela-

106

A palavra Kaingang *hã*, traduzida por "corpo", é homônima do adjetivo *hã*, glosado por "bom, bonito".

cionar isso com o mito de origem (Anexo 1), em que se relata que Kamé e Kaïru, ao morrerem, foram morar no centro da serra. Depois do dilúvio, Kamé e Kaïru saem da terra para recomeçar o povoamento da superfície.¹⁰⁷

O mito de origem recolhido por Nimuendaju é mais explícito quanto à permanência de uma aldeia subterrânea:

A tradição dos Kaingang afirma que os primeiros da sua nação saíram do solo; por isso são cor de terra. Numa serra, não sei bem onde, no sudoeste do estado do Paraná, dizem eles que até hoje podem ser vistos os buracos pelos quais subiram. Uma parte deles permaneceu subterrânea, essa parte se conserva até hoje lá e a ela se vão reunir as almas dos que morrem, aqui em cima (NIMUENDAJU 1986:86).

MANISER (1930) ouviu, dos Kaingang de São Paulo, informação bastante coincidente:

Après la mort l'âme se transporte dans un monde souterrain - là où disparaît le soleil au couchant, la d'où il apparaît au lever; il fait jour là-bas quand c'est la nuit ici. Ce monde souterrain - c'est une immense forêt ou pullulent tapirs, biches, cochons sauvages et autres gibiers. La vie est meilleure là-bas que dans notre monde terrestre (MANISER 1930:788).

Contaçam-me no Xapecó que durante o Kiki os Votor devem fechar um "buraco" no cemitério. Se o Numbê, a morada dos mortos, fica abaixo da terra (como também diz o mito), faz sentido fazer um buraco no cemitério como uma porta simbólica de acesso do Numbê à superfície da terra pela qual os éngufõ ("nossos antigos") viriam "para dançar o Kiki".

Logo, o mundo dos mortos e o mundo dos vivos não são completamente separados e excludentes, mas há comunicação entre eles. Um depoimento de outra Kaingang é ilustrativo de como se dá essa comunicação. Contou-me que há uns 35 anos atrás esteve no Numbê à procura de um kuiã (xamã) poderoso, que já havia morrido:

Eu tinha a minha filha pequena, ela era muito miúda e eu tinha medo que ela não se criasse. Daí comecei a pensar nesse meu tio [materno], Krédniã, que era kuiã. Comecei

107

Também o mito da gênese dos Xokleng, recolhido por HANKE (1947:86-97) diz que os primeiros homens saíram da terra.

pensar que se ele fosse vivo ele curava a minha filha. Fiquei pensando... quando vi estava lá. Ele morava num rancho coberto com folha de palmeira. Tinha um butiazeiro [espécie de palmeira] na frente da casa. Ele me perguntou: - O que você está fazendo aqui? Eu respondi: - Eu vim aqui para você ver a minha filha, prá fazer fituhú [cura através de sopro] para ela, que ela é muito miudinha. Ele pegou a menina e disse: - Isso não é nada, a sua filha não é doente, é da natureza dela que ela é miuda, ela vai ficar velha prá você. Pedi que ele visse a minha perna, que eu sofria do reumatismo e sempre tinha muita dor no joelho. Ele pegou no meu joelho, eu senti bem a mão dele. Nunca mais senti nada.

Eu só não me sentei, durante o tempo que estive no Numbê. Quando eu disse que vinha embora, ele me deu um facho [tocha] de taquara e disse que assim que clareasse eu jogasse o facho. Quando clareou eu estava descendo a estrada de Abelardo [cidade próxima à área do Xapecó], aí eu atirei o facho e vim para casa.

Maniser registrou a existência de uma inversão do dia e da noite entre a aldeia dos vivos e a aldeia dos mortos: quando na superfície é dia, no mundo subterrâneo é noite, e vice-versa. Isso é coerente com o fato de que, no relato acima, a mulher que foi ao Numbê precisou de uma tocha para enxergar o caminho de volta até alcançar de novo o mundo dos vivos. É possível que seja essa a razão de se colocar sempre um tição na cova, ao lado do defunto, como registrou KÖNIGSWALD (1908).

Dizem os Kaingang que se um vivo (que não seja kuiã) vai ao Numbê, não deve aceitar comida ou sentar-se com os que vivem lá, caso contrário pode não voltar mais.

No dia 25 de Junho de 1993 registrei no meu caderno de campo o seguinte relato do kuiã Kémuprãg, da aldeia Pinhalzinho:

Esta noite estive no Numbê. As casas são feitas de folhas de palmeira. Eles estavam fazendo erva mate. Estive na casa da prima Sinhaninha Kamuri (...) A casa ficava embaixo de uma guajuvira. Ela não estava em casa então eu vim embora. Saí numa serraria, vim por aquela estrada velha, ali no Serrano.

Kémuprãg afirma que só a alma é que vai ao Numbê, e que quando se sonha e se vê coisas antes da época, a pessoa viverá para vê-las: "sonhei com guavirova [fruto silvestre], decerto vou alcançar de novo [viver até a época que esses frutos amadurecem

novamente]".

Esses relatos ilustram o que é esse *mundo dos mortos* chamado Numbê. As pessoas vivem lá como viviam antigamente, em casas cobertas com folha de palmeira, e realizando as mesmas atividades que realizavam no mundo dos vivos, como o caso do kuiã Krédniã, por exemplo, que continuava curando as pessoas que o procuravam. As roças produzem as plantas nativas, como as espécies de milho indígena. Há pinheiros, mas no Numbê eles são baixos, de modo que o trabalho derrubar as pinhas não é penoso. Existe ainda muita caça, que atualmente é escassa nas terras dos Kaingang. Os que estão no Numbê se alimentam com carne de caça, trabalham preparando a erva-mate, plantando roças de milho, tecendo cestos de taquara e chapéus de criciúma.

Enfim, a representação que os Kaingang fazem do Numbê é de uma outra aldeia em que se vive como aqui, com a diferença apenas de ser uma aldeia ideal, um "*paraíso perdido*" onde se preservam todas as coisas boas que eles não possuem mais.

Não sei dizer se todas as pessoas que me fizeram esses relatos são kuiã. De qualquer forma, as duas primeiras exercem funções ligadas à cura: o primeiro é muito procurado para "benzer" as pessoas e principalmente as crianças; a segunda exerce medicina fitoterápica com muita eficiência, sendo procurada para esse fim inclusive pela população de cidades vizinhas.

A comunidade reconhece um kuiã na aldeia de Pinhalzinho e um outro na aldeia do Pênreia. No primeiro caso, é um kofá (ancião), também rezador do Kiki, que pertence à seção Wónhetky (metade KAMÉ) e é casado pela quarta vez. O kuiã do Pênreia é jovem e vive com seus filhos e sua mãe (a esposa o abandonou). Ele é da da seção Kamé.

Os kuiã podem ser de qualquer uma das metades. Os Kaingang afirmam que a metade Kamé tem espírito mais forte, mas alguns atribuem maior poder à seção Wónhetky e outros a seção Kamé.

Os kuiã vão ao Numbê sempre que precisam. Rengá, morador da aldeia Pinhalzinho, em uma de nossas conversas explicava assim a

função do kuiã:

o tio Kémuprâg, nós temos consideração com ele porque ele é pajé, ele sabe tudo. Ele sai [do corpo] em vida. Ele sabe defender uma comunidade espiritualmente. Como no Kiki, quando se reúnem todos para festejar, estão ali os espíritos também. Então eles [os kuiã] estão ali prá defender, para o espírito não tocar numa criança ou numa pessoa velha. Eles enxergam os espíritos. Só eles tem licença de enxergar.

Rengá acrescentou, ainda, sua experiência de família:

o pai da minha mãe [kagrẽ-kofá], finado avô Xã era kuiã. Muitas vezes uma pessoa já tinha morrido, o espírito estava longe, e só o corpo dela estava caminhando. Ele ia e buscava [o espírito, do Numbê]¹⁰⁸. Ele dizia: 'Não é tempo dessa pessoa ir embora'. O finado avô sempre diz: 'Eu fui no Numbê, onde o sol se põe'. É lá que os kuiã vão à noite.

O mito de origem menciona que o poder criador de Kamé e Kaĩru só se efetivava durante a noite. O poder dos kuiã também se manifesta durante a noite.

Rengá exemplifica essa função de protetor da comunidade, que tem o kuiã, dizendo que sua mãe sempre perguntava para o seu avô (MF) sobre suas viagens noturnas: "Como é que está por aí pai? Está bom? E ele respondia: 'Sim está bom, está tudo bem'". Ainda segundo Rengá, os kuiã também vêm se vai acontecer algum fato desagradável, como a morte de alguém. Se ele pode evitar, ele traz o espírito de volta, mas há situações em que eles sabem que não há mais o que fazer. Neste caso deixam a comunidade de sobreaviso dizendo que vai acontecer alguma coisa. Quando acontece, as pessoas comentam que ele já tinha avisado, o que reforça a sua autoridade.

Rengá relatou-me um diálogo que tivera com o kuiã Kémuprâg dias antes da morte de Kawyi¹⁰⁹. Na conversa, o kuiã dissera:

108 Esse poder do kuiã para resgatar o espírito que se evadiu do corpo é registrado em diversos povos indígena. Sendo talvez um dos poucos elementos culturais pan-indígena.

109 Essa morte aconteceu na semana seguinte à festa do Kiki, em abril/93, e todos comentaram que foi porque 'sobrou uma cruz Kamé', referindo-se a um erro ocorrido no ritual. Quando acontece isso, eles já sabem que alguém daquela metade morrerá. O ritual tem um protocolo que deve ser cumprido à risca. Se houver algum

Meu filho, vai acontecer uma coisa ruim aí, mas não é com nós. Porque eu fui ver os meus colegas - ele [o tio] gosta de brincar - e ele [indicando alguém que morreria, sem mencionaro nome] estava lá, mas eu não pude mais trazer ele.

Segundo o mesmo interlocutor, os espíritos deixam os kuiã chegar no Numbê, *"porque ele chega com oração, e ele chega bravo"*.

A força do kuiã se evidencia por possuir uma oração que o protege e amedronta os espíritos do Numbê, e por sua coragem de *falar bravo* com os espíritos, o que faz parte dos valores Kaingang: respeitar os que são aguerridos.

2. Os espíritos animais, o Iangrê e a constituição de um Kuiã

Os Kaingang não parecem fazer uma oposição radical entre mundo natural, humano e sobrenatural. São, antes, dimensões diferentes que estão em contínua comunicação.

Os mesmos *pais criadores*, Kamé e Kaïru, criaram os animais e a sociedade Kaingang, instituindo as regras de exogamia entre as metades. Algumas importantes aquisições culturais foram recebidas dos animais. Seus mitos contam, por exemplo, que no princípio suas festas eram tristes, não sabiam cantar nem dançar: *"desejavam aprender (...) mas não havia quem os ensinasse; as outras gentes ainda não existiam"* (BORBA 1908:24). Os Kaingang atribuem a um dos homens de Kaïrukrê (Kaïru - nome de um dos pais fundadores e também nome de uma das metades + krê - descendência; portanto, *filho ou descendente de Kaïru*) a descoberta do Kakrêkidn, tamanduá-mirim, que teria sido seu mestre de dança, canto e instrumentos musicais. O tamanduá deu-lhes também um oráculo para a predição do sexo dos filhos:

Os tamanduás sabem muitas cousas mais; pensamos que eles são as primeiras gentes que aqui existiam antes de nós, e que por velhos não sabem mais falar. Não os matamos. Quando os

erro alguém pagará com a vida.

encontramos, sempre lhes damos nossos cacetes; se eles os seguram, ficamos alegres, porque nossas mulheres nos darão filhos homens (BORBA 1908 25-26).

Como em mitos de outros povos indígenas, para o roubo do fogo um Kaingang também usa o recurso de transformar-se em um passarinho (cf BORBA 1908:26). No Xaçecó ouvi a narrativa do kiki dos bichos¹¹⁰, em que o passarinho xikré escondeu a água, que depois o beija-flor (kókoi) encontrou.

O aspecto crucial, porém, que marca a continuidade entre o mundo da natureza e o mundo da cultura é o relacionamento direto possível entre homens e animais: as pessoas podem encontrar-se e "conversar" com espíritos de animais, podem desejar ter intercursos sexual com eles e ser desejadas, para o mesmo fim, por animais como a "filha do tigre".¹¹¹

Os iangrẽ são os donos ou espíritos dos animais, e tornam-se *companheiros* dos humanos. Eles podem se aproximar das pessoas e oferecer a elas seus préstimos (por exemplo, o dom de curar uma moléstia). A pessoa que recebe o espírito do animal não pode, entretanto, falar explicitamente sobre esse encontro. As outras pessoas é que devem solicitar a ela, perguntando-lhe se ela não sabe *benzer*; nesse caso ela poderá então fazê-lo. Os Kaingang utilizam-se sempre desse ardil para saber se alguém tem algum poder de cura do qual ele possa se beneficiar.

Existem raros, mas importantes relatos sobre a crença no espírito animal, já dos primeiros tempos do contato com os Kaingang:

Por um simples instinto crêem haver um Ente criador de tudo,

110

O Kiki dos bichos é uma história que se conta e se ensina às crianças: cada bichinho que participou do Kiki tem o seu próprio canto, que é ensinado às crianças. Não são todos os animais que estavam neste Kiki, mas os que estavam utilizavam-se, na dança, das suas características próprias. Por exemplo, o lagarto usava um turu (corneta) de casca de ovo, o lagarto-fêmea dançava enfeitada com um colar também de casca de ovo, o gavião-fêmea dançava com um cesto carregado de pintinhos, etc.

111

Cf. NIMUENDAJU [1914] 1978:138, [1913] 1993:73-5.

ao qual dão o nome de Tupã.¹¹² Cada um dos Caciques e Velhos fazem representar essa Divindade por um animal feroz, como por exemplo, por um tigre, um leão, um tamanduá, uma cobra, um gavião e a que dão o nome de Jangrê (que quer dizer companheiro meu), e a quem cada um em sonho vai consultar ao seu, sobre as aventuras da guerra, a que se vão propor (ROCHA LOURES 1869: 141).

Padre Francisco de Chagas Lima, capelão da expedição de conquista de Guarapuava no início do século XIX, registra que, ao encontrar-se enfermo o cacique Candói, este mandou fazer imagens de papagaio, que mantinha suspensas sobre o leito, e às quais implorava para ser curado:

As disposições desse Candói pareciam boas, porém ele, além de polígamo, era supersticioso; pois continuando a sua enfermidade em que devia recorrer a Deus, mandou fazer corpos de cera e com penas de papagaio, formou duas figuras dessas aves, com asas abertas, e as pôs sobre o leito suspensas por duas linhas, de maneira que se moviam com a agitação do ar e do fumo do fogo. A essas aves é que fazia seus votos com muita reverência dizendo: Iongjó! Iongjó! Cangatomy caraca pano tom, isto é, papagaio! papagaio! se eu sarar jamais dispararei setas contra vós: no que se vê que temia morrer, e quanto era aferrado a seus princípios apesar das instruções já recebidas (CHAGAS LIMA 1842:48).

Os iangrê, espíritos animais, são os companheiros dos kuiã (xamã). São eles que ajudam os kuiã a encontrar o remédio que deve ser dado a um doente, e também a resgatar as almas que se perdem dos seus corpos.

Em 1984 Xeyuyá, kuiã no Toldo Chimbanguê, contou que "a Mĩgfi, era uma índia que era mulher do tigre. O tigre vinha contar o remédio (para ela)".¹¹³

Para se tornar um kuiã, que pode ser homem ou mulher, a pessoa deve ser iniciada por um kuiã mais velho, que vai mostrar para ela quais os remédios com os quais ela vai se lavar e tomar para receber seu iangrê. Esse remédio deve ser usado durante nove

¹¹² Tupã = Deus, na língua Kaingang. Seguramente um "empréstimo" do Guarani. Atribui-se essa introdução aos missionários jesuítas.

¹¹³ O nome "Mĩgfi", literalmente traduz-se por "tigre/onça fêmea".

dias. Cumprida essa prescrição, o iangrê vem ao encontro da pessoa.

"O iangrê da gente", conforme me explicou Rengá, "pode ser qualquer bichinho do mato: tigre, tateto, gavião, coruja e até a cobra. O iangrê da gente é o "santo" da gente, sem ele o kuiã pouco faz. O kuiã fala com o iangrê e os dois saem buscar as coisas: ervas, alma ..."

A pessoa que tem um iangrê deve evitar matar animais daquela espécie. Segundo explicam, *"se o iangrê dele é o gavião, e o gavião mata as galinhas dele e ele vai e mata o gavião, ele matou o próprio iangrê dele". Rengá exemplificou: "Quando a gente era piazada [criançada] ia passarinhar com bodoque, o avô dizia: 'só não vão matar as corujas, que aquele é meu companheiro' ".*

3. A perda da alma

Os Kaingang crêem que o corpo (hã) não tem vida sem o espírito (kumbã). É o espírito que dá vida ao corpo. O espírito pode deixar o corpo durante o sonho e ir visitar outros lugares, inclusive o Numbê, a aldeia dos mortos. Eles sempre dizem saber, por exemplo, quando um amigo ou inimigo vai chegar. Dizem-nos: *"eu sabia que você vinha, recebi um aviso"*.

Algumas doenças são explicadas como uma perda temporária do espírito que, se prolongada, leva à morte. Daí a necessidade da intervenção do kuiã para restituir o espírito ao corpo.

Esse conceito de natureza humana é comum a outros Jê, como os Gorotire:

A natureza do ser humano é composta da parte física, o ka (ou casca) e a parte espiritual, karõ (ou bola de energia). O karõ pode deixar o corpo em várias circunstâncias, incluindo o susto, o sonho, uma queda, transes rituais, o parto ou as doenças (POSEY & ELIZABETSKY 1991: 24).

Há dez anos atrás, Fokê nos contava que o espírito da criança é muito irrequieto e que se assusta facilmente. Por esse moti-

vo, se alguém necessita cruzar um rio, ou uma água qualquer com uma criança, esta pode se assustar e seu espírito ficar naquele lugar, o que faria com que a criança adoecesse. Assim sempre que andar com uma criança pelo mato, você deve chamá-la, quando parar em algum lugar, ou cruzar um riacho, antes de prosseguir: "Tagmĩ ikóxid, kunĩ". "É por aqui meu filho, venha!".

Sobre a perda da alma das crianças, Neinwó, da aldeia Pinhalzinho, me contou a seguinte história:

Comigo aconteceu. Quando eu era pequeno, eu não deixava minha mãe, onde ela estava fazendo o serviço, eu queria estar junto. Uma vez eu estava nas costas dela, ela estava lavando o ómbrô [bolo]¹¹⁴ na água. Eu caí na água prá ela, e já me assustei. De noite eu não dormia, chorava. Minha mãe caminhava comigo dentro de casa. Meu bisavô Iagagngrê era kuiã. De manhãzinha ele chegou lá em casa. Minha mãe disse: - 'Pai, eu acho que meu filho está doente, ele não dormiu essa noite'.

- Você não assustou ele ?

Então ela contou o que tinha acontecido no rio.

- Então de noite eu vou ver ele.

E dizem que, lá no poço do rio, onde eu caí e me assustei, o espírito ficou lá e o pépô [sapo] me tampou com uma pedra. O iangrê dele [do avô] foi lá, puxou aquela pedra e me trouxe.

No outro dia eu estava bom.

4. Velório e enterro

Quando alguém morre, os seus consangüíneos choram muito. Normalmente queixam-se ao próprio morto, lembrando-lhe como era bem tratado, como lhe queriam bem, os presentes que tinham comprado, as comidas que lhe ofereceram. Uma mãe, por exemplo, mostrava os sapatinhos novos da filha e dizia: "olha o sapatinho da minha

114

As mulheres kaingang assam os bolos, ou pães de milho, diretamente entre as cinzas quentes do fogo de chão. Quando está completamente assado e ainda quente ele é lavado para retirar as cinzas e o próprio calor interno seca-o perfeitamente, sem que ele se estrague nesse processo.

filha ! - e dirigindo-se à criança morta - *por que você fez isso prá mãe, filha ? por que me deixou, tanto que eu cuidava de você. Olha o cabelinho da minha filha, tanto que eu penteava esse cabelinho. Por que você fez isso prá mãe ?*"

O morto é, pois, recriminado por ter abandonado seus parentes e ido embora. Esse comportamento foi observado também entre os Krahó por CARNEIRO DA CUNHA (1978:119).

Se a família é católica, chama imediatamente o "capelão", que ficará ao lado do cadáver durante toda a noite e rezará terços e cantará várias orações, algumas em latim, tal qual aprenderam antigamente.¹¹⁵ Acendem velas ao lado do corpo. E, os péin da metade oposta são encarregados de cuidar do corpo e arrumá-lo para o enterro. Aqueles que seguem a religião Kaingang mandam avisar também o rezador do Kiki da metade oposta ao falecido, que virá com o seu xygxy (chocalho sagrado) e cantará junto ao morto, suas orações.

Para Nimuendaju, essa oração tem a função de ensinar ao espírito o caminho do Numbê, explicando-lhe todas as dificuldades que vai encontrar para chegar até lá. Segundo o relato de Nimuendaju, passará primeiro por um caminho escuro, depois sairá novamente na claridade e encontrará um Toldo onde alguns defuntos lhe oferecerão comida. Se aceitar deverá continuar a viagem, caso contrário voltará a viver. Seguindo, deverá se cuidar para não cair na teia de uma aranha gigantesca, ou numa armadilha que o jogará em um caldeirão de água fervendo, ou ainda não escorregar de uma pinguela [tronco de árvore que serve de ponte] ao atravessar o rio, pois nesse caso será devorado por um caranguejo gigante, segundo alguns, ou por um cágado, segundo outros. Se sobreviver a esses perigos encontrará o Toldo dos defuntos onde seus conhecidos lhe esperam com o ngoi-kupri¹¹⁶, para dançar (cf NIMUENDAJU [1914]

115 São, até aqui, práticas exteriores do ritual católico popular ou "caboclo".

116 Ngoi-kupri - água branca, cerveja de milho.

1978:139 e [1913] 1993:63-4).

Os familiares do morto devem providenciar bebida e comida para os que permanecem no velório. Os Kaingang guardam o morto por 24 horas. Alguns moribundos preferem assegurar-se de que será celebrado um Kiki para ele, pedindo aos familiares e aos seus rezadores que se faça um pouco de Kiki já no *guardamento*. O rezador "*manda colocar sobre o morto*" [sobre a sepultura], um ramo [põkrĩ] marcando que haverá um Kiki por ele e canta sobre o morto, durante o velório, com seu xygxy (chocalho sagrado) .

Depois que o corpo é retirado da casa pelos péin da metade oposta do falecido, esta deve ser purificada e os familiares são submetidos aos ritos de luto descritos a seguir.

5. Ritos de luto

Aos espíritos dos mortos (wẽinkupri) se atribuem todas as características dos espíritos dos vivos (kumbã), incluindo a capacidade de sentir saudades das pessoas que conviviam com ele.

O wẽinkupri-korég, alma do morto recente, é perigoso para as pessoas que conviveram com ele: ele sente saudades e retorna aos lugares que estava acostumado, para levar consigo seus entes queridos. A esposa, os filhos pequenos e netos são os mais susceptíveis ao perigo que ele representa.

Para livrar-se desse perigo os Kaingang cercam de cuidados os parentes próximos do falecido. A casa pode ser pintada de preto. Colocam-se ramos de uma planta chamada kiprer¹¹⁷ nos lados da porta da casa, e realiza-se um rito de luto que parece ser diferente para os dois sexos e cuja duração varia conforme o nome e seção a que pertença o viúvo(a).

Segundo WIESEMANN (1960) viúvos/as que possuem jiji hã não

¹¹⁷ Não foi possível obter o nome português dessa planta. Algumas espécies, principalmente as que estão ligadas aos rituais, não são conhecidas por nomes portugueses.

podem olhar as outras pessoas nos olhos durante a reclusão de luto porque, nesse caso, as pessoas morreriam.

Kruktê, uma Kaingang da aldeia Pinhalzinho, explica como procederam quando morreu a sogra de seu irmão classificatório. Ela não refere diretamente o nome da falecida¹¹⁸:

Ela explicou antes de morrer como era para fazer: dois iambré [um Kaïru, outro Kamé] para abrir a sepultura, vestir a roupa nela e pintar a casa dela de preto depois que o corpo fosse levado ao cemitério. Fizeram carvão de pinheiro porque ela era Kamé e logo que tiraram o corpo pintaram toda a casa de preto e puseram uma folha de kiprer [planta que afasta os espíritos] de cada lado da porta. Assim não morre ninguém, nem neto, nem nada.

Quando uma mulher fica viúva "ela não pode se levantar antes que todos da casa tenham se levantado. Se ela sair para passear ninguém pode ir na frente dela", explicou a mesma Kruktê. Esse procedimento tem como finalidade não deixar visíveis as marcas dos seus pés, que poderiam ser facilmente seguidos pelo espírito do esposo falecido. Apagar os rastros da viúva é função do/a péin.

Os que vivem na mesma casa guardam luto. Não podem cortar cabelo, nem barba. Os filhos devem guardar luto de um ano e os netos de seis meses. Afirmam, no entanto, que essa prática está em desuso, e por essa razão é que morrem muitos Kaingang.

Se uma mulher morre e deixa viúvo, este deve ser escondido no mato por um período de 15 a 30 dias. "Ele não fica na casa e os filhos se retiram dele". Durante um mês ele fica deitado e é servido pelo seu iambré (cunhado) que vai fazer fogo para ele, lenhar para ele, buscar água e trazer comida. Depois desse tempo, sempre ajudado pelos afins, os que guardam luto, inclusive as crianças, vão se lavar no rio com kiprer ou alfavaca para se livrar de toda a impureza do morto e também do luto. "Só então pode estar no mesmo fogo que os outros". Atualmente, a reclusão é cumprida ainda por muita gente, usando o recurso de mudar-se para a casa de um

118

Há entre os Kaingang o tabu do nome do morto recente, que não deve ser pronunciado.

parente em outra aldeia ou mesmo em outra área indígena.

O tempo de luto está relacionado ao nome que possui o viúvo/a. Conforme me explicaram, os viúvos que possuem jiji hã tem que fazer um tempo maior de luto do que os que possuem jiji korég.

O espírito do morto, assim que deixa o corpo vai ao Numbê ver o lugar, depois volta e fica "arrodando a aldeia", em busca das pessoas com quem conviveu. Por esse motivo os Kaingang atuais rezam terços e acendem velas no cemitério no sétimo, trigésimo e no-nagésimo dia, para afastá-lo da aldeia e encaminhá-lo ao seu bom destino.

Esses períodos de tempo, embora hoje evidentemente relacionados a práticas cristãs, coincidem com categorias próprias dos Kaingang sobre término das prescrições de luto, conforme as observações feitas por Frei Luiz de Cimitille, no Paraná, há mais de um século. Segundo ele, os Kaingang enterravam os seus mortos logo que expiravam, e

aos 8 dias do enterro do morto, a um sinal de buzina, reúnem-se na cabana dos parentes do falecido todas as famílias da tribo com os corpos pintados de negro (...) sentam-se sem cerimônia em roda do fogo (que quase estende-se de uma extremidade a outra da cabana), uma em frente da outra com o fogo no meio; as mulheres sentam-se atrás dos homens; nesta posição começa o cacique a cantar em louvor ao morto uma cantiga monótona; as mulheres e a do morto sentadas a um lado choram, e os homens oferecem aos convidados comidas e Aquiqui; repentinamente levantam-se todos cantando e dançando em torno do fogo (...) até acabar o Aquiqui que geralmente não passa de 5 a 6 horas.(...) Desta maneira acaba a dança e todos suados e sujos de cinzas e fumaça procuram o rio para se lavar e dissipar os fumos de Aquiqui (CIMITILE: 1882: 281-2).

Isto significa que uma cerimônia do Kiki, mais simplificada, era realizada durante o velório e no fim da reclusão de luto. Esse rito tinha como finalidade encaminhar a alma do morto ao bom destino, para que deixasse de rondar a aldeia à procura dos seus.

A festa do Kikikoi, tal qual descrita por Baldus (1937) e assistida por mim em 1982 e 1993 tem um outro significado, do qual tratarei no próximo capítulo.

Capítulo IX

A festa do Kikikoi

IX. A FESTA DO KIKIKOI

Para deixar um morimbundo feliz os Kaingang prometem que vão fazer um Kiki para ele. A festa do Kiki parece ser uma oportunidade dos espíritos dos mortos poderem voltar à aldeia dos vivos. Seria um momento onde os vivos e os mortos estão festejando no mesmo espaço.¹¹⁹ No entanto, para aqueles para os quais se faz o Kiki, é uma última volta como pessoa relacionada à comunidade, porque no Kiki os mortos devolvem seus nomes à comunidade liberando-a do tabu que a impedia de pronunciá-los e possibilitando que ele venha a ser empregado na nominação das crianças. A prática da liberação do tabu do nome e a periodicidade com que realizam a cerimônia emprestam ao Kiki um caráter de um segundo enterro, prática registrada também entre os Bororo (VIERTLER 1992) e também mencionada para os Kaingang antigos¹²⁰.

Esse ritual é marcado pela reciprocidade entre as metades, os rezadores das seções da metade KAMÉ devem rezar pelos mortos das

119 A festa para alegrar os mortos é também observada entre os Krahó. O ritual do **Porgahok**, que tem origem entre os Gaviões (povo Jê) "é o ritual mais usado no fim do luto. A condição preliminar para que ele seja encenado é (...) que um especialista do **Porgahok**, antes que o corpo seja retirado da casa, cante à sua cabeceira, acompanhando-se com o Txe, alguns cantos do ritual" (CARNEIRO DA CUNHA 1978:66).

120 Segundo Hensel, "é costume dos índios (NOTA: KAINGANG) desenterrar os ossos do chefe, enterrando-os noutra lugar, logo que a carne tenha apodrecido (...) Conforme me informaram, eles também queriam no mês seguinte realizar uma grande festa, provavelmente para efetuar a transladação dos ossos". HENSEL, Reinaldo. "Os Coroados da Província brasileira do Rio Grande do Sul". Revista do Museu e Arquivo Público do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1928, (20):p. 69-70.

seções da metade KAÏRU e vice-versa.

Os nomes pessoais, retomados no Kikikoi, são patrimônio das seções.

Segundo alguns Kaingang, idealmente essa cerimônia acontece a cada 3 anos; segundo outros, realizava-se antigamente a cada ano, sendo celebrada pelos que morreram desde a realização do último ritual.

Os Kaingang dizem "kikikoi", isto é, que vão "comer o kiki" - bebida tradicionalmente composta basicamente de mel e água, e não "beber o kiki". Alguns Kaingang originários do Ivaí (PR) recordam-se que, em tempos passados, quando era realizado o Kiki em sua área, este era acompanhado por carne de caça, que atualmente não há. É possível que o Kikikoi representasse também uma festa da abundância, antes do rigor do inverno.

Embora o ritual não aconteça todos os anos, quando é realizado ocorre entre os meses de abril e junho, época em que há abundância de alimentos, especialmente pinhão e milho verde, mas também mel e caça, tornando possível recepcionar os parentes que vêm de outras aldeias para a festa.¹²¹

A realização do Kiki depende do interesse da família do morto. Isso é confirmado por Metráux, com dados de Baldus e Maniser:

It is organized by mourners for a parent, a sister, or a son, but never for a wife or a daughter; according to Maniser, the initiative is taken by a distant relative (METRAUX 1963:472)

No Xapecó, o Kiki de 1993 estava organizado por um homem Kaïru para sua mãe, por uma mulher Kamé para sua irmã, e por um homem Kaïru para seus dois filhos.

¹²¹ MANISER (1930) observou a realização de um "Kiki" em meados de dezembro (de 1914) entre os Kaingang do interior paulista. A região em questão (entre os rios Feio e Aguapeí) não possui floresta de Araucárias e o clima é mais quente.

1. Atividades que antecedem à realização do Kikikoi

Antes da realização do Kiki os pō'í (*cabeças do Kiki*) enviam dois mensageiros às aldeias amigas avisando que vai haver Kiki e convidando a todos para virem participar. Os mensageiros devem ser um de cada metade: um Kamé e um Kaĩru. Eles devem dizer aos convidados o dia exato em que devem chegar, o que coincide com o 3º fogo, como explicarei adiante.

Nos Kiki de antigamente, os pō'í destacavam pessoas das duas metades para procurar mel no mato, para a fabricação da bebida (o kiki, composto fermentado de mel e água). Como hoje o mel é muito escasso no mato para a quantidade de bebida necessária, e como a aquisição do mel está fora das possibilidades econômicas dos Kaingang, em lugar do mel os Kaingang do Xapecó tem colocado, atualmente, açúcar mascavo, açúcar branco e cachaça.

Os *donos do Kiki* (aqueles que celebram por seus parentes) devem providenciar os alimentos, seja em forma de caça, coleta ou, atualmente, compra e favores de parentes. Os pō'í têm obrigação de cuidar do bem estar dos convidados e, muito especialmente, da alimentação, bebida e agasalho dos rezadores.

2. A cerimônia do Kikikoi: uma etnografia

Durante os dias 10 a 18 de abril, os Kaingang do Posto Indígena Xapecó realizaram, na aldeia Pēnreia (Jacú), a cerimônia do Kikikoi ou Pōkrĩ fódn (*retirada do Pōkrĩ*) do ano de 93. O encerramento às vésperas do "Dia do índio" não foi coincidência, mas não houve outra solenidade qualquer nem presença de autoridades da sociedade regional, como já ocorreu em outras épocas.

Essa cerimônia pode ser considerada como o centro da vida ritual Kaingang. Era a mais importante "festa" que conheciam, sen-

do ao mesmo tempo festa sagrada e profana.

Como explicam os Kaingang, a realização desse cerimonial depende do interesse da família do morto: se ela se preocupa com a alma do falecido, deseja que ela vá para o bom destino e não perturbe a vida dos seus parentes vivos¹²². É também do interesse dos espíritos dos mortos, porque durante o cerimonial do Kiki eles podem vir festejar junto com os vivos. Voltarei a esse assunto mais adiante.

3. O Kiki e as religiões não-indígenas

Apesar de os Kaingang estarem distribuídos em quatro estados do Sul e Sudeste do Brasil, em 24 áreas diferentes, atualmente apenas a comunidade do Xapecó - com participação de "rezadores" ou "capelães" de Palmas - realiza periodicamente o Kiki, nome abreviado com que também é chamada a festa, em alusão à bebida preparada para ela.

Um dos importantes fatores que levaram ao desprestígio da cerimônia do Kiki foi a forte discriminação sofrida pelos índios na sua relação com a sociedade regional (inicialmente, cabocla e, posteriormente, majoritariamente composta pelos colonos de origem italiana e alemã). Como forma de superação dessa situação, muitas comunidades Kaingang optaram pela inserção na comunidade religiosa dos "portugueses"¹²³ e pelo abandono de suas práticas religiosas próprias, pelo menos aquelas de caráter público.

Num segundo momento, a adesão de muitos Kaingang às seitas evangélicas (na sua maioria, pentecostais), também exerceu forte

122

Essa explicação se aplica mais ao "Kiki" que era realizado no fim do período de luto. Como caiu em desuso o "Kiki" logo ao final do luto, a cerimônia coletiva (anual, segundo alguns) passa a ter dupla função: encaminhar o espírito ao seu destino, e recuperar os nomes.

123

Cf. D'ANGELIS & VEIGA 1993.

influência no sentido de forçar os índios ao repúdio de suas crenças e práticas culturais próprias. Tais seitas exigem dos Kaingang convertidos o abandono daquelas práticas, quer sob a acusação de serem coisas do "demônio", quer sob a alegação de que "isso não é religião".

A igreja Católica, da mesma forma, tentou substituir a cerimônia própria dos Kaingang relacionada aos seus mortos por outras práticas (terços durante o velório, no sepultamento, e ao sétimo e trigésimo dia do falecimento). Hoje esses ritos continuam a ser usados pelos Kaingang católicos que são os que, ao mesmo tempo, mantêm mais fidelidade às crenças e práticas da religião indígena. Setores progressistas da própria igreja Católica não consideram incompatível o cristianismo com a prática de rituais das religiões indígenas. No caso dos Kaingang, além dos indígenas "católicos", que atualmente realizam essa cerimônia, alguns convertidos a religiões pentecostais também participam à revelia da orientação de suas igrejas.¹²⁴

4. A cerimônia

Parte importante do ritual do Kikikoi são os chamados "primeiro", "segundo" e "terceiro fogo", realizados em três noites diferentes. Em cada uma dessas noites são acesas fogueiras para cada uma das metades exogâmicas, KAMÉ e KAÏRU. São os péin de uma metade que acendem o fogo para a metade oposta.

Os péin, homens e mulheres, são uma categoria cerimonial, espécie de servidores que acompanham os "rezadores" em todas as suas funções. Há os que afirmam que os péin não devem beber durante os cerimoniais, enquanto outros contradizem essa informação

124

É também fato que, no P.I.Xapecó, o "Kiki", que fora abandonado na década de 60, ao voltar a ser praticado há quase 20 anos, contou com o incentivo de um missionário católico.

dizendo que eles devem beber antes ou em lugar dos "rezadores" para impedir que estes, ficando bêbados, não possam terminar suas funções. Os péin continuam pertencendo a seção a que pertence seu pai, mas em função do seu nome péin, eles podem dançar e beber tanto entre os Kamé como entre os Kaïru.

Os péin são considerados pessoas mais fortes com relação à influência dos espíritos. Eles acompanham os "rezadores", fazem as fogueiras com nó de pinho e cuidam para que estas não se apaguem. São péin também os que fazem as pinturas corporais cerimoniais, cavam o tronco do pinheiro para transformá-lo no recipiente onde será fermentada a bebida, apresentam os ingredientes do Kiki para que os rezadores rezem sobre eles, misturam a bebida, cuidam da sua fermentação retirando as impurezas que sobem durante o processo e a servem aos participantes da festa. No último dia do Kiki, são eles que carregam as cruces, marcam as sepulturas dos mortos recentes sobre as quais os rezadores cantarão e dançarão e, finalmente, retiram essas marcas (os "pōkrĩ") no auge da cerimônia, atirando-os para fora da cercadura do cemitério. São sempre os péin de uma metade que realizam esses atos rituais para os membros da metade oposta.

As três fogueiras que ficam à Leste da praça de dança pertencem à metade Kaïru (são "o fogo" dos Kaïru) e as três fogueiras a Oeste pertencem à metade Kamé (são "o fogo" dos Kamé). Os rezadores, também em número de três em cada metade, empunham seus xykxy (chocalhos sagrados) e rezam - no fogo da sua metade - invocando os espíritos e se apresentando a esses como os possuidores de uma oração herdada de um ancestral da sua metade (frequentemente através de seu próprio pai: Krêdnia kóxid wẽ, "filho de Krêdniâ"). Em toda a cerimônia, a metade KAMÉ tem precedência sobre a metade KAÏRU, por serem os KAMÉ considerados mais fortes com relação ao poder dos espíritos.

Já no "primeiro fogo" muitas pessoas usam a pintura facial

(veja fotos 1 e 2 à página seguinte ¹²⁵), mas a pintura parece ser obrigatória apenas no "terceiro fogo" e na ida ao cemitério. As pessoas são pintadas segundo a metade a que pertença seu pai, segundo os nomes que possua e, se for o caso, segundo a função cerimonial que desempenhe (também expressa no próprio nome). Em cada noite dos *fogos*, as pessoas permanecem ao redor das fogueiras da sua metade (à exceção dos *péin* e dos *rã réngrê*, que podem beber e dançar nos dois *fogos*), e ali acompanham as orações dos *rezadores*, vários homens tocam cornetas de taquara,¹²⁶ as pessoas conversam e fazem troça umas das outras nas pausas entre as orações.¹²⁷

A cerimônia do Kikikoi no Xapecó (1993) começou com o *primeiro fogo* na noite do sábado, dia 10 de abril, seguida da derrubada do pinheiro para a confecção do *kökéi* - recipiente para a fermentação do Kiki - na manhã do domingo, dia 11.

A derrubada do pinheiro escolhido para ser o *kökéi* é sempre precedida de orações dirigidas pelos *rezadores* ao espírito da árvore. As orações visam apaziguar e enfraquecer o espírito do pinheiro, para que eles possam derrubá-lo.¹²⁸ Assim os *rezadores* Kamé e Kaïru, com seus Xykxy, cantaram e dançaram ao redor da árvore explicando ao seu espírito que dela necessitavam porque desejavam "comer o Kiki". Depois de várias orações o *rezador* Kamé pôs sua mão sobre a árvore para sentir se a mesma já estava fraca.

125

Nas fotos do presente trabalho, a de nº 3 é de Juracilda Veiga. As demais, de Wilmar R. D'Angelis.

126

As cornetas podem ser feitas e tocadas por qualquer pessoa do sexo masculino, enquanto os "chocalhos sagrados" só podem ser usados pelos "rezadores" e manuseados, além deles, pelos seus "péin".

127

Os kaingang parecem ter um gosto especial em brincar com os sons das palavras, fazendo rimas e relacionando temas que não teriam nenhuma relação entre si.

128

Os Kaingang acreditam que todos os seres animados possuem espírito. E nada pode morrer, nem mesmo a árvore se o seu espírito não sair primeiro. Assim os Kaingang rezam que o espírito do pinheiro, deixe a árvore e eles possam então levá-lo a morte, ou seja derrubá-lo.

Fotografias:



Foto 1 (em cima): mulher kaingang com a pintura Ka'ru

Foto 2 (embaixo): homens kaingang com pintura Kamé

Somente quando sentiu que as orações já haviam obtido esse efeito, ordenou que a mesma fosse derrubada. O corte do pinheiro foi feito por um funcionário do Posto da Funai com uma moto-serra.

Assim que o pinheiro caiu os *rezadores* iniciaram uma nova série de orações. Os *rezadores* Kamé iniciaram sua oração na base do pinheiro e, rezando, caminharam até a metade do tronco caído; em seguida, os *rezadores* Kaĩru começaram seu canto¹²⁹ na ponta do pinheiro, dirigindo-se até o meio do tronco, onde se encontraram com os Kamé, rezando então os dois grupos juntos. Os Kaingang justificam essas orações como sendo semelhante à reza que se faz sobre o corpo de um morto: "*assim como se ele fosse um defunto*", disse um deles.

Terminada essa parte da cerimônia o pinheiro foi medido e marcado no tamanho a ser cortado para fabricação do Kōkéi, onde a bebida seria colocada para fermentar (veja foto 3). Com os Kamé à frente, os *rezadores* retornaram à praça de dança cantando.

No dia seguinte a tora foi arrastada do mato para a aldeia. Durante a retirada da tora até sua chegada à praça, sucedeu-se nova série de orações pelos *rezadores* dos dois grupos.

No pátio da aldeia a tora foi colocada na mesma posição que deve ficar um cadáver na sepultura: a parte mais larga chamada pelos Kaingang de "*cabeça*", para o nascente, e a parte mais fina, "*os pés*", para o poente (veja foto 4). Naquela noite aconteceu o *segundo fogo*.

No outro dia, à tarde, o kōkéi estava pronto. Tinha, por dentro, 5,50 metros de comprimento por 22 cm de largura e 30 cm de altura. Com essas dimensões poderia comportar 363 litros de bebida, mas de fato apenas dois terços dessa capacidade foi utilizada nesse Kiki.

Na mesma tarde da terça-feira foram trazidos à presença dos *rezadores* os produtos para compor o kiki: açúcar amarelo (masca-

129

As orações rituais dos Kaingang são sempre cantadas, com o acompanhamento dos "xykxy".

Fotografias:

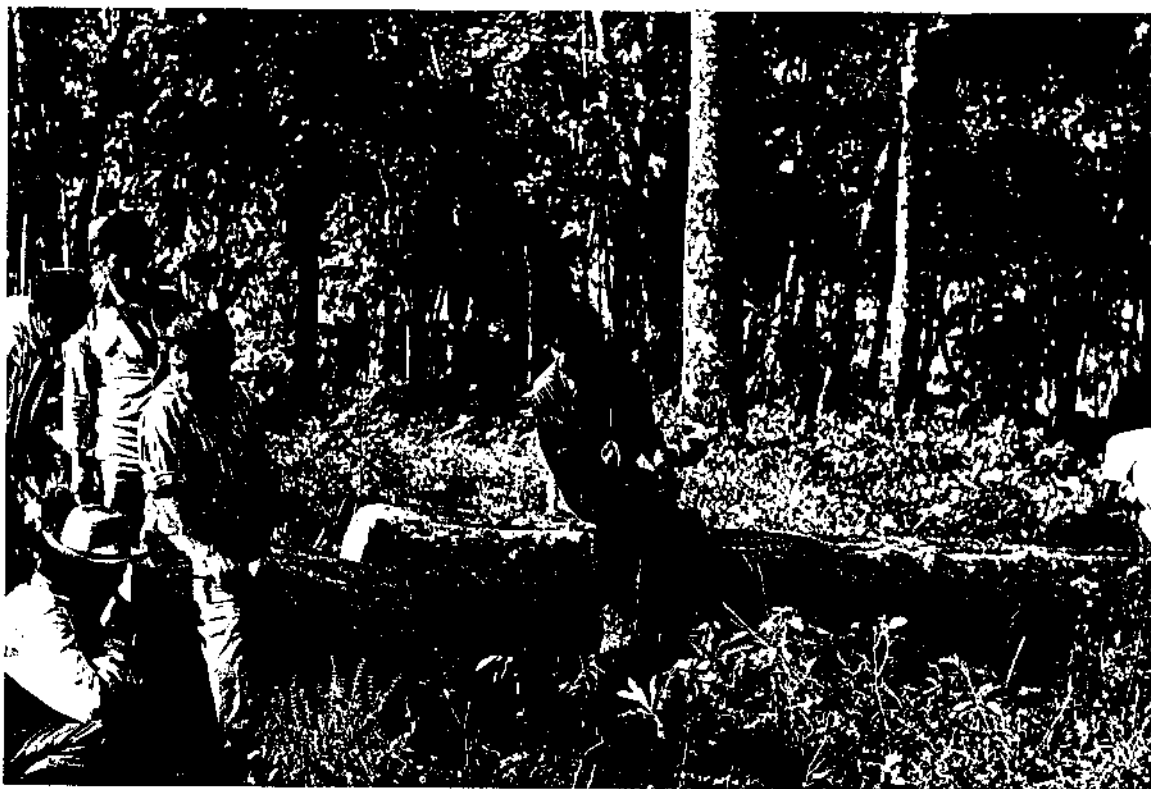


Foto 3 (em cima): rezadores Kamé com seus Xykxy logo depois da derrubada do pinheiro.

Foto 4 (embaixo): preparação do kôkéi pelos péin das duas metades

vo), açúcar branco, cachaça e água.¹³⁰ Os rezadores cantaram e dançaram ao redor das oferendas que foram, em seguida, misturados à água pelos péin (veja foto 5).

Na noite do mesmo dia em que os ingredientes da bebida foram postos a fermentar no kōkéi realizaram o *segundo fogo*, em tudo semelhante ao primeiro.

Com a bebida pronta, acontece o *terceiro fogo*, que precede a ida ao cemitério. No Kiki deste ano, o *terceiro fogo* aconteceu uma semana depois do *primeiro*, no sábado, 17 de abril. Já de início o *terceiro fogo* foi diferente dos outros dois: iniciou com uma chegada em grupo, com muito alarido, de cada uma das metades, incluindo no cortejo as pessoas vindas de outras aldeias para a festa. Os grupos chegaram por lados opostos, e cada um foi recebido por pessoas da categoria péin, que lhes serviam bebida.

O *terceiro fogo* é o maior e o mais importante: os Kaingang permanecem ao redor dos *fogos* durante toda noite. As pessoas são marcadas com suas pinturas rituais. Durante essa noite, até mesmo as crianças pequenas devem ser retiradas da cama e trazidas, às costas do pai, para a praça de dança. Como é nessa noite que os espíritos dos mortos vêm à aldeia, o único lugar seguro para os vivos é junto aos *fogos* onde estão os *rezadores* (kuiâ)¹³¹, que vêm os espíritos e impedem que esses toquem em alguma criança, ou pessoa velha como me explicaram. Outra providência para evitar o perigo dos espíritos é a exigência da pintura corporal para todos, inclusive crianças, na noite do *terceiro fogo* e no cemitério.

Nesta noite participam todos os convidados de outras aldeias,

130 Originalmente o "kiki" era composto de mel de várias abelhas silvestres e água, e se tinham pressa na fermentação, milho torrado e socado. Segundo alguns Kaingang, incluía também o uso de algumas ervas. Falam especialmente de algumas ervas que seriam usadas para impedir que o "kiki" os embriagasse.

131 Também entre os Mëhengokrë durante algumas cerimônias as casas são deixadas para os espíritos dos mortos e toda a população passa a noite na praça de danças junto ao fogo. LEA comunicação pessoal.

Fotografias:



Foto 5 (em cima): os péin colocam no kōkéi os ingredientes para fermentação do kiki.

Foto 6 (embaixo): grupo Kamé retira-se com a cruz kaïru em direção à praça, enquanto o grupo kaïru chega para apanhar a cruz kamé

que anunciam a sua chegada por meio de turus (cornetas) feitos de taquaras de várias espessuras, que dão sons diferentes. Também no *terceiro fogo* aconteceram umas poucas coreografias, realizadas por dançarinos homens¹³². As mulheres limitam-se a dançar movendo os braços levantados, à direita e à esquerda, imitando a coreografia dos tamanduás, de quem, segundo um dos seus mitos, eles teriam aprendido a dançar (Cf. BORBA 1908:24-5).

Ao amanhecer do *terceiro fogo* as pessoas se alimentam e, em seguida, saem no grupo da sua metade para apanhar nas casas - onde há falecidos por quem o Kiki está sendo feito - as cruzes para levar ao cemitério.

O grupo dos Kamé busca as cruzes dos mortos Kaïru, e este grupo as dos mortos Kamé (veja foto 6). O grupo Kamé sempre deve partir adiante dos Kaïru, pelo motivo sempre evocado de sua "*maior força*". As cruzes são feitas de madeira e pintadas com a *marca* do falecido (pontos para os mortos Kaïru, riscos para os mortos Kamé)¹³³. Essas cruzes serão colocadas na sepultura em substituição ou ao lado da cruz antiga, ali colocada por ocasião do enterro. É possível que a cruz seja um elemento sincrético proveniente do enterro cristão. Não se conhece referência ao elemento original que ocupava esse lugar no ritual, tradicionalmente.

As cruzes são deixadas na soleira da porta para serem apanhadas. Um consangüíneo do falecido recepciona o grupo dos *afins* terminológicos, oferecendo uma bebida (no caso, cachaça) aos

132 Durante minha segunda viagem de pesquisa ao Xaçecó em 1993, fiquei sabendo que havia uma categoria de dançarinos, os "Tamper", que possuíam como pintura facial um grande ponto negro feito com a palma da mão sobre a testa e as bochechas. Segundo as informações, haveria no Xaçecó apenas dois representantes dessa categoria. A dança dos "Tamper" seria feita de mãos dadas em duas filas. Os "Tamper" seriam também os encarregados de cuidar o "Kõnkéi" para que os espíritos não se aproximassem da bebida.

133 No "Kiki" realizado na Aldeia do Pinhalzinho, no mesmo P.I. Xaçecó, em 1982, e que pudemos também assistir, uma das cruzes estava marcada com círculos, que é a pintura dos **Votor**, seção agregada à metade dos **Kaïru**. Nas celebrações do "Kiki" de 82 e de 93 não havia nenhuma cruz com a pintura da seção **Wónhétky**.

Fotografias:



Foto 7 (em cima): vêem-se duas cruzes encostadas no Kõkéi, pintadas conforme as duas metades, e o kiki pronto para ser servido.

Foto 8 (embaixo): no cemitério vê-se uma sepultura marcada com um põkrĩ de pinheiro (grimpa), referente a uma sepultura Kamé.

rezadores e seus acompanhantes.

Depois do canto ritual executado pelos *rezadores*, uma pessoa da categoria péin apanha a cruz e todos voltam à praça de dança. Durante o trajeto de volta, o grupo pára algumas vezes, e os *rezadores* rezam. Baldus, que relata essa cerimônia para a área (próxima) de Palmas, afirma que tais paradas se dão nos locais onde o séquito do morto descansou o caixão (BALDUS [1937] 1979:25). Caso mais de uma cruz, das metades opostas, estejam na mesma casa, como aconteceu na celebração de 93, após a saída dos Kamé, os Kaĩru aproximam-se para apanhar a cruz dos mortos Kamé, como mostra a foto 6.

Reunidas todas as cruzes na praça de dança, ao lado do kōkéi (veja foto 7), os grupos seguem, então, para o ápice da cerimônia, a realizar-se no cemitério.

Os Kamé vão na frente e entram no cemitério primeiro. A sepulturas dos mortos por quem se faz o Kiki foram previamente marcadas com ramos (pōkrĩ). As sepulturas dos Kamé, com ramos de pinheiro¹³⁴, as dos Kaĩru com ramos de sete-sangria¹³⁵ e a dos péin com ramos de samambaia (veja foto 8).

Cada grupo, liderado por seus *rezadores*, ao entrar no cemitério dirige-se às sepulturas previamente marcadas. O grupo Kamé dirige-se às sepulturas dos mortos Kaĩru, para as quais os péin levam as novas cruzes pintadas, e o mesmo fazem os péin Kaĩru com relação aos mortos Kamé.

Depois de algumas orações, os *rezadores* lideram o seu séquito em uma procissão que dá três voltas na sepultura. Cumprido esse ato, o *rezador* dá sinal aos péin para que tirem os ramos (pōkrĩ) da sepultura e os atirem fora do cemitério (veja foto 9). Não me foi possível saber o real significado desse ato ritual. Os Kaingang afirmam apenas: "*quer dizer que acabou*", o que talvez

134 Araucária angustifolia.

135 Symplocos Parviflora.

Fotografias:



Foto 9 (em cima): os péin Kamé retiram os põkrĩ (ramos de sete sangria) da sepultura Kaĩru.

Foto 10 (embaixo): o último grupo, os Kaĩru, com seus rezadores à frente, retira-se do cemitério.

signifique que nesse momento os laços do indivíduo com a comunidade estão definitivamente cortados.

Depois disso, finalmente, os grupos dançam e cantam *sobre* (ao redor) a sepultura da qual o *pōkrĩ* foi tirado.

Tirados os *pōkrĩ* das sepulturas, aconteceria um momento também crucial da cerimônia, quando membros da seção Votor procederiam ao rito de "*fechar o buraco*" do cemitério. Esse "*buraco*", que teria sido aberto no princípio do Kiki pelas mesmas pessoas, significaria a passagem entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, através da qual aos espíritos seria permitido participar do Kikikoi. Parece possível ver aqui uma retomada ritual do conteúdo do mito de origem, que fala dos primeiros homens saídos da terra, Kamé e Kaĩru. No Kiki que estou descrevendo não pude assistir essa parte do rito que, no entanto, os Kaingang dizem que deve sempre acontecer. Alguns Kaingang também me disseram não ter visto o ato de "*fechar o buraco*" durante esse Kiki. Portanto, não posso afirmar que essa parte do ritual tenha sido executada nessa cerimônia.

Saem então os Kamé do cemitério e, seguidos pelos Kaĩru (veja foto 10), dirigem-se novamente à praça de dança¹³⁶. Pelo caminho, homens e mulheres se enfeitam com ramos verdes e flores, sobretudo em volta da cintura e da cabeça. Os homens apanham também galhos compridos de taquara que levam para dançar (veja foto 11). Dizem os Kaingang que se enfeitam "*para dançar*" ou "*para ficar bonito*". Afirmam que os que se enfeitam tem que dançar até desfazer-se os enfeites. Novamente aqui vemos comparecer um elemento do mito kaingang. Segundo o mito, os tamanduás - com quem aprenderam a dançar e cantar - usavam purungos¹³⁷ presos na ponta de varinhas (os

136 Os kaingang não possuem aldeias circulares, portanto a praça de dança é um espaço previamente escolhido para a realização do Kiki e pode variar em cada cerimônia.

137 Termo regional usado para designar a cabeça. Em Kaingang, irudniá.

Fotografias:



Foto 11 (em cima): ao retornar do cemitério os Kaingang apanham galhos de taquara para dançar.

Foto 12 (em baixo). os kaingang dançam ao redor dos fogos. Em primeiro plano, péin carregando o kiki para servir aos participantes.

chocalhos) e varas com folhas que moviam compassadamente¹³⁸.

Chegando à praça de dança, as pessoas vão sendo servidas de kiki pelos péin. Os grupos dançam, dando cada qual, primeiro, três voltas ao redor do seu fogo e em seguida misturando-se os dois grupos, que passam a dançar juntos ao redor dos fogos e por cima desses, sempre no sentido anti-horário (veja a foto 12). À frente vão os *rezadores* com seus *xygxy*, seguidos pelos homens com seus *turus* (cornetas) e gritos. As mulheres dançam ao lado dos homens com as mãos para a frente, à altura do peito, também aqui imitando a coreografia do tamanduá. Alguns péin amparam os *rezadores* - já cansados e "passados" pelas bebidas - enquanto dançam ao redor das fogueiras.

Conforme manda o ritual, assim procederam os Kaingang do Xapecó naquele Kiki, continuando a dança até que toda a bebida fosse tomada. Nesse momento, ao sinal do responsável pelo *kökéi* de que a bebida terminara, dançaram em torno do tronco vazio que foi, então, virado de boca para baixo. Ato contínuo, os homens passaram a bater sobre ele com o que tinham à mão: seus ramos e seus *turus*. Isso marca o fim da cerimônia e, segundo explicaram os *rezadores*, marca o desejo de que o *kökéi* não seja usado tão logo, ou seja, que não haja mortes tão brevemente. No mesmo momento, alguns Kaingang davam as mãos por sobre o *kökéi* virado, num cumprimento ostensivo, que segundo eles, significa que desejam viver em paz entre as metades. Possivelmente tal gesto represente a prática da reconstituição de uma aliança, pela realização do Kiki, após um episódio de guerra.¹³⁹

138 Cr. BORBA 1908:24-25.

139 Os Kaingang faziam guerras entre si, bem como contra os Xokleng, seus tradicionais rivais, conforme registram seus relatos épicos. Também há relatos explícitos sobre a realização de um "Kiki" para "fazer as pazes" depois de um conflito, como por exemplo, um que ouvimos no Xapecó sobre a guerra do *Winxéria* (ocorrida no lugar hoje denominado Toldo Velho).

5. Sobre o Kiki nas fontes etnográficas

Apesar de central na cultura espiritual dos Kaingang, a celebração do Kikikoi não mereceu tantas referências na literatura, em parte explicável pelo fato da maioria dos escritos sobre esse povo serem fruto de visitas rápidas ou esporádicas. As referências mais importantes são de Frei Luiz Cimitile, no norte do Paraná, na década de 1880 ¹⁴⁰; de Nimuendaju, sobre a área do Ivaí, no centro do Paraná, em 1913 ¹⁴¹; de Maniser, que assistiu o Kiki entre os Kaingang paulistas em 1914 e deixou uma descrição um pouco mais extensa ¹⁴²; e, sobretudo, de Baldus, que descreveu o Kiki celebrado na área de Palmas, PR, na década de 1930. ¹⁴³

Outro registro do Kiki que merece destaque refere-se justamente à área do Posto Indígena Xapecó onde, em meados da década de 50, foi gravada parte da cerimônia com os rezadores João Nga e Pedro Kundydn, que se converteu em duas faixas de um valioso disco sobre música indígena do Brasil organizado por Simone Dreyfus-Roche. ¹⁴⁴ Finalmente, em 1976, quando os mesmos Kaingang do Xapecó voltaram a realizar a festa do Kiki que haviam deixado há mais de 15 anos, Egon Heck, missionário ligado à igreja Católica, registrou em um pequeno artigo os passos de preparação e realização do ritual. Das raras fotografias até hoje já divulgadas do ritual do Kiki, três são de autoria de Heck e estão presentes naquele trabalho ¹⁴⁵.

140 CIMITILE 1882:p.281-283.

141 NIMUENDAJU [1913b] 1993:67-69.

142 MANISER 1930: 784-788.

143 BALDUS [1937] 1979:8-33).

144 DREYFUS-ROCHE, Simone. Brésil, Musique Indienne (notice accompagnant un disque microsillon longue durée, L D 15). Paris, Département d'Ethnomusicologie - Musée de l'Homme, 1957.

145 [HECK, Egon]. "Kiki, expressão cultural-religiosa do povo Kaingang". Boletim do Cimi. Brasília, 1976, (29):11-17 (encarte). O trabalho de Heck, no entanto, em muitos momentos deixa de ser descritivo para incorporar informações de BALDUS 1937.

O que pode aparentar serem muitos registros, na verdade, deixa muito a desejar, seja na informação de detalhes da cerimônia, seja na interpretação de alguns de seus elementos mais centrais.

É importante destacar que a realização da festa do Kiki, atualmente apenas pela comunidade Kaingang do Xapecó, é, para essa comunidade que o realiza, um ato consciente de manutenção de seus valores tradicionais. Ao realizar o Kiki, aqueles Kaingang do Xapecó que o fazem, assumem conscientemente um desafio àquelas compulsões com que a sociedade regional discriminatória tenta ao mesmo tempo destruir e negar a existência das comunidades indígenas, interessada que está no esbulho da terra e do patrimônio dessas comunidades.

Capítulo X

Conclusão

X. CONCLUSÃO

A sociedade Kaingang é permeada pelo dualismo, possuindo metades exogâmicas e quatro seções hierarquicamente dispostas, Kamé e Kaïru, que são as principais e, Wonhétky e Votor, que são numericamente menores, e estão também ligadas à esfera ritual.

Devido ao papel preponderante das primeiras seções - seja na regulação dos casamentos, seja no aspecto demográfico - há uma tendência à simplificação e à identificação simplesmente enquanto metades, realçando, para as seções minoritárias, sua função ritual.

O sistema de nomeação está relacionado e é dependente da descendência patrilinear, porque os nomes são propriedades das seções. Se alguém não tiver paternidade assumida não poderá receber um legítimo nome daqueles pertencentes aos Kamé e Kaïru. Está claro que hoje em dia a nomeação sofre manipulação, inclusive rompendo com práticas tradicionais, para ajustar situações advindas do contato e das relações com a sociedade regional aos padrões próprios da cultura Kaingang. Essa questão é discutida, com relação aos Kaingang de Mangueirinha (PR) por PIRES & RAMOS (1980).

Casos evidentes desse contexto de "adaptação" também pude observar no Xapecó. Um exemplo: enquanto antigamente, a uma criança sem paternidade assumida atribuía-se um nome de uma das seções secundárias, mas nunca um jiji há, atualmente parece que a prática tem sido permitir que uma criança nessas condições receba o nome da seção do pater ou do avô materno (sendo uma espécie de adoção), ou pedir que alguém lhe dê um nome pró-forma, isto é, um nome Kaingang qualquer. Não é incomum que, nesses casos, sendo a mãe a única referência segura, se dê à criança um nome da seção a que a mãe pertence. Essa mudança de práticas parece ter sido favorecida pelo contexto de transformações por que passam as comunidades Kaingang, inclusive pelo abandono quase geral da celebração do Kiki. Uma consequência dessa mudança é o fato de que muitas

pessoas que seriam da seção *Wonhétky*, portadores de *jiji korég*, passam a adotar uma linha matrilinear de descendência, identificando-se e tomando um nome dessa linha, sobretudo se a mãe pertence às seções mais prestigiadas, *Kamé* ou *Kaïru*.

Essa questão é de crucial importância quando sabemos que o nome indígena, entre os Kaingang, é uma completa identidade: através dele se pode saber a que metade e seção a pessoa pertence e que papel cerimonial deve cumprir. E, mais importante que isso, um Kaingang pode saber como deve relacionar-se com o outro/a, se como *kaikō* (consangüíneo) ou *iambré* (afim).

Quanto ao padrão de casamento, é preciso observar que na concepção ideal dos Kaingang as seções *Kamé* e *Kaïru* seriam estritamente exogâmicas, enquanto as demais seções não parecem ter implicação com casamento. No geral, porém, é considerado "ideal" o casamento que respeite a exogamia de metades, isto é, os membros da metade *KAMÉ* devem buscar casamento na metade *KAÏRU* e vice-versa, sendo preferenciais os casamentos que ligam *Kamé* com *Kaïru* e *Wonhétky* com *Votor*.

A terminologia de parentesco Kaingang foge ao padrão dos Jê Setentrionais e Centrais, enfatizando uma divisão binária que coloca de um lado os parentes (consangüíneos) e de outro lado os afins, tendo portanto um perfil nitidamente *Kariera*, e atualmente no Xapecó tendendo a uma *havaianização*, isto é: apesar de exigir exogamia de metade, não admitem casamento com primos cruzados de primeiro grau, igualando-os aos germanos e primos paralelos.

No entanto o regime de troca permanece o mesmo, com um perfil que evoca *Kariera* ou, num contexto mais próximo, os povos de língua Pano. Embora no Xapecó não se admita o casamento com o primo cruzado de primeiro grau, se obedecida a regra de casar-se na metade oposta, se estaria casando com alguém que é um primo cruzado classificatório. O cálculo Kaingang não é, entretanto, egocentrado, mas sócio-centrado: toda pessoa de outra metade é um afim potencial. Alguns dados, além da Terminologia I, apontam para a possibilidade de terem, no passado, casamentos com primos cruzados matrilaterais, patrilaterais ou bilaterais, sendo registrados também casamentos avunculares.

Retomando a discussão dos pesquisadores do Harvard Brazil Central Project, sobre se haveria sistema de descendência e

sistema de aliança na América do Sul, podemos dizer que o material Kaingang recoloca a discussão sobre descendência como relevante para a análise da etnografia sulamericana, assim como o fizeram o estudo sobre os Xavante, de LOPES DA SILVA (1986), e sobre os Kayapó, de LEA (1986). Os Kaingang, embora não possuam uma profundidade genealógica como os povos africanos e asiáticos, enfatizam descendência como importante para a obtenção de um nome e de um lugar social.

O poder político, no entanto, está centrado na troca de mulheres e na uxorilocalidade. *Ego* deve buscar esposa no mesmo lado que seu pai buscou, ou seja, há uma repetição de aliança: *Ego* masculino casa-se na casa de um afim de seu pai, com alguém da metade de sua mãe.

O presente trabalho procurou mostrar também como os Kaingang do Xapecó conservam ainda o ritual do **Kikikoi**, que Baldus denominou de *culto aos mortos*. Essa cerimônia e as crenças em que se assenta é um dos aspectos fundamentais da organização social dos Kaingang: através dela religam-se continuamente aos seus ancestrais, recuperando elos significativos da cultura, que o tempo costuma apagar, e ao realizá-la atualizam os traços fundamentais de sua organização, refazendo sua identidade pessoal e grupal na revitalização das seções e metades.

Durante o ritual estão presentes os vivos, os mortos recentes e os antigos. É um período excitante de alegria e perigo. Nesses momentos os **kuiã** são imprescindíveis para proteger os vivos de serem capturados pelos visitantes (os espíritos dos mortos) e serem levados para o **Numbê** (a aldeia dos mortos). Também são imprescindíveis os cuidados relacionados ao protocolo cerimonial, que deve ser seguido à risca; qualquer erro expõe a comunidade ao perigo da morte, sendo algum de seus membros raptados pelos **véinkupri** (espírito dos mortos).

O que fica patente é que a cultura Kaingang continua viva, e atos aparentemente comuns ao mesmo tempo preservam e encobrem toda sua visão de mundo e os protegem para continuar sendo eles mesmos.

No momento que realizo a última revisão dessa dissertação recebo notícias que durante o mês de maio de 1994, os Kaingang do Xapecó realizaram novamente o ritual do **Kiki**, desta vez presenciado por vários antropólogos e estudantes de antropologia da Uni-

versidade Federal de Santa Catarina. A UFSC deslocou, a partir do ano de 1993, alguns mestrandos para realizar pesquisa entre os Kaingang do Xapecó. Nesse momento estão em andamento naquela área três pesquisas, nos campos da etno-medicina, etno-botânica e socialização das crianças Kaingang.

Eu fico imensamente feliz pela realização desses trabalhos todos e espero que minha dissertação possa inserir os Jê Meridionais, e especialmente os Kaingang, enfim, nas discussões sobre os povos Jê, das quais estiveram até agora alijados, possibilitando um estudo comparativo mais amplo sobre a cultura desses povos.

Bibliografia

BIBLIOGRAFIA

AMBROSETTI, Juan B.

- 1894 - Los índios Kaingangues de San Pedro (Misiones), con un vocabulário. Revista del Jardín Zoológico de Buenos Ayres. Buenos Aires, (II), entr. 10, 11 e 12:305-387.

AÑAIS, Hilda C.G.

- 1993 - Historia de San Pedro. San Pedro (Misiones) - Argentina.

AUGÉ, Marc

- 1975 - Os domínios do parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência. (Direção). Lisboa, Edições 70.

AYROSA, Plínio

- 1967 - Tupi-Guaranis e Guayanás. In AYROSA, P. Estudos Tupinológicos São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros:29-73.

BALDUS, Herbert

- 1937 - O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. In BALDUS, H. Ensaio de etnologia brasileira. (São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1937:29-69). 2ª ed. São Paulo/Brasília, Cia Editora Nacional/Instituto Nacional do Livro, 1979:8-33).

- 1947a - Os Kaingang do Ivaí e o emprego do teste. In BALDUS, H. & GINSBERG, Aniela. Aplicação do psico-diagnóstico de Rorschach a índios Kaingang. Revista do Museu Paulista, N.S. São Paulo, (I):75-87.

- 1947b - Vocabulário Zoológico Kaingang. Arquivos do Museu Paranaense. Curitiba, VI:149-160.

- 1952 - Terminologia de parentesco Kaingang. Sociologia. São Paulo, Escola Livre de Sociologia e Política da Universidade de São Paulo, (XIV), nº 1:76-79.

- 1953 - Sinopse da história dos Kaingang paulistas. In LAYTANO, D. 1957b: 83-89. Originalmente publicado em São Paulo em quatro séculos. São Paulo, Inst. Histórico e Geográfico de S. Paulo, 1953, vol. I:313-320.

BANDEIRA, Alípio

- 1926 - A cruz indígena. Porto Alegre, Liv. do Globo.

BARBOSA, Luiz Bueno Horta

- 1913 - A pacificação dos índios Caingangue paulistas. Hábitos, costumes e instituições desses índios. In BARBOSA, L.B.H. O problema indígena do Brasil. Publicação n.88 da Comissão Rondon. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos índios, 1947: 34-72.

BECKER, Itala Irene Basile

- 1976 - O índio Kaingang no Rio Grande do Sul. Pesquisas. São Leopoldo Instituto Anchietano de Pesquisas, Antropologia (29):1-334

BIGG-WITHER, Thomas P.

- 1974 - Novo caminho no Brasil Meridional: a Província do Paraná - três anos em suas florestas e campos: 1872/1875. Rio de Janeiro/Curitiba, José Olympio/Universidade Federal do Paraná.

BORBA, Telêmaco Morocines

- 1883 - Breve notícia sobre os índios Caingangues que, conhecidos pela denominação de Coroados, habitam no território compreendido entre os rios Tibagi e Uruguai. Revista Mensal da Secção da Sociedade de Geografia de Lisboa no Brasil. Rio de Janeiro

- ro, II: 30-36.
- 1904 - Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. Revista do Museu Paulista. São Paulo, VI:53-62.
- 1908 - Atualidade Indígena. Curitiba, Impressora Paranaense.
- BORELLI, Silvia Helena Simões
- 1983 - Os Kaingang no Estado de São Paulo: transfiguração e perplexidade cultural de uma etnia. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica. Dissert. de Mestrado
- 1984 - Os Kaingang no estado de São Paulo: constantes históricas e violência deliberada. In VVAA. Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração. São Paulo, Yankatu/Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1984:45-82.
- BIGG-WITHER, Thomas P.
- 1878 - Novo caminho no Brasil Meridional: a Província do Paraná. Rio de Janeiro, José Olympio, 1974. Edição original sob o título Pioneering in South Brazil. Three years of forest and prairie life in the Province of Paraná. Londres, John Murray, 1878.
- CARDOSO, Jayme A. & WESTPHALEN, Cecília M.
- 1986 - Atlas histórico do Paraná. (2a. ed). Curitiba, Livraria do Chain Editora
- CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela
- 1978 - Os mortos e os outros. São Paulo, Ed. Hucitec.
- CIMITILE, Fr. Luiz de
- 1882 - Memória dos costumes e religião dos índios Camés ou Coroados que habitam na Província do Paraná. Revista Paranaense. Curitiba, 1882: 274-287.
- CHAGAS LIMA, Pe Francisco das
- 1821 - Estado atual da conquista de Guarapuava no fim do ano de 1821. In FRANCO, A.M. Diogo Pinto e a conquista de Guarapuava. Curitiba, Museu Paranaense, 1943:233-268.
- 1842 - Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro (IV),n.13:43-64.
- CHMYZ, Igor
- 1981 - Relatório das pesquisas arqueológicas realizadas na área da Usina Hidrelétrica de Salto Santiago (1979-80). Florianópolis Curitiba, Eletrosul/Iphan.
- COELHO DOS SANTOS, Silvio
- 1970 - A integração do índio na sociedade regional (o papel dos postos indígenas em Santa Catarina). Florianópolis, UFSC-Imprensa Universitária.
- 1973 - Índios e brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis, Edeme.
- 1981 - Indigenismo e expansão capitalista: faces da agonia Kaingang. Cadernos de Ciências Sociais. Florianópolis, Universidade Federal de Sta Catarina ,(2),n.2: 1-73.
- CROCKER, Jon Christopher
- 1979 - Selves and alters among the Eastern Bororo. In MAYBURY-LEWIS D. (ed.). Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge/MA and London, Harvard University Press: 249-300.
- 1985 - Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism. Tucson (Arizona), The University of Arizona Press.

- CRYSTAL, David
 1981 - Dicionário de Linguística e Fonética. Trad. M^a C. Pádua Dias. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- DA MATTA, Roberto
 1976 - Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis, Vozes.
 1979 - The Apinayé relationship system: terminology and ideology. In MAYBURY-LEWIS, D. (ed.). Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge/MA and London, Harvard University Press:83-127.
- D'ANGELIS, Wilmar da Rocha
 1983 - Viry e a revolta de Vaiton: Palmas 1843. Luta Indígena. Xanxerê (SC), Cimi Regional Sul, (19):2-12.
 1984a - Toldo Chimbangue: história e luta Kaingang em Santa Catarina. Xanxerê (SC), Cimi Regional Sul.
 1984b - Relatório do Diretor Geral dos índios da Província do Paraná. Luta Indígena. Xanxerê (SC), Cimi Regional Sul, (22):7-9.
 1989 - Para uma história dos índios do Oeste Catarinense Revista do CEOM. Chapecó, Fundeste, (6):1-91.
 1991 - Fonologia de um dialeto Kaingang (Bras): exercício de aplicação da teoria dos traços distintivos. Campinas, IEL-Unicamp (monografia- 34 pp).
 1992 - Fonologia do Kaingang: dialeto do Toldo Chimbangue (SC). Exercício de aplicação de um modelo não linear. IEL-Unicamp (monografia 43 pp).
 no prelo - Toldo Imbú: o cacique Condá, os índios do Xaçecó e as terras do Imbú. Chapecó, UNOESC, 1994.
 a sair - Os Kaingang do Rio Tibagi (Norte do Paraná) no começo do séc. XX.
- D'ANGELIS, Wilmar R. & VEIGA, Juracilda
 1993 - Em que crêem os Kaingang ? Religião, dominação e identidade. In TEDESCO et alii. O peso da cruz: conquista e religião. Chapecó, UNOESC / Secretariado Diocesano de Pastoral:43-56.
- DUMONT, Louis
 1975 - Dravidien et Kariëra:l'alliance de mariage dans l'Inde du sud, et en Australie. Paris: Mouton.
- DURAN, Nicolas Mastrillo
 1628 - Carta ânua do P. Nicolas Durán em que dá conta do estado das reduções da Província do Paraguai, durante os anos de 1626 e 1627, na parte que diz respeito às reduções do Guairá. Córdoba, 12 de Novembro de 1628. Manuscritos da Coleção de Angelis I - Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640). Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951: 203-258.
- ELLIOTH, João Henrique
 1857a - Aricó e Caocochée. Ilustração Paranaense. Suplemento. Curitiba, pp 6-7. Edição fac-similar: Curitiba, Secretaria de Estado da Cultura e do Esporte, 1980a.
 1857b - Aricó e Cocochée - ou uma voz no deserto. Jasmin. Curitiba, nº 8, 08.11.1857: 1-2. Edição fac-similar: Curitiba, Secretaria de Estado da Cultura e do Esporte, 1980b.

- FARIAS, Agenor José T.P.
 1990 - Fluxos sociais Xerente: organização social e dinâmica das relações entre aldeias. São Paulo, Universidade de São Paulo (Dissertação de Mestrado).
- FERNANDES, Florestan
 1963 - Organização Social dos Tupinambá. São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- FERNANDES, José Loureiro
 1941 - Os Caingangues de Palmas. Arquivos do Museu Paranaense. Curitiba, (1):161-225.
 1946 - Telêmaco Borba (o etnógrafo paranaense). Revista da Academia Paranaense de Letras. Curitiba, (12):248-251.
- FOX, Robin
 1986 - Parentesco e casamento: uma perspectiva antropológica. Trad. José Carlos Rodrigues. Lisboa, Vega.
- FRANCO, Arthur Martins
 1938 - O Padre Francisco das Chagas Lima. Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes. Curitiba, I, (5):457-62.
- HANKE, Wanda
 1947 - Apuntes sobre el idioma Caingangue de los Botocudos de Sta Catarina, Brasil. Arquivos do Museu Paranaense. Curitiba, VI: 61-97.
- HECK, Egon Dionisio
 1976 - Kiki - expressão cultural-religiosa do povo Kaingang. Boletim do Cimi. Brasília, Cimi, (29), encarte
- HELM, Cecília M. Vieira
 1974 - A integração do índio na estrutura agrária do Paraná: o caso Kaingang. Curitiba, Universidade Federal do Paraná. Tese de Livre-Docência.
 1977 - O índio camponês assalariado em Londrina: relações de trabalho e identidade étnica. Curitiba, Universidade Federal do Paraná Tese ao Concurso de Prof. Titular. Mimeo. 117 pp.
- HENRY, Jules
 1964 - Jungle people: a Kaingáng tribe of the highlands of Brazil. (2ª ed.). New York, Vintage Books. 1ª ed: New York, J.J. Augustin, 1941.
- HENSEL, Reinaldo
 1928 - Os Coroados da província brasileira do Rio Grande do Sul. Revista do Museu e Arquivo Público do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, (20): 65-79.
- HÉRITIER, Françoise
 1981 - L' exercice de la parenté. Paris: Gallimard/Le Seuil.
 1989a - Masculino/Feminino. Enciclopédia Einaudi, vol.20, Parentesco. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda:11-26.
 1989b - Parentesco. Enciclopédia Einaudi, vol.20, Parentesco. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda:27-80.
- HICKS, David
 1966 - The Kaingang and the Aweikoma: a cultural contrast. Anthropos 61: 839-846.
- HORNBORG, Alf
 1986 - Dualism and hierarchy in lowland South America: Trajectories of indigenous social organization. Doctoral Thesis at Uppsala University.

- 1993 - Panoan marriage sections: a comparative perspective. Ethnology, :101-108.
- HUGH-JONES, C.
1979 - From the milk river: spatial and temporal processin Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge Univerty Press.
- IHERING, Hermann von
1907 - A antropologia do estado de São Paulo. Revista do Museu Paulista. São Paulo, VII: 202-57.
- INSTITUTO DE TERRAS, CARTOGRAFIA E FLORESTAS
1990 - Coletânea de mapas históricos do Paraná. Curitiba, ITCF.
- KELLER, Franz
1867 - Noções sobre os indígenas da Província do Paraná. Boletim do Museu do Indio. Rio de Janeiro, 1974, Antropologia n^o 1:9-29.
- KENSINGER, K.
1984 - A emic model of Cashinahua marriage. In: KENSINGER, K. (org) Marriage Pratices in Lowland South America. Urbana: Universi- of Ilinois Press, pp 221-251.
- KNIVET, Antonio
1879 - Narração da viagem que, nos anos de 1591 e seguintes, fez Antonio Knivet da Inglaterra ao mar do Sul, em companhia de Thomaz Candish. Trad. Jose H. D.Pereira. Rio de Janeiro, Tip. e Litografia de Pinheiros.
- KÖNIGSWALD, Gustav von
1908 - Os Coroados no Sul do Brasil. Trad. do alemão sob responsabi- lidade de Lígia T.L. Simonian. Ijuí, Fidene, s/d. Doc. origi- nal: Die Coroados in sudlichen Brasilien. Globus, (94):27-32, 45-49.
- KRUG, Edmundo
1924 - Os índios das margens do Paranapanema. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. São Paulo, (XXI):319-47.
- LADEIRA, Maria Elisa
1982 - A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira. São Paulo, Depto de Ciências Sociais da FFLCH - USP, Dissertação de Mestrado.
- LAGUE, May Mabilde & GRANT, Eivlys Mabilde
1978 - Ten.-Cel. Eng. Pierre Francois Alphonse Booth Mabilde (1806-1892). In MABILDE, P.F.A.B. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul. São Paulo/Brasília, Ibrasa/INL/ Funda- ção Nacional Pró- Memória, 1983:218-232.
- LAVE, Jean
1967 - Social taxonomy among the Krikatí (Gê) of Central Brazil. Cambridge/MA, Harvard University (Ph.D.diss.).
1979 - Cycles and Trends in Krikatí Naming Practices. In MAYBURY- LEWIS, D. (ed.). Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge/MA and London, Harvard University Press:16-44.
- LAYTANO, Dante de
1955 - Populações indígenas: estudo histórico de suas condições atu- ais no Rio Grande do Sul. Revista do Museu Julio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, n.5: 149-209.

- 1956 - Populações indígenas: estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul - Caingang. Revista do Museu Julio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, n.6:201-246.
- 1957a - Populações indígenas: estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul - Informações antigas (século XIX). Revista do Museu Julio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, n.7: 151-213.
- 1957b - Populações indígenas: estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul - Informações recentes (século XX). Revista do Museu Julio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul Porto Alegre, n.8: 49-125.
- LEA, Vanessa
- 1986 - Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza. Rio de Janeiro, PPGAS - Museu Nacional (UFRJ), Tese de Doutorado.
- 1992 - Mëbengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil. Man. London, Royal Anthropological Institute, vol. 27, (1):129-153.
- LEA, Vanessa
- 1993 - Casas e Casas Mëbengokre (Jê). In VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). Amazônia. Etnologia e história indígena. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP:265-82.
- 1994 - Casa-se do outro lado: um sistema simulado de aliança referente aos Mëbengokre (Jê). In VIVEIROS DE CASTRO, E. (org) Estruturas sociais ameríndias: Estudos da Antropologia do parentesco. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ. No prelo.
- LEME, Pedro Taques de Almeida Paes
- 1980 - Nobiliarquia paulistana histórica e genealógica. (5a. ed.). Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia /EdUSP São Paulo, 3 vols.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
- 1956 - As organizações dualistas existem ? In LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia Estrutural. (3a ed) Trad. Chaim S.Katz e E. Pires. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989:155-189.
- 1982 - As estruturas elementares do parentesco. (2a ed) Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes.
- LINDMAN, C.A.M. & FERRI, M.G.
- 1974 - A vegetação no Rio Grande do Sul. Belo Horizonte/São Paulo, Ed. Itatiaia/ Ed. da USP.
- LOPES DA SILVA, Maria Árcy P.
- 1986 - Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê São Paulo, FFLCH/USP.
- MAACK, Reinhard
- 1981 - Geografia física do Estado do Paraná. (2a ed.). Curitiba/Rio de Janeiro, Secretaria da Cultura e do Esporte/Livraria José Olympio Editora.
- MABILDE, Pierre F.B.
- 1897 - Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados que habitam os sertões do Rio Grande do Sul. Anuario do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, ano XIII:145-167.
- 1899 - Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados que habitam os sertões do Rio Grande do Sul (conclusão). Anuario do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, ano XV:

- 125-151.
- 1983 - Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul. São Paulo/Brasília, Ibrasa/INL/Fundação Nacional Pró-Memória.
- MANISER, Henri H.
1930 - Les Kaingangs de Sao Paulo. XXIII Congress International of Americanists (New York 1928). New York, 1930: 784-788.
- MARTINS, Romário
1937 - História do Paraná. Curitiba, Impress. Paranaense.
- MAYBURY-LEWIS, David
1979 - (Org.) Dialectical societies: the Ge and Bororo of Central Brazil. Cambridge, Harvard University Press.
- MAYBURY-LEWIS, David
1979b - Cultural categories of the Central Gê. In MAYBURY-LEWIS, D. (Org.). Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge/MA and London, Harvard University Press: 218-246.
- 1984 - A sociedade Xavante. Trad. Aracy L. da Silva. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- MELATTI, Delvair Montagner
1976 - Aspectos da organização social dos Kaingang paulistas. Brasília, Funai.
- MELATTI, Julio Cezar
1976 - Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó. In SCHADEN, E. (org). Leituras de etnologia brasileira. São Paulo, Companhia Editora Nacional:139-148.
- 1978 - Ritos de uma tribo Timbira. São Paulo, Ática.
- 1979 - The relationship system of the Krahó. In MAYBURY-LEWIS, D. (Org.). Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge/MA and London, Harvard University Press: 46-79.
- MELIÁ, Bartolomeu
1984 - O índio no Rio Grande do Sul: quem foi, quem é, o que espera. Frederico Westphalen.
- s/d - Informação etnográfica e histórica sobre os Kaingang de Rio Grande do Sul. Miraguaí, RS. 12 pp (fotoc) [1982/83].
- MÉTRAUX, Alfred
1946 - The Caingang. In STEWARD, J.H. (ed). Handbook of South American Indians. Washington, Smithsonian Institution, vol. I, parte 3:445-475.
- 1947 - Social organization of the Kaingang and Aweikoma according to C.Nimuendaju's unpublished data. American Anthropologist. N.S. Menasha, (49), n.1:148-51.
- MONTOYA, Pe. Antonio Ruyz
1628 - Carta ânua do Padre Antonio Ruiz, superior da Missão do Guairá, ao Padre Nicolau Duran, Provincial da Companhia de Jesus. 02.07.1628. Manuscritos da Coleção De Angelis. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640). Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951:259-298.
- MONTOYA, Pe. Antonio Ruyz
1630 - Relação da origem e estado atual das Reduções de Los Angeles, Jesus Maria e Conceição dos Gualachos. 1630. Manuscritos da Coleção De Angelis. Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-

- 1640). Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951:342-351.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo
1972 - Alguns dados para a história recente dos índios Kaingang. In GRÜNBERG, G. (org.). La situación del indígena en América del Sur. Montevideo, Tierra Nueva:381-419.
- MUSSOLINI, Gioconda
1980 - Os meios de defesa contra a moléstia e a morte em duas tribos brasileiras: Kaingang de Duque de Caxias e Bororo Oriental. In MUSSOLINI, G. Ensaio de antropologia indígena e caçara. Rio de Janeiro, Paz e Terra: 33-191.
- MÜLLER, Regina P.
1976 - A pintura do corpo e os ornamentos Xavante: arte visual e comunicação social. Campinas, UNICAMP (Dissert. Mestrado).
- NACKE, Aneliese
1983 - O índio e a terra: a luta pela sobrevivência no Posto Indígena Xapecó (SC). Florianópolis, UFSC. Dissert. de Mestrado.
- NASCIMENTO, Jose F. Tomás do
1886 - Viagem feita por José Francisco Tomás do Nascimento pelos desconhecidos sertões de Guarapuava, Província do Paraná, e relações que teve com os índios Coroados mais bravios daqueles lugares. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, (XLIX), 2. vol:267-281.
- NIMUENDAJU, Curt
1912 - Carta sobre a pacificação dos Coroados (1912). In NIMUENDAJU, C. Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas. Introd. Carlos A. Moreira Neto. S.Paulo, Ed. Loyola, 1982:41-45
1913a - Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang. In NIMUENDAJU, C. Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas, Ed. da Unicamp, 1993:57-66.
1913b - Notas sobre a festa Kikio-ko-ia dos Kaingang. In NIMUENDAJU, C. Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas, Ed. da Unicamp, 1993: 67-69
1914 - Los mitos de creacion y de destruccion del mundo como fundamentos de la religion de los Apapokuva-Guarani. Lima, Juergen Riester G. (ed.) / Centro Amazonico de Antropologia y Aplicación Practica, 1978. Originalmente publicado na Zeitschrift für Ethnologie, (Revista de Etnologia), Berlin, 1914.
1942 - The Serente. Los Angeles, University of California.
1986 - 104 mitos indígenas nunca publicados. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 21:64-111.
- NIMUENDAJU, C. & GUÉRIOS, R.F.M.
1948 - Cartas etno-lingüísticas. Revista do Museu Paulista. Nova Série. São Paulo, (II): 207-241.
- OLIVEIRA, José Joaquim Machado de
1846 - Notícia raciocinada sobre as aldeas de índios da Província de São Paulo desde o seu começo até a atualidade. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, (VIII), n.2:204-254
- OVERING KAPLAN, Joanna
1984 - "Dualism as an expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the piaroa of Venezuela". In :

- KENSINGER, K.(org).Marriage Practices in Lowland South America. Urbana: University of Illinois Press, pp 221-251.
- PIRES, Maria Ligia Moura
1975 - Guarani e Kaingáng no Paraná: um estudo de relações intertribais. Brasília, Universidade de Brasília. Dissert. Mestrado.
- PIRES, Maria Ligia M. & RAMOS, Alcida R.
1980 - Bugre ou índio: Guarani e Kaingang no Paraná. In RAMOS, A.R. Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil. São Paulo/[Brasilia], Ed. Hucitec/INL, 1980: 183-240.
- PLOETZ, Hermann & METRAUX, Alfred
1930 - La civilisation materielle et la vie sociale et religieuse des indiens Ze du Bresil Meridional e Oriental. Revista del Instituto de Etnologia de la Universidade Nacional de Tucuman. Tucumán, (I), (2a.): 107-238.
- POSEY, D.A. & ELISABETSKY, E.
1991 - Conceito de animais e seus espíritos em relação a doenças e curas entre os índios Kayapó da Aldeia Gorotire, Pará. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Antropologia, vol. 7 (1):21-36.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de
1977 - Messianismo e conflito social. (2ª ed.) São Paulo, Ática.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.
1930 - The social organization of Australian Tribes, Part I. Oceania Melbourne, v. I, (1): 34-63.
- RAMBO, Pe Balduino
1947 - Os índios rio-grandenses modernos. Província de São Pedro. Porto Alegre, (10):81-88.
- RIBEIRO, Darcy
1970 - Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna
1986 - Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo, Ed. Loyola.
- ROHR, Pe. João Alfredo
1971 - Os sítios arqueológicos do Planalto Catarinense, Brasil. Pesquisas. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, Antropologia nº 24.
1984 - Sítios arqueológicos de Santa Catarina. Anais do Museu de Antropologia da UFSC. Florianópolis, (17): 77-168.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de
1851 - Viagem a Curitiba e (Província de) Santa Catarina. Trad. Regina R. Junqueira. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Ed. da USP, 1978. Ed. original: Voyages dans le province de Saint Paul et de Saint Catherine. Tome I. Paris, Arthus Bertrand Librarie Editeur, 1851.r, 1851.
- SALZANO, Francisco Mauro
1960 - Estudos genéticos e demográficos entre os índios do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Fac. de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tese ao Concurso de Docência.
- SCHADEN, Egon
1953 - A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos Kaingáng. Revista de Antropologia. São Paulo, I: 139-141.

- SCHADEN, Egon
 1959 - A representação do dualismo Kaingang no mito tribal. In SCHADEN, Egon. A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura:103-116.
- SCHADEN, Francisco S.G.
 1948 - O cacique Doble e sua horda. Revista Sociologia. São Paulo, Escola Livre de Sociologia e Política da USP, X: 272-82.
 1977 - Xoklém e Kaingáng. In SCHADEN, E.(org.). Homem, cultura e sociedade no Brasil: seleções da Revista de Antropologia. (2ª ed.). Petrópolis, Vozes: 79-89.
- SCHMITZ, Pedro Ignácio
 1981 - La arqueologia del Nordeste argentino y del Sur de Brasil en la visión del Dr Osvaldo F.A. Menghin y de los arqueólogos posteriores. Pesquisas. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, Antropologia nº 32:207-223.
- SCHMITZ, Pedro Ignácio (coord)
 1967 - Arqueologia no Rio Grande do Sul. Pesquisas. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, Antropologia nº 16.
- SCHMITZ, Pedro I. & BROCHADO, José P.
 1981 - Datos para una secuencia cultural del estado de Rio Grande do Sul (Brasil). Pesquisas. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, Antropologia nº 32:131-160.
- SCHUSKY, Ernest L.
 1973 - Manual para análise de parentesco. Trad. Sylvia Caiuby Novais. São Paulo, EPU.10, EPU.
- SCHWARTZMAN, Stephan
 1987 - The Panara of the Xingu National Park: The transformations of a society. University of Chicago, tese de PH.D.
- SEEGER, Anthony
 1980 - Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro, Ed. Campus.
 1981 - Nature and society in Central Brazil: the Suya Indians os Mato Grosso. Cambridge/MA and London, Harvard University Press.
- SEEGER, A. et alii
 1978 - A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In OLIVEIRA FILHO, J.P. Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro, UFRJ/Ed. Marco Zero, 1987: 11-29.
- SERRANO, Antonio
 1957 - Los Kaingangs de Rio Grande do Sul, a mediados del siglo XIX, según un manuscrito del Teniente Coronel Alfonso Mabilde. Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 7: 167-182.
- SOUSA, Gabriel Soares de
 1851 - Tratado descritivo do Brasil em 1587. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, (14): 350-352; (15):1-423.
- SOUZA, Geraldo H. de Paula
 1918 - Notas sobre uma visita a acampamentos dos índios Caingangs. Revista do Museu Paulista. São Paulo, (X):739-769.
- SUESS, Paulo
 1980 - Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação. São Paulo, Ed. Loyola.

- TAUNAY, Alfredo d'Escragnolle
 1888 - Os índios caingangos (Coroados de Guarapuava). Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, (LI):251-310
- TESCHAUER, Carlos
 1927 - Os Caingangos ou Coroados no Rio Grande do Sul. Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro, (III), n.3:37-56.
- TURNER, Terence
 1979 - The Gê and Bororo societies as dialectical system: a general model. In MAYBURY-LEWIS, D.(Org.) Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge/MA and London, Harvard University Press: 147-213.
- URBAN, Greg
 1978 - A model of Shokleng social reality. Chicago, University of Chicago.
- VAL FLORIANA, Frei Mansueto Barcatta de
 1920 - Dicionários Kaingang-Português e Português-Kaingang. Revista do Museu Paulista. São Paulo, XII: 1-392.
- VEIGA, Juracilda
 1992 - Revisão bibliográfica crítica sobre organização social Kaingang. Cadernos do CEOM. Chapecó, UNOESC, nº 8.
- VIDAL, Lux B.
 1977 - Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté. São Paulo, Ed. Hucitec/Ed. da Universidade de São Paulo.
- VIERTLER, Renate
 1992 - A refeição das almas. São Paulo, Edusp.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
 1993 - Alguns aspectos da afinidade no Dravidiano Amazônico. In CASTRO, E.V. & CUNHA, M.C. (orgs). Amazônia: etnologia e história indígena. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP : FAPESP, 1993:149-210.
- WIESEMANN, Ursula
 1960 - Semantic categories of "good" and "bad" in relation to Kaingang personal names. Revista do Museu Paulista. N.S. São Paulo, (XII): 177-184.
- 1964 - Children of mixed marriages in relation to Kaingang society. Revista do Museu Paulista. N.S. São Paulo, XV:315-317.
- 1971 - Dicionário Kaingang-Português, Português-Kaingang. Brasília, Summer Institute of Linguistics/Funai.
- 1978 - Os dialetos da língua Kaingang e Xokleng. Arquivos de Anatomia e Antropologia. Rio de Janeiro, Instituto de Antropologia Prof. Souza Marques, 1978, (3):197-217.

FONTES PRIMÁRIAS

ALMEIDA, Paulino de

- 1915 - Relatório apresentado pelo Sr. Paulino de Almeida ao Dr José Maria de Paula. Posto de Palmas, janeiro 1915. Original manuscrito arquivado e microfilmado no Centro de Documentação Etnológica (CENDOC)/Museu do Índio, Rio de Janeiro. Filme nº 83, Planilha 917.

GUIMARÃES, José Segundino Lopes de

- 1869 - Ofício do Juiz de Direito da Comarca de Guarapuava ao Vice-Presidente da Província do Paraná, Dr Agostinho Ermelino de Leão. Villa de Guarapuava, 17.out.1869. Original sob a guarda do Arquivo Público do Paraná, Vol. 18, AP 315, Fl. 189-190v.

LOURES, Francisco Ferreira da Rocha

- 1869 - Informe sobre a catequese e civilização dos índios, ao Vice-Presidente da Província do Paraná, Dr Agostinho Ermelino de Leão. Villa de Guarapuava, 17.out.1869. Originais sob a guarda do Arquivo Público do Paraná. Curitiba. Vol. 18, AP 315, fl. 140-7.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS

- 1938 - Recenseamento dos índios dos Toldos Banhado Grande, Pinhalzinho e Imbú. Original manuscrito arquivado em Microfilme no CENDOC/Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro. Filme 64, Planilha 702.
- 1939 - Recenseamento dos índios dos Toldos de Banhado Grande e Águas - districto de Abelardo Luz, Município de Chapecó, do Estado de Santa Catarina. Palmas, Dezembro de 1939, Diocleciano de Souza Nenê - Auxiliar do SPI. Arquivado em Microfilme no CENDOC/Museu do Índio/Funai. Rio de Janeiro, Filme 83, Planilha nº 917.
- 1939b - Recenseamento dos índios do Toldo Imbú. Distrito de Abelardo Luz, Comarca de Chapecó, Estado de Santa Catarina. Palmas, novembro 1939. Arquivado em Microfilme no CENDOC/Museu do Índio/Funai. Rio de Janeiro. Filme nº 83, Planilha 917.
- 1944 - Recenseamento dos índios pertencentes ao Pin de Chapecó em 26.1.1944. Assinado por "Francisco Siqueira Fortes - encarregado", em 26 de janeiro de 1944. Documento arquivado em microfilme no CENDOC/ Museu do Índio/Funai. Rio de Janeiro. Filme 64, Planilha 702.

Anexos

vam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores, transformaram-se em macacos e os *Curufous* em bugios. As saracuras vieram, com seo trabalho, do lado d'onde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os *Caingangues* se estabeleceram nas immedições de *Criujjimbé*. Os *Cayurucés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiarão a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por *Cayurucé*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seus, os pés que inclaram na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sêde, tiveram de pedir-a a *Cayurucé* que consentio que a bebesses quanto necessitassem.

Quando sahiram da serra mandaram os *Curufous* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porem, por preguiça de tornar a subir, ficaram alli e nunca mais se reuniram aos *Caingangues*; por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior á sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, mang, e disseram a elles:—vão comer gente e caça—; e os tigres foram-se, rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com a cinza fizeram as antas, *oyora*, e disseram:—vão comer caça—; estas, porem, não tinham sahido com os ouvidos perfiteos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; *Cayurucé*, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com mao modo:—vão comer

II

LENDAS OU MYTHOS DOS INDIOS
CAINGANGUES

4

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Criujjimbé* emergia das agoas.

Os *Caingangues*, *Cayurucés* e *Camés* nadavam em direcção a ella levando na bocca achas de lenha iucandidas. Os *Cayurucés* e *Camés* cançados, afogaram-se; suas almas feram morar no centro da serra. Os *Caingangues* e alguns poucos *Cayurucés*, alcançaram a custo o cume de *Criujjimbé*, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguiram aos galhos das arvores; e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a á agoa que se retirava lentamente.

Gritaram elles ás saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amudando tambem o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os *Caingangues* que esta-

folha e ramos de arvore —; desta vez ellas, ouvindo, se foram : eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de arvore e fructas.

Cayurucé estava fazendo outro animal ; faltava ainda a este os dentes, lingua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz-lhe ás pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe : — Você, como não tem dente, viva comendo formiga —; eis o motivo porque o Tamandá, *Taty*, é um animal inacabado e imperfecto.

Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucé* fazia estes animaes, *Camé* fazia outros para os combater; fez os leões americanos (*mygaleon*), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluido este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Catingueyues*; viram que os tigres eram maos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de arvore e, depois de todos passarem, *Cayurucé* disse a um dos *Camé*, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, assim de que elles caulissem na agua e morressem. Assim o fez o de *Camé*; mas, dos tigres, urs cabiram á agua e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quiz atiral-os do novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir : eis por que existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Catingueyues* e deram-lhe a cazar os moços e as moças.

Cazaram primeiro os *Cayurucés* com as filhas dos *Camés*, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-os com as filhas dos *Catingueyues*.

Dahi vem que, *Cayurucés*, *Camés* e *Catingueyues* são parentes a amigos.

NHARA

Meos antepassados alimentavam-se de fructos e mel; quando estes faltavam, soffriam fome. Um velho de cabellos brancos, de nome *Nhara*, ficou com dó delles; um dia disse a seus filhos e genros que, com cacetes, fizessem uma roçada nos taquaracs e a queimassem. Feito isto, disse aos filhos que o conduzissem ao meio da roçada; alli conduzido, sentou-se e disse aos filhos e genros : — Tragam cipós grossos. — E tendo estes lhos trazido, disse o velho : — Agora vocês amarem os cipós a meo pescoço, arrastem-me peja roça em todas as direcções; quando eu estiver morto, enterrarem-me no centro della e vão para os mattos por espaço de tres luas. Quando vocês voltarem, passado esse tempo, acharão a roça coberta de fructos que, plantados todos os annos, livrarão vocês da fome. — Elles principiarão a chorar, dizendo que tal não fariam; mas, o velho lhes disse : — O que ordeno é para bem de vocês; se não fizerem o que mando, viverão soffrendo e muitos morrerão de fome. «E, de mais, eu já estou velho e caueado de viver.» Então, com muito choro e grita, fizeram o que o velho mandou e foram para o matto comer fructas. Passadas as tres luas, voltaram e encontraram a roça coberta de uma planta com espigas, que é o milho, feição grande e morangos. Quando a roça esteve madura, chamaram todos os parentes e repartiram com elles as sementes. E por esta razão que temos o costume de plantar nossas roças e irmos comer fructas e caçar por tres ou quatro luas. O milho é nosso, aqui da nossa terra; não foram os brancos que o trouxeram da terra delles. Demos ao milho o nome de *Nhara* em lembrança do velho que tinha este nome, e que, com o seo sacrificio, o produziu.

uma companheira? Na enseada grande da lagôa tem muitas. Faça uma jangada, entre nella que eu inando os patos te conduzirem aonde estão as moças das outras gentes.» E, na manhã seguinte, os patos levavam, a reboque, a jangada com elle dentro. Na beira da lagôa banhavam-se muitas moças; ellas viram a jangada, correram para a praia assustadas; uma dellas atirou-se á agua, e nadou para a jangada; ali chegando, elle a prendeu nos braços e os patos arrastaram a jangada para o pouso dello. As outras moças contaram a gente dellas o occorrido, e elles foram em perseguição dos fugitivos, mas não os puderam alcançar. Aré casou-se com a moça, tiveram filhos, mas quando encontramo-nos com as outras gentes sempre estas brigam connosco. Eis a razão porque vivemos separados e como perdidos nas matias. Sós, nós, vivendo da caça que apanhamos em nossos laços e inundeos, não cultivamos nada para que não nos descubram os outros, e porque nos satisfazemos com os fructos da terra, o mate e o fumo que dá naturalmente em qualquer parte. Andamos nós, porque não sabemos fazer colheaturas e, além disso, o clima daqui é quente e bom.

Assim concluiu sua narração, um indio, já de tal vez uns 60 annos, alto, cheio de corpo, de ar tristonho, que vive como escravo dos Gayngans e por elles apri-sionado ha quatro annos. Pertence á nação (quasi extincta) dos Arés, conhecidos por nós pela denominação de — *Dotocuidos* — pelo costume que tem de usarem um tumbete de nó de pinho ou osso, no labio inferior.

Lenda ou mytho Aré

Em outros tempos houve uma chuva grande, que alagou as terras em que habitavamos. Um só dos nossos que fu nadando já muito cansado, vio a copa de uma palmeira que emergia das aguas; accorreu-se della, pegou em um ramo que, estando secco, quebrou-se e elle continuou a nadar amparado pelo ramo; ao avizcear vio outra copa de palmeira, accorreu-se della e segurou em um ramo verde e por elle subio e accomo-loi-se nos galhos, e ali esteve por muitos dias soffrendo fome e frio; depois, os fructos da palmeira principiaran a amadurecer e elle foi comendo-os e alimentando-se dellas. Em um dia, ouviu ac longe o canto do sapacurú (uma especie de ibis dos nossos rios), que a elle se aproximava. «Continue firme ahi, eu vou trazer terra para você descer.» Dahi a pouco pousou sobre os galhos da palmeira, uma saracura e vando-o ali disse-lhe: «Perto daqui tem terra, porque não vai lá? — Não posso, estou muito fraco: si eu largar a palmeira com certeza morro.» Então a saracura disse: «Eu vou buscar terra.» E ella e o sapacurú traziam terra nos bicos e a espalhavam pela agua, que seccava. Nos lugares que o sapacurú largava a terra, como seu bico era maior, ficava a terra elevada formando montanhas. Antes dessa chuva a terra em que habitavamos era plana; e a agua desapareceu, e elle desceu da palmeira, e vivia dos fructos e raizes das arvores; mas estava só no meio dos outros animaes que não eram como elle. Um dia o sapacurú disse-lhe: «Porque você não vai procurar

ANEXO 3 ENTERRAMENTOS KAINGANG

Os Kaingang têm feitos algumas modificações nos seus rituais. Uma dessas mudanças é a adoção do cemitério ao estilo dos regionais. Quando Baldus ([1937] 1979:20) afirma que os Kaingang "*sempre tiveram cemitérios*" está se referindo a um lugar de enterramento, ou seja aos grandes túmulos circulares, como relatam a literatura a eles referente, incluindo as pesquisas arqueológicas. O enterro característico dos Kaingang, atestado em diferentes momentos entre meados do século XIX e meados do século XX, em áreas tão distintas como a região do rio Feio (SP), o Centro-Norte paranaense e o Norte riograndense, era aquele realizado em sepulturas circulares, sobre as quais erigiam-se montes de terra em forma de cone que, segundo alguns autores, atingiam até três metros de altura (Ver figura).¹

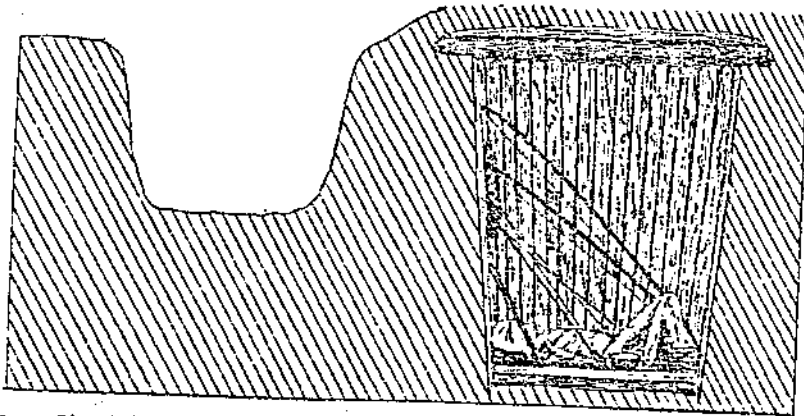
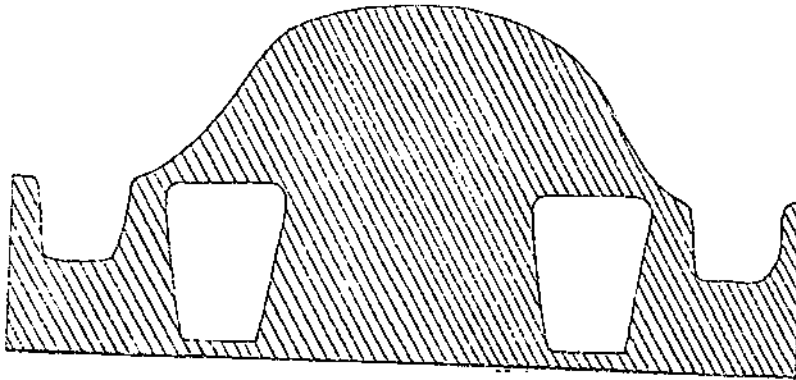
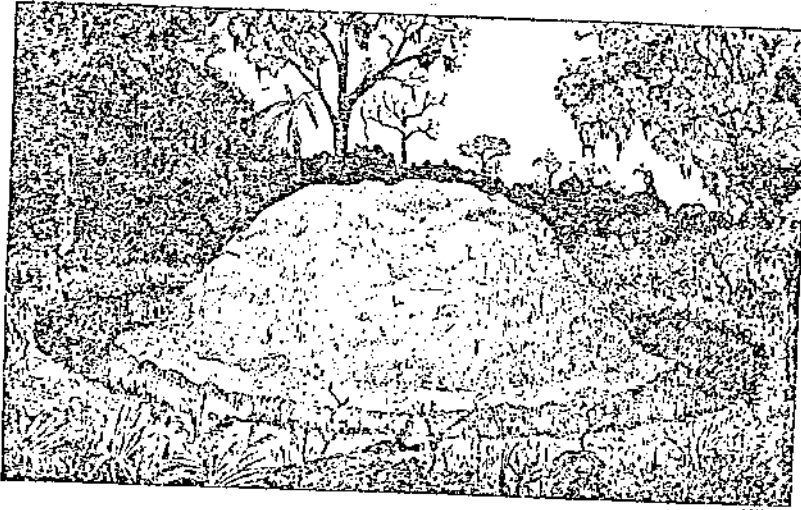
A forma de enterramento kaingang atestada para o século XIX e início do século XX, implicava na existência de túmulos ou sepulturas circulares, muitas vezes coletivas, denominadas *kei* ou *wëntkei*, termo que se estendeu - após o contato - para designar o próprio "lugar das sepulturas", o cemitério. Provavelmente a partir daí começaram os Kaingang a distinguir, eventualmente, a sepultura em si, ou túmulo, com termos descritivos como *ngá ndor*, que significa "*buraco na terra*", ou seja, "cova".² É provável que

¹ AMBROSETTI 1895:348; MABILDE 1897:165-6; BORBA 1908:13; HENSEL 1928:69-70; MANISER 1930:781-2; DRUMOND & PHILIPSON 1947:388-390.

² Para os termos "cemitério" e "sepultura" veja-se, por exemplo: WIESEMANN 1971: 44, 148, 240, 252; AMBROSETTI 1895: 369; BORBA

as subdivisões no cemitério guardem referência a posição de enterramento dentro desses túmulos circulares.

Os cuidados com que cercam o cemitério: cercadura, limpeza, funções cerimoniais, lugar determinado para cada metade e seção, em nada faz suspeitar que seja uma aquisição recente, apenas os dados bibliográficos e arqueológicos contestam isso. Fica evidente, portanto, que apenas mudaram o significante mas guardaram o significado.



FIGURES 89.—Ceingang burial mound. *Top:* View of mound shortly after completion. *Center:* Cross section of mound showing location of burial chambers. *Bottom:* Cross section of burial chamber in mound with body and accompanying grave artifacts. (Redrawn from Manizer, 1930, p. 767.)

ANEXO 4

LISTA DE NOMES KAINGANG E SEUS RESPECTIVOS CLÃS E SEÇÕES

A relação abaixo é aqui apresentada como ilustrativa dos nomes Kaingang atribuídos aos diferentes e seções, e que são ainda usados na área do Xapecó. Essa relação foi elaborada com base em informações dos índios Kaingang Kémuprâg, Iagnĩ e Fokêe.³

A listagem apresenta pequenas contradições sobre alguns nomes que pode ser originada justamente na troca de nomes entre seções, com o intuito de ludibriar os espíritos que podem roubar a vida de uma criança. É possível que em decorrência dessa prática se tenha perdido a certeza da procedência original, ou seja da seção a qual o nome pertencia. O mais importante porém é deixar registrado, que várias pessoas ainda guardam o acervo dos nomes Kaingang, que nunca foi alvo de pesquisa sistemática e parece ser um dos pontos fortes de sua resistência cultural.

Como os Kaingang fazem uma distinção entre o físico da pessoa e seu nome, estou tomando por certo que na maioria dos casos há coincidência entre *nome* e *pessoa*, a não ser quando eles próprios fizeram alguma observação. Em alguns casos os próprios entrevistados marcam que a pessoa possui, além do *nome bom* (jiji hã), também um *nome ruim* (jiji korég). Essa relação representa o acervo presente na memória histórica, isto é, são nomes de pessoas com quem eles conviveram ou ouviram seus pais contar. Enfim, são os nomes usados cotidianamente, nomes pelos quais as pessoas eram mais conhecidas.

³ Anotações fonéticas minhas, e também de Wilmar R.D'Angelis.

Nome Indígena	seção	Sexo
Dornî	Kamé	(M)
Eeror	Kamé	(M)
Éng'nû	Kaïru	(F)
Fa angá	Kamé	(M)
Fag'vi	Kamé	(F)
Fagféi	Kaïru	(F)
Fagmû	Wonhétky	(F)
Fagngokâg	Ror réingrê	(M)
Fagwéit	Kaïru	(M)
Fainve	Kamé	(M)
Faiá	Kamé	(F)
Fakeikâ	Kaïru	(M)
Fakxô	Kaïru	(M)
Foiâ	Kaïru	(M)
Fando've	Kamé	(M)
Fandô	Kaïru	(F)
Fangrei	Kaïru	(M)
Fangrê	Kamé	(F)
Fangrê	Kamé	(M)
Fangóre	Wonhétky	(M)
Fâg'ndo'e	Kamé	(F)
Fâgn'rá	Kamé	(M)
Fakxô	Kaïru	(F)
Femû		(M)
Fengrê	Kamé	(M)
Féingrê	Kamé	(F)
Fén'rá	Kamé	(F)

Foei		(M)	
Foeprâ	Kamé	(M)	
Fokâe	Kaïru	(M)	
Fokâg	Kamé	(M)	(p/Fokâe é Kaïru)
Fokâi	Kaïru	(M)	
Fókféi		(M)	É o 2º nome de Rõntódn.
Fowétkâg	Kamé	(M)	
Fovéibag	Kamé	(M)	
Fwótâi	Kaïru	(F)	
Fóg prâ	Kamé	(M)	
Fóndy	Kaïru	(M)	
Fóngrê	Kaïru	(M)	
Fóngókâg		(M)	
Fóng'wókâg	Kamé	(M)	
Fórign	Wonhétky	(M)	(p/ Fókâe é Kaïru)
Fótén	Kamé	(F)	
Ia'ngâ	Kamé	(M)	
Ia'ngâ	Kaïru	(M)	
Iag'ndo	Kaïru	(F)	
Iagn're	Kamé	(M)	
Iagnũ	Kaïru	(F)	É o 2º nome de Vétxô.
Iagn'xô	Kaïru	(F)	
Iagnikâ	Kaïru	(F)	
Iagnikâ	Kamé	(F)	
Iagningrâ	Votor	(F)	
Iagnixô	Kamé	(F)	
Ianere		(F)	
Ianiri	Kaïru	(F)	
Iapâ	Kamé	(F)	
Iongó'kâ	Kamé	(M)	

Iongókxã

(gavião preto)

Iongóg mbâg Kaïru (M)

Iongógxĩ Kaïru (M)

"a pessoa dele é nosso, kamé, mas o nome dele é do 'iambré';
o corpo dele é Kamé, mas o nome já é Kaïru"

Kafei Kaïru (M)

Kafetũ Kamé (M)

Kaféinxô Kamé (F)

Kafïr Kaïru (M)

Segundo o KUIÁ Waiá, é Jiji Korég

Kai Wonhétky (F)

Kaïrô Votor (M)

Kakfei Kamé (F)

Kakâg Kamé (M)

Kakói Votor (F)

Ka'mbre Kamé (M)

Kãmbrô Kaïru (F)

Kamũin Kamé (M)

Kamukâgn Kaïru (F) (p/ Kemuprâg é Kamé)

Kamuri Kaïru (F)

Ka'ndô Kamé (F)

Kandói Votor (M)

Kané'mbâg Kamé (M)

Kanèikâg (M)

Kanéingrâ Kaïru (M)

Kanén Kamé (M)

Há informação que seria Kaïru.

Kang'iaxô (M)

Ka'ngrê Votor (M)

Ka'ngrê (M)

Ka'ngripân Kaïru (M)

Kan'ngrâ Wonhétky (M)

Kanká	Votor	(F)	
Kan ve kâ		(M)	
Kapir	Kaïru	(M)	
Kaprâg	Kamé	(M)	
Karêi	Kaïru	(M)	
Karikâ	Kamé	(F)	
Karikâ	Kaïru	(M)	
Karikâgn	Kamé - Kaïru	(M)	
Karói	Kamé	(M)	
Karuit	Kamé	(M)	
Katan	Kamé	(M)	
Katâ		(F)	
Katéïn	Kaïru	(M)	
Katu	Kaïru	(M)	
Kavangrê	Kaïru	(M)	
Kavine		(F)	
Kawetkâg	Kamé	(F)	
Kawygtén	Kamé	(F)	
Kaxifei	Kaïru	(F)	
Kaxô	Kamé - Kaïru	(M)	
Kaxú	Kamé	(M)	
Keinkprâg	Kamé	(F)	
Kéïkrexô		(F)	
Kêmbe	Kamé	(M)	
Kémuprâg	Wonhétky	(M)	(jiji korég = Kréïndor)
Kéntâi			É o 2º nome de Vêngtâi.
Kietâ	Kaïru	(M)	(ror réïngrê)
Kokâ	Kamé	(M)	
Kondá	Kaïru	(M)	
Kowétxô	Kaïru	(F)	

Kó'nggré	Kamé	(F)
Kódn'ióré	Kamé	(F)
Kófei		(F)
Kófé	Kaïru	(M)
Kógwũin	Kamé	(M)
Kókéi'ia	Kamé	(M)
Kónhat'xô	Kamé	(F)
Kónétkâ	Kamé	(F)
Kra'ngexô	Kamé	(M)
Kretâ	Kamé	(M)
Krexô	Kamé	(M)
Kréiâ	Kamé	(M)
Kréïnxô	Kamé	(M)
Kreinkxâ		(M)
Krétprâg	Votor	(F)
Krinrâ	Kamé	(M)
Krïkxô	Kaïru	(M)
Krïn'râ	Kamé	(M)
Kring'xô	Kamé	(M)
Krïnkâ	Kaïru	(M)
Krïtódn	Votor	(M)
Kroiô	Kaïru	(M)
Kruktén	Kaïru	(F) (péin)
Kumï	Kamé	(M)
Kyqxô	Wonhétky	(M)
Kórig	Kaïru	(M)
Kórikxô	Kaïru	(F)
Kórikxô	Kaïru	(F)
Kórin	Kaïru	(F)
Kótôn mbagn	Kaïru	(M)

Kótum	Kaïru	(M)	
Kótõngrê	Votor	(M)	
Kóver	Kaïru	(M)	
Mbaitkâgn	Kamé	(F)	
Mbâdn'râ	Kamé	(F)	
Mbâdnrâ		(F)	
Mbrógnia	Kamé	(M)	
Mĩng've	Kaïru	(F)	
Mitkâg	Kaïru	(F)	
Mit'kag		(F)	é o 2º nome de Nig'prâg.
Mukâ	Kaïru	(M)	
Mutén	Kaïru	(F)	
Ndekâg	Kaïru	(F)	
Ndekór	Kaïru	(F)	
Ndem	Kaïru	(F)	
Ndemũin	Kamé	(F)	
Ndeprâg	Kamé	(F)	
Ndexô	Kamé	(F)	
Ndéiagtâ	Kamé	(F)	
Ndétxô	Kaïru	(F)	
Ndétxô	Votor	(F)	
Ndohâ	Kaïru	(M)	
Ndo hâ	Kaïru	(M)	
Ndo tâi	Kaïru	(M)	
Ndo'ngreia	Kamé	(M)	
Ndokâgn	Kamé	(F)	
Ndoiaprâg	Kaïru	(M)	
Ndoiâtũ	Votor	(M)	
Ndoiâtũ	Kamé	(M)	
Ndokaig	Kaïru	(M)	

Ndokrign	Kamé	(M)
Ndokâ	Kamé	(F)
Ndokâi	Kaïru	(M)
Ndoprâi	Kamé	(M)
Ndoprâign	Kamé	(M)
	"o 'nome ruim' dele é Xéingxó, Kamé"	
Ndor'xô	Kamé	(M)
Ndotâe	Kaïru	(M)
Ndotâi		(M)
Ndotâi	Kaïru	(F)
Ndovétxô		(F)
Ndugtén	Kaïru	(F)
Ndukrig	Kaïru	(M)
Néngre		(M) é outro nome de Wéntâi.
Nerijg		o jiji korég do Caraguatá é Fâï
Nerikxô	Votor	(F)
Nerikâ	Kaïru	(F)
Nëro		(M)
Néin'wó	Kamé	(M) (péin Kamé) (jiji korég = Kókprâ)
Nga	Votor	(M)
Nga're	Kaïru	(F)
Ngaengre	Kamé	(F)
Ngaikâ	Kamé	(M)
Ngaingre	Kaïru	(F)
Ngaitë		(F)
Ngaitén	Kaïru	(F)
Ngaitû	Kaïru	(M) (p/ Fokâe é Votor)
Ngakrí	Votor	(M)
Ngarï	Kaïru	(F)
Ngarï	Kaïru	(F)

Ngariâ	Kaïru	(F)
Ngavói	Kaïru	(M)
Ngikxô		(F)
Ngoi féi	Votor	(F)
Ngoikrê		(M)
Ngoitprâg		(M)
Ngoïve	Kamé	(F)
Ngrâ	Kaïru	(F)
	"Samambainha; não vê que ela vive fechado, é kaïru"	
Ngre'fy	Kaïru	(F)
Ngre'tén	Kamé	(F)
Ngrekrê	Kamé	(M)
Ngre krê	Kaïru	(M)
Ngrekxô		(F)
Ngrekâg	Kaïru	(F)
Ngremü		(F)
Ngrevái	Kaïru	(F)
Ngrég'ia	Kamé	(M)
Ngréïngtû	Kaïru	(M)
Ngrékxô	Kamé	(F)
Ngriktén	Kamé	(F)
Ngurin	Kamé	(F)
Nhórpír	Kaïru	(F)
Nicafim	Kaïru	(M)
	"o corpo dele é Kaïru, mas ele é Kamé"	
Nicafim	Votor	(M)
	"É nome de Votor, porque até o som as letras do nome é diferente, parece que é nome de outra gente"	
Nifá	Kamé	(M)
Nifá	Wonhétky	(M)
Nigprâg	Kamé	(F)
Niig'prâg	Kamé	(F)

Nikyg	Kaïru	(F)	
Nikái	Kaïru	(F)	
Nikâi		(F)	É o 2º nome de Wétxô.
Nimbró	Kaïru	(M)	
Ning mbâg	Kamé	(M)	
Ningakâ	Votor	(F)	
Nïngan	Kamé	(F)	
Ningá	Wonhétky	(F)	
Ningá	Kamé	(F)	
Nïngmũ	Kaïru	(F)	
Ningrâ	Kaïru	(F)	
Ningrâe	Kamé	(F)	
Ningrê	Kamé	(F)	
Ningrêd	Kamé	(M)	
Ningri	Kamé	(F)	
Ningri	Kamé - Kaïru	(F)	
Nintâe	Kaïru	()	
Niprâg	Kaïru	(F)	
Niprê	Kamé	(F)	
Nirĩ	Kamé	(F)	
Nirig	Kamé	(M)	
Nitâi	Kaïru- Votor	(F)	
	"um de cada lado" (uma pintura)		
Nivakxô	Kamé	(M)	
Nivéĩmbag	Kamé	(M)	
Nivétka		(F)	
Nivétkâg	Kamé	(F)	
Nivê	Kaïru	(F)	(péin do Kaïru)
Nixô	Kaïru	(M)	
Pakâgn	Kaïru	(F)	
Pakái	Kaïru	(M)	(péin)

Pangá	Kaïru	(M)	(também há F)
Pangá		(F)	
Pehôter	Kamé	(M)	
	(é nome feio dele: 'moranga podre')		
Pénĩ	Kaïru	(M)	
Prê		(F)	
Pri	Kamé	(F)	
Re tâe	Kamé	(M)	
Rei mbâgn	Kamé	(M)	
Reikâ	Kaïru	(M)	
Retâi	Kamé	(M)	
Revê	Kamé	(F)	
Rexóg	Kamé	(F)	
Rëindô		(F)	
Ré'câ	Votor	(M)	
Réfê	Kamé	(M)	
Réikâgn	Kaïru	(M)	
Réïn'kó	Kamé	(F)	
Réing'mbag	Kaïru	(M)	
Réingrê	Kamé	(F)	
Réingrê	Kamé	(M)	
Réiâ	Kamé	(M)	
Réiá	Kamé	(M)	
Rékâ	Kaïru	(F)	
Rén Iá	Kamé	(M)	
Réprâ	Kaïru	(F)	
Réxô	Kaïru	(F)	
Rigmbag	Kaïru	(M)	
Rigmukâ	Kamé ?	(F)	É o 2º nome de Kakói.
Riikâg	Kamé	(F)	
Rorõnkâ		(F)	

Rõntõdn	Kamé	(M)	
			"é o sol, é Kamé"
Rugmã	Kamé	(M)	
Rugmãn	Kamé	(M)	
Rukã		(M)	É o 2º nome de Wéntãî.
Rukai	Kaïru	(F)	
Rukó	Kamé	(F)	
Téïngrê	Kamé	(F)	
Tywyi	Votor	(M)	
Ûwatkã	Kaïru	(F)	
Vaikrê	Kamé	(M)	
Vaingrã	Kamé	(F)	
Vaiê	Kamé	(F)	
Vanere	Kamé	(F)	
Vëitprãg	Kamé	(F)	
Vëinkãg	Kamé	(M)	
Vëinrãdn	Kamé	(M)	
Vëintkã	Kamé	(F)	
Véïtprãg'xõ	Kaïru	(F)	É o 2º nome de Iag'ndo.
Vëngtãî	Kamé	(M)	
Vétprãg	Kamé	(F)	
Vétxõ	Kaïru	(F)	
Vigmũï	Kamé	(M)	
Võntkã	Kaïru	(F)	
Vutar	(Kaïru? Votor?)	(M)	
Wag'prãg	Kamé	(F)	
Wagtén	Votor	(F)	
Waimukã	Kamé	(F)	
Wain'mukã	Kamé	(F)	
Waitkre'prãg		(M)	
Waitkãg	Kamé	(F)	

Waitprâgn	Kamé	(F)
Wakai	Kamé	(F)
Wakxô	Kamé	(F)
Wantxô	Kaïru	(F) (péin do Kaïru)
Wapri	Kaïru	(F) (pai é Kamé)
Weimari	Kaïru	(F)
Wëingridn		(F)
Wëitkó		(M)
Wëngrâ	Kamé	(F)
Wéin'mû	Kaïru	(F)
Wéin'rî	Kaïru	(F)
Wéÿn'râd	Kamé	(M)
Wéÿratâ	Kamé	()
Wéÿnxórâ	Kamé	(M)
Wéntâi	Kamé	(M)
Wétxô		(M)
Wöïxüngrê	Kamé	(F)
Wötfei	Kamé	(F)
Wyi Mbâg	Kaïru	(M)
Wócâ	Kaïru	(M)
Wógn'vi	Kamé	(F)
Wógn'vi		(F)
Wógn'ia	Kaïru	(M)
Wógtü	Kamé	(M)
Wókâgn	Kamé	(M)
Wókâgn	Kaïru	(M)
Wónere	Kamé	(F)
Wótkëntâe	Kaïru	(M) (péin do Kaïru)
Xangrê		(M)
Xeingrê	Kamé	(F)

Xéïngrê		(M)	
Xëingtâ	Kamé	(M)	
Xéingror	Kaïru	(M)	
Xéïngror	Kaïru	(M)	
Xéinká	Kamé	(M)	
Xénká	Kamé	(M)	
Xikâgn	Kaïru	(M)	
Xokâg	Kaïru	(M)	
Xokâi	Kaïru	(M)	É o 2º nome de Kan ve kê.
Xôfá	Votor	(M)	
Xóngrêdn	Kamé	(F)	
Xóngror		(M)	
Xóróikâg	Kamé	(M)	(jiji korég = Xakrîngó)
Xóveitkâg	Kaïru	(M)	
Xuengrâ	Kaïru	(F)	

ANEXO 5

PRONÚNCIA DAS PALAVRAS E NOMES KAINGANG

Sobre a ortografia adotada nesse trabalho

Não estou adotando nesse trabalho a ortografia proposta para o Kaingang pelo Summer Institute of Linguistics (como se encontra em Wieseemann 1971) e empregada nas escolas onde há ensino bilíngüe, que aliás nem sempre é bem aceita nas comunidades em função das diferenças dialetais.

Procurei estabelecer uma grafia mais próxima da pronúncia das palavras, isto é, foneticamente motivada, e ao mesmo tempo, mais próxima da ortografia da língua portuguesa. O objetivo dessa escolha é permitir ao leitor não iniciado em lingüística uma maior aproximação da pronúncia efetiva das palavras na língua Kaingang.

Uso, portanto, as seguintes correspondências entre fonemas e letras:

Fonema	Letra	Pronúncia
		Como nas palavras portuguesas:
Consoantes:		
p, t, k	p, t, k	pai, tatu, caco
m, n	m, n	menino, mina
ɲ	nh	sonho
ŋ	ng	canga ⁴
f	f	feio

⁴ Mais propriamente como nas palavras inglesas "sing", "king".

f	x	xaxim
h	h	rua, roda (em alguns dialetos) ⁵
r	r	arara
j	i	areia, saia
w	w	uai, cauim, maué ⁶
?		(oclusão glotal)
Vogais:		
i	i	pipa, fiz
e	e	ler, você
ɛ	é	belo, café
a	a	pá, mar, sal
ɐ	ã	aprox. o 1º /a/ de "cama" ⁷
u	y	sem correspondência no Port.Bras. ⁸
u	u	tu, urubu
o	o	avô, ostra
o	ó	avó, costa
ĩ	ĩ	minha, ninho ⁹
ẽ	ẽ	corresponde a um /é/ nasalizado ¹⁰
ã	ã	pouco mais aberto do que em "manhã"

⁵ Mais propriamente, como o "h" nas palavras inglesas "hand", "hold".

⁶ Semivogal bastante comum em diversas línguas indígenas. Corresponde ao "w" do inglês, como em "wait", "we".

⁷ O exemplo serve, desde que não se nasalize o /a/. Corresponde ao E do inglês em "bud" (bɛd) ou em "love" (lɛv).

⁸ Trata-se de uma vogal alta posterior não-arredondada comum a diversas línguas indígenas brasileiras, como o Guarani moderno. Tem sido comum grafá-la com /y/, em palavras Guarani como "yvy" = "terra".

⁹ Trata-se, no entanto, apenas da VOGAL NASALIZADA, sem o alongamento comum em português provocado pela consoante nasal.

¹⁰ Não deve ser lido como /ẽ/ em português, em palavras como "venha", "então", etc.

ũ	ũ	um	11
ũ̃	yn	corresponde a /y/ nasalizado = /ỹ/	
õ	õ	corresponde a um /ó/ nasalizado ¹²	

Para fins de comparação, apresento alguns termos presentes no texto, escrevendo-os com a ortografia do Summer (de motivação fonêmica), ao lado da ortografia que adotei. Veja-se:

Ortografia Summer	Minha ortografia	Tradução
Ex: kanhru	Kaïru	nome de uma metade
rà rëgre	râ réngre	dois sinais (marcas)
mèn	mbédn	marido
mà	mbâ	sogra
kanhkā	kaitkō	pessoa da mesma metade ("parente")

Sobre os fonemas do Kaingang

A língua Kaingang tem sido estudada por diversos autores, e entre os estudos publicados destacam-se os clássicos de VAL FLORIANA (1918, 1920), GUÉRIOS (1942) e WIESEMANN (1971 e 1972).

Em meu trabalho, apoio-me na análise lingüística de GUÉRIOS (1942), por tratar do dialeto do grupo de Palmas (a comunidade Kaingang mais afim, lingüística e culturalmente, com a área do Xapecó), na análise de WIESEMANN (1971) que busca uma generalidade que integre os vários dialetos Kaingang e, finalmente, na análise

¹¹ Trata-se, no entanto, apenas da VOGAL NASALIZADA, sem o alongamento comum em português provocado pela consoante nasal.

¹² Não deve ser lido como /õ/ em português em palavras como "ontem", "põe".

fonológica de D'ANGELIS (1991), por tratar de uma comunidade também próxima geográfica e lingüísticamente do Xaçecó.

A análise fonológica da língua, baseada nos autores referidos, apresenta os seguintes fonemas (aqui, segundo a notação do Alfabeto Fonético Internacional):

I. Consonantais:

p	t		k	ʔ
m	n	ɲ	ŋ	
	f	ʃ		h
	r	j	w	

II. Vocálicos:

II.1. Orais

i		u	u
e		o	
ɛ	e	o	
	a		

II.2. Nasais

ĩ	ũ	ũ
ẽ	õ	
	ã	

Entre os processos fonológicos da língua Kaingang (cf D'ANGELIS 1991, 1992) é importante destacar:

1) As consoantes nasais, quando formam sílaba com vogais orais, tornam-se pré ou pós-nasalisadas conforme estejam antes ou depois da vogal.

Ex: (a) m + u → mbu = rabo
 (b) n + u + ŋ → ndugŋ = barriga
 (c) m + ɛ + n → mbɛdn = marido

2) As consoantes nasais finais de sílaba, quando seguidas por uma consoante surda inicial da sílaba seguinte, alteram-se criando

um "contorno" desvozeado.

Ex: (d) mĩŋ + fĩ → mĩŋk fĩ = gato (tigre + pequeno)

(e) kafĩn + fa → kafĩnt fa = perna do rato

Se a consoante nasal em questão já tiver sido atingida pelo processo (1), isso é, se tiver se tornado uma pós-nasalizada, sua mudança em consoante surda é total.

Ex: (f) kɔ + fi + n → kɔfidn = filho

kɔfidn + fĩ → kɔfit fĩ = filho pequeno

(g) ɔ + ŋ + fɔ̃ → ɔŋŋ + fɔ̃ → ɔk fɔ̃ = tateto
ou caititu

ANEXO 6

AS GENEALOGIAS

As genealogias foram construídas por mim com base em entrevistas com diversas pessoas da comunidade do Xapecó, principalmente os mais velhos (entre 50 e 70 anos que tomei como geração 0, e a partindo dos Censos realizados por Francisco Siqueira Fortes, ex-funcionário do SPI, nos anos de 1938,1939, 1944. Utilizando os Censos fui estabelecendo a relação de cada entrevistado com as pessoas que constavam no Censo. Levantei uma relação de 1200 pessoas e nomes Kaingang, que infelizmente não pude usar totalmente pela falta de tempo para cruzar todos os dados disponíveis. As genealogias que apresento tem portanto apenas um caráter demonstrativo. Ha escolha desse grupo teve como critério o fato de guardarem na memória a genealogia e os nomes Kaingang dos que constavam nesses Censos. Alguns deles eram crianças nesse quando o Censo foi realizado e puderam identificar a si, aos pais, aos avós, e até os bisavós eles. Participaram de várias festas de Kiki e por isso puderem dizer com segurança, o nome e a *marca* desses antigos, a maioria falecidos. Não utilizei a convenção de marcar os falecidos, justamente porque queria reservar espaço no gráfico para identificar as seções e poder estabelecer o número de casamentos que se realizaram conforme o ideal Kaingang.

Sobre os números nas genealogias:

O diagrama está distribuído em gerações (+3, +2, +1, 0, -1 e -2). Em cada geração, as pessoas foram numeradas, como no exemplo:

+1.146

O número que está à esquerda do ponto indica a geração em que a pessoa está situada. À direita do ponto está o número da série, por geração.

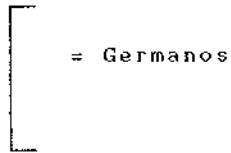
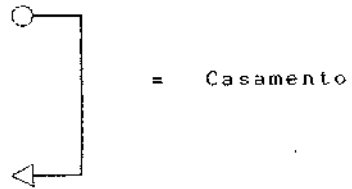
Números entre colchetes - por ex. [0.83] - indicam uma pessoa que já aparece em outro lugar em uma das genealogias. De preferência o número sem colchetes foi usado na ocorrência da pessoa junto de sua família natal.

Números desacompanhados de um nome ou de iniciais, referem-se a pessoas sobre as quais não se obteve outra informação.

CONVENÇÕES GRÁFICAS UTILIZADAS NAS GENEALOGIAS

- | | |
|---|--|
| <p>△ = Homem Kamé</p> <p>⊕ = Mulher Kamé</p> <p>▲ = Homem Kaĩru</p> <p>⊙ = Mulher Kaĩru</p> <p>△ = Homem "Fóng" = "estrangeiro" (branco, Guarani, etc)</p> <p>○ = Mulher "Fóng" = "estrangeira"</p> <p>⊗ = Homem falecido</p> | <p>△ = Homem Wonhétky</p> <p>⊕ = Mulher Wonhétky</p> <p>▲ = Homem Votor</p> <p>⊙ = Mulher Votor</p> <p>⊗ = Mulher falecida</p> |
|---|--|

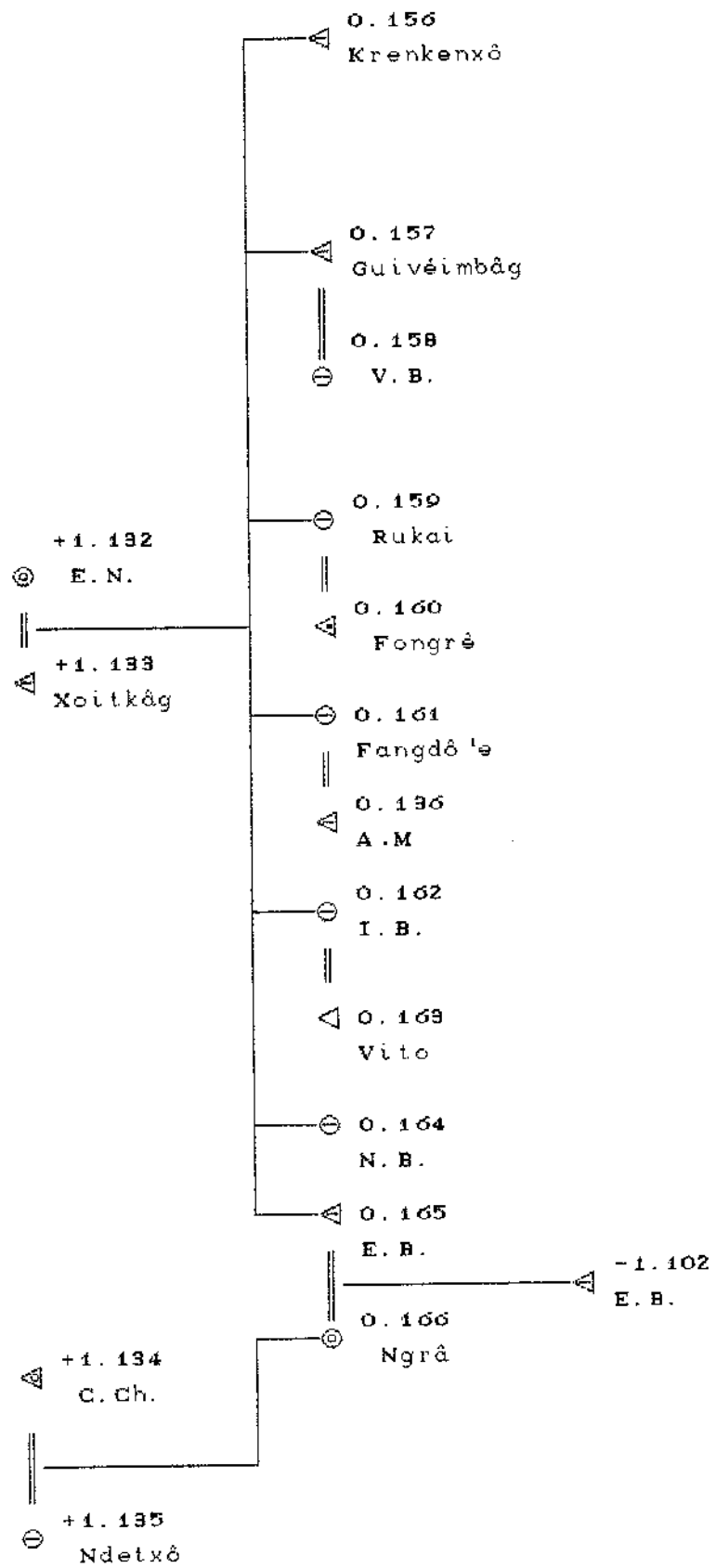
- || = Casamento
- ≡ = Casamento desfeito
- * = Primeiro casamento

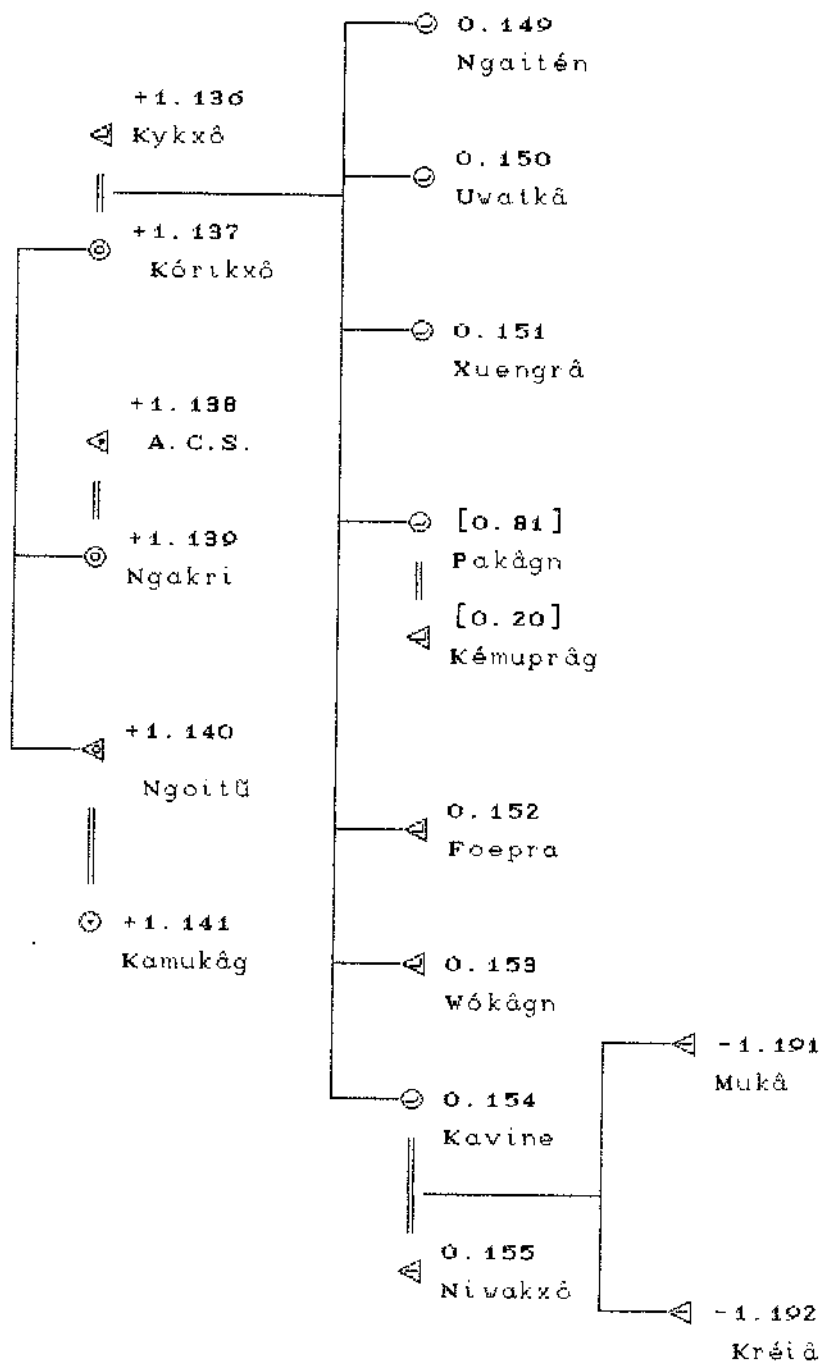
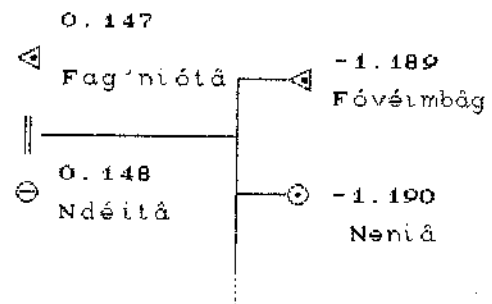


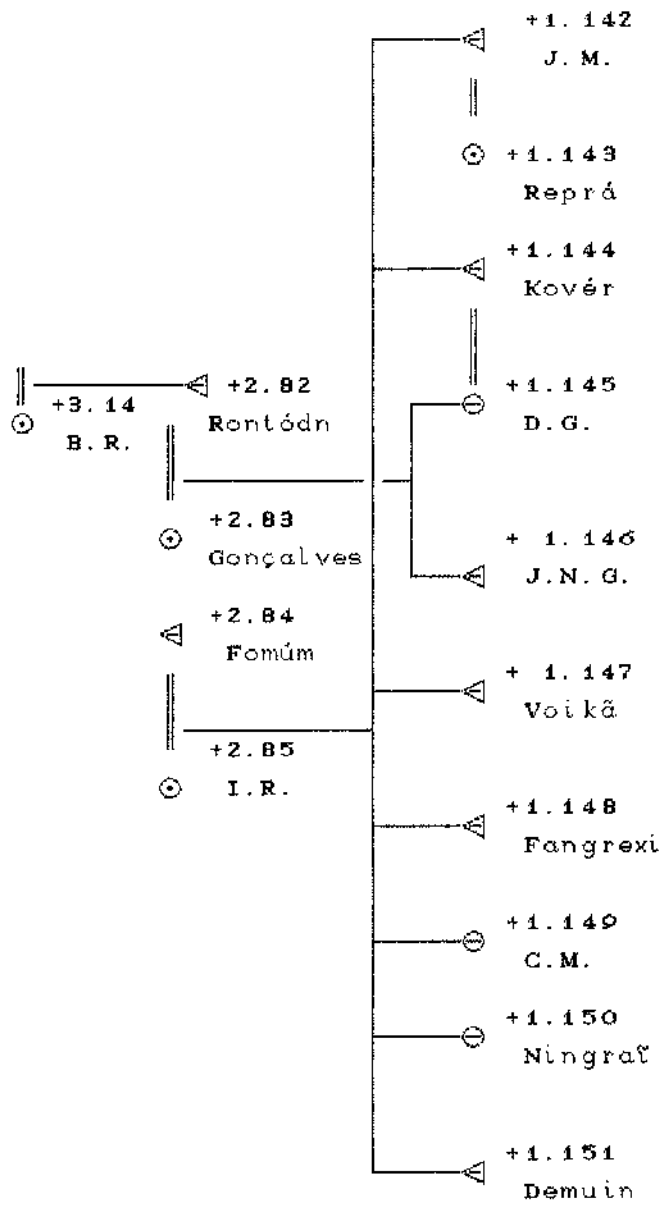
..... = linhas de pontilhado distante são usadas para indicar filiação adotiva

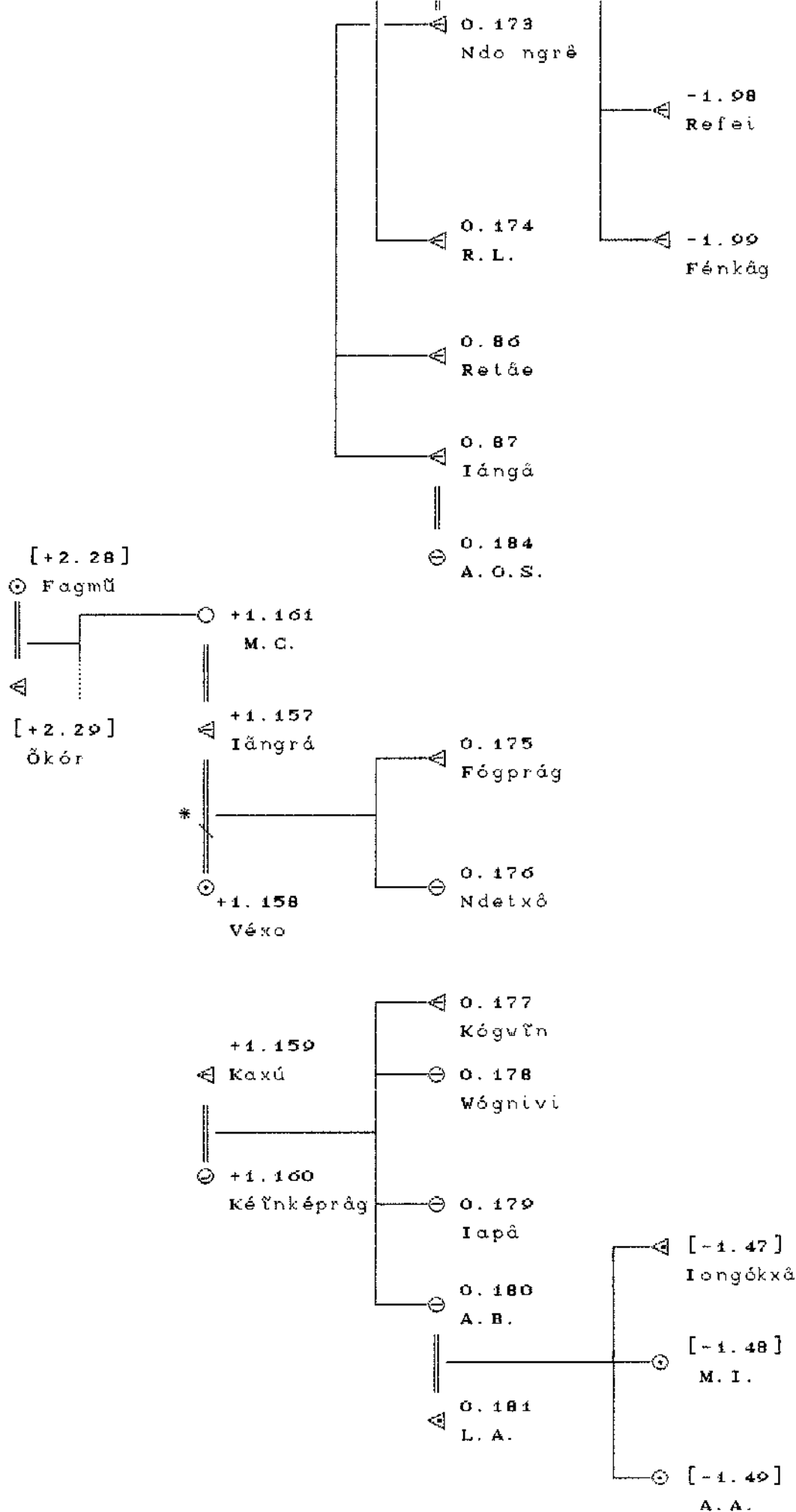


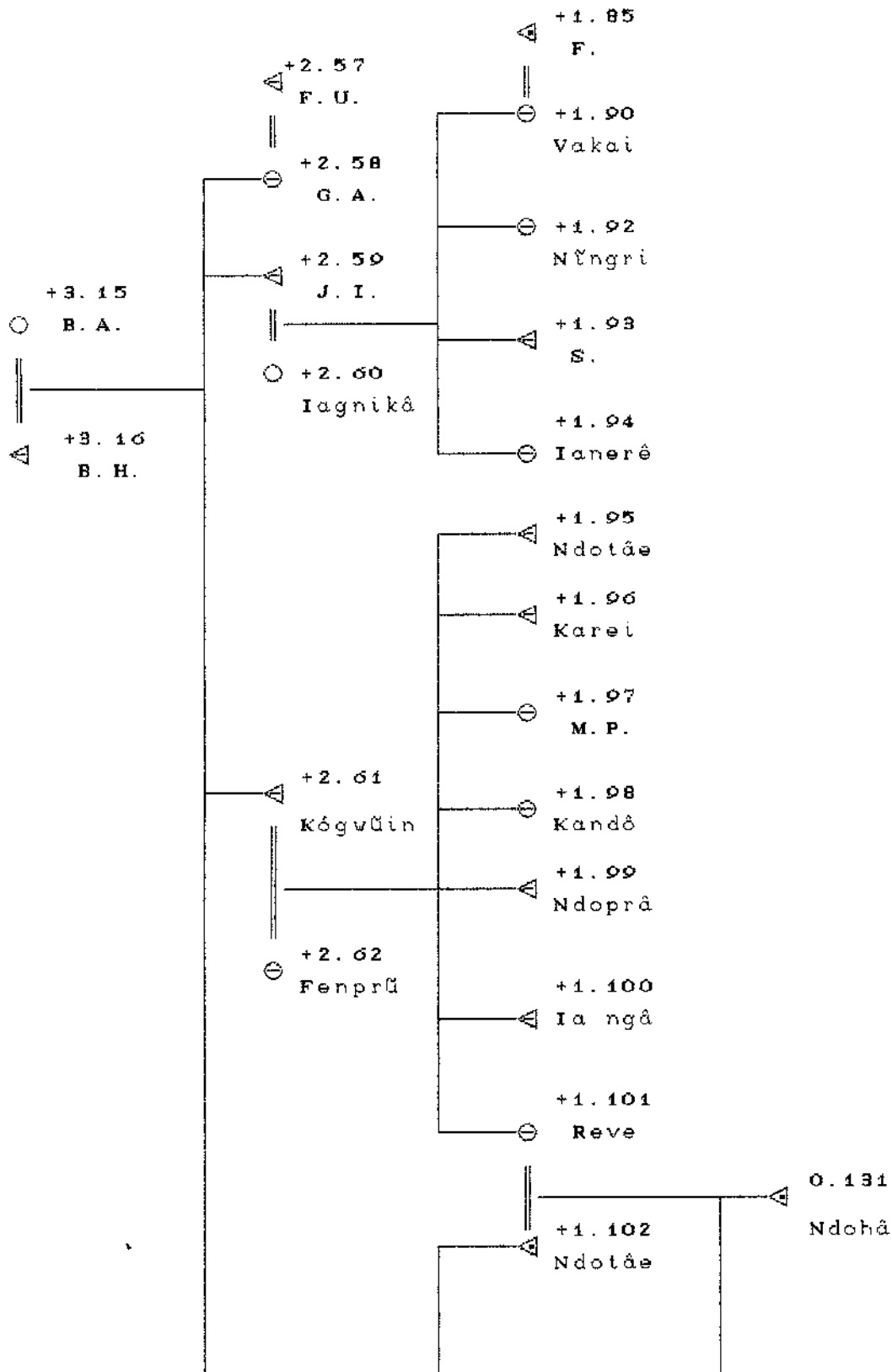
Casamento de um homem com duas mulheres ao mesmo tempo.

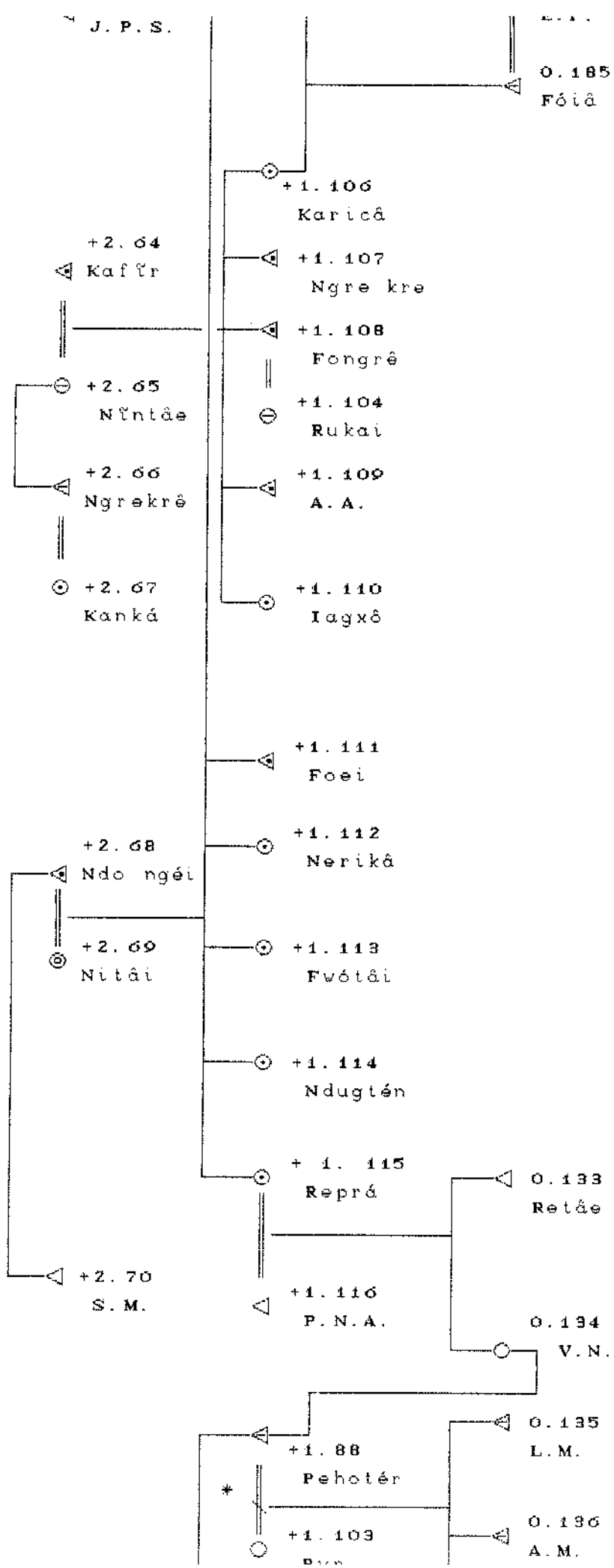


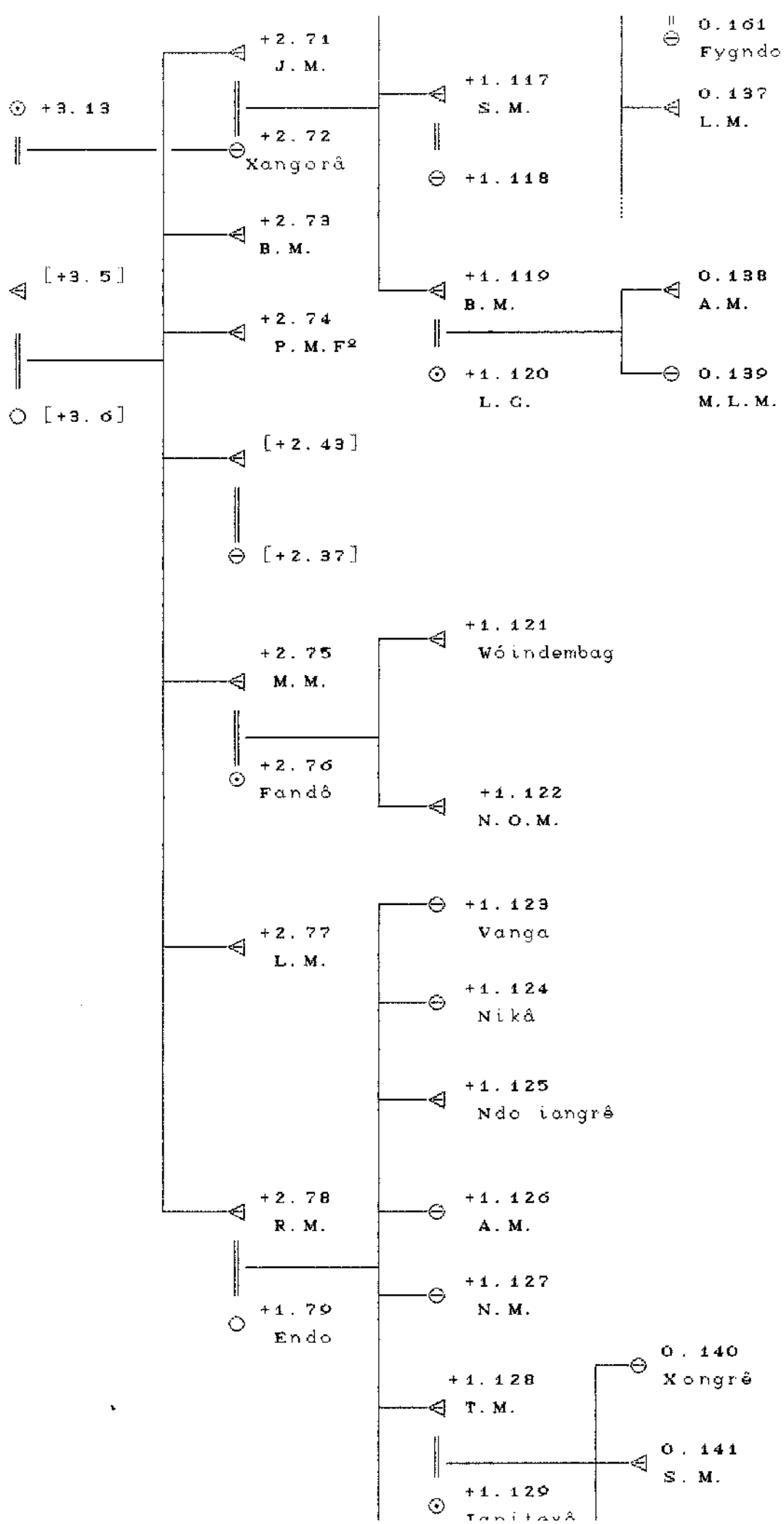


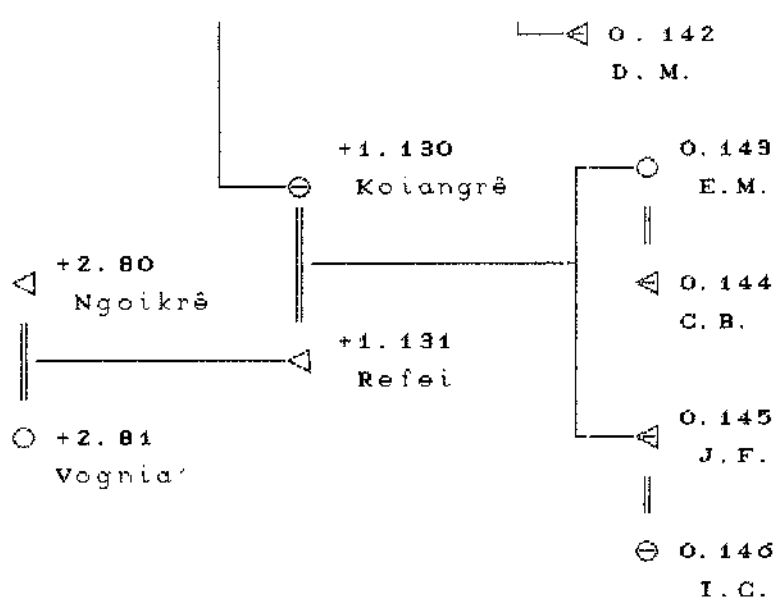


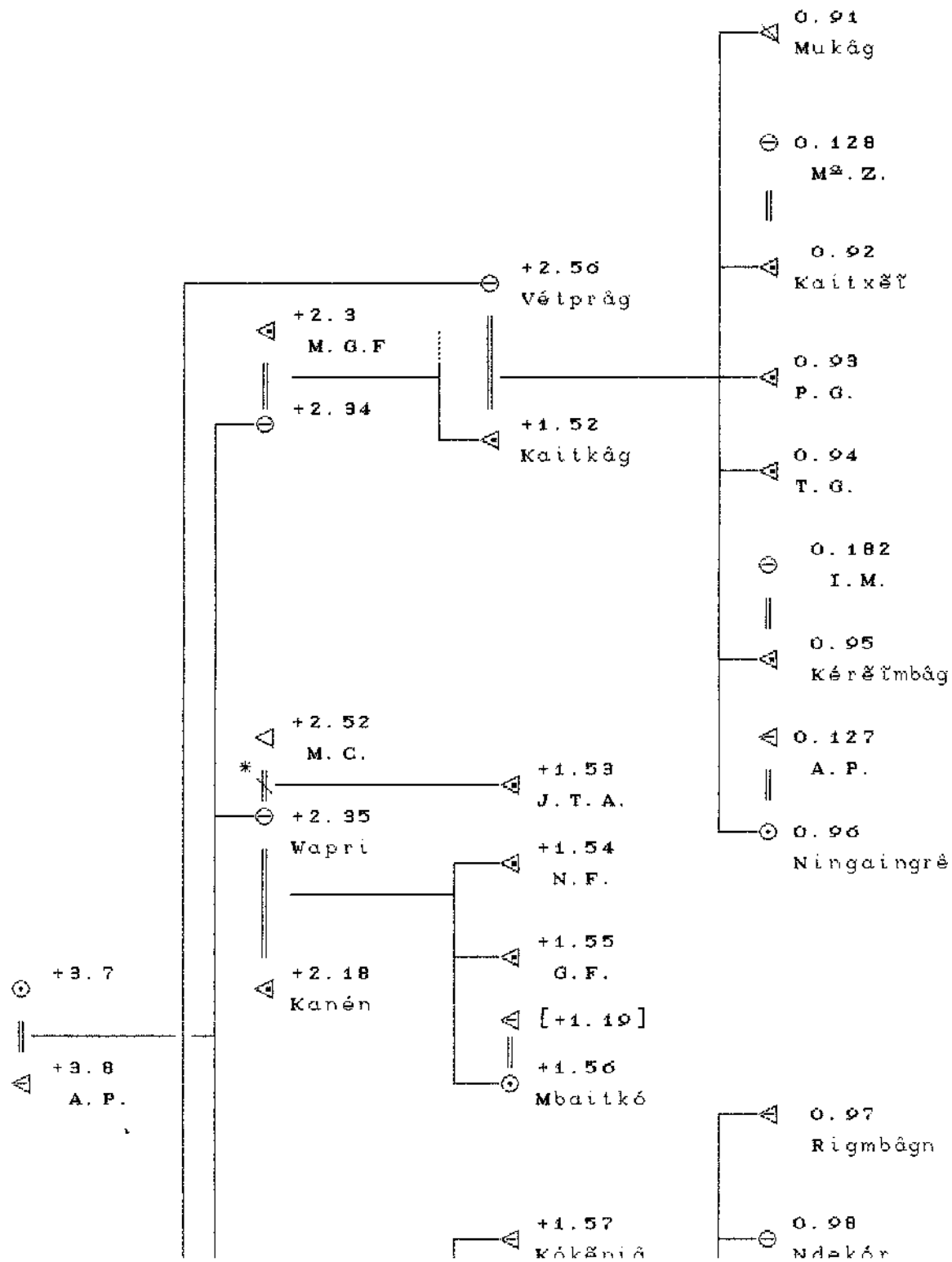


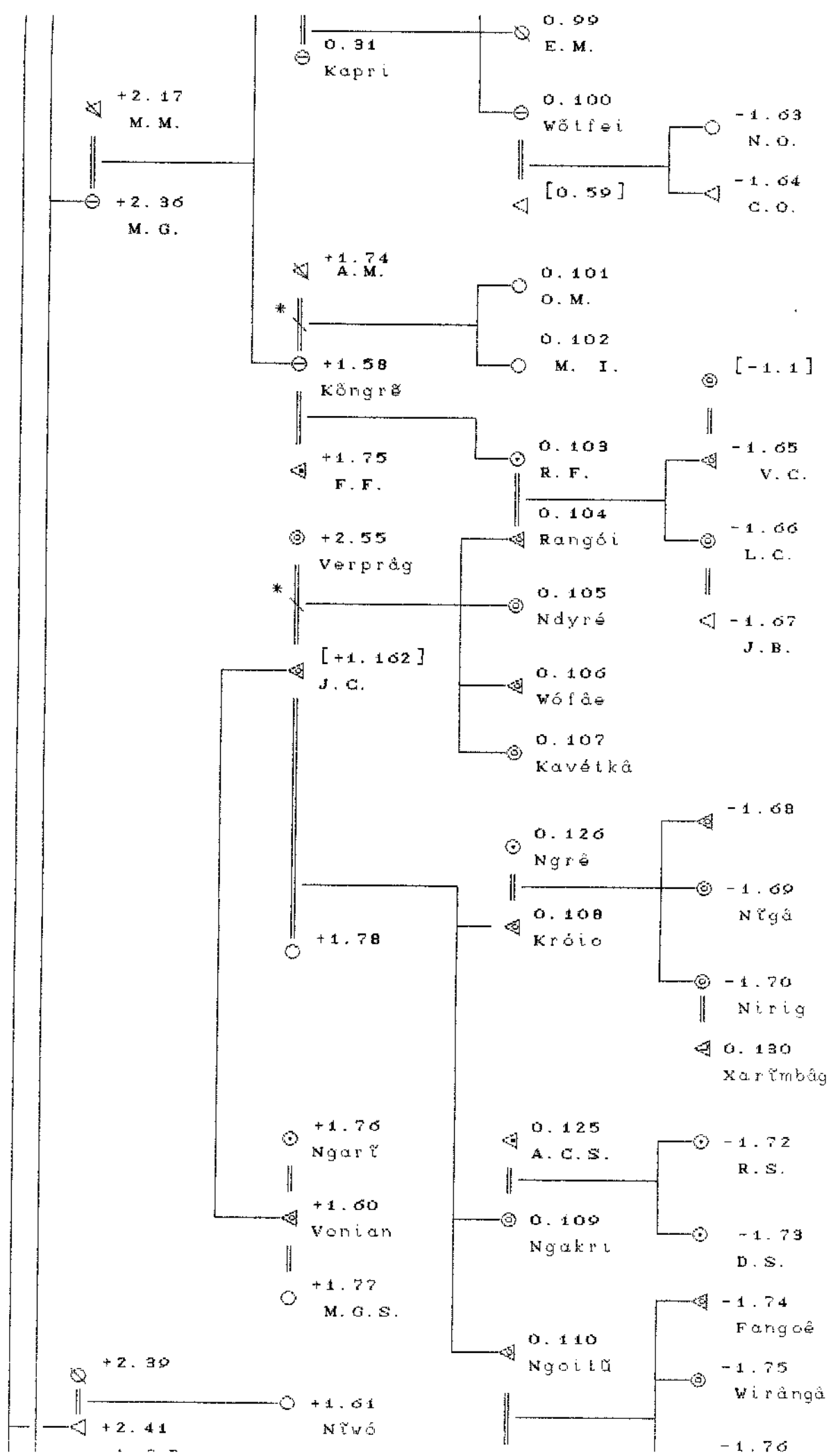


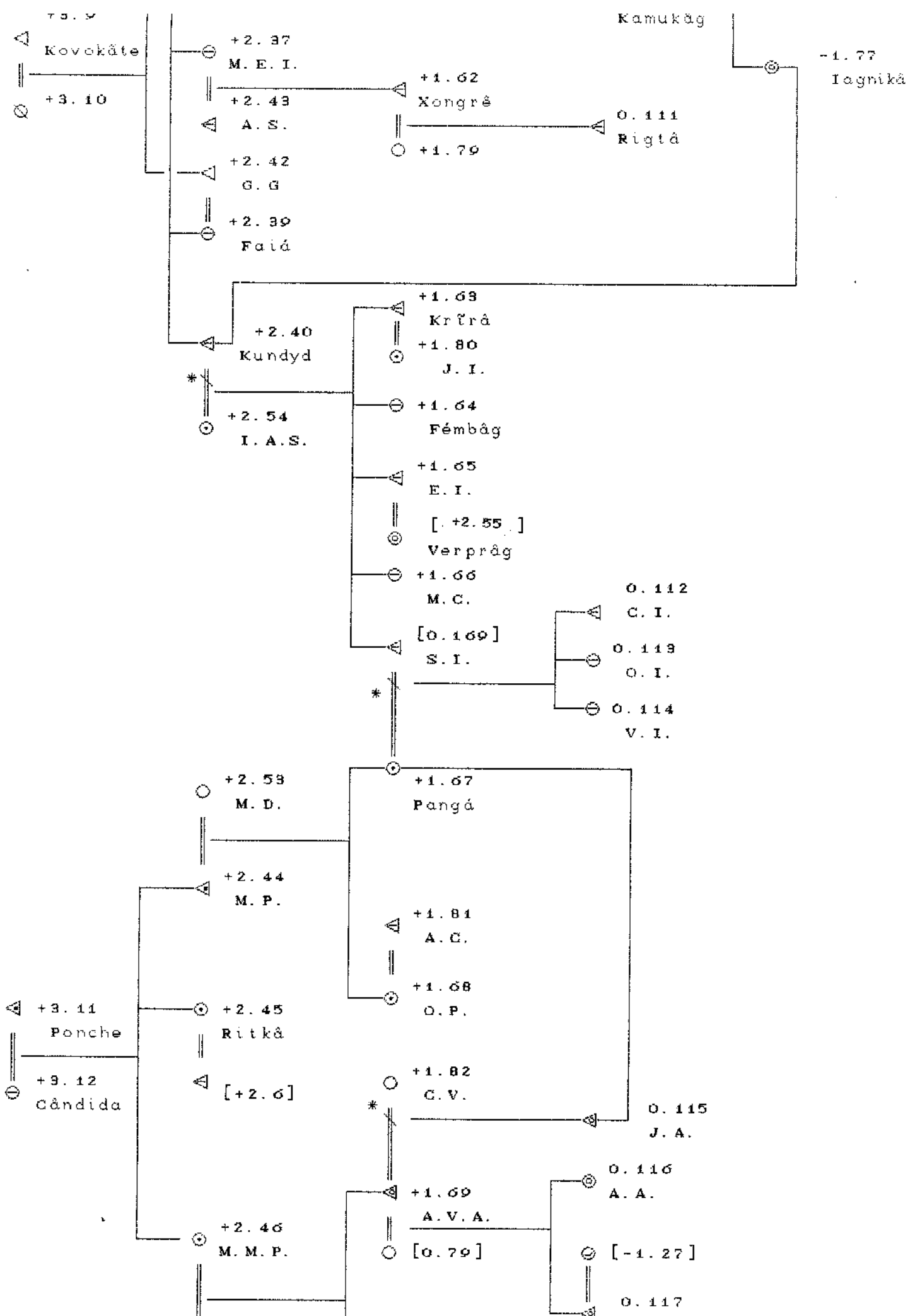




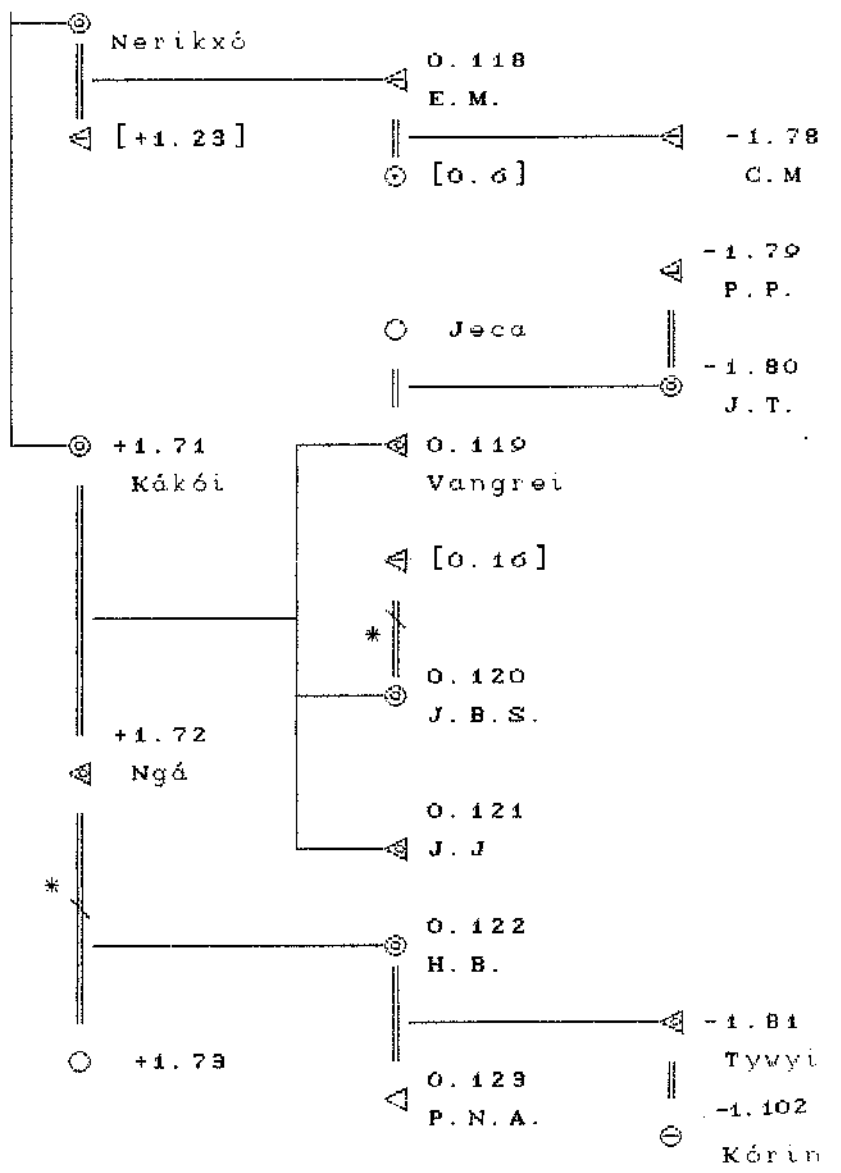


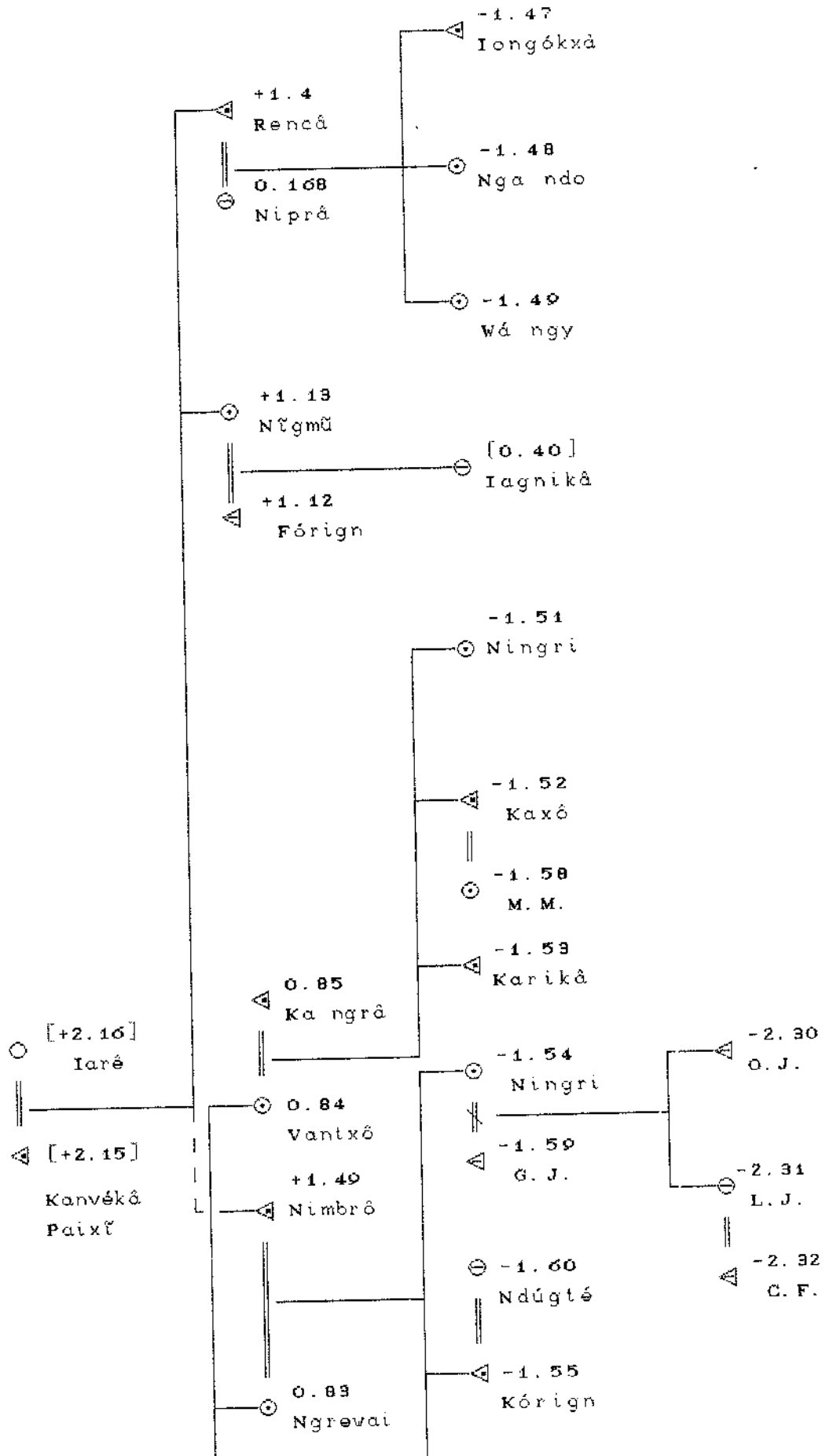


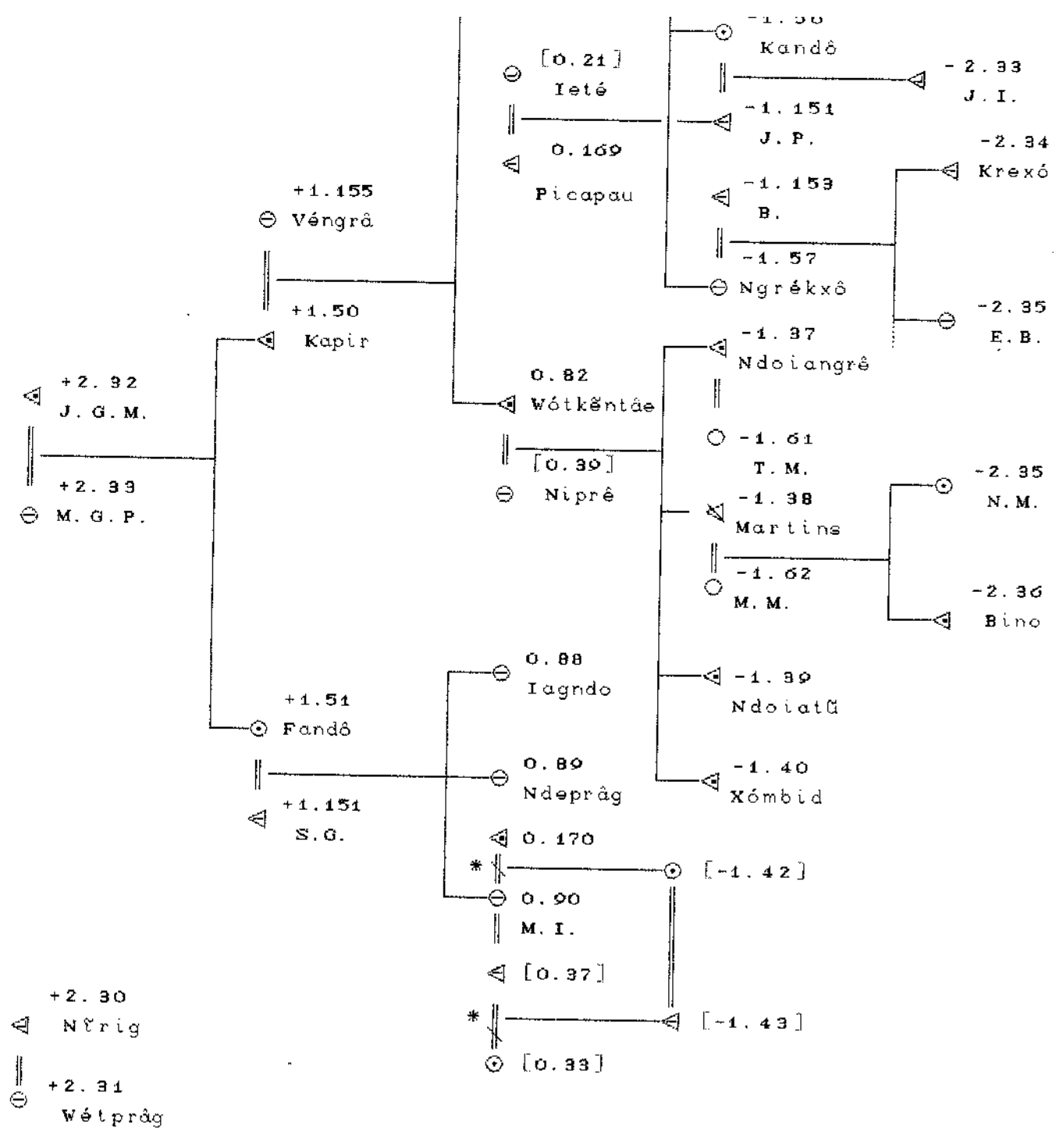




△ +2.47
S.V.A.







+3. 1	Munkrê
+3. 2	Fangorê
+3. 3	Fyg
+3. 4	Fygxĩ
+3. 5	Kõřkâg
+3. 6	B. M.
+1. 37	Ndokai
+1. 38	Kâ ngrê
0. 13	Ngurĩn
0. 14	Wagprâg

