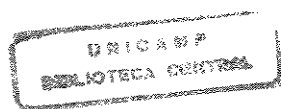


Juracilda Veiga

Cosmologia e práticas rituais Kaingang

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH
UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas

Campinas, SP, fevereiro 2000



UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Juracilda Veiga

Cosmologia e práticas rituais Kaingang

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Antropologia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual
de Campinas, sob a orientação da
Prof.^a Dr.^a Vanessa Rosemary Lea.

Este exemplar corresponde à
redação final da Tese defendida
e aprovada pela Comissão Julgadora
em 23 / 02 / 2000

Banca

Prof.^a Dr.^a Vanessa Rosemary Lea (orientadora)

Prof.^a Dr.^a Lux Boelitz Vidal

Prof. Dr. Robin Michael Wright

Prof.^a Dr.^a Regina Polo Muller

Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva

Vanessa Lea

Lux Boelitz Vidal

Robin Michael Wright

Regina Polo Muller

Márcio Ferreira da Silva

UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL

Fevereiro de 2000

SEÇÃO CIRCULANTE

514.007.495

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	V533C
V.	Ex.
TOMBO BC/	41197
PROC.	278/00
C	<input type="checkbox"/> 0 <input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	28-06-00
N.º CDU	

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

CM-00142722-7

V 533c **Veiga, Juracilda**
 Cosmologia e práticas rituais Kaingang / Juracilda Veiga. - -
 Campinas, SP : [s. n.], 2000.

Orientador: Vanessa Rosemary Lea.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios da América do Sul – Religião e Mitologia. 2. Índios
Kaingang. 3. Xamanismo. 4. Cosmologia. 5. Onomástica. 6.
Genero. I. Lea, Vanessa Rosemary. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Em disciplinas como a nossa, o saber científico avança aos tropeços fustigado pela contenda e pela dúvida. E deixa à metafísica a impaciência do tudo ou nada. Para que nosso empreendimento seja válido não é necessário, em nossa opinião, que goze durante anos e até os mínimos detalhes da pressunção de verdade. Basta que se lhe reconheça o modesto mérito de ter deixado um problema difícil numa situação menos ruim do que aquela que o encontrou.

Claude Lévi-Strauss

Ao meu avô,
Sebastião José de Arruda
(*in memoriam*)

Aos meus pais,
Leopoldo e Maria do Carmo Veiga

Sumário

Resumo	p. i
Abstract	p. ii
Agradecimentos	p. iii

PARTE 1: Apresentação

I. Introdução	p. 01
II. Caracterização do estudo	p. 04
1. A construção do objeto	p. 04
2. O trabalho de campo	p. 11
3. O uso do vídeo como metodologia de pesquisa	p. 14
4. O referencial teórico	p. 18
III. O povo Kaingang	p. 33
1. Caracterização do povo	p. 33
2. Pequena história do contato	p. 39
3. O território atual e a administração das áreas Kaingang	p. 72

PARTE 2: Plano Horizontal

I. O mundo dos vivos	p. 77
1. O universo simétrico e a construção da alteridade	p. 77
2. Mito dos Dois Sóis	p. 80
3. Notas sobre a organização social dos Kaingang	p. 84
II. A Política do cotidiano	p. 89
1. As aldeias e as casas	p. 90
2. O grupo doméstico	p. 94
2.1. Casamento e aliança	p. 94
2.2. A constituição de gênero	p. 99
2.2.1. As mulheres e a aliança	p. 99
2.2.2. As mulheres fora da aliança	p. 103
2.3. A constituição da pessoa: corpo e espírito	p. 107
2.3.1. A constituição do corpo	p. 107
2.3.2. A constituição do espírito: as várias almas	p. 110
3. Os cuidados com os vivos	p. 117
3.1. Unir e desligar: o casamento desfeito pela morte	p. 117
3.2. O rito do vôkrê (dieta)	p. 121

4. Complementaridade e hierarquia: o põ'i (cacique) e o kuiâ (xamã)	p. 123
4.1. De põ'i a cacique	p. 125
4.2. O kuiâ : poder religioso	p. 134
4.3. O kuiâ e seu espírito companheiro	p. 138
4.4. Como se tornar um kuiâ	p. 140
4.5. Os kuiâ e os waikitō	p. 143
5. Reciprocidade, proteção e predação	p. 145
5.1. A Reciprocidade como proteção	p. 150

III. O mundo dos mortos p. 155

1. A morte e suas conseqüências imediatas	p. 155
1.1. Os cuidados com os mortos	p. 158
1.2. Morte de solteiros, crianças e estrangeiros	p. 160
2. O cemitério	p. 161
3. O Weinkuprĩng iamõ : a aldeia dos espíritos dos mortos	p. 169

IV. O mundos dos não-humanos p. 181

1. Os humanos e os não-humanos	p. 181
2. A precedência dos animais que cantam	p. 184
3. Os entes perigosos: ndétkórég (coisa ruim)	p. 193
4. O mato e o acampamento	p. 194

PARTE 3 : Plano Vertical

I. O primeiro tempo do mundo p. 198

1. Os mitos e os rituais como marcadores de tempo e do espaço	p. 198
2. Os primórdios:	
O começo do mundo na versão dos Kaingang de Inhacorá	p. 200
3. Uma interpretação das origens	p. 202
4. A Festa do Kuiâ : ritual propiciatório das colheitas	p. 207
5. Topê , o mastro e o kuiâ	p. 209
6. Símbolo dominante: o mastro	p. 221

II. O segundo tempo do mundo p. 223

1. A Festa do Kikikoi : morte e ressurreição Kaingang	p. 223
2. Os cantos	p. 229
3. A dança	p. 231
4. A representação do morto	p. 235
5. A memória do Kiki fora da área do Xapecó	p. 237
6. Outras referências ao ritual do Kiki na literatura	p. 243
7. A importância atual do ritual do Kikikoi	p. 255
8. Símbolos dominantes no ritual do Kiki	p. 259

III. O terceiro tempo do mundo	p. 261
1. Ritual de purificação da viúva no Paraná, anos 60	p. 261
2. Ritual de purificação da viúva no Rio Grande do Sul, anos 90	p. 265
3. Símbolos do ritual de purificação	p. 271
4. Rituais xamânicos, religiões ocidentais e o terceiro tempo do mundo	p. 271

PARTE 4: Conclusão

Os três tempos do mundo: cosmologia, alteridade e identidade	p. 277
Simbologia e Cosmologia	p. 280
Uma palavra sobre os Kaingang e os demais Jê	p. 283

Bibliografia	p. 286
---------------------	--------

ANEXOS

1. Como começou a história do Fongue	p. 298
2. Sobre a escrita das palavras e nomes Kaingang	p. 301

Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang

Resumo

Essa tese busca compreender a cosmologia Kaingang a partir de três rituais: A festa do **Kuiâ** (xamã), A festa do Kikikoi e o Ritual de purificação da viúva. Esses três rituais simbolizam diferentes tempos que estou chamando de **os três tempos do mundo**, considerando que a cosmologia Kaingang está assentada sobre ciclos de conflagração e regeneração da terra. Esses rituais que tomam de empréstimos alguns símbolos cristãos estão, no entanto, profundamente pautados sobre uma concepção própria do mundo, justificados por mitos que são atualizados durante suas celebrações. Esses três rituais estão relacionados à celebração da agricultura, à volta dos mortos numa festa de confraternização entre vivos e mortos e na posterior separação desses espaços. O estudo dos três rituais mencionados permite perceber que as referências cosmológicas dos Kaingang estão sustentadas em símbolos multireferenciais que se recobrem. As variações encontradas podem ser explicadas como um mesmo ciclo ritual que se partiu, ou como o desenvolvimento de diferentes tradições que, no entanto, expressam uma mesma simbologia: A vida na terra é dependente do destino dos mortos porque a sociedade dos vivos é eternamente recriada pelos ancestrais mortos: *“nossos troncos”*, *“nossos antigos”*. A cosmologia Kaingang está também ancorada na possibilidade de contato, entre diferentes espécies de espíritos, que habitam o cosmos, realizados através da capacidade de comunicação dos humanos com eles e da metamorfose entre diferentes maneiras de ser.

Abstract

This thesis aims at understanding Kaingang cosmology by studying three rituals: the Kuiâ (shaman) Celebration, the Kikikoi Festival, and the Widowed Person's Purification Ritual. These three rituals symbolize different times which I called *the three times of the world*, taking in to account the fact that the Kaingang cosmology rests on cycles of earth conflagration and regeneration. These rituals, even though borrowing some Christian symbols, are profoundly supported on their own conception of the world. They are justified by myths that, at the same time, are updated during the ritual celebration. Such rituals are related to the agriculture's celebration, the return of the dead for a reunion festivity with the living, and the later return to their original places. The study of the three mentioned rituals allows us to realize that the cosmological references of the Kaingang are founded on multireferencial symbols which re-cover themselves.

The variations found can be accounted for either as the same ritual cycle that has been splitted up, or as the development of different traditions which, on the other hand express the same symbology: life on earth depends upon the destiny of the dead because society of the living is eternally recreated by the dead ancestors (*"our trunk"*, *"our ancient"*).

The Kaingang cosmology is also anchored on the possibility of the contact between distinct species of spirits which inhabit the cosmos. These contacts are made by means of the human communication capacity with those spirits and by the possible metamorphosis between different conditions of being.

Agradecimentos

O primeiro agradecimento é dirigido à Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP, pela bolsa de doutorado (março de 1996 a fevereiro de 2000, Proc. 95-03690-8) e reserva técnica (Proc. 96/09058-4) que custeou meu trabalho de campo. Sem esse apoio financeiro essa tese não teria sido realizada.

Agradecer significa reconhecer que ninguém aprende ou cresce sozinho e, como nos ensinam cotidianamente os povos indígenas, a socialidade é fundamental. Mesmo aqueles de quem discordamos são importantes para a construção da nossa vida e, mais ainda, do nosso pensamento.

Quero agradecer aos professores do Doutorado em Ciências Sociais, bem como aos da área de Sociedades Indígenas, pela oportunidade de trocas de idéias que me proporcionaram. Aos professores Robin Wright e Regina Müller, que estiveram em minha banca de qualificação (março/1997) e que apontaram diferentes questões que eu deveria observar na pesquisa de campo. À minha orientadora Vanessa Lea, agradeço pelos constantes desafios que me proporcionou com seu trabalho, o qual serviu-me de contraponto para pensar os Kaingang no contexto dos demais povos Jê.

Um agradecimento especial ao povo Kaingang que me aceitou como parceira nessa construção de conhecimento sobre a sua sociedade. Quero afirmar que trabalhar com vocês foi um grande prazer. Foram tantos gestos de acolhida, de caridade com uma estrangeira e de confiança que jamais poderão ser esquecidos. No **Xapecó** (SC) onde ganhei uma família extensa: Diva, José Jacinto; minha irmãs Francisca, Nadir, Ana Maria e Matilde; minha nominadora Repá; Arnaldo, Virgínia, Raul, Tuca, Adelita; Riva, Vicente, Sueli; Irineu, Rosalina, Alcidia e João Maria; Silvano, Emilia, José Gabriel Kapir (*in memoriam*), João Manoel Gaspar (*in memoriam*) Diogo Picapau, Francisco Iagní. **Palmas** (PR/SC): Anacleto, Francisco Mukâg, Simplício, dona Rosinha, João Narciso e Sebastina. **Barão de Antonina e Apucarantina** (PR): Célia, Geni. **Ivaí** (PR): Francisco Cabral (cacique), Laurinda Bento, Marcílio Glicério, Eleonora, Manoel Lourenço, Josué Pantu, Antonio Kafanh,

Antonio Leopoldo e Maria de Jesus, Gilda Kuitá, Paulo Kuitá. **Faxinal** (PR): Marilene Bandeira, Lídia Ngaïenmũ, Carmem Kombê, Dorvalina Veigmom, Pedro Lucas (cacique) e sua mulher Júlia, e a anciã Alexandrina Kimaná. **Vanuire** (SP): Irineu Kotui (cacique Kaingang) e Ivani; Edevaldo Kotui e José da Silva Campos Levairi (professores), Domingos Biriba, Sinésio e Terezinha. **Icatu** (SP): Catarina, Lídia Campos e Maria Rita. **Rio da Varzea** (RS): Cristina e Hortêncio Constante, Laurinda Kanheró e João Elias Moreira (cacique), Sandra Moreira, Wilson Moreira (Capitão), José Vitorino e Emilia, Pedro Vitorino, Ana Vengrã, Florinda e Setembrino Matias, Antonio Moreira e Tika. **Inhacorá** (RS): João Camargo (cacique), Arlindo Fongue (ex-cacique), Joãozinho Camargo e Tervina Ngai, Dervíria Cipriano, João Mafata (Crespo) da Silva, Irani e Deise Miguel, Lurdes Miguel e Galdino Mineiro de Souza, Valmir e Cinara Cipriano, Santa e Antonio Miguel, Antonio Neno, Miquelina e João Charque, Nair Cipriano, Izalina Ribeiro e Pedro Cipriano, Mauro Cipriano, Sebastião Luiz Camargo, Adilson Policena, Antonio Cipriano, Vitor Cipriano Kakembã, Vitor Diogo, Maria Vera Retxó e Raimundo Ribeiro Pires, Terezinha Miguel. Destaco a hospitalidade de Deise e Cinara, que me receberam em suas casas, e dos professores Irani Këngraj Miguel e Valmir Jêsi Cipriano, que me ajudaram na pesquisa e tradução, bem como dos professores Sebastião Luiz Camargo, Adilson Policena e Mauro Cipriano, que me acompanharam em entrevistas e me serviram de intérpretes. De modo geral agradeço a todos os professores Kaingang com quem convivi em vários encontros e que acrescentaram várias observações sobre práticas culturais de seu povo.

À Administração Regional da Funai em Passo Fundo, que compreendeu o significado de minha pesquisa, respaldando minha entrada nas áreas sob sua responsabilidade. Agradeço ao chefe do Posto Indígena Rio da Várzea, Arnildo Pinto, e em especial à sua esposa Rosane, que não tendo nenhuma obrigação com relação ao serviço de seu marido, me acolheu em sua casa diversas vezes e foi uma amiga que mitigou minhas saudades de casa. À enfermeira Maria Antonia, que cozinhava para todos os “estrangeiros” que estavam à trabalho em Rio da Várzea, e à professora Geni e sua filhinha Jéssica, que dividiram comigo seu espaço anexo à escola.

Durante o trabalho em Inhacorá contei com o apoio do Chefe de Posto, Arnildo, a quem agradeço, e também da enfermeira Terezinha, que me acolheu em

sua casa nos primeiros 15 dias que passei naquela área. À diretora da Escola Indígena em Inhamitanga, Prof^a Maria Carmem dos Santos e seu filho José Ricardo do Santos, que me hospedaram algumas vezes em sua casa, em São Valério do Sul, permitindo que eu pudesse, de vez em quando, falar com minha família por telefone. À professora Derli Berlezzzi, que também me apoiou durante minha estadia em Inhamitanga, meu agradecimento.

A Irmã Cristina Mário, que me possibilitou o contato direto com os Kaingang do centro do Paraná e me hospedou quando estive naquela região para os primeiros contatos. Aos funcionários da Funai nas áreas de Ivaí (João Serpa Silvério e Jorge Bavaresco) e Faxinal (Dário Moura e Marta Furmann), pelo apoio que recebi durante a minha pesquisa. Na área do Ivaí fiquei hospedada na casa da professora Gilda Kuitá. Agradeço ao marido dela, Sérgio, por ter aceitado minha presença, e a sua nora Kawâgn, que cozinhou para nós e algumas vezes lavou a minha roupa. Gilda e seu irmão Paulo foram meus auxiliares de pesquisa e intérpretes e Gilda foi também tradutora; sem ela teria sido difícil, tanto a minha permanência naquela área, quanto a pesquisa propriamente dita. Agradeço à professora Janaína Kuitá, por ter substituído a professora Gilda em sala de aula, algumas vezes, para que ela pudesse trabalhar comigo, e à diretora da Escola Indígena, Prof^a Erotildes Trizotti, por compreender a importância deste trabalho e permitir aquela substituição.

Aos familiares, pais, sogros, irmãs e cunhados, que ajudaram de todas as formas, inclusive financeiramente, em alguns momentos. E aos diversos amigos que fiz durante esses anos, pelo apoio e carinho.

Aos meus filhos: Amilcar José, Camilo Kolomi e Gilberto Machel, que se tornaram homens enquanto eu trabalhava nessa tese, agradeço a compreensão pelas ausências prolongadas e o apoio que sempre deram ao meu trabalho, e ao Wilmar, que deu suporte a eles e a mim.

Finalmente, quero agradecer ao Luiz Percival L. Britto pela leitura do primeiro capítulo, e a Tereza Machado Maher pela leitura atenta e as valiosas sugestões apresentadas às partes 1 e 2 dessa Tese.

I. Introdução

O presente trabalho procura compreender a cosmologia Kaingang a partir de três rituais que hoje em dia acontecem em aldeias diferentes, entendendo que esses rituais condensam as representações simbólicas (cf. Turner 1991:29) e podem nos dar a chave para entender a unidade e a diversidade do povo Kaingang. Esses rituais não são auto-explicativos; o entendimento de sua simbologia está intimamente relacionado aos mitos. São eles que nos fornecem a ‘exegese’ para entender tanto os rituais quanto a forma como os Kaingang organizam a sua vida atual.

Procurei ordenar essa realidade articulando-a como uma esfera onde se faz um corte horizontal e outro vertical, estabelecendo assim dois planos: um horizontal, sobre o qual se desenrola a vida humana e suas relações, e um plano vertical, que demarca o tempo e o espaço através das relações estabelecidas com o sagrado. Esses planos – horizontal e vertical – são como espelhos que se refletem, justificando-se.

No plano horizontal, os humanos vivos ocupam o centro da socialidade, representado pelas casas e roças. No mesmo plano, distanciando-se das casas e roças, estão os cemitérios, a primeira morada dos mortos. Penetrando na floresta começa-se a entrar em terreno perigoso, onde circulam os predadores dos Kaingang: animais (como tigres (onças), tamanduás, cobras, queixadas...), humanos de grupos inimigos e seres identificados como **ndétkórég** (*coisas ruins*)¹ que habitam os lugares ermos da floresta (montes, beiras de rios, águas dos grandes rios), alguns animais ruins (sapo, cobra, tigre), espíritos de mortos recentes, espíritos de mortos que não chegaram à aldeia dos mortos e se transformaram em **weinkuprĩng kórég** (*espíritos ruins de mortos humanos*).

¹ A respeito da grafia dos termos Kaingang, ver Anexo 2: Sobre a escrita das palavras e nomes Kaingang, nas páginas finais da tese.

As relações estão caracterizadas, tanto no plano horizontal como no plano vertical, por reciprocidade/proteção/predação. A floresta é perigosa, mas seu espaço é marcado pela ambigüidade. Dela se retira a matéria prima para a confecção de todos os utensílios e os remédios para as doenças; nela se realiza a caça e a coleta, outrora fundamentais na vida Kaingang; e é também o lugar onde se adquire o poder xamânico dos espíritos-animais. E, quando há morte ou epidemia em uma aldeia e esta se torna um lugar hostil aos humanos – seja pela presença do espírito do morto recente, seja pela existência de doenças que ceifam a vida dos Kaingang –, a relação entre a floresta e a aldeia se inverte, passando a floresta a significar refúgio e proteção. Portanto, o englobamento dos contrários, nos termos de Dumont (1992), realiza-se entre os Kaingang, tanto pela inversão dos termos entre as metades exogâmicas, em determinados contextos, como em diferentes relações marcadas por dualismos, nas quais há alternâncias e oscilações.

No eixo vertical, ordenei os rituais a partir dos mitos a eles relacionados, estabelecendo três planos:

O primeiro tempo do mundo: tempo primordial, no qual a terra foi criada, época em que a diferença entre sol e lua – e, conseqüentemente, dia e noite – se estabeleceu.

O segundo tempo do mundo: tempo da primeira conflagração universal, quando ocorreu a destruição do mundo habitado e sua posterior regeneração a partir da reconstrução da vida sobre a terra pelos heróis míticos **Kamé** e **Kaïru**, pais ancestrais que emprestam seus nomes às metades exogâmicas Kaingang e que repartem entre si os seres que habitam o cosmos: aves, peixes, mamíferos, vegetais. O segundo tempo do mundo marca a constituição do mundo Kaingang como sociedade exemplar.

O terceiro tempo do mundo: tempo constituído pelo mundo Kaingang atual. Este mundo está sendo desestabilizado por vários eventos – dentre eles, o contato com os não-índios, que desafia as instituições Kaingang e ameaça a própria sobrevivência física desse povo. As desestabilizações do mundo, para muitos povos (inclusive para os cristãos) são consideradas “sinais de transformações cósmicas”. Essas transformações indicam a eminência de catástrofes, ou de um tempo de nova

conflagração universal, nos termos de Sullivan (1988). Nesse tempo, tanto a reiteração dos rituais Kaingang, quanto a procura de outras formas de segurança, constituem-se em tentativa de reestabilizar o cosmos e de permitir a continuidade da vida.

O contato com as diferentes realidades Kaingang me permitiu ter uma visão panorâmica desse povo; como ele se constitui atualmente e como seus membros atualizam uma visão de mundo específica. Na conclusão deste trabalho aponto que uma mesma cosmologia compartilhada os une, em um nível subjacente, a despeito de uma aparente heterogeneidade.

Finalmente, creio ser necessário justificar o uso de longas citações de fontes de “primeira mão” o que dá ao texto, às vezes, um ar antiquado. No entanto, elas me pareceram imprescindíveis, tanto para dar acesso aos próprios Kaingang a fontes dispersas e, em boa parte, inacessíveis para eles, como, principalmente, para poder me apoiar, na construção de meu argumento, naquilo que Tânia Stolze Lima (1996:28) chamou de “fragmentos etnográficos”. Esses fragmentos dispersos são fundamentais, juntamente com as narrativas Kaingang, com as interpretações que ouvi deles e com minhas observações de seus comportamentos, para montar o quebra-cabeças da cosmologia Kaingang. Entretanto, retirados do seu contexto, perdem todo o valor. Esses aspectos, por vezes repetitivos para o leitor, têm o propósito de demonstrar que há uma prática reiterada, em forma de ritos muito precisos, localizados em lugares e tempos diferentes e testemunhados por pessoas diversas, que atestam a unidade da cosmologia Kaingang.

II. A caracterização do estudo

1. A construção do objeto

No final do século XX, a população brasileira está estimada em 165 milhões de habitantes, dos quais cerca de 300 mil são indígenas, compondo 200 povos diferentes. Dessas sociedades, 40% são constituídas por grupos com até 200 indivíduos. A maioria (77%) possui uma população de até mil habitantes, outros 39 povos são constituídos por cerca de 5000 pessoas e 5 desses povos possuem entre 5 a 10 mil pessoas. Os Terena (MS) e Macuxi (RR) são dois povos com população entre 15 e 20 mil pessoas, sendo os Tikuna (AM) e os Kaingang os únicos povos que ultrapassam a cifra de 20 mil pessoas (cf. Ricardo 1995:46). Por esse motivo, a maioria dos trabalhos de pesquisa com povos indígenas no Brasil refere-se a sociedades com população de até 1000 pessoas, e é comum que tais trabalhos se concentrem em um território contínuo. Segundo os dados coligidos por Ricardo, do Instituto Sócio-Ambiental, a totalidade dos povos de língua Jê soma algo em torno de 43 mil pessoas: desse total os Kaingang representam 47%. Se, entretanto, tomarmos os Xokleng – que representam 2% – como parte da família Kaingang, os Kaingang, ou os Jê Meridionais passam a representar 49% de toda a população Jê.

Os Kaingang vivem, em sua grande maioria, em terras reservadas, em 26 áreas diferentes. Alguns se urbanizaram. Outros, mesmo vivendo em acampamentos à beira das grandes cidades, onde passam boa parte do ano, retornam à aldeia na ocasião das grandes festas¹. A situação sociolinguística dos Kaingang é variável, de uma comunidade a outra. Há desde indivíduos que são monolíngües em Kaingang até os que são monolíngües em português, assim como falantes que apresentam diferentes graus de bilingüismo.

Quanto à antiguidade do contato com a sociedade nacional, a história marca

o ano de 1812, em Guarapuava (PR), como a data do primeiro acordo de paz entre uma comunidade Kaingang e representantes do governo português (cf. Macedo 1951:111) e o ano de 1912, ou seja, um século depois, como a data marco da “pacificação” dos Kaingang em São Paulo (Barbosa 1913:49-51 e Borelli 1984:71-81).

O desafio que me propus foi o de explicar em que consiste a cosmologia ou cosmologias do povo Kaingang considerando o número de sua população e a diversidade de situações que experimentam. A tese situa-se num ponto de vista panorâmico e, intencionalmente, desvia-se da tentação de fazer várias etnografias tomando como unidade os atuais estados brasileiros, ou cada uma das áreas indígenas onde o trabalho de campo foi realizado.

Este trabalho toma por base e dialoga com a etnografia que realizei entre os Kaingang do Xapecó, SC (1994). Aquele trabalho foi baseado em uma convivência de 8 anos e de um trabalho de campo de seis meses ininterruptos que me permitiu uma ampla coleta de genealogias sobre as quais baseei a análise da nominação, parentesco e casamento. Essa análise tomou como parâmetro os trabalhos sobre os Jê Centrais e Setentrionais, e se apoiou nas teorias atuais da antropologia sobre esses temas, o que possibilitou inserir os Kaingang, com segurança, no panorama Jê. Aquele trabalho foi centrado basicamente na organização social e avançou explicações sobre a cosmovisão (ver, nesta tese, Parte 2, cap. I.3 - Notas sobre organização social dos Kaingang).

A pesquisa para o doutorado procurou aprofundar o conhecimento sobre os Kaingang tomando como ponto de partida seus rituais. Esse enfoque teve como motivo desencadeador o ritual do Kikikoí que acontece na área do Xapecó. Em 1993, ocorreu uma performance desse ritual o que me permitiu fazer uma etnografia do mesmo e me indicou, por outra parte a necessidade de um estudo mais profundo desse ritual para uma melhor compreensão da cosmologia Kaingang.

Baldus (1937) apontava esse ritual como central para a vida Kaingang. No entanto, ele havia sido praticamente abandonado, ressurgindo no Xapecó a partir de

¹ Os Fulniô (PE) apresentam esse padrão.

1976, após um recesso de 15 a 20 anos. Quanto às demais áreas, não havia notícias recentes sobre sua realização, embora as referências bibliográficas sobre ele fossem bastante extensas (cf. D'Angelis & Veiga 1996).

A questão, portanto, era entender esse ritual e buscar compreender como, sendo tão central para os Kaingang, ele pôde desaparecer na maioria das áreas. A falta de dados etnográficos atuais para a maioria das áreas Kaingang me obrigou a fazer, não só uma análise teórica dos dados existentes, mas também ir a campo coletar as informações imprescindíveis para tentar responder aquela pergunta. Em parte, isso dificultou a realização da tese, porque o material coletado nos trabalhos de campo, nas 8 áreas indígenas, merecia para cada uma delas, uma etnografia. Pela limitação de tempo não foi possível incluir todos os dados, coletados nessas áreas, nesta tese. Definir o que deixar fora dessa tese foi, para mim, uma grande fonte de angústia. A solução que encontrei foi me manter fiel ao que estabeleci de início: um estudo dos rituais Kaingang que me permitisse explicar o que constitui a sua cosmologia atual e que papel eles cumprem nela. Tomando os rituais como foco de interesse, considerei tomar contato com os referenciais simbólicos, os mitos e suas crenças em ação.

Tratar de cosmologia Kaingang atual era, também buscar destruir definitivamente o tabu (previamente rompido em minha dissertação de mestrado) que relegava os Kaingang a uma condição de invisibilidade para os estudos Jê.

Estando os Kaingang imersos no polo mais industrializado e tido como o mais desenvolvido do país, a região sul e sudeste, foram considerados como tendo perdido sua forma própria de viver e dados como “aculturados”. Esse equívoco da antropologia, na década de 70, isolou os Kaingang e Xokleng, por exemplo, da análise empreendida pelo Projeto Harvard Brasil Central (cf. Maybury-Lewis 1979:6), inviabilizando uma análise dos povos Jê como um todo. Apesar dos anteriores trabalhos de Greg Urban para os Xokleng (1978, 1986) e da minha dissertação de mestrado (1994) terem representado um esforço para fornecer dados que permitissem essa análise, os estudos comparativos esboçados até o momento tomam equivocadamente os Jê Setentrionais e Centrais pela totalidade dos Jê (vide Gordon 1996).

O novo paradigma com que os antropólogos vêm trabalhando, no Brasil, a partir dos anos 90 ainda não logrou ainda eliminar os problemas gerados, na prática, pelo paradigma anterior. O termo “aculturado” pesa sobre os povos indígenas em geral como um estigma. Os Kaingang não são exceção já que tal termo os coloca como povos depauperados de cultura ou possuidor de uma cultura “degenerada” pelo contato com a sociedade ocidental.

O conceito da aculturação está relacionado ao paradigma culturalista, surgido nos Estados Unidos na década de 30 (cf. Schaden 1969:11) o qual definia um povo a partir do conceito de cultura, e esta como um conjunto de traços, costumes, crenças, artes, técnicas, etc. Assim, etnia, ou grupo étnico, era aquele grupo humano que partilhava uma mesma cultura e língua. Nesse sentido, aculturação seria a mudança desses “traços” pela aproximação/substituição por técnicas e costumes da sociedade nacional. O culturalismo significou um avanço da teoria antropológica ao deslocar a discussão do conceito de raça como definidor de povo, para o conceito de cultura. No entanto, ao fazê-lo, reificou-se o conceito de cultura, passando a entendê-lo como algo estático, eternamente igual a si mesmo, e não como algo dinâmico, em constante processo de variação e mudança.

No Brasil, sob a influência desse paradigma, os antropólogos compreendiam o contato entre os índios e a sociedade nacional como catastrófico para os primeiros, os quais se veriam condenados a perder suas especificidades culturais e ser assimilados pela sociedade brasileira (Galvão 1959). Em outras palavras, perderiam sua identidade étnica pela perda dos “bens culturais” de suas sociedades, dissolvendo-se na população brasileira. Darcy Ribeiro (1970) contrapõe ao conceito de assimilação de Galvão, o conceito de transfiguração étnica, pelo qual, em situações de contato, com as sociedades nacionais, as sociedades indígenas mudam sua estrutura para permanecerem enquanto entidades étnicas, não ocorrendo a plena assimilação.

...o *gradient* da transfiguração étnica vai do índio tribal ao índio genérico e não do indígena ao brasileiro. Significa, também, que as entidades étnicas são muito mais resistentes do que se supõe geralmente, porque só exigem condições mínimas para perpetuar-se, e porque sobrevivem à total transformação do seu patrimônio cultural e racial. Significa, ainda, que a língua, os costumes, as

crenças são atributos externos à etnia, suscetíveis de profundas alterações, sem que esta sofra colapso ou mutação. Significa, por fim, que as etnias são categorias relacionais entre agrupamentos humanos, composta antes de representações recíprocas e de lealdades morais do que de especificidades culturais e raciais (Ribeiro [1970] 1986:446).

Podemos dizer que Darcy Ribeiro é o primeiro, a apresentar no Brasil a questão da etnicidade da maneira mais próxima da proposta por Barth (1969) e Cohen (1969) que permitiram uma nova compreensão desse fenômeno.

“...Las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interaccion y aceptación sociales: por ele contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual estan contruídos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interaccion no conduce a sua liquidación como consecuencia del cambio y a la aculturación, las diferencias culturais pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia” (Barth [1969] 1976:10-11)

A monografia de Cohen sobre grupos étnicos no contexto urbano de modernas cidades africanas nega a interação étnica como destruidora das diferenças culturais e destaca a dimensão política dos grupos organizados com base nos atributos étnicos que ele chama de etnicidade. Cohen esclarece que os negros urbanizados, ao invés de perder suas raízes culturais, ao contrário passam a afirmá-las ainda mais².

Na primeira metade da década de 60, Roberto Cardoso de Oliveira, também começara a buscar outro paradigma fora do culturalismo. Partindo dos ensinamentos de Balandier (1955), explica as situações de contato a partir de condicionantes econômicos, políticos e culturais, criando o conceito de fricção interétnica. Os estudos realizados sobre Kaingang na década de 60 e 70 estavam informados por esse

²Esse mesmo fenômeno podemos observar no Brasil com relação aos imigrantes. No sul do Brasil, os Kaingang estão, em muitos lugares, cercados de imigrantes de origem italiana e alemã. E, tanto os italianos falantes do Vêneto, quanto os alemães que falam o Hunsrück, conservam aqui elementos da cultura que na terra de origem não mais existem, ou seja, em situação de diáspora os grupos humanos tendem a afirmar valores que lhes são caros e a guardá-los como bens preciosos. O mesmo talvez se possa dizer dos Guarani Mbya, que tendo migrado da Argentina e Paraguai desde o começo do século XX pelo menos, são tidos como os mais conservadores dos Guarani.

paradigma e, em sua maioria, davam ênfase aos aspectos políticos e econômicos do contato com a sociedade envolvente enquanto fatores da desagregação cultural das comunidades Kaingang. Naquele momento esses trabalhos deram pouca ênfase à maneira como a organização interna dos Kaingang buscava fazer frente a essa realidade.

Tomando por base a noção de *adscricion* de Barth, em 1976 Cardoso de Oliveira apresenta a noção de identidade pelo seu caráter de contraposição.

“ a noção de identidade contrastiva, tomando-a como essência da identidade étnica, a saber, quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam, é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação de um nós diante do outro, jamais se afirmando isoladamente” (Cardoso de Oliveira 1976:36).

São, no entanto, os trabalhos de Carneiro da Cunha (1986) que vão reforçar o caráter político da etnicidade, quando esta autora destaca que, ao nomear algum elemento da cultura como diacrítico em relação aos demais, um determinado povo indígena o faz, para afirmar-se enquanto etnia.

Essa discussão teórica potencializa a relação entre o conceitos de cultura e o conceitos de identidade passando a refletindo-se mutuamente.

Se cultura são determinados traços, esses podem ser perdidos, misturados, poluídos por contato e, finalmente dissolvidos, resultando na idéia de aculturação. Se, no entanto, tomarmos cultura como “código organizador da experiência humana”, não há porque temer a mudança. As mudanças acontecem e a cultura se modifica, mas, ao mesmo tempo, é a cultura que seleciona o quê, e como, acolher os eventos.

Todos os fatos sociais são também organizados pela cultura, bem como as escolhas pessoais, conforme afirma Sahlins (1990). Com os trabalhos desse autor, na década de 80, a teoria antropológica obtém um avanço que permite romper com os dicotomias entre presente e passado, estrutura e história e indivíduo e sociedade. Ele esclarece que a proposição, a seguir, de alguns teóricos confunde “um sistema aberto com a total ausência de sistema”:

“dado que as sociedades tradicionais que os antropólogos habitualmente

estudam são submetidas a mudanças radicais, impostas externamente pela expansão capitalista ocidental, não é possível manter a premissa de que o funcionamento dessas sociedades está baseado em uma lógica cultural autônoma” (cf. Sahlins 1990:8).

Começamos a compreender que, a despeito da enorme força política e econômica da sociedade capitalista, as sociedades dominadas não se aniquilavam enquanto sujeitos históricos. É fundamental, portanto, que os estudos antropológicos e etnográficos sejam capazes de dar conta dessa realidade.

Sahlins argumenta que a mudança cultural, ainda que “induzida por forças externas” é “orquestrada de modo nativo” (1990:9). E esse processo vem ocorrendo a milênios, porque as chamadas “sociedades primitivas” jamais foram tão isoladas quanto alguns trabalhos nos fizeram acreditar. O contato entre sociedades sulamericanas, e o confronto com o mundo externo, representados tanto por outros povos, como por seres do mundo imaginário, estão presentes em toda história humana e portanto também nos povos indígenas. Nessa direção, o trabalho recente, de Viveiros de Castro (1999) evidencia que, a alteridade para os povos indígenas no Brasil, não é representada pelos não-índios mas é constitutiva da identidade indígena independente do fato histórico da colonização. Esta afirmação de Castro assume-se como oposta corrente teórica de João Pacheco de Oliveira F^o, denominada por ele de “contactualista” numa alusão a teoria do contato interétnico. Castro retoma Florestan Fernandes (1975:128) para quem é necessário deixar de pensar o processo de “distribuição” como unicamente inscrito “na órbita de influência e ação dos brancos” e “estabelecer uma rotação de perspectiva, que permitisse encarar os mesmos processos do ângulo dos fatores dinâmicos que operavam a partir das instituições e organizações sociais indígenas” (cf. Viveiros de Castro 1999:112-13).

A discussão que permeia o trabalho de Viveiros de Castro, texto que me chegou às mãos quando esta tese estava praticamente redigida é, no entanto, um ponto fundante do meu trabalho: destacar que os Kaingang continuam essencialmente Kaingang, mesmo quando mudam ou assimilam objetos culturais estrangeiros, anteriores ou posteriores ao contato.

Assumidos esses pressupostos, podia tratar dos Kaingang hoje.

Realizei uma incursão pela história e a arqueologia para destacar, por um lado a antiguidade dos Kaingang no território que habitam e por outro que o tempo de contato dos Kaingang, com a sociedade luso-brasileira, é relativamente recente, cerca de 200 anos.

Por outra parte, procurei evidenciar que foi a cultura Kaingang que definiu, desde o princípio, a forma das suas relações com os não-índios. Os Kaingang procuraram se apoderar da tecnologia dos objetos de metal através da pilhagem desses objetos das casas dos agricultores (cf. Schaden 1969:180), e também procuraram integrar os estrangeiros à sua organização social através de alianças estabelecidas por meio de mulheres. Seu interesse nesse contato, fica evidente quando tentam atrair os não-índios, como cunhados, através do oferecimento das mulheres (ver Parte 1, cap. III.2). Os Kaingang perceberam os não-índios como inimigos poderosos, com bens tecnológicos desejáveis e a aliança com esses estrangeiros poderia ser interessante para eles. A impossibilidade de uma aliança pela recusa das mulheres transformou-os em inimigos gerando a guerra contra os mesmos e, a divisão dos Kaingang quanto a estratégia a ser adotada.

Uma rápida incursão pela história, como veremos no cap.III, foi provocada pela necessidade de buscar compreender tanto os eventos que conformam os Kaingang atuais comotentar explicar como fatos históricos estão inseridos como mitos e, nas narrativas orais dos Kaingang. No Inhacorá (RS) por exemplo, os **padres**, ou **pôndér** são seres mitológicos que existiram desde o princípio do mundo.

2. O Trabalho de Campo

Na impossibilidade de cobrir todas as áreas Kaingang, optei por uma amostragem significativa, escolhendo como campo de pesquisa, onde foi possível, aquelas áreas de maior conservação linguística. A pesquisa de campo estendeu-se pelos estados do Rio Grande do Sul (nas áreas de Rio da Várzea e Inhacorá), Santa

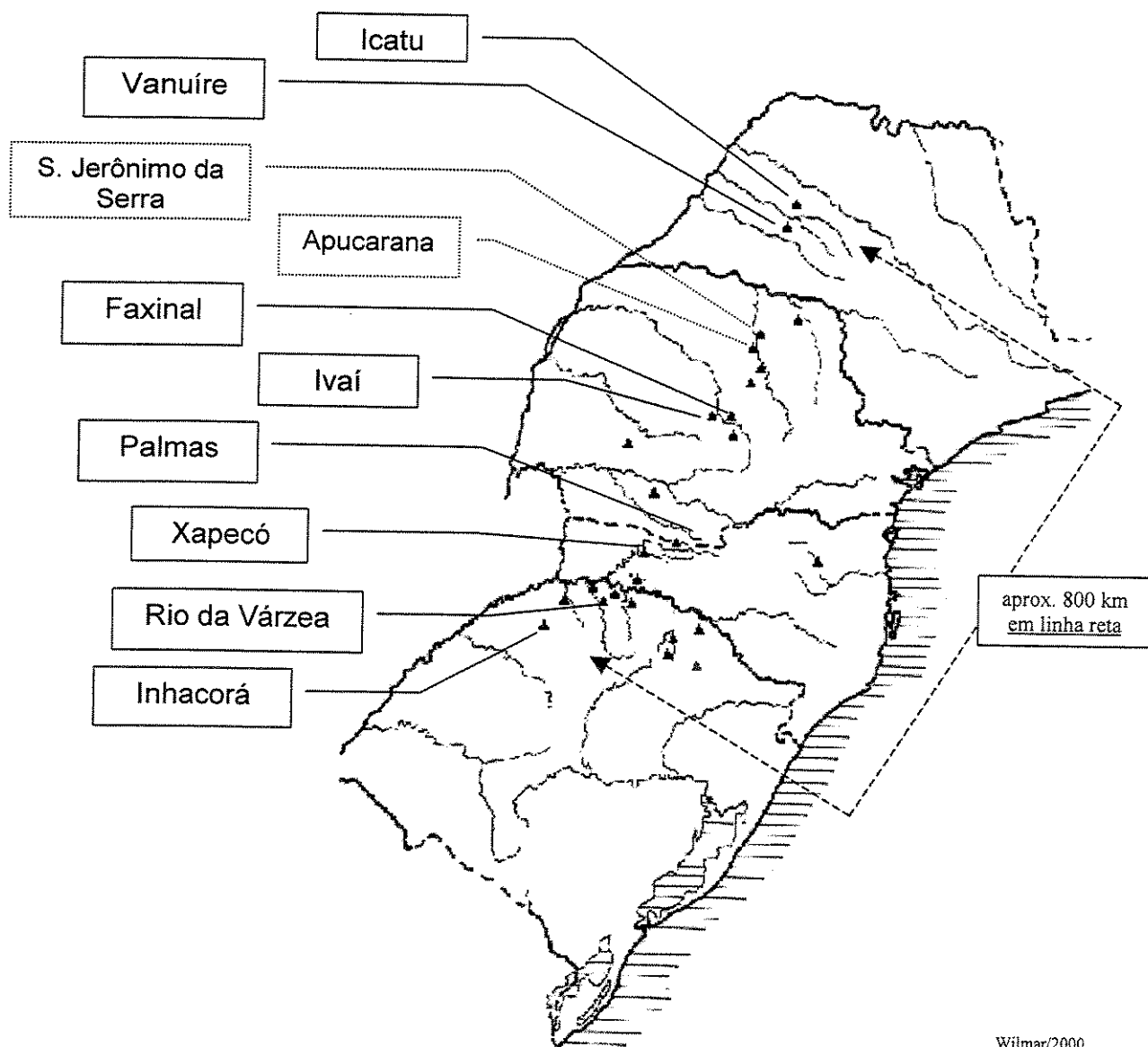
Catarina (nas áreas de Xapecó e Palmas³), Paraná (nas áreas de Ivaí e Faxinal) e em São Paulo (Icatú e Vanuíre), no período compreendido entre os anos de 1995 e 1999. Ao todo, foram 10 meses de permanência em campo, nas diferentes áreas. O critério de uma maior conservação lingüística foi especialmente relevante no Paraná e no Rio Grande do Sul, onde as áreas são muitas, apresentando realidades lingüísticas diferentes. Considerei que uma maior conservação lingüística poderia ser tomada como uma forma de auto-defesa contra a presença do usurpador ou poderia, alternativamente, representar uma forma de segregação que favoreceu a manutenção da língua. De qualquer forma, significaria um maior isolamento do contato com a sociedade envolvente e suas formas culturais, possibilitando um maior controle do que eu desejava estudar: as matrizes culturais Kaingang que condicionam sua visão de mundo e selecionam as novas aquisições culturais.

Quadro nº 1

Dados sobre as aldeias onde realizei trabalho de campo			
Terra Indígena	Município	População	Situação lingüística
Icatu	Braúna (SP)	20	3 a 5 falantes do Kaingang
Vanuire	Arco-Íris (SP)	30	6 falantes do Kaingang
Faxinal	Cândido de Abreu (PR)	400	Falantes bilíngües na sua maioria
Ivaí	Manoel Ribas (PR)	1.026	Falantes monolíngües Kaingang em sua maioria; poucos bilíngües
Palmas	Palmas (PR/SC)	400	Maioria falantes bilíngües
Xapecó	Ipuacu, Entre Rios (SC)	3.000	Estima-se que 30% são bilíngües Kaingang e Português
Rio da Várzea	Liberato Salzano (RS)	400	Bilíngües Kaingang e Português
Inhacorá	São Valério do Sul (RS)	670	Bilíngües Kaingang e Português
	Total	5.946	

³ O município de Palmas, no Paraná, faz divisa com Santa Catarina. A área indígena homônima tem "sede" em Palmas, mas estende-se por terras catarinenses.

Localização das Áreas Kaingang
em que foi realizada pesquisa de campo
para a presente tese
(e outras duas áreas onde colhi material citado neste trabalho)



O ethos Kaingang, no entanto, não se resume à manutenção da língua. Mesmo onde ela deixa de ser falada, importantes traços culturais são conservados em símbolos que marcam a percepção Kaingang do mundo e fazem com que se reconheçam nos rituais Kaingang que não mais praticam. Ou, alternativamente, permite que eles construam, com os materiais provindos de outros lugares, uma identidade Kaingang que se estende no tempo até suas raízes.

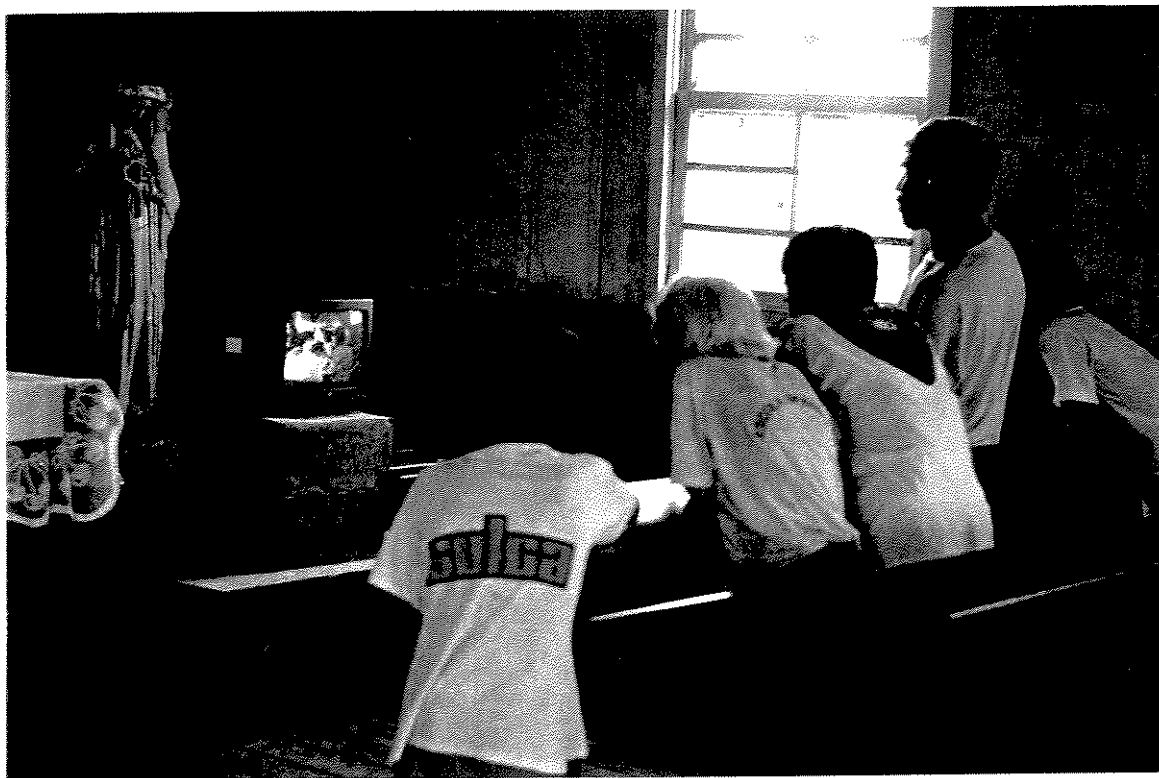
3. O uso do vídeo como metodologia de pesquisa

Meu primeiro interesse, de estudo, na pós-graduação, havia sido a relação entre culturas orais e culturas escritas. Em 1989, apresentei um projeto para mestrado em Multimeios onde pretendia aprofundar essa questão e procurar uma metodologia para o uso do vídeo, no trabalho de educação, em comunidades indígenas⁴. Minha intuição era que esse instrumento representava uma forma mais próxima das culturas orais, ou mais compatível com elas do que a aquisição da escrita. As culturais orais são ricas em comunicação gestual, coreografias e adornos corporais que não são captados pela escrita. A recusa do meu trabalho no Instituto de Artes me direcionou para a Antropologia. Sou portanto, amadora como *video-maker* mas no meu trabalho de campo, além do caderno, incorporei definitivamente, a máquina fotográfica, o gravador e a câmera de vídeo ao meu equipamento de pesquisa. Sou partidária da idéia de que uma imagem pode dizer mais do que as palavras. A câmera me possibilitou, tanto gravar imagens, depoimentos históricos e os rituais, quanto projetar, com a ajuda de um aparelho de TV, as imagens produzidas na própria aldeia, vídeos sobre os Kaingang de outras áreas e também sobre outros povos. A minha experiência mostra que o vídeo permitiu aos Kaingang se admirar, como dizia Paulo Freire: tomar distância de seu cotidiano e, mesmo, da imagem estereotipada que a sociedade envolvente devolve para eles em forma de auto-imagem distorcida. Eles puderam se perceber belos e possuidores de uma cultura admirável. Em outras

⁴Naquela época não possuía conhecimento do trabalho que o Centro de Trabalho Indigenista iniciava, com a discussão de vídeo nas aldeias. Gallois & Carelli (1995) citam o trabalho de Gilberto Azanha (1987) que creio representar o início do trabalho de vídeos nas aldeias.

Vídeo

Projeção de vídeo na área de Palmas (PR), 1998



palavras, o vídeo permitiu construir uma imagem positiva sobre eles mesmos. Possibilitou a comparação de seu modo de viver, com a maneira como vivem os Kaingang em outras áreas indígenas. Permitiu ouvir a língua Kaingang falada com outro sotaque e ter uma idéia da dimensão e diversidade do povo Kaingang.

O uso do vídeo, no primeiro momento, foi pensado por mim como instrumento de pesquisa. Ele se mostrou não só eficiente, nesse aspecto, como abriu a possibilidade de apropriação desse meio pelos próprios Kaingang. Na aldeia do Inhacorá começam a utilizá-lo como forma de registrar para si a história da comunidade, com aqueles que a conhecem, os mais velhos. Essa forma de pesquisa retoma, por outra via, a transmissão oral da história e a recoloca, também, como fonte de conhecimento e aprendizagem. Esse lugar dos velhos como guardiães e transmissores do conhecimento acumulado às gerações mais novas foi tendo o seu espaço ocupado pela reorganização das casas de família extensa pelas de famílias nucleares e por atividades modernas como: escola, jogo de futebol, cultos protestantes. Outro fator de deslocamento da posição tradicionalmente ocupada pelos velhos foram os estereótipos dos agentes externos que procuram desacreditar o conhecimento ancestral como importante e legítimo.

O vídeo como instrumento moderno é apreciado por todos, mas os jovens são os mais entusiastas em fazer uso desse equipamento, reinserindo o conhecimento dos velhos por essa nova forma. Além disso, como experienciaram Gallois & Carelli, os vídeos “potencializam processos de transmissão de conhecimento, especialmente pelo caráter circunstancial e coletivo da apropriação de informações no momento das projeções” (1995:255)

Durante o trabalho de campo no Xapecó tivemos a oportunidade de filmar o ritual do **Kikikoi**, a pedido dos Kaingang. A primeira edição, realizada ainda em campo, utilizando dois aparelhos de vídeo-cassete, resultou num trabalho de 1 hora e 20 minutos e foi deixado com a comunidade do Xapecó, em julho de 1993. Em 1996 fizemos uma nova edição, em Campinas, que se chamou a **Festa do Kikikoi**⁵. Esse ritual é o mesmo que, 50 anos antes, Baldus (1937) descreveu para a área vizinha de

⁵ Este vídeo, realizado em parceria com Wilmar D'Angelis, com duração de 45 minutos, foi apresentado na Reunião da ABA, em Salvador, em abril de 1996.

Palmas e denominou “culto aos mortos”.

Esse vídeo foi projetado em todas as aldeias que visitei, e todos tinham muita curiosidade e interesse em vê-lo. Sua exibição terminou suscitando muitas perguntas, questionamentos e comparações entre eles, o que facilitou meu trabalho durante as entrevistas e discussões sobre o tema. Era comum as pessoas voltarem trazendo outros parentes e pedirem para que o vídeo fosse exibido novamente, porque aqueles ainda não o tinham visto. Mas mesmo os que o tinham visto sempre permaneciam na sala, tecendo comentários acerca do que estava sucedendo no ritual e explicando aos filhos o significado das imagens. Todos os grupos que visitei reconheciam esse ritual para os mortos como parte da cultura Kaingang, mesmo que tendo apenas ouvido contar pelos mais velhos. A partir do vídeo e do material que produzi para o Xapecó; a conversa sobre os rituais passaram a fluir mais facilmente. Como técnica de coleta e análise dos dados, o vídeo, serviu, tanto como registro da experiência, quanto como *feedback* das questões que eu pretendia discutir. Os vídeos foram ao mesmo tempo, produtos do trabalho de campo e provocadores de discussão e da memória Kaingang, permitindo que eles se voltassem para a discussão da própria cultura. Tendo visto o vídeo sobre o **Kiki**, onde os Kaingang aparecem pintados com suas marcas clânicas, um Kaingang de uns 60 anos, da área de Inhacorá (RS) me disse emocionado: “eu já estava me esquecendo dessas coisas, pensei que eu nunca mais fosse ver isso, e agora que a senhora vem trazendo essas coisas, vem perguntando eu me lembro de tudo”. Esse senhor tornou-se um dos meus melhores mestres, tendo se prontificado a ir até a mata próxima para que eu gravasse em vídeo sua explicação sobre as plantas, porque nas suas palavras “todo mato tem serventia”, a maioria das plantas são remédios. Ele queria que seu conhecimento fosse utilizado na escola, explicando que os mais jovens não sabiam distinguir as diversas qualidades de madeira nem conheciam os seus nomes em Kaingang.

Na área do Ivaí, o uso do vídeo evocou a forma como eles conheceram esse ritual e lhes permitiu expressar sua própria visão sobre ele: Afirmaram que não retomariam os rituais do **Kikikoi** porque “morreria muita gente”, o que significa que acreditam, da mesma forma que aqueles que ainda o realizam, que o ritual do **Kiki**

desencadeia o uso de forças que precisam ser controladas. Apenas os *rezadores*, que têm poderes para controlar essas forças, podem dizer quando e, sob que condições, esse ritual pode ser realizado. O uso do vídeo me permitiu documentar os rituais do **Kikikoi**, no Xapecó (1993), o **Ritual de Purificação da Viúva**, no Rio da Várzea, RS, e o **Ritual do Mastro**, em Inhacorá (RS).

Essa trilogia de vídeos serão analisados nessa tese.

Esse instrumento de pesquisa que em princípio não tinha grandes pretensões, que o mero registro etnográfico dos rituais, fez-me perceber que olhar os rituais a partir do olho da câmera permite que o pesquisador experiencie uma outra forma de apreender a realidade e, ao mesmo tempo que aqueles que o assistem façam outras leituras, dessa mesma realidade.

Neste sentido, pude perceber que ver os vídeos de outras comunidades de seu povo, aumentou o auto-respeito, pela constatação de que aqueles que estavam realizando determinado ritual acreditavam no que estavam fazendo. Ao mesmo tempo, davam-se conta de quanto possuem em comum, culturalmente. Aqueles que não praticam tais rituais, os têm, entretanto, na memória, e saber da existência de comunidades que os praticam pareceu dar-lhes certeza de que essas práticas não estão perdidas para o seu povo. Cada gesto performado remetia a histórias e experiências pessoais e as autenticavam aos olhos dos Kaingang que as viam. Também houve críticas em alguns casos, mas elas reafirmavam, em última instância que havia uma cosmologia compartilhada que por vias transversas reconhece aquele ato como Kaingang, apenas considerando que seu grupo faz um pouco diferente, ou faz melhor, ou deixou de fazer.

4. O Referencial teórico

Para discutir os rituais tomei como referencial a definição desse conceito como proposta por Vitor Turner como: “prescribed formal behavior for occasions not given to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers” (1991:19) e sua conceituação de símbolos. Para ele, símbolo é a menor unidade que conserva as propriedades do ritual. Empiricamente, símbolos são objetos, atividades, relações, acontecimentos, gestos e unidades espaciais em contexto ritual. O símbolo é algo que tipifica, representa, recorda, ou seja possui qualidades análogas, por associações de fato, ou de pensamento (cf. Turner 1980).

Partindo do conceito de símbolo considere a possibilidade de estudar tanto os rituais que se efetivam quanto a permanência de traços ou símbolos que vivem na lembrança, mas continuam a balizar os comportamentos e construir as referências da cultura e da identidade Kaingang.

O ritual sempre atraiu a atenção dos antropólogos por ser um dos momentos privilegiados em que se podem observar as crenças mais profundas dos seres humanos em operacionalidade. O ritual é, ao mesmo tempo, estrutura e ação. Estrutura porque suas raízes estão fincadas num passado mítico que é, em muitos aspectos, inconsciente. Ação, porque se realiza dentro do contexto histórico, pela interação de homens concretos que nele colocam o colorido de sua personalidade, que lhe emprestam seus corpos e seus sentimentos. Ritual é tanto a execução de atos fundados no passado como uma construção do presente. Arnold Van Gennep (1909) foi o primeiro a tomar o rito como um fenômeno dotado de relativa autonomia em termos dos outros domínios do mundo social. Ele utiliza-se de uma metáfora, concebendo o mundo social compartimentado como uma casa (quartos, sala, corredores e varandas), sendo os rituais os demarcadores do espaço por onde circulam as pessoas e os grupos na sua trajetória social (cf. Da Matta 1977:17).

Victor Turner (1985) e Nancy Munn (1973) sublinham a importância de se estabelecer relações entre elementos utilizados em contextos rituais com o uso

cotidiano desses elementos, como uma forma de realizar a exegese dos ritos, relacionando semânticamente esses contextos. Os trabalhos de Turner sobre o processo ritual não estão preocupados, como Radcliffe-Brown (1993), com o ritual enquanto produtor de solidariedade, mas como alternativas ideológicas do *drama social*, destinadas à manutenção, ou não, do *status quo*. Turner vê no ritual a possibilidade de atualização da anti-estrutura, entendida como *estados potenciais e liminares* da sociedade que constrói assim sua transformação expondo as variantes possíveis do seu destino. Sua visão implica também um processo de mudança de uma estrutura para outra. Em toda sua obra, esse autor opõe o sentido de estrutura ao de *comunitas* (anti-estrutura), caracterizada por liberdade, criatividade e liminaridade. Estrutura e *comunitas* se alternam no *drama social* e esse processo torna possível a mudança social e, ao mesmo tempo, a continuidade da sociedade através do tempo.

O símbolo como unidade da estrutura ritual

O ritual é entendido como evento que ocorre num tempo especial, num interstício entre sagrado e profano, onde o tempo não gira com a mesma velocidade e os espaços se sobrepõe. São momentos (a)normais onde se pode viver e realizar ações fabulosas, semelhantes às que foram perpetradas pelos ancestrais nos tempos míticos. Durante o período ritual os humanos participam da esfera do sagrado, as regras sociais ficam temporariamente suspensas e se retorna às origens. O que ordinariamente não deve ser feito, durante o ritual é permitido. São comuns, tanto os tabus, quanto a quebra deles. Os humanos retornam às suas raízes para reconstruir a sociedade de maneira exemplar como, no princípio, ela foi criada.

Turner propõe que a estrutura e as propriedades dos símbolos rituais podem ser deduzidas de três fontes de dados:

- 1) Forma externa e características observáveis
 - 2) Interpretações oferecidas pelos especialistas religiosos
 - 3) Contextos significativos elaborados a partir da observação do antropólogo
- (Turner [1967]1980:22).

Segundo ele, para a análise do ritual é necessário descrevê-lo e, a seguir, submetê-lo à interpretação dos nativos (tanto a das pessoas comuns, como a dos especialistas do ritual), solicitando explicitações sobre o significado de cada símbolo utilizado. Essas observações serão posteriormente confrontadas com as do pesquisador anotadas durante o ritual, na sua sequência temporal e nas relações que podem ser estabelecidas com outros acontecimentos ou símbolos, considerando que estes estão essencialmente implicados no processo social. Em um trabalho mais recente (1982) Turner reafirma sua conceitualização de símbolos rituais:

I could not analyze [these] ritual symbols without studying them in a time series in relation to other 'events' [regarding the symbol, too, as an 'event' rather than a 'thing'], for symbols are essentially involved in social processes whereby groups became adjusted to internal changes (whether brought about by personal or factional dissensions and conflicts of norms or by technical or organizational innovations), and adapted to their external environment (social and cultural, as well as physical and biotic) (pp.21-2)

Para Turner, rituais são momentos específicos dos procedimentos sociais, através dos quais os grupos ajustam-se às suas mudanças internas. Nesta perspectiva, o símbolo ritual se converte em ação social, ou seja, uma força positiva no campo da atividade. O símbolo vem associar-se aos interesses humanos, aos propósitos fins-meios, tanto àqueles explicitamente formulados quanto os que o observador pode inferir. O símbolo é, para Turner, uma entidade dinâmica dentro do contexto de ação adequada.

Em cada ritual é possível identificar, segundo Turner, o **símbolo dominante**. O símbolo dominante não é um meio para o cumprimento dos propósitos expressos no ritual, mas refere-se a valores considerados como um fim em si mesmos, isto é, valores axiomáticos. As explicações oferecidas pelos participantes do ritual vão desde a analogia com os aspectos mais aparentes, mais visíveis, até interpretações mais abstratas refletidas na opinião de especialistas do ritual.

Entre as propriedades do ritual, a mais simples delas é a propriedade de **condensação** caracterizada como: “muitas coisas e ações representadas por uma só formação”. Seguindo a esta, a propriedade de que o **símbolo dominante é uma**

unificação de *significata* díspares e interconexos porque possuem em comum qualidades análogas porque estão associados quer em ação, ou pensamento. Esses vínculos de associação podem ser, totalmente triviais e/ou estar distribuídos a esmo amplamente, por toda uma gama de fenômenos. É a sua própria generalidade que lhes permite vincular idéias e fenômenos diversos.

A terceira propriedade importante dos símbolos rituais é a **polarização de sentido**. Em um dos pólos se encontra um agregado de *significata* que se refere a componentes de ordem moral e social ou os princípios de organização social: o ‘pólo ideológico’. No outro pólo, os *significata* são usualmente fenômenos naturais e fisiológicos: o ‘pólo sensorial’. O pólo sensorial, emocional, está estreitamente relacionado com a forma externa do símbolo (cf. Turner [1967]1980: 30-1).

No *pólo sensorial* se concentram significados dos quais se pode esperar que provoquem desejos e sentimentos, enquanto que no *ideológico* encontra-se uma ordenação de normas e valores que guiam e controlam as pessoas como membros de grupos e categorias sociais. Os *significata* sensoriais tendem a ser grosseiros, em sua dupla acepção: são toscos, por não levar em conta os detalhes nem as qualidades precisas da emoção, e numa segunda acepção, são grosseiros porque abertamente fisiológicos (Turner [1967]1991:28-9).

Esses símbolos são, para Turner, fatos sociais, “representações coletivas”, “ainda que apelem ao mais baixo denominador comum do sentimento humano”.

Segundo Turner, há muito tempo se admite na literatura antropológica que os símbolos rituais são estímulos de emoção. Edward Sapir teria classificado esses símbolos em duas classes principais: a primeira, que chamou de *símbolos referenciais*, e a segunda, de *símbolos de condensação*.

São *referenciais*: a língua oral, a escrita, as bandeiras nacionais, os sinais das bandeiras e outras organizações de símbolos convencionados com artifícios econômicos para fins de referência, isto é, símbolos que são signos, ou que imediatamente evocam sentimentos e emoções que se deseja suscitar.

Os símbolos de *condensação* foram definidos como formas sumamente condensadas de comportamento substitutivo para a expressão direta, que permitem a

fácil liberação da tensão emocional, de forma consciente ou inconsciente. O símbolo de condensação está saturado de qualidades emocionais. A principal diferença entre os símbolos referenciais e os de condensação é que os primeiros se formam através da elaboração do domínio consciente, enquanto que o simbolismo de condensação funde suas raízes profundamente no inconsciente, e impregna com sua qualidade emocional tipos de conduta e situações aparentemente muito diferentes do sentido original.

A interpretação de Sapir (apud Turner 1991:29) sublinha 4 atributos básicos dos símbolos rituais:

- 1) A condensação de muitos significados em uma forma única
- 2) Economia de referência
- 3) Predomínio da qualidade emocional
- 4) Vínculos de associação com regiões do inconsciente

Turner enfatiza que, ainda que símbolos rituais sejam ao mesmo tempo referenciais e de condensação, cada símbolo é multireferencial, e não uni-referencial. Para ele, a distinção de Sapir tende a subestimar a importância do que chama de “pólo ideológico de sentido” (ou, pólo normativo), enquanto que uma qualidade essencial do símbolo para Turner consiste exatamente na justaposição do físico com o estruturalmente normativo, do orgânico com o social. Esses símbolos “unificam” (ou fazem coincidir) qualidades opostas, o que explica que possam representar normas e imperativos sociais vistos ao mesmo tempo, contraditoriamente, como “obrigatórios” e “desejáveis”, como já observava Durkheim.

Segundo Turner, o ritual é justamente um mecanismo que periodicamente converte o **obrigatório** no **desejável**. Dentro de sua trama de significados, a unidade básica do ritual (o símbolo dominante), coloca as normas éticas e jurais da sociedade em íntimo contato com fortes estímulos emocionais:

In the action situation of ritual, with its social excitement and directly physiological stimuli, such as music, singing, dancing, alcohol, incense, and bizarre modes of dress, the ritual symbol, we may perhaps say, effects an interchange of qualities between its poles of meaning. Norms and values, on the one hand, become saturated with emotion, while the gross and basic emotions become ennobled through contact with social values. The irksomeness of moral constraint is

transformed into “love of virtue” ([1967]1991:30).

Sintetizando o pensamento de Turner, as propriedades empíricas dos símbolos dominantes são:

- a) condensação
- b) multireferenciação⁶
- c) polarização de sentido.

Para ele, as interpretações indígenas mostram como os símbolos dominantes expressam importantes componentes da ordem social e moral, e não podem ser confundidas com “racionalizações” ou com “elaborações secundárias” derivadas de conflitos endopsíquicos – como desejariam ver os psicanalistas –, porque se referem a fatos sociais que tem uma realidade empírica exterior à psique dos indivíduos. A atitude unilateral dos psicanalistas teria sua contraparte na atitude igualmente unilateral dos antropólogos que consideram relevantes só as interpretações indígenas, tendendo assim a estudar os símbolos unicamente dentro de dois marcos analíticos: o cultural e o estrutural. Essa abordagem, para Turner, é essencialmente estática, não se ocupando dos processos de transformação nas relações sociais. Para ele, as propriedades fundamentais dos símbolos rituais incluem esses desenvolvimentos sociais dinâmicos: “symbols instigate social action” (Turner [1967]1991:36)

Ritual e mito

Segundo Warner (1958) – referido por Nancy Munn – há cerimônias que enfatizam determinados mitos, referidos por ele como “myth symbol”, que são reiterados através da representação em diversos atos rituais. Esse *construto* mítico articularia amplo complexo de significados sócio-culturais. Munn esclarece que a complexidade do material *Murgnin*, estudado por Warner, deriva da articulação de dois tipos de sistemas de mensagens: aquele do mito, por um lado, e o do rito por outro. No caso, o mito providencia a “hermenêutica” nativa para os ritos. Ambos, mito e rito, são sistemas de mensagem que manipulam um código cultural comum de

⁶ significados díspares em uma única formação simbólica.

oposições binárias associadas.

Para a discussão da relação entre mito e ritual é valioso o aporte de Laurence Sullivan (1988). Sullivan propõe-se a realizar um estudo comparado das religiões indígenas, tomando o continente sul-americano como um todo. Ele acredita que a unidade desses povos não se deva buscar em critérios geográficos, lingüísticos ou mesmo sócio-econômicos, mas sim, através do entendimento da experiência do sagrado. Para ele, é de acordo com as experiências míticas que os povos avaliam sua experiência no tempo desde os primórdios até a escatologia. Sullivan propõe a utilização do método morfológico para classificar as religiões da América do Sul, considerando a natureza e prática religiosa como uma forma de guiar essa classificação. *Essa morfologia da vida é uma ordem entre fenômenos religiosos baseados nas suas formas e sentidos simbólicos.* A identificação de uma morfologia do sagrado, para ele, é a construção de um sistema coerente de símbolos; é um ato deliberado de interpretação cujo objetivo é a investigação específica da vida religiosa. Para Sullivan, são os mitos que permitem esses estudos comparativos.

O mito é constituído – segundo Sullivan defende – de partes separáveis com as quais se pode construir uma morfologia da vida religiosa do continente. A coesão desses dados é feita através do método interpretativo. Isso implica na verificação do significado do mito a ser comparado, dentro do contexto da cultura que o produziu. Podemos dizer que esse método permite a tradutibilidade dos dados de uma cultura para os termos de outra. Sullivan define o método hermenêutico como:

Hermeneutics is the willingness to treat the attempt at interpretation as a peculiarly instructive cultural process affected by both the subject and object of understanding. In an authentic interpretation, one's method cannot stand objectively apart from one's data; it must become subject to the data in order adequately to grasp what one engages in the act of understanding. The process of interpretation must continually be reexamined in the light of one's attempts to understand. In this light, the up-front confession of one's method often appears simplistic and ill timed, for one cannot so quickly dispatch with the self-awareness that genuine understand requires. The categories that assemble one's facts and the terms, procedures, and "conclusions" that explain them must remain problematic and subject to questions throughout the course of the inquiry. How does one's own forms of knowledge reshape and reveal the meaning of

another's thoughts or acts, and vice versa? Understanding is a creative process, and, when it is performed well, the nature of the creativity is itself assessed in the act of interpretative culture (Sullivan 1988:16).

O método interpretativo proposto por Sullivan integra a reflexão geral com a descrição das práticas culturais e também *"remind us that these myths and rites are always historically conditioned"* (1988:17). Mas – alerta o próprio Sullivan :

underneath this truth repeated from the Euhemerus to the present, there often lurks the pathetic need to use a narrow notion of history or so-called ethnohistory to demonstrate the reality of myth, and, therefore, the humanity whose essence is taken to be "historical", in the narrow sense, precludes learning about the symbolic and mythic foundations of a humanity whose experience of time and "reality" is more broadly conceived (Sullivan 1988: 698).

Na sua concepção, portanto, o mito é uma parte da história de um povo. O que podemos perceber nas sociedades ágrafas é que há uma imbricação entre mito e história. Por esse motivo, não se deveria separar mito e história, mas entendê-los como o faz Hill (1988), como **duas formas diferentes de narrar os fatos**. Wright afirma que as recentes discussões antropológicas

... support the idea that myth and history are complementary form of conscientiousness that explain social experience on different level. Myth seeks to formulate the essential properties of social experience in terms of 'generic' events, at a level that transcends any specific context of historical relations or events. At the same time that it provides explanatory references for historical relations or events, it presents a model of historical action. History, in turn, is concerned basically with the level of specific relations among specific events (Wright 1998:103).

Portanto, a história é organizada dentro do esquema mitológico, enquanto que os mitos contém também fatos da história. Para Sullivan, o mito é uma parte integral da realidade, não porque ele descreve o mundo que é auto-evidente, mas porque ele caracteriza e muitas vezes participa diretamente do mundo imaginário onde reside o significado de toda manifestação aparente. Apesar da significação estar intimamente relacionada com as formas da aparência, o significado não pode mais ser auto

evidente nesse mundo, exceto de modo mítico, porque o significado está envolvido com um mundo dos primórdios. O mito revela o primeiro motivo do ser, que é manifestado na sua aparência (cf. Sullivan 1988:34). Salientando a importância do sagrado como uma experiência humana fundamental, diz Sullivan:

the first mythic images of creation (divine light, tears, word, dream) are literally, expressions of the sacred. And these mythic symbols remain sacred, for they spring from the powerful imagining of the divinity. Human culture is a continuing symbolic experience or experiment, begun by imagining sacred beings, the first forms of awareness ever to appear. (Sullivan 1988: 31).

Ele evidencia que a unidade da cosmologia sul-americana pode ser construída em torno da idéia de um universo marcado por ciclos cósmicos de conflagração e regeneração. Essa crença é vivenciada nos rituais indígenas de diferentes maneiras. Normalmente a destruição de um ciclo acontece através da água ou do fogo. A água é o símbolo tanto da destruição como do crescimento: os heróis míticos dos Mëbengôkre, por exemplo, são mergulhados na água para crescer rapidamente e matar a ave gigante (cf. Lea 1986). É também um símbolo arquetípico na concepção junguiana: os seres humanos são gerados na água do útero da mãe. O fogo cósmico que ameaça destruir a humanidade, “cozinha a existência”, sendo outro forte símbolo de transformação em várias sociedades da América do Sul:

The conflagration spiritualized the universe. That is, reality ultimately proved itself to be transcendent, able to sustain life beyond the forms of its primordial appearance. In a sense, universal destruction by fire “creates” the spiritual world by rendering it ethereal and invisible. Because they were totally consumed, the first beings have become spirits. Their transformation or spiritualization is equivalent to a kind of depletion, exhaustion, or consumption. Each being took on a consumable, material form representing its new spiritual condition and fate (Sullivan 1988: 69-70).

Turner propõe que se perceba o ritual enquanto *performance*, ou seja, o processo ritual não é algo finalizado, cíclico, de padrões repetitivos, mas é um movimento espiralado responsável pela invenção e mudança, porque a cosmologia tem sido desestabilizada. Logo, dramas sociais e dramas estéticos seriam um esforço

da sociedade para reestabilizar e produzir o cosmos (cf. Turner 1993: 17-8).

Não é necessário lembrar que o conceito de *performance* tem sido amplamente difundido a partir de Sahlins (1987), cuja preocupação é também, apreender a sociedade em movimento. Ele toma como exemplo a sociedade havaiana, para a qual a ordem cultural é a busca do prazer e da felicidade, não havendo regras prescritivas para as uniões conjugais. No entanto, “embora as escolhas individuais pareçam ser livres, ou pelo menos muito liberais, o resultado não é de modo algum aleatório”. De fato, “da perspectiva global da sociedade, esses fins subjetivos tornam-se os meios de constituição de uma ordem política, econômica e espiritual definida” (Sahlins 1990: 48). Isto é explicável pelo fato das pessoas agirem, mesmo de forma inconsciente, de acordo com os pressupostos dados pela sua sociedade, o que corresponde à noção de *habitus*, conforme Bourdieu (1977).

Trabalhando com danças e rituais brasileiros, Regina Muller tem dado destaque para o **pólo sensível** do ritual, segundo a conceitualização de Turner, “para compreender o lugar da dança em sistemas de representação, cujo meio fundamental de expressão é o corpo em movimento”. O referencial teórico-metodológico utilizado por Muller abarca o significado (conteúdo) da dança em relação à cultura e à materialidade desse discurso: o corpo em movimento como expressão sensível desses conteúdos realizados através da dança. Muller (seguindo Maingueneau 1984), entende as danças rituais como um **discurso não verbal** “*nos quais o corpo em movimento é a representação do sagrado participando do convívio humano, deuses e mortos*” (Muller 1992:1).

Performance e discurso

O processo ritual une os discursos nas suas formas não verbais e verbais: a dança e a *performance* por um lado, e os discursos propriamente verbais. No primeiro caso, a representação, as danças, os sons e as cores formam os símbolos significantes. No segundo caso são a declamação dos mitos, os encantamentos e as orações recitadas. Sherzer e Urban (1986) enfatizam, no discurso verbal, a importância da

poética no *nexus* língua-cultura-sociedade:

by poetic we mean the organization of discourse into lines and other units, the employment of forms of repetition, especially parallelism, to create verbal patterns, the use of such symbolic processes as metaphor, the dramatization of the voice, and the development of distinctive narrative styles. In each of these cases, we view grammar as a resource in the performance of discourse (...) in native South America poetic discourse rarely occurs for purely esthetic purposes. Rather it is an aspect of and co-occurs with other functions of this discourse - ritual, ceremonial, political, curative, or magical. The esthetic function must always be viewed as integrated with these others (1986:3).

Entre os Xokleng atuais, estudados por Urban, a recitação dos mitos é uma forma de fala ritualizada, diferente da fala cotidiana e, segundo ele, importante para se discutir a poética desses povos. Ao mesmo tempo Urban afirma que os Xokleng, ao recitarem o mito, estão realizando uma forma de ação social, e que eles têm consciência do papel do mito na continuidade cultural. Para Urban, o mito é também uma metáfora da cultura (cf. Urban 1986: 38).

Entre os Kalapalo, Ellen Basso (1989) observa um fenômeno similar, onde a fala representa ações dialógicas que dão espaço, tanto ao indivíduo, quanto às configurações sociais:

Since most of the events are of speech-centered and generally dialogical actions that result in distinctively individual versions of reality developed with and through particular social configurations, one needs to become more deeply involved in a search for the individual voice and the cohesion that is created between them: how descriptions of action are connected to each other to form an intersubjective, emergent narrative process and where and how these voices are repeatedly, yet variously, heard. Thus a discourse-focused approach that investigates temporal organization and developmental process seems particularly appropriate. Insofar as this approach reveals the special ways that individuals develop within (and thereby change) their social configurations, it is especially suited to searches for implicit forms of historical consciousness in stories (Basso 1989: 564).

Na maioria das sociedades sul-americanas a fala ritualizada faz parte da função cerimonial dos homens. A eles cabe criar pela palavra. A palavra, *chichan*, é

para os Shuar um problema substancial. *Chichan* pode se glosada como *fala, linguagem, discurso, pensamento e idéia*. A moderna oratória política é caracterizada pela forma “fala boa ou correta”:

speaking well is both an indication that the speaker possesses knowledge and power and means of acquiring power. The man who speaks forcefully and directly is believed to possess supernatural power which will protect him from his enemies. For example, the strength of a man's voice is an indication of his *arútam* power. The encounter with the *arútam* gives the initiate strength for war and other pursuits and increases his intelligence and self-confidence (Hendricks 1993:8).

Em grande parte dos rituais, é também pela palavra que se operacionaliza a ação. A palavra é poderosa. Os Kaingang, cujas práticas rituais têm um caráter sacerdotal⁷, sendo as fórmulas das orações aprendidas e transmitidas de pai para filho, guarda-se o maior respeito pelas falas sagradas, cujas palavras têm poder por manter-se inalteradas na prática da transmissão oral. É nessa fórmula de recitação sagrada que reside a força que transforma. Essa palavra-canto vence as outras forças do universo e as subordina. O duelo verbal é, para eles, um exercício de poder. Entre os Baniwa os xamãs são os donos do canto, eles garantem a manutenção do universo pela mediação vertical entre os diversos níveis do cosmos (Wright 1995 e 1998:27 , 133).

A importância da fala ritual tem sido tematizada por pesquisadores de várias sociedades como parte constitutiva dos rituais. É pela palavra que em muitas sociedades o mundo é criado ou destruído, ou a ordem é subvertida.⁸ O aspecto ritual da fala vincula-se, porém, também às esferas profanas, como os discursos das lideranças políticas nas situações cotidianas das aldeias. Daí que muitos povos Jê marquem no corpo, distintivamente, os veículos usados para dizer a palavra (o

⁷Bartomeu Meliá faz a distinção entre religiões sacerdotais e proféticas, classificando os Kaingang na primeira categoria e os Guarani na segunda (comunicação pessoal). As religiões de cunho sacerdotal estão marcadas pela dependência de especialistas religiosos (sacerdotes) para conduzir os ofícios religiosos, enquanto as proféticas poderiam ter seus ofícios presididos por qualquer pessoa porque estas podem ser inspiradas diretamente por Deus.

⁸Para os Kalapalo, a habilidade de falar separa os humanos dos outros seres (BASSO 1985) . Os Shuar consideram que o falar incorreto é a causa das catástrofes (Hendricks 1993:9).

batoque labial) e ouvir as palavras (os brincos auriculares). O uso ou o recebimento desses adornos está freqüentemente relacionado a momentos rituais e marca, para essas sociedades, a importância de saber dizer e saber ouvir (cf. Seeger 1980). A contraparte feminina da fala ritualizada masculina é, conforme Lea (1986), o choro ritual.

Conclusão

Mary Douglas afirma que “como animal social o homem é também um animal ritual. Se o ritual for suprimido de uma forma, ele aparece em outras tão mais forte quanto mais intensa for a interação social” (1976:80).

O ritual focaliza a atenção por enquadramento, ele anima a memória e liga o presente com o passado relevante. Douglas afirma mesmo que o ritual muda a percepção porque muda os princípios seletivos. Ele não apenas exterioriza a experiência, trazendo-a para a luz do dia, mas modifica a experiência expressando-a. Segundo ela, há certas coisas que não podemos experimentar sem ritual. Eventos que vem em sequências regulares ganham significado através da relação com outros eventos na sequência. Sem a sequência inteira os elementos individuais tornam-se imperceptíveis: “os rituais geram os sentimentos necessários para manter os homens nos seus papéis”. (Douglas 1976:84).

Nós modernos – diz Douglas – operamos em muitos campos diferentes de ação simbólica. Para os bosquímanos, os Dinkas e muitas culturas primitivas o campo da ação simbólica é um só. A unidade que criam por separação e ordenação não é apenas um lar, mas um universo total no qual toda a experiência é ordenada (...) Nossa experiência é fragmentada. Nossos rituais criam muitos submundos pequenos não relacionados. Os rituais deles criam um universo único simbolicamente congruentes (Douglas 1976:87-8).

As reflexões aqui colocadas sobre ritual, evidenciam a riqueza desse tema que, em lugar de esgotar-se, torna-se sempre mais atual e estende-se como um conceito universal para as sociedades humanas, podendo seus estudos abarcar tanto as sociedades tradicionais, quanto as modernas. O tema se amplia e ganha novos

contornos. Se, inicialmente, Turner trata de construir uma metodologia para se analisar o ritual, em cujo empreendimento é seguido por Munn, seus estudos mais recentes aproximam os estudos de ritual ao teatro, e incluem a ação ou o aspecto performativo do ritual como um dos mais importantes. Para Turner o ritual não é apenas um repositório do aspecto mais conservador da sociedade, mas pode ser também dinâmico e aceita a introdução de inovações.

Ao estudo do ritual vem agregar-se o estudo de expressões ou discursos não verbais, como a dança, que possui seu próprio simbolismo e que comunica seu sentido de relação e transcendência. Em outras sociedades os discursos verbais, nas suas formas de relatos míticos e na *performance* ritualizada, são considerados como criadores de realidades. O estudo de ritual permite – ou exige – essa leitura multifocal e polissêmica. O fascínio que o ritual exerce sobre a antropologia vem dessa possibilidade de se poder apreender nele a sociedade em movimento, relacionando estrutura e ação, mito e história, permanência e mudança, sentimentos pessoais e obrigações sociais; aspectos como fala, canto e dança; o sagrado e o profano e sua intermediação; a representação do corpo como objeto natural e cultural. Nele se pode perceber a sociedade tanto como contida num espaço ritual, quanto uma sociedade transcendente, apanhada na sua essência, nas suas crenças profundas onde a divergência e a assimetria só podem mostrar-se de forma ritualizada; onde os seres humanos são mais belos e mais perfeitos, podendo tudo isso ser contemplado em movimento.

Finalmente, para entender as diferenças entre os diversos grupos Kaingang estou utilizando a reflexão de Needham (1975) sobre classificações politéticas dos fatos sociais. Segundo Needham, Evans-Pritchard teria afirmado haver “somente um método na antropologia social, o método comparativo”, o que seria insuficiente. Needham afirma que o método comparativo pode ter sucesso se não tomarmos os conceitos como monotéticos mas politéticos.

Formal analysis of this kind is not merely a methodological postulation, nor just a critical technique in the undermining of received categories of anthropo-logical discourse. In practice, it accurately accommodates social facts, it facilitates systematic analyses, and it makes possible the effective prosecution of

comparative studies. In each of these regards this radical style of abstraction evades the disastrous deception of reificatory and monothetic taxonomies; and it renders unnecessary a desperate contention with the alternative hazards of trying to theorise taxonomically about classes of facts that in empirical terms are polythetic (Needham 1975:365)

Needham associa as taxonomias politéticas com *family resemblance* conceito segundo ele, desenvolvido por Nietzsche (1886:25) como (*familien Ähnlichkeit*) e também por Wittgenstein e posteriormente por K. Campbell (1965). Para Needham

studies of prescriptive alliance systems show particularly well that a definition which is designedly monothetic, in combination with analitical concepts which are necessarily of the same character, can advantageously be apllied to classes of social facts that are extensively polithetic (1975:366).

O conceito de taxonomias politéticas é adequado para tratar da diversidade das situações encontradas entre as diversas áreas Kaingang cujas realidades empíricas, embora não idênticas, se constituem em fatos sociais do mesmo tipo e permitem perceber uma unidade da cultura Kaingang.

III. O povo Kaingang

III.1. Caracterização do povo

Os Kaingang são parte dos povos Jê meridionais, sendo o seu contingente mais populoso, atualmente com cerca de 22 mil pessoas. Ao todo os Kaingang estão vivendo em cerca de 26 áreas de terras indígenas reservadas e descontínuas⁸. As terras de seu território estão distribuídas desde o oeste do estado de São Paulo, até norte-noroeste do Rio Grande do Sul, atravessando, no sentido norte-sul, o centro do estado do Paraná e o oeste de Santa Catarina (ver mapa na pág seguinte).

Situação sociolinguística

A lingüista Úrsula Wiesemann reconhece, na língua Kaingang, cinco dialetos: **São Paulo**, ao norte do Paranapanema; **Paraná**, entre Paranapanema e Iguaçu; **Central**, entre Iguaçu e Uruguai; **Sudoeste**, ao sul do Rio Uruguai e a oeste do Passo Fundo; **Sudeste**, ao sul do Uruguai e a leste do Passo Fundo (Wiesemann 1971:259-60).

O lingüista Wilmar D'Angelis, em trabalho recente em que discute as inadequações da ortografia Kaingang proposta por Wiesemann, sugere que este quadro é bastante simplificado:

É reconhecido que a língua Kaingang, por sua dispersão territorial, desenvolveu dialetos diferentes ao longo do tempo através do vasto território de ocupação que ainda hoje se estende por quatro estados brasileiros e, no passado, abrangia parte da província de Misiones, na Argentina. Wiesemann (1971) sugere a existência de 5 dialetos (...), mas mesmo essa proposta representa

⁸ Estou considerando terras reservadas aquelas que já estão definidas como terra indígena, com documentação inclusive. Arlindo Leite (1994) relaciona 33 áreas, incluindo o território Xokleng e algumas áreas que os Kaingang ocupam, mas se encontram ainda em litígio.

uma grande simplificação da complexidade das relações lingüística inter-grupos e, ainda, entre grupos Kaingang e Xokleng⁹. (D'Angelis 1999:11).

De fato, a criação de reservas para os povos indígenas teve como consequência a junção de vários grupos indígenas de regiões próximas num mesmo território. Assim, dentro de uma mesma área indígena encontramos mais de um dialeto. Entende-se, pois, que as diferenças dialetais sejam maiores que a síntese de Wiesemann, se considerarmos que todas as áreas indígenas atuais são unificações de vários grupos próximos.

Registre-se que, apesar de tudo, os dialetos Kaingang são mutuamente inteligíveis, embora possua, cada qual, muitos vocábulos próprios.

A situação dos Kaingang, do ponto de vista sociolingüístico, é muito diversa de uma área a outra, indo desde as comunidades que são praticamente monolíngues em língua indígena (como na área do Ivaí, PR), até a situação dos Kaingang de São Paulo, onde a maioria das pessoas são monolíngues em português. Os Kaingang paulistas estão reduzidos a uma população de uns 50 indivíduos, a maioria casados com Krenak ou Terena, o que torna a questão da identidade uma escolha de lealdade política dos indivíduos a uma das etnias existentes, inviabilizando, a longo prazo, a possibilidade de uma comunidade especificamente Kaingang.

A introdução da escrita da língua Kaingang na década de 60 e subsequente formação de professores bilíngües¹⁰ vêm tentando criar um discutível padrão homogêneo da fala, devido à compreensão equivocada de muitos professores de que a forma correta da fala é aquela que está escrita. A escrita da língua Kaingang foi

⁹ Por exemplo, a origem de Inhacorá (RS) a partir de guerras e alianças entre grupos Kaingang no Brasil e na Argentina (e, possivelmente, também Xokleng), faz o dialeto dessa comunidade diferente do tal "Sudoeste" do qual, para Wiesemann, fariam parte. No Toldo Chimbanguê (SC), a constituição da aldeia a partir de gente de Condá do Paraná e de Sta Catarina e de grupos fugitivos do Rio Grande do Sul em dois períodos distintos no século XIX (em 1856 e em 1893), além de muitas famílias exiladas de Votouro e Nonoai entre os anos 40 e 60 (e novas levas nos anos 80), impede que se classifique a fala Kaingang dali como integrante de qualquer dos dialetos sugeridos por Wiesemann. Em São Paulo, apesar da existência atualmente de apenas duas aldeias e, nelas, de apenas alguns falantes em cada uma (não superando, no total, uma dúzia de pessoas), tudo indica que não se pode falar de um único dialeto "paulista" [nota de WRD].

¹⁰ A partir do final dos anos 50, através de um convênio entre o *Summer Institute of Linguistics* e o Museu Nacional (RJ), a língua Kaingang passou a ser pesquisada e ganhou uma ortografia "oficial", na sequência houve na década de 70 um processo de formação de monitores bilíngües. Esses monitores, formados na Escola Clara Camarão, na área de Guarita (RS), foram espalhados pelas diversas áreas indígenas, preferencialmente por áreas diferentes daquelas de suas origens.

codificada a partir do dialeto Paraná, tendo sido produzido um material escrito em forma de cartilha e o novo testamento, único livro de leitura disponível em língua Kaingang. Nas aldeias, atualmente, é visível a diferenciação dialetal entre a população mais jovem e portanto escolarizada, e a população mais velha. Embora a diferença etária implique por si só modificações no uso oral da língua em qualquer cultura, pode-se perceber que também a escola tem exercido influência nas formas de modificação desse uso.

Nascimento e dispersão dos Jê Meridionais

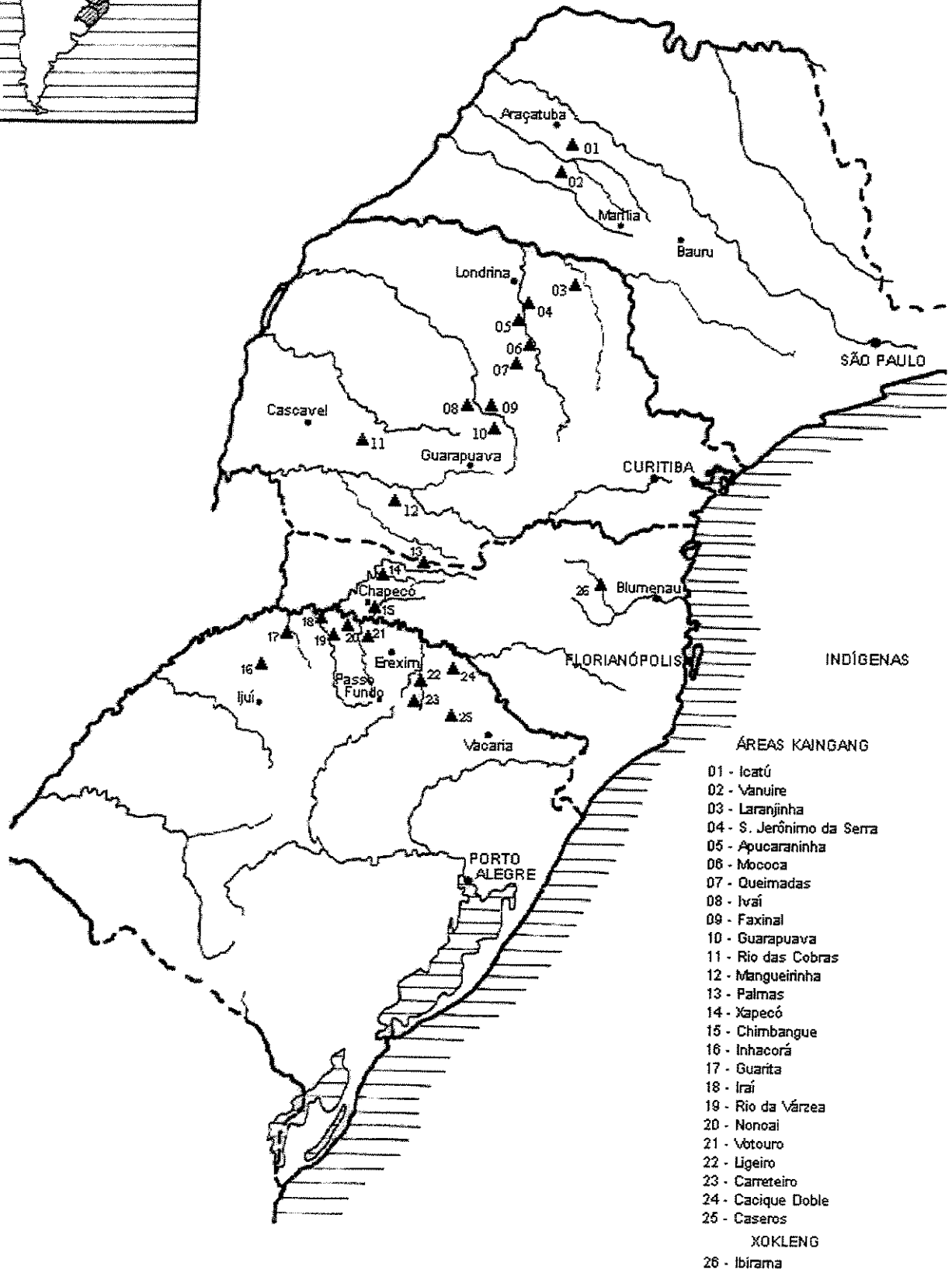
Não se sabe ao certo, exatamente, quando os Kaingang se constituíram enquanto povo. Mas sabe-se que todas as suas aldeias conhecidas coincidiam com as terras de pinheirais: norte do Rio Grande do Sul, nordeste da Argentina, Santa Catarina, Paraná e sul de São Paulo. Na mesma região ainda hoje os Kaingang detêm pequenas porções de seu antigo território/habitat, com exceção da Argentina, onde não há áreas reservadas para os Kaingang.

Os ancestrais dos Jê Meridionais parecem estar na região há bastante tempo, como indicam as conclusões dos mais conhecidos arqueólogos.

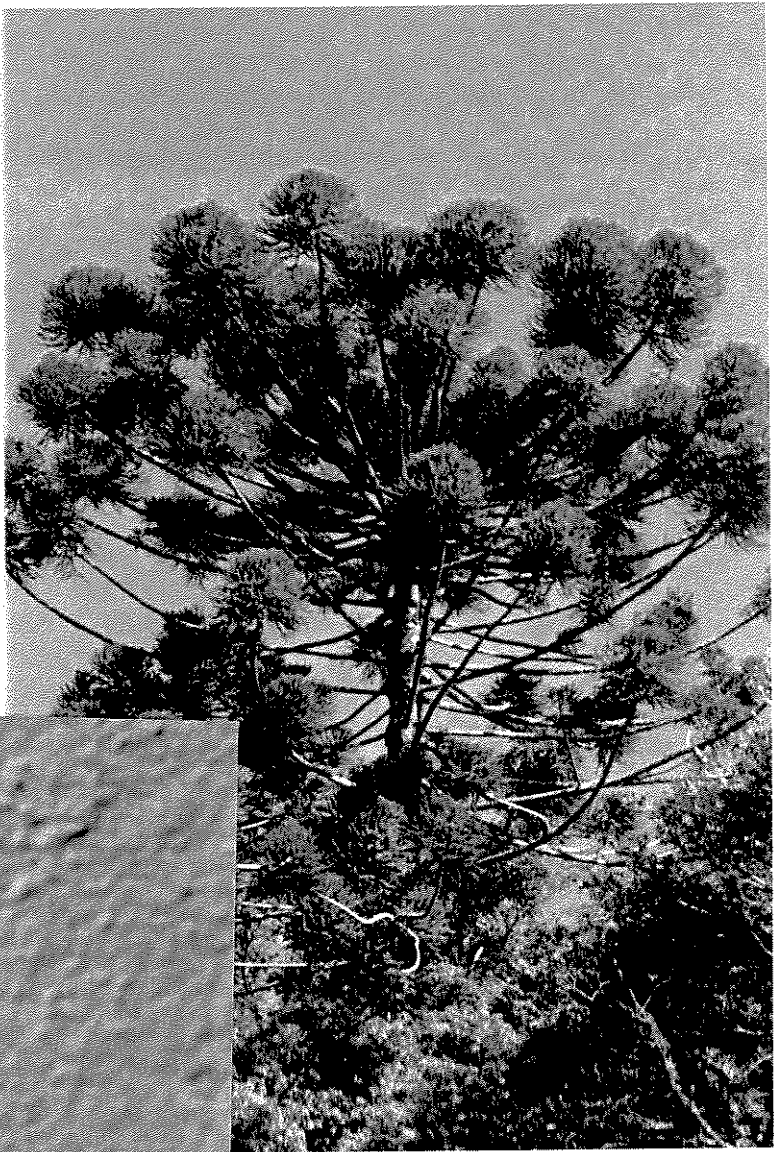
Entre os grupos humanos mais antigos do Sul do Brasil está o dos grupos caçadores e coletores que viveram ao longo das barrancas do Uruguai (divisa dos atuais estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul), com datações entre 8.670 e 5.970 anos antes do presente (cf Schmitz 1981:218, Rohr 1984:154). Esses vestígios arqueológicos são identificados como “cultura alto paranaense” e relacionam essa região riograndense com achados arqueológico da região de Misiones, Argentina. Tais achados referem-se a casas subterrâneas e a túmulos circulares, com fossas e valas que são aspectos característicos da cultura Jê-Meridional atestada nos séculos XIX e XX. Os grupos representantes da cultura alto paranaense ainda não possuíam cerâmica e nem agricultura. Também na fase pré-cerâmica é identificada, no Paraná, a fase Vinitu, nas barrancas do Rio Paraná (entre a Foz do Piquiri e Foz do Iguaçu) com datação entre 7.000 a 8.000 anos antes do presente. No médio Iguaçu, os arqueólogos encontraram vestígios da fase Bituruna, que associaram à fase Vinitu. A

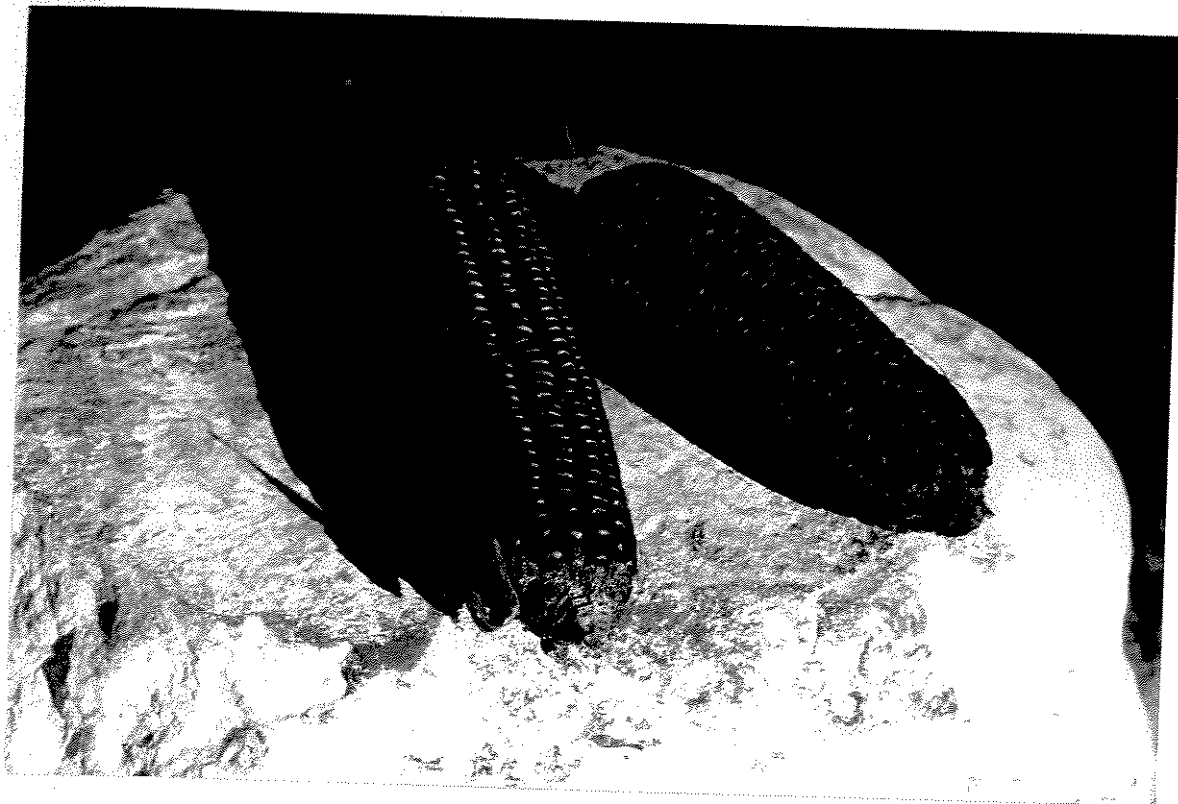


ÁREAS KAINGANG



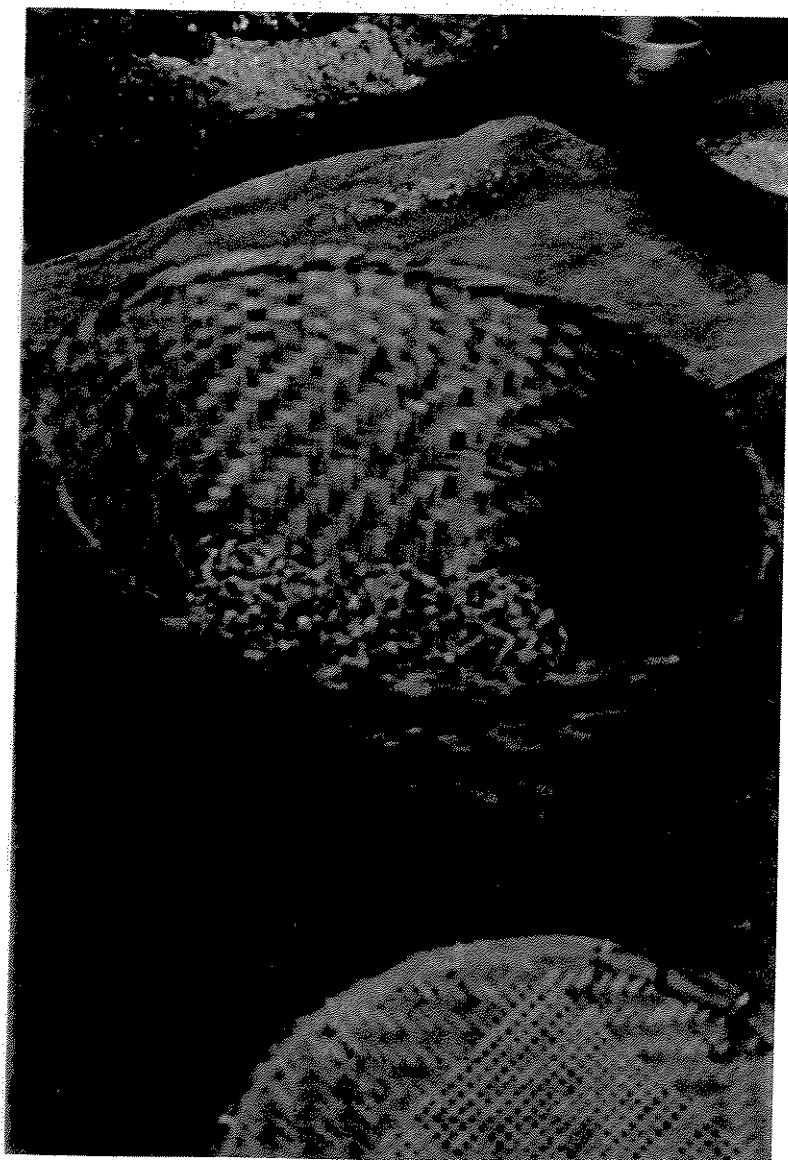
Pinheiro (*Araucária angustifolia*)





1. Uma das variedades
de milho Kaingang

2. Preparo da farinha tradicional, pixé,
a partir do milho socado.



fase Bituruna está datada de 7.000 a 4.500 anos antes do presente. Esses grupos sofreriam grandes mudanças apenas no começo da nossa era com a introdução da cerâmica e da agricultura, sendo que a cerâmica mais antiga está datada de 140 anos d.C. (cf. Schmitz & Brochado 1981:147).

Na época em que os portugueses chegaram ao Brasil os Kaingang já eram agricultores¹¹, embora também caçadores e coletores. A antigüidade das práticas agrícolas, entre eles, é atestada por um mito que relata a origem da agricultura. Esse mito foi recolhido por Telêmaco Borba (1908), entre os Kaingang do Rio Tibagi (PR), no final do século XIX, e por mim, entre os Kaingang de Ivaí e Inhacorá. De acordo com o mito, na versão de Borba, foi pelo sacrifício de um velho chamado Nhara – a mesma palavra com que o dialeto Kaingang daquela região designa o milho – que os Kaingang adquiriram a agricultura. Na versão dos Kaingang do Inhacorá (RS), a agricultura surgiu do corpo de Kamé. Para os Kaingang do Paraná, do corpo de Nhara teria brotado o milho (**nhara**, **ngór** ou **nhér**, conforme o dialeto) a moranga (**pehopê** ou **peho** = *abóbora* + **pê** = *verdadeira*) e o feijão (**rengró**), tradicionalmente os principais produtos cultivados pelos Kaingang¹².

A economia Kaingang estava baseada na ocupação dos diversos nichos ecológicos da terra que habitavam e, seus deslocamentos lhes possibilitavam explorar melhor o potencial do território. Possuíam uma aldeia fixa onde plantavam suas roças e faziam os seus rituais, mas circulavam pelo território durante a maior parte do ano, pescando, na época propícia, nos melhores rios, e depois coletando e processando o pinhão, coletando frutos diversos e mel, caçando e, finalmente, colhendo os frutos de sua roça. (cf. Ambrosetti 1894:307-308). A esse processo de “perambulação” alguns autores denominam semi-nomadismo ou *trekking* (ver Turner 1979, Bamberger 1979, Lea 1997).

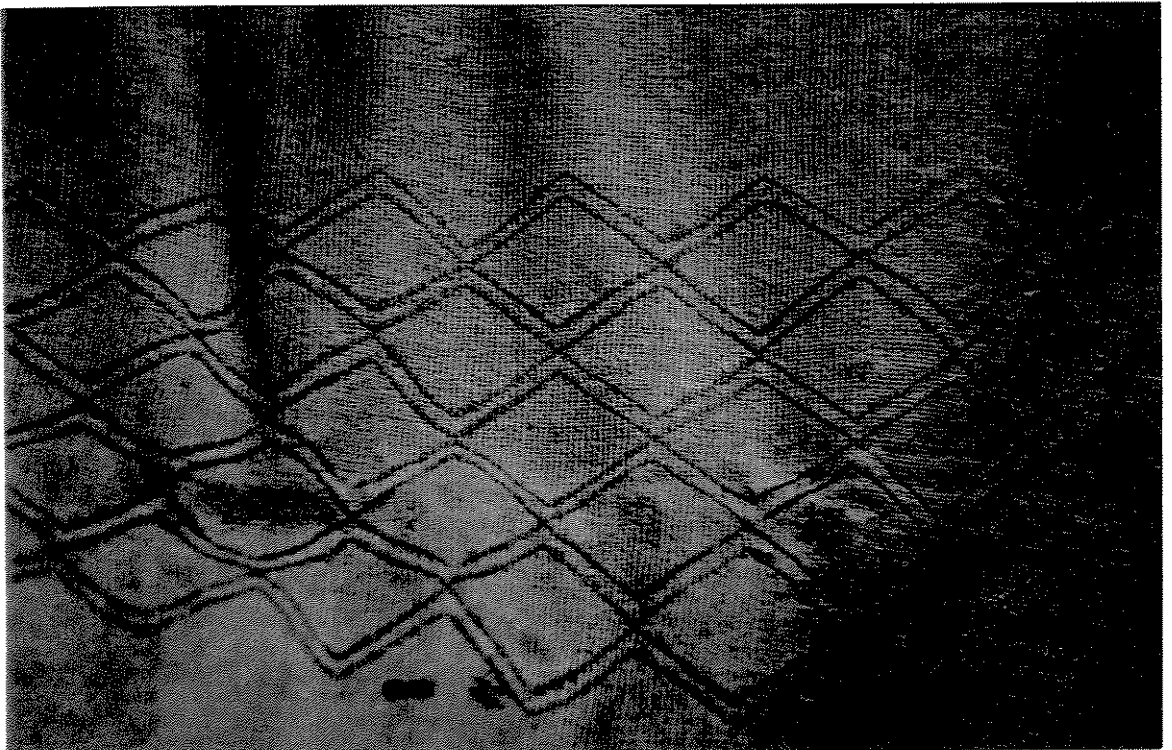
Os Kaingang coletavam pinhões (março a junho), fruto das araucárias, abundantes em todas as suas terras originais, e que representava importante fonte de

¹¹Na maioria dos trabalhos etnográficos utiliza-se o termo “horticultura”, mas considero “agricultura” mais adequado. Os dois termos referem-se à mesma habilidade, sendo que o primeiro enfatiza a pequena extensão das roças indígenas, em contraposição ao plantio em larga escala. Os Kaingang e os Xokleng tinham roças do tamanho necessário para suprir suas necessidades; chamá-las de horticultura é diminuir a sua importância.

¹²Atualmente, a roça familiar Kaingang, seriam acrescentados a batata doce, mandioca e amendoim.



1. Bomba de chimarrão Kaingang feita de taquara (acervo do Museu Paranaense)
2. Coberta Kaingang feita de fibras de pyrfé, urtiga grande (acervo do Museu Paranaense)



alimento para os Kaingang durante os meses de inverno, além de alimentarem manadas de porcos do mato, quatis e outros mamíferos que eram caçados por eles. Os pinhões são comidos diretamente assados no fogo (sapecados), mas podem ser conservados, transformados em farinha, ou colocados de molho nos poços gelados dos rios, onde ganham um sabor azedo e são chamados de **ōkór**¹³. Com os pinhões pré-cozidos e mastigados as moças Kaingang faziam uma bebida que chamavam **kyfe**. Essa bebida de rápida preparação era tomada no desjejum. Fabricavam também bebidas fermentadas. Do milho mastigado faziam a bebida não fermentada, ou pouco fermentada **ngoikupri** = *água branca*. Quando fermentada transformava-se em **ngoiofá**, *água amarga*, nome hoje atribuído ao destilado de cana-de-açúcar (pinga, cachaça). Produziam também, a partir de mel de (suas) abelhas e água, outra bebida fermentada e embriagante, o **kiki**, que não podia faltar em suas festas.

Para pescar faziam armadilhas de apanhar peixes, chamadas **pōri** (em português: *paris*). Produziam uma cerâmica rudimentar para utensílios como panelas (**kukrũ**) e pratos (**pétky**). São ainda hoje exímios trançadores, produzindo balaios, peneiras e cestos feitos de taquara, que vendem no mercado regional. Teciam antigamente uma roupa de fibras de ortiga brava (**pyrfé**), a que chamavam de **kur** ou **kuru**, e que eram usadas como cobertores no inverno para proteger as crianças pequenas, principalmente. Teciam também uma espécie de camisa sem mangas para os homens e saias com as quais as mulheres enrolavam-se da cintura para baixo. Tonsuravam os cabelos na parte alta da cabeça, à maneira de certos frades, o que lhes valeu o nome de “coroados” (entre 1864 e 1865, quando Hensel esteve com eles, os

¹³ Na “Notícia Descritiva da Região Missioneira”, Evaristo Afonso de Castro faz a seguinte descrição sobre a conservação dos pinhões: “preparam jacás de taquara do tamanho apropriado para conduzir nas costas, depois de cheio com pinhões, os deitam de molho na água corrente por alguns dias, depois do que o estendem ao sol para secar bem. Feito isso conduzem os jacás para os seus ranchos carregando-o nas costas, preso à testa por uma alça de embira, e lá os estendem sobre girais de taquara armados por cima do fogão, onde recebem fumaça; deste modo conservam-se os frutos do pinheiro por muitos meses, sem alterarem, e com eles preparam excelente farinha, substancial e saborosa” (Apud Dante de Laytano 1957:204). A prática é registrada, entre os Jê Meridionais, pelo menos desde o século XVIII, quando dos contatos das expedições em busca dos Sertões do Tibagi e dos Campos de Guarapuava. Afonso Botelho de S. Paio e Sousa registrou, por exemplo, sobre a primeira aldeia que visitou nos referidos Campos: “nas fontes circunvezinhas milho de mólho, e nos lagos pinhão” (Sousa [1772] 1956:30). E, em outra passagem do mesmo documento: “...montou o tenente-coronel (...) e marchando com os mais, desejoso de fazer melhor experiência no ânimo dos mesmos gentios (...) seguiu o caminho que eles tinham tomado, encontrando vários lagos de pinhão, providência de que usam para o anual sustento” (Sousa [1772] 1956:34).

coroados já tinham abandonado a tonsura, mas ainda tonsuravam os meninos) (Laytano 1957:204). Em algumas aldeias os Kaingang ainda se reconhecem como “Coroados”. Em outras, esse apelido já não está mais em vigência.

III.2. Pequena história do contato

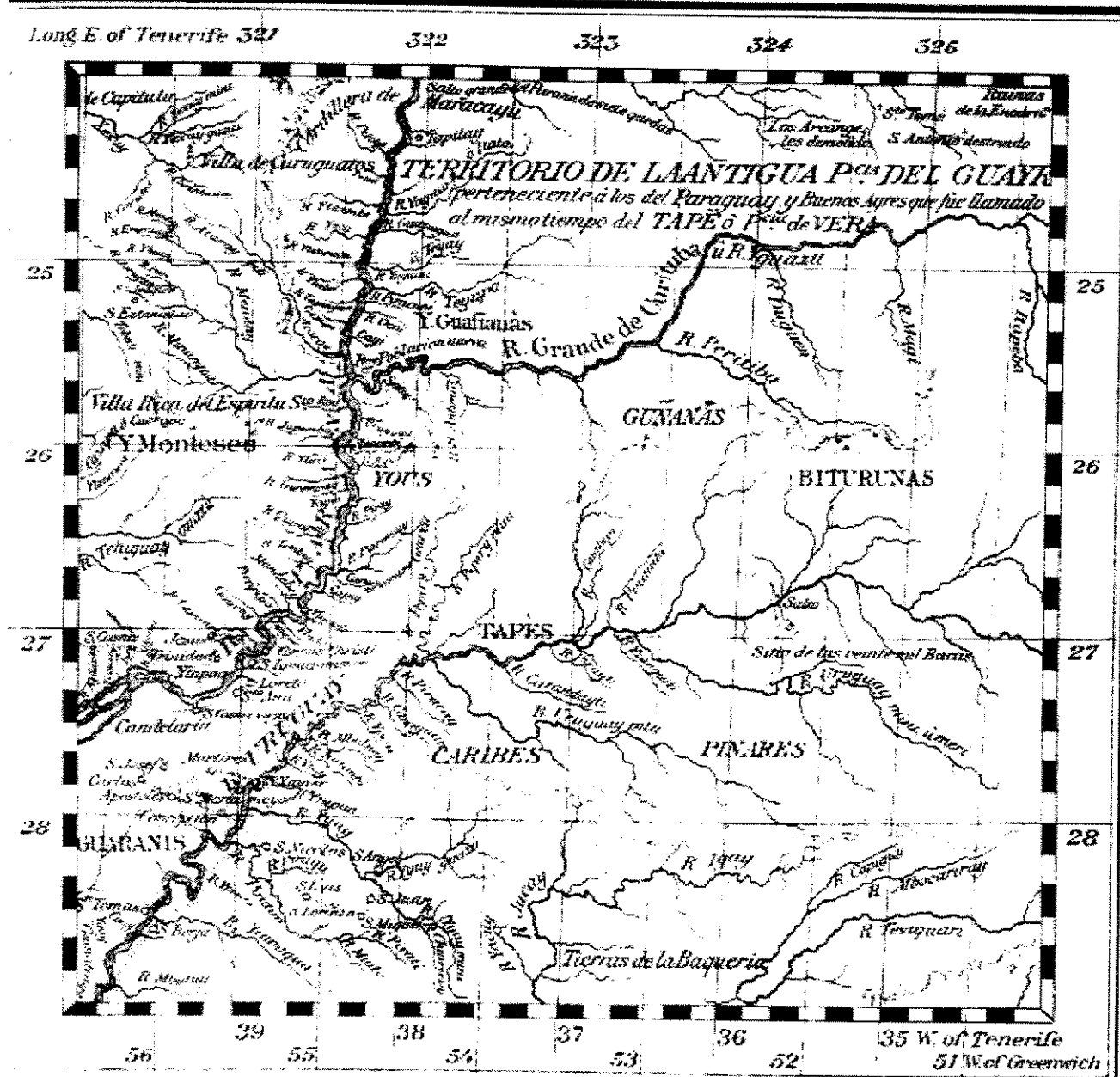
Ocupação portuguesa do território Kaingang

Pouco se sabe dos Kaingang no primeiro século da conquista. Os primeiros documentos que registram com algum detalhe a presença dos Jê Meridionais são relativos às reduções jesuíticas do Guairá, entre 1626 e 1630, no Paraná, onde são referidos como Gualachos. O mapa de Olmedilla, de 1775 (ver pág. seguinte) aponta, entre os atuais Rios Iguaçu e Uruguai, grupos referidos como Biturunas, relacionados aos Xokleng, e Guñanas, Goianás ou Guauanas, denominação genérica atribuída a muitos grupos Kaingang na documentação colonial. O mesmo mapa indica, a leste do Rio Guarita a região dos “PINARES”, também identificados como Kaingang, pelo fato de ocuparem as matas de araucárias (cf. D’Angelis 1989:17¹⁴).

D’Angelis sugere a hipótese dos Kaingang não terem sido molestados pelos bandeirantes escravistas por não serem considerados escravos “de valor”, uma vez que não eram, como os Guarani, “tradicionais agricultores de hábitos sedentários”. Além disso, eram Jê, falantes de uma língua desconhecida para os bandeirantes, que por sua vez, falavam Tupi, língua da família Tupi-Guarani (cf. D’Angelis 1989:14). Acredito que a língua tenha sido o fator decisivo.

Apenas a destruição das reduções jesuíticas no Rio Grande do Sul, em 1756, pelos exércitos de Espanha e Portugal, interessados, ambos, em se apropriar da grande criação de gado das missões, vai expor os Kaingang à ocupação de suas terras.

¹⁴Wilmar D’Angelis e eu temos formado uma equipe de trabalho com e sobre os Kaingang desde 1979 (com os quais ele trabalha desde 1977). Ele tem pesquisado sobre história Kaingang e eu tenho me apoiado em muitos aspectos em suas pesquisas publicadas, para a redação desse capítulo.



detalhe do

MAPA GEOGRÁFICO DE AMERICA MERIDIONAL

DISPUESTO Y GRAVADO

POR D. JUAN DE LA CRUZ CANO Y OLMEDILLA, GEOG.^o PENS.^{do} DE S. M.

Año de 1775

(ESTADOS UNIDOS DO BRASIL 1894, vol. VI – Apêndice Mapas, nº 16)

A ocupação das terras dos Kaingang viabilizava o comércio do gado das antigas reduções jesuíticas do Rio Grande do Sul para Sorocaba e daí para as Minas Gerais, expandindo, ao mesmo tempo, os campos de criação de gado muar e vacum nos campos naturais dos Kaingang e Xokleng. E consolidava a presença portuguesa nesta região disputada com os castelhanos¹⁵, e que constituía interesse estratégico dos portugueses (cf. D' Angelis 1984: 9).

Por esse motivo é principalmente contra eles que se volta a carta de D. João VI, de 1808:

“Sendo-me presente o quase total abandono em que se acham os campos gerais de Coritiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que deságuam no Paraná e formam do outro lado a cabeceira do Uruguai, todos compreendidos nos limites dessa Capitania e infestados pelos índios denominados bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários, que nos mesmos paízes tem procurado tomar sesmarias e cultivá-las em benefício do Estado. (...) deveis considerar principiada a guerra contra estes bárbaros índios: que deveis organizar em corpos aqueles milicianos de Coritiba e outros lugares da capitania de São Paulo que voluntariamente se quizerem armar contra eles, e com a menor despesa possível da minha Real Fazenda, perseguir os mesmos índios infestadores do meu território, Em segundo lugar sou servido que a proporção que fordes libertando não só as estradas de Coritiba, mas os campos de Guarapuava, possais dar sesmarias proporcionais as forças e cabedades dos que assim as quizerem tomar com o simples ônus de as reduzir a cultura, [realizar agricultura] particularmente de trigo e plantas de cereaes, de pastos para gados e e da essencial cultura dos linhos cânhamos e outras espécies de linho” (Carta Régia -2/11/1808 Apud Moreira Neto 1972:408).

Seguindo as determinações do Príncipe Regente, uma expedição parte de Santos em 1809 para tomar posse dos campos de Guarapuava, descobertos e

¹⁵ A ocupação Kaingang foi o principal argumento do Barão do Rio Branco para defender a pretensão brasileira sobre as terras do Oeste Catarinense, contra a Argentina. Ele esclarecia que os Kaingang sempre foram súditos do rei de Portugal, enquanto os Guaraní o eram da Espanha. **Exposição que os Estados Unidos do Brazil apresentam ao Presidente dos Estados Unidos da América como árbitro - segundo as estipulações do tratado de 7 de Setembro de 1889, concluído entre o Brazil e a República Argentina.** New York, [Governo dos Estados Unidos do Brasil], 1894. Volume II. pg 212 ss (cf. D'Angelis 1989).

explorados quase 40 anos antes¹⁶. Assim começa, pelos Campos de Guarapuava, no centro do Paraná, a conquista das terras Kaingang.

A chegada do colonizador foi percebida pelos Kaingang através dessa lógica cultural. Os soldados eram um grupo de guerreiros sem suas mulheres e por esse motivo os Kaingang tentaram estabelecer uma aliança oferecendo suas irmãs e filhas em casamento. Curiosamente, um relatório da Câmara de Castro ao queixar-se do capelão da Expedição, nos dá uma mostra da percepção que os Kaingang tinham do contato e de como tentaram encaminhá-lo, ao seu modo. Não lhes era possível perceber os ocupantes de suas terras como uma nação. Eram para eles, de fato, poucos homens sem mulheres, nem crianças que armavam um acampamento:

“Em Agosto de 1809, saiu da praça de Santos a gente para aquela expedição (...). Foi esta principiada na paragem chamada São Felipe, e de lá voltou por um acampamento na margem do caudaloso Rio Bituva a que se deu o nome de Linhares. e daí se fundou outra no meio do sertão, a que se chamou Esperança: dali saiu-se ao campo e se fundou outra povoação ou acampamento, a que se deu o nome de Atalaia. estando a gente neste ponto, fazendo casas, sendo o Cap. Antonio da Rocha Loures, ora existente na dita expedição, vieram os índios com suas mulheres e as deram a todos os indivíduos, que ali se achavam, a cada um uma daquela mulheres, em mostras de paz e amizade e se foram: logo que estes saíram, fez o dito Rev. Chagas um sermão a tropa, intimando-lhes sob pena de excomunhão, se tivessem cópula com taes mulheres: O soldado Manoel Pereira de Magalhães, quebrantou este preceito, os demais consta se abstiveram: ao terceiro dia vieram os índios, chegaram muito risonhos e dali a pouco se lia nos semblantes dos mesmos, a indignação com que estavam por os nossos não terem aceitos os seus brindes/ no tempo da expedição de Afonso Botelho fizeram o mesmo/ Todo o afago dos selvagens só em direitura de Magalhães e a rapariga que antes pertenceu o tomou nas costas e com ele se meteu no meio dos seus, que se os nossos não o acodem, levavam para o mato e tomado que foi, os mesmos se foram e dali a quinze dias, pelas quatro horas da madrugada, avançaram no acampamento pelos quatro planos que se dentro não estivesse Tropa Curitibana, decerto pereceriam. o número de soldados montava a 36, o dos índios /segundo melhor

¹⁶ A primeira exploração dos campos de Guarapuava e contato com os Kaingang da região havia se dado em 1771, com a expedição de Afonso Botelho de Sampaio e Souza (cf. Sousa [1772] 1956).

opinião/ chegava a dois mil; pelejaram até as duas da tarde e se retiraram com muitos mortos e feridos, dos nossos um ficou levemente ferido em um pé, um soldado e outro na cara e desde então principiaram estes selvagens a matar a nossa gente, e muitos foram vítimas duma ferocidade, pois os mesmos se achavam prevenidos que os nossos queriam matá-los e não domesticá-los.”¹⁷

Como os soldados foram proibidos pelo capelão de copular com as mulheres indígenas, os Kaingang entenderam esse ato como uma rejeição da aliança. Na sua lógica de guerreiros só dois tipos de relações eram possíveis entre grupos diferentes: a de aliados ou inimigos. A rejeição da aliança é portanto equivalente à declaração de guerra¹⁸.

Em 29 de Agosto de 1810, sob o comando do cacique Pahy¹⁹, os Kaingang sitiavam por seis horas seguidas a fortificação Atalaia, da Real Expedição – atual Guarapuava – sendo repelidos pela ação dos morteiros, o que produziu muitas mortes entre os índios (Macedo 1951:111 apud D’Angelis 1989:20). Por um ano e meio os Kaingang não voltaram a se aproximar da expedição, mas esta também não se atrevia a avançar a ocupação. Passado esse tempo, o comandante Diogo Portugal enviou uma escolta ao acampamento dos indígenas e trouxe aprisionado o “índio de nome Pahy”, mantendo-o preso por cinco meses. Libertado, Pahy retorna ao Atalaia acompanhado de sua gente e do cacique Candói com os seus, num total de 312 pessoas. Segundo o padre da expedição, Chagas Lima, os índios que aceitaram a aliança eram de duas nações: “Camés e Votorões” (Chagas Lima 1943:237). Esses nomes são, de fato, seções de diferentes metades exogâmicas Kaingang (cf. Veiga 1994:57-86).

Desde aquele momento os Kaingang foram colocados frente à opção de apoiar os invasores de suas terras ou lutar para derrotá-los. Alguns Kaingang percebiam que os estrangeiros (**fóg**) eram poderosos, e que poderia ser vantajoso tê-los como aliados e por meio deles ter acesso as armas de fogo e outros bens escassos, especialmente os metais. Esses bens, muito cobiçados, eram fonte de prestígio entre

¹⁷“Expedições a Guarapuava” in Câmara de Castro, 14/12/1826 Apud A. Franco 1943.

¹⁸Os Kaingang atuais afirmam que não aceitar uma esposa oferecida era uma grave ofensa e que poderia desencadear uma guerra. Atualmente também os irmãos zelam pelo bem estar da irmã, no caso de um homem branco que tomou uma moça do Xapécó como “segunda esposa”. Os irmãos desta foram exigir que ele cuidasse bem da sua irmã e também da esposa “legítima”, como os kaingang referem à primeira esposa; sob pena de ser este estrangeiro, morto por eles.

¹⁹ Pahy ou pō’i e a tradução para cacique.

os seus. Por outra parte, os Kaingang sempre foram um povo guerreiro²⁰ e a guerra fazia parte do seu ethos. A aliança com esses estrangeiros permitia que exercitassem essa condição com vantagens, submetendo seus tradicionais inimigos ou tornando-se ainda mais temidos e respeitados.

Em 1818 o Pe. Chagas Lima registra um ataque dos Votorões aos '*Cayeres*'²¹ de cuja nação aprisionaram sete, trazendo-os para a Atalaia onde os venderam aos portugueses (cf. Lima 1943:246). Os *Camés* também fizeram incursões pelo sertão, sendo que numa delas morreu o cacique Pahy, que fora batizado com o nome de Antônio José Pahy e nomeado *capitão*²² dos índios de Guarapuava. Para o seu lugar foi nomeado Luiz Tigre Gacon, que teria enfrentado oposição dos *Votorões* e dos *Dorins* (Macedo 1951:215).

Por esse relato ficamos sabendo que os que estavam aldeados pertenciam a diferentes parcialidades Kaingang – *Camés*, *Votorões* e *Dorins* – e que a situação entre eles, em função das suas alianças com os portugueses, não era tranqüila. A oposição dava-se não só entre os que se aldearam e os que se recusavam a aldear-se, mas dentre os próprios aldeados, entre os que se alçavam à posição de cacique e os que ficavam fora dos postos de mando. Em 1822, segundo Chagas Lima, os Votorões teriam assassinado, com porretes, Jacinto Doiangrê, maior amigo e companheiro de Luiz Gacon, e sua mulher, acusados, pelos que os mataram, de persegui-los.

No final do século XIX (1886), Telêmaco Borba ouviu do cacique Arakchó, a história de Combró, “pai do pai da mãe de seu pai”. A história de Combró, a seguir, é paradigmática de várias outras dos Kaingang e da forma como se deu a relação entre os grupos indígenas e os colonizadores.

Combró, um valente guerreiro, sabia que os brancos possuíam machados e

²⁰Os Kaingang de várias comunidades falam de seu emprego como soldados na guerra do Paraguai, e também em todas as “campanhas” que houveram nos Estados do Sul e que de parte a parte, os aliciaram para as suas fileiras. Pode-se dizer que a despeito de nada terem lucrado, os Kaingang gostavam de “servir ao governo”. Eles tem orgulho de sua capacidade guerreira. Contam, por exemplo, como venceram um quartel paraguaio protegido por uma alta murulha de pedra. Explicam que ele era invulnerável as armas de fogo mas foi sucumbido pelas flechas que atiravam por cima da muralha.

²¹ Cayeres: corruptela de *kanhër*(es) = macaco

²² Vem desde essa época o costume indígena de nomear suas autoridades com graus militares: capitão sargento, coronel o que foi amplamente difundido à época da instituição do SPI

facas que cortavam melhor que os deles e, reunindo seus companheiros, atacaram uma casa em busca desses materiais. Mas enquanto ele estava nessa empresa, outros índios atacaram a aldeia matando muitos guerreiros, e aprisionando mulheres, entre as quais, uma de Combró. Combró foi em perseguição deles e resgatou uma de suas mulheres²³ e várias outras. Os brancos descobrindo o morticínio feito por Combró na casa por ele assaltada, reuniram os índios aliados e foram em perseguição dele, atacando-o de madrugada e matando os poucos homens que ali estavam.

De volta a aldeia, Combró constatou que ela fora incendiada e seus filhos levados. Foi novamente em perseguição dos brancos e descobriu-os perto de um ribeirão. Reconheceu o choro do filho que era castigado para se calar, assaltou-os mas foi repellido, morrendo-lhe muitos guerreiros. No outro dia, assaltou-os novamente e foi morto por um tiro que atravessou a sua cabeça. O filho de Combró, Tando, foi criado pelos brancos. Quando moço voltou para o mato e se reuniu ao seu irmão Cohi que ficara no sertão. Ambos voltaram a Guarapuava para vingar a morte de seu pai. Nessa luta Tando foi ferido e sua mulher aprisionada. Salvo por Cohi, Tando permaneceu no mato. Dois anos depois, a mulher de Tando foi enviada com presentes para tentar convencer o seu marido e os outros a aldearem-se. Tando e muitos dos seus decidiram aceitar a paz com os brancos e os Kaingang que os defendiam “os índios mansos”, mas Cohi, por não acreditar nesses últimos, preferiu ficar na floresta. Na mesma noite em que Tando chegou a Guarapuava, foi morto pelos índios mansos (cf. Borba 1908: 28-33)

Estas lutas entre os que aceitavam a paz e os que desconfiavam dela está amplamente descrita na literatura e faz parte do acervo de histórias orais de todas as comunidades Kaingang. Divididos por suas contendas particulares e sem condições de avaliar o que estava ocorrendo, os povos indígenas foram jogados uns contra os outros, e mesmo aqueles que decidiram abrir mão de grande parte de seu território, esperando alcançar uma paz duradoura, sempre tiveram motivos para arrepender-se porque nunca puderam contar com a lealdade e o cumprimento das promessas, por parte das autoridades envolvidas, nos acordos com eles realizados. A impossibilidade

²³ O autor utiliza a palavra ‘mulher’ no lugar de ‘esposa’, o que significa: um chefe polígamo resgatou uma de suas esposas e outras mulheres.

de um projeto unificado nunca permitiu aos Kaingang uma aliança ampla que teria inviabilizado a conquista de suas terras. Ao contrário a sua divisão foi um instrumento fundamental para a conquista. A tática dos portugueses foi dar a alguns grupos e a indivíduos certos privilégios e colocá-los a serviço de suas causas.

Data dessa época as patentes militares e os respectivos soldos pagos aos caciques usados como “capitães de mato”²⁴ contra os que não queriam se aldear, contra os desertores do exército e como guardas das vilas recém fundadas.

A própria figura do cacicado, como existe atualmente, pode ser considerada um produto dessa relação de contato. Um Kaingang da área do Ivaí me disse que depois do contato “eles fizeram cacique para tomar conta de nós”, o que significa, no mínimo, que anteriormente os caciques não tinha as mesmas atribuições que agora.

Seguindo-se a tomada dos campos de Guarapuava em 1810, houve a ocupação dos Campos de Palmas em 1839 e, na seqüência, o de Campo Erê²⁵, entre 1939 e 1840. Campo Erê era comandado pelo cacique Viry²⁶ (Bandeira, 1851:433).

Os primeiros registros sobre os Kaingang do Xapecó (SC) só ocorre em 1841. As aldeias dessa região (Umbu, Formigas, Pinhalzinho, Jacu) (vide mapa pág seguinte) são muito próximas de Palmas e até 1853 pertenciam à província de São Paulo. Em 1845 começou a ser aberta a estrada partindo de Ponta Grossa, passando pelos Campos de Palmas em direção à Vila de Cruz Alta. Esse trabalho foi realizado pelo Alferes Francisco Ferreira Rocha Loures com a ajuda do cacique Kaingang Vitorino Condá, que foi amigo de Rocha Loures na infância, em Guarapuava, mas que depois, “retraindo-se aos bosques, se tornou formidável e temido entre os seus” (cf. Bandeira 1851:434).

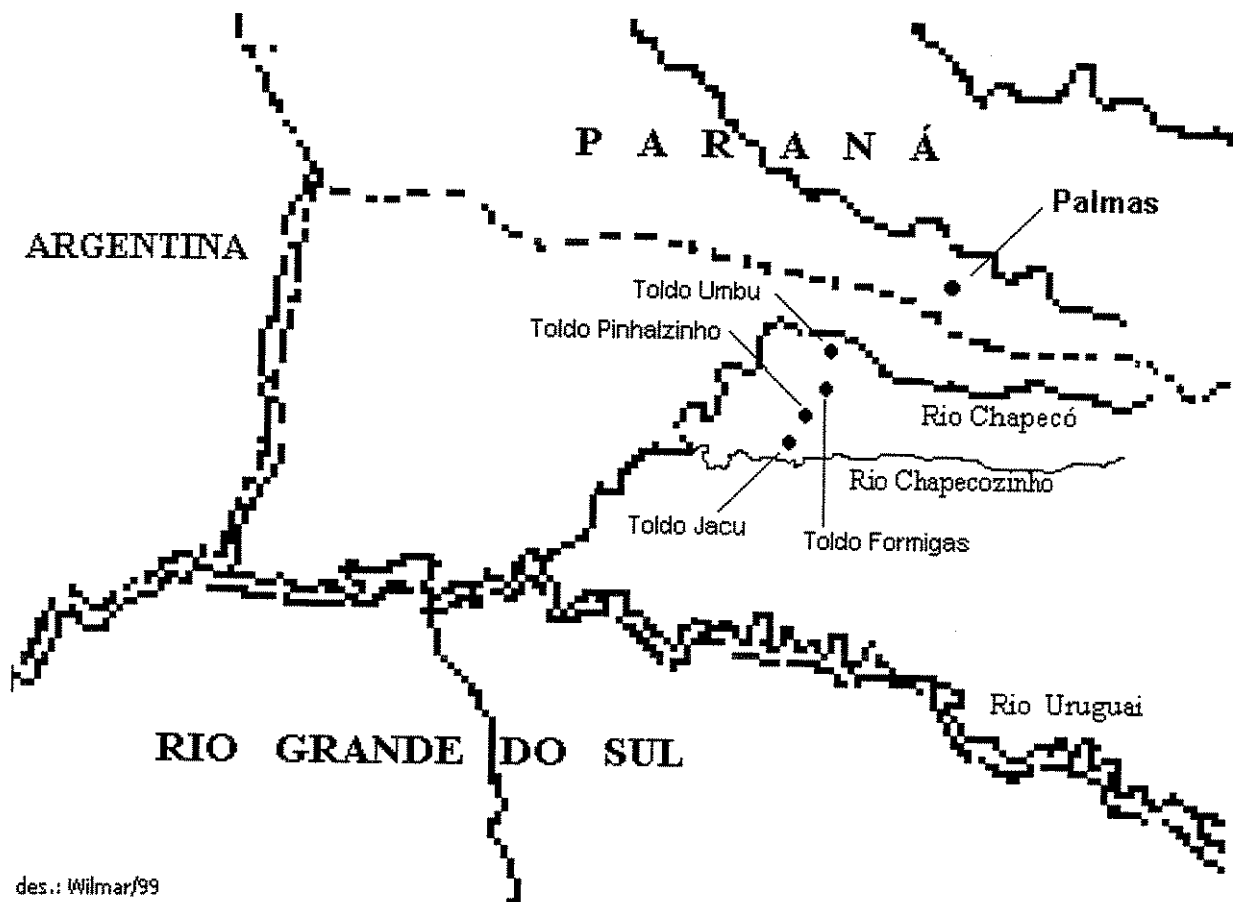
Condá foi um dos caciques utilizados para destruir e/ ou aldear os demais Kaingang que tinham se refugiado no mato, procurando fugir do contato com os colonizadores.

²⁴ Indivíduos que se dedicavam a captura de escravos fugidos.

²⁵ Corruptela de **kempô** (pulga) + **erê** (campo) = campo da pulga

²⁶ Após a vinda de Vitorino Condá, passa a ser o segundo na hierarquia estabelecida com relação ao recebimento de soldos do governo do Paraná

Aldeias Kaingang da região do Xapecó (Oeste Catarinense)



des.: Wilmar/99

Sílvio Coelho dos Santos (1970) esclarece que a habilidade do colonizador em conseguir que alguns grupos Kaingang movessem guerras de extermínio aos demais, ou os induzisse a um convívio pacífico, tornou desnecessária a presença de “bugreiros”²⁷ na região Oeste de Santa Catarina. Moreira Neto, no entanto, não hesita em aplicar o termo “bugreiro”²⁸ a caciques como Condá e Viry.

“Em 1843, o chefe Kaingang Vitorino Condá foi estimulado, pelo comandante militar da colônia, a atacar os grupos indígenas que se concentravam na região de Palmas, a pretexto de resgatar crianças brancas que estariam em seu poder e de forçá-los a aldear-se em Guarapuava. Como resultado final, um grupo de índios que tentava escapar do aldeamento foi perseguido por uma escolta militar e “vinte e tantos índios de ambos os sexos, inermes, e sem oporem resistência ativa, foram assassinados”. Vitorino Condá recebeu 220\$000 por sua participação e foi nomeado comandante dos índios que reduzisse, o que dá à sua condição de bugreiro um caráter oficial” (Relatório Pres. São Paulo 1844:50, apud Moreira Neto 1972).

Da mesma forma quando em 1841, o Capitão Hermógenes Lobo viajou a São Paulo e Condá acompanhou-o, Pedro de Siqueira Cortes, que substituiu Hermógenes, interessado em exterminar os Kaingang, aproveitou para organizar uma expedição para arrebanhar os índios no mato. Tendo encontrado o acampamento de caça dos Kaingang, estes foram intimados, pelo comandante, a acompanhá-lo e à sua escolta à povoação, ao que assentiram pacificamente, mas durante o trajeto 106 deles foram assassinados no campo do Xapecó. Uma segunda escolta ainda foi enviada em busca daqueles que andavam extraviados e estes tiveram o mesmo destino. Finalmente, as mulheres e alguns de seus filhos pequenos foram entregues aos índios aldeados e os demais vendidos, como escravos, àqueles que mais ofereceram (Ellioth 1980 a e 1980b in Veiga 1994:48 e D’Angelis 1984:26-27- nota 19). Esse ataque com certeza teve a ajuda de Viry, anteriormente subordinado de Condá.

²⁷ “Bugreiros” eram caçadores de “bugres”, termo pejorativo utilizados no sul e outras regiões do Brasil para se referir aos índios. Sendo grupos pagos para exterminar os indígenas nas suas aldeias, foram amplamente empregados para exterminar o povo Xokleng, do vale do Itajaí (SC), (cf Coelho dos Santos)

²⁸ Aqui Moreira Neto insere um juízo de valor a partir da cultura da qual participa (ou, participamos, enquanto ocidentais). O antropólogo não é neutro; ele não pode se despir da sua cultura, caso contrário perde sua identidade e suas observações perdem o valor. Os Kaingang de Inhacorá, que ancoram sua identidade num ethos guerreiro, estão me fazendo mudar algumas idéias.

Um ano antes, Condá teria vindo para do Iranim com sua gente para dar apoio ao núcleo povoador de Palmas, recebendo para esse trabalho, o posto de capitão e o soldo equivalente. O Capitão Hermógenes Carneiro Lobo Ferreira, comandante do destacamento de Palmas, escreve ao Presidente da província de São Paulo em Novembro de 1840.

No dia 20 de Outubro pp chegou o índio Vitorino Condá que lhe dei o Posto de Capitão em nome do Ilmo sr Presidente dessa Província, e ele nomeou ao índio Viry Tenente, o Mathias Alferes, e Manoel Sargento de sua companhia, que se compõe de 16 a 20 homens em armas. Me dizem os índios querem armas de fogo, e munição, assim como ferramentas para trabalhar... (Apud D'Angelis 1984:11).

Condá, por suas alianças, foi fundamental para convencer alguns caciques que se opunham fortemente à abertura da estrada por seus territórios, entre eles, o Cacique Nonoai.

Os Kaingang, como, aliás, todos os povos indígenas das terras baixas da América do Sul – que habitam abaixo da cordilheira dos Andes – não possuíam Estado e portanto, não tinham um governo unificado. Embora se registre a influência de um cacique em uma grande área, onde havia caciques de menor poder que lhes davam apoio político e, se constituíam a “sua gente”, essas alianças políticas estabelecidas através do parentesco, e no caso Kaingang, especialmente através dos casamentos, ou seja da afinidade, não eram permanente. As fusões e fissões eram bastante comuns. Essas alianças eram a base da estabilidade do grupo e a garantia de poder se defender de seus inimigos. Havia fraccionamento amistoso se desprendiam-se do grupo maior quando este aumentava, permanecendo, no entanto, como aliados potenciais entre si, sendo convidados para as grandes festas. A cisão, que ocorria pela disputa interna de poder, normalmente gerava uma rivalidade permanente. As cisões normalmente se davam entre grupos da mesma metade ou irmão germanos. Segundo os Kaingang de Inhacorá se dois irmãos brigam, eles lutam até a morte, “morrem agarrados que nem galo fino”, mas se a desavença acontece entre cunhados, então é possível uma reconciliação. Essa visão dos Kaingang parece justificável porque são sempre os irmãos que disputam as mesmas mulheres e também o poder político, sendo que o filho mais velho (*senior*) tem a primazia sobre os demais (*juniors*), que

lhes devem obediência.

Os Kaingang do Rio Grande do Sul e a invasão dos campos de Nonoai

Não há referências claras de quando teriam sido os primeiros contatos dos Kaingang do Rio Grande do Sul com a sociedade nacional. Francisco Schaden (1941) menciona que teria existido em 1630 uma redução jesuítica no território dos Guandaná, com o nome de Conceição.

“Diz-se existirem ainda, perto de Forquilha, as ruínas deste estabelecimento, no qual, segundo os cronistas, se teria aldeado 3000 índios. Não tive oportunidade de verificar a data em que deixou de existir essa grande redução” (Schaden op.cit.281).

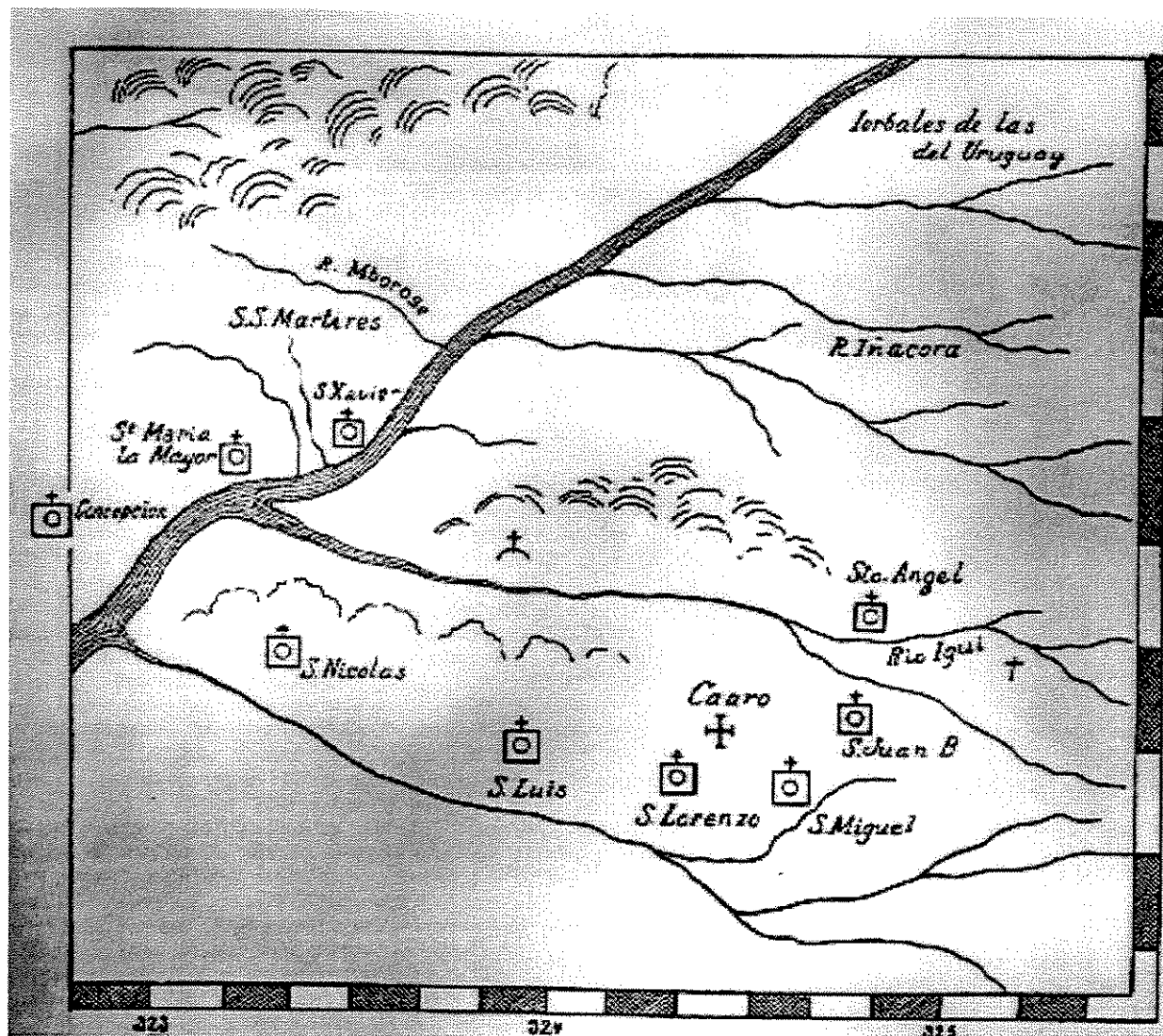
Becker (1976) localiza o Forquilha como sendo um arroio afluente da margem esquerda o Ijuí. Há, porém, a possibilidade deste Rio Forquilha situar-se próximo à atual Cacique Doble, no nordeste do Rio Grande do Sul, região estudada por Schaden²⁹. Por outra parte, os mapas do século XVII localizam a redução de Concepcion à margem direita o Rio Uruguay, atualmente território Argentino (ver mapa à página seguinte)

O Barão do Rio Branco, a propósito da primeira destruição das reduções jesuíticas no Rio Grande do Sul, na primeira metade do século XVII, menciona que *“ficou aos jesuítas, no território do Tape, tão somente a Colônia de Santa Tereza de Ibituruna, a qual lhes foi arrebatada no ano imediato (dezembro de 1637).”* (Apud Costa e Silva 1968: 22). A região do Tape situa-se exatamente entre os Rios Piratini e Guarita, portanto, território Kaingang. O mapa conhecido por “Paraquaria”, de meados do século XVII situa uma redução de Santa Tereza na região da atual cidade de Passo Fundo, RS (ver mapas adiante).

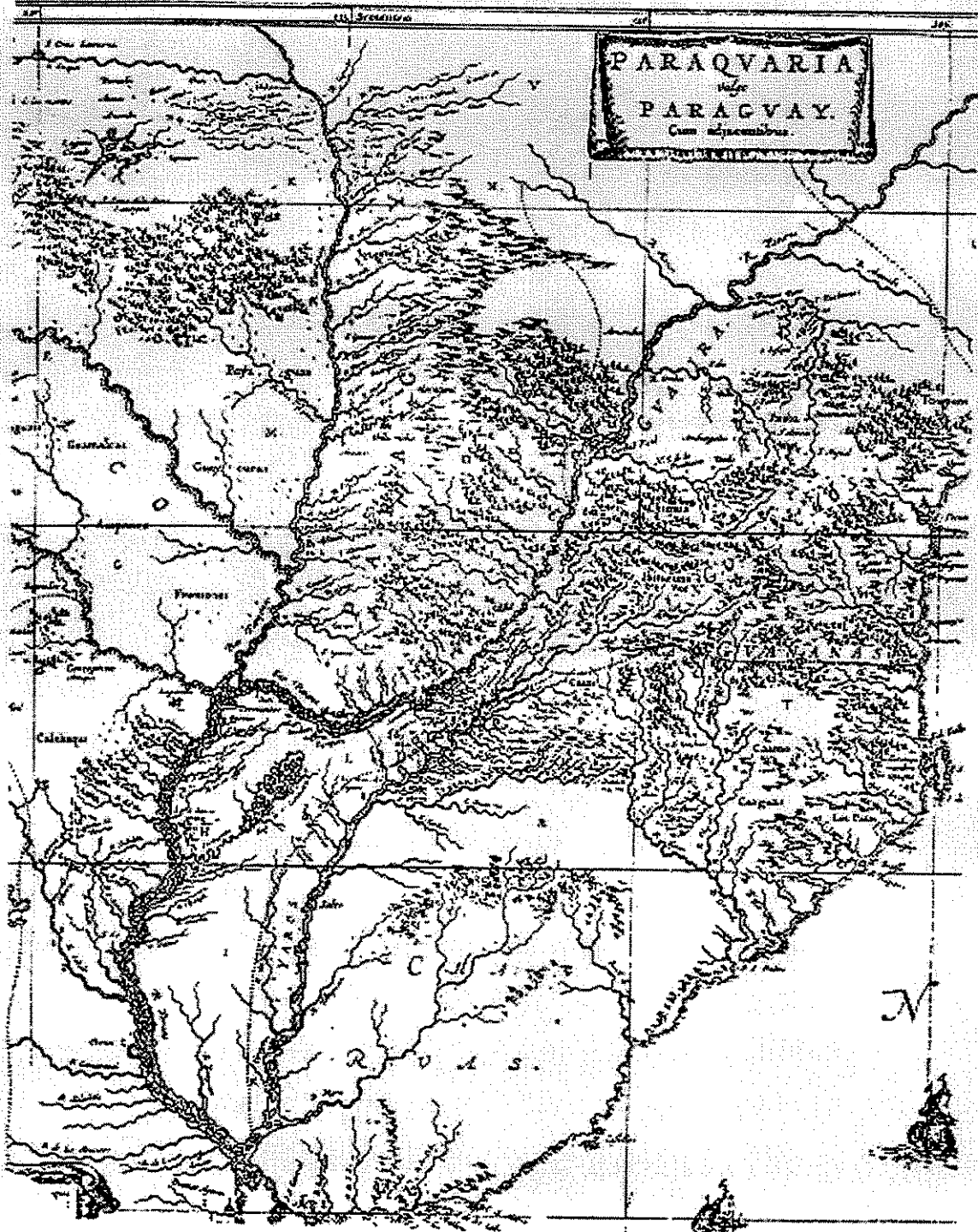
²⁹ Agradeço a Wilmar D ' Angelis essa observação.

O RIO GRANDE DO SUL DE 1626 A 1638

Carta da localização aproximada das Reduções Jesuíticas¹



¹ Mapa das reduções no Rio Grande do Sul e adjacências, do século XVII. Apud COSTA E SILVA 1968:30a.



PARAQVARIA vulgo PARAGVAY cum adjacentibus

Obra dos jesuítas entre 1646 e 1649, gravado em Amsterdam por J. Blaeu, segundo o Barão do Rio Branco (1894), este mapa seria de autoria do Pe. Luís Ernot, executado por volta de 1636, segundo o historiador jesuíta Artur Rabuske (1985).
(cf. D'ANGELIS 1989:10 e 83, nota 2)

No Rio Grande do Sul atualmente, não há nenhuma região denominada, Bituruna ou Ibituruna. No entanto, no Paraná, Ibituruna é uma região conhecida abaixo do Rio Iguaçu e o nome é apontado como designativo de grupo ou cacique Xokleng. Essa referência ligaria a Missão de Santa Tereza, na região de Passo Fundo, aos Xokleng. No Alto Uruguay, em mapa da 1777, vê-se ainda a região do Tape e abaixo das cabeceiras do Uruguay-pitã, ou Rio da Várzea, a região dominada pelos Ibirayaras (*senhores dos cacetes* ou *bordunas*), como eram chamados os Kaingang pelos seus inimigos Guarani (ver mapa Continente de Viamão).

Cronologicamente, a referência seguinte é a de que os Kaingang do atual Rio Grande do Sul eram guiados, por volta de 1820, por Fong e Fondengue. Depois de ter abandonado os limites do mundo jesuítico, teriam se expandido para o norte. No ano de 1772, Fondengue teria vencido os Botocudos na confluência do Uruguai-pytã (atual Rio da Várzea) e Rio Uruguai, tendo ali assentado 200 famílias. Esta aldeia³¹ tornou-se um posto de defesa a nordeste da área então ocupada pelos Kaingang e um dos filhos de Fondengue, Nonoay, tornou-se o líder desse assentamento (Mendes 1954:39)³²

Em 1816 Atanagildo Pinto Martins foi enviado com uma expedição composta por 9 homens e guiada por um Kaingang do Paraná, chamado Jonjong, para explorar um caminho entre a Província de São Paulo e as Missões riograndenses, sendo atacados e mortos pelos Kaingang quando retornavam, depois de terem atingido o Pinheiro Marcado, no noroeste do Rio Grande do Sul (Roderjan 199: 84-90, apud Simonian 1995:20).

As notícias passaram a ser detalhadas somente a partir do final dos anos 40, do século dezenove, quando os jesuítas, que haviam sido expulsos do Brasil em 1759³³, voltam ao Rio Grande do Sul (em 1842) e o Governo deste Estado confiou a eles a tarefa de estabelecer missões entre os Kaingang.

³¹ Diferencio “aldeia”, conjunto de habitações feita pelo próprio povo indígena, de “aldeamento” que implica na decisão de missionários ou agentes do governo.

³² A participação dos Kaingang nas Missões Jesuíticas do RS é presumida. Embora haja bons indícios faltam melhores dados.

³³ Os jesuítas são expulsos do império colonial português por ordem real de 3/9/1759, e das possessões espanholas em 27/2/1767 (cf. Quevedo 1997:98-101).



Em 1848 o Padre Parés fez, no Guarita, o primeiro contato com o Cacique Fong. Esse cacique tinha ascendência sobre vários grupos Kaingang, sendo chamado de *"paibeni"*, possivelmente **pa'i mbâng** (*chefe maior*, conforme a língua atual desse povo). Em seu relato sobre essa primeira visita, o jesuíta afirma que eles já pareciam conhecer padre visto não terem estranhado suas vestes, e terem se aproximado e pedido a benção "como viram proceder a população branca". O padre foi levado a um sacerdote do grupo que procurou entender-se com ele, considerando-se seu confrade. Chamaram ao padre **pandara** (**pôndér**, no idioma corrente dos Kaingang atuais), segundo Teschauer (1905:130).

Em 1845 a resistência dos Kaingang de Nonoai havia sido vencida com a chegada de Rocha Loures, da vizinha província de São Paulo, acompanhado por Vitorino Condá. Não fica claro se a desistência de reação dos Kaingang do norte rio-grandense se deve ao fato de Nonoai já ser aliado de Condá, ou daquele cacique ter percebido que estavam em desvantagem.

Em 1846, foi criado, em Nonoai³⁴, um aldeamento, e vários documentos mencionam uma área de terras para os Kaingang de 8 a 9 léguas de comprimento por uma de largura nesse mesmo território.

Entre 1848 e 1849 o governo da Província do Rio Grande do Sul tentou reunir todos os indígenas Kaingang do Estado, em Nonoai liberando, assim, as terras indígenas para a colonização. Essa idéia não chegou a vingar, embora muitos grupos Kaingang tenham se transferido para Nonoai. Em 1847, os 600 Kaingang de Passo Fundo, foram levados para Nonoai. Em fins de 1855, auge da junção dos Kaingang, naquela área, estavam reunidos os grupos Kaingang dirigidos pelos caciques: Pedro Nicofé ou Nicafi, Manoel Grande, Fong, Antônio Prudente e Victorino Condá. Os dois primeiros, oriundos do campo do Erexim, empreenderam um ataque a uma fazenda que havia ocupado os seus campos, tendo sido perseguidos pela companhia de pedestres com a ajuda de Fong e Antonio Prudente, ambos de Guarita. Nicofé e vários outros índios foram mortos e João Grande caçado durante meses pela gente de

³⁴A demarcação desse aldeamento foi realizada pelo agrimensor Francisco Rave, de São Borja no ano de 1858.

Prudente e Fong³⁵. Condá, identificado como parente dos dois primeiros, retirou-se para Palmas (ou, mais precisamente, para o Xapecó), no Paraná. A hostilidade estabeleceu-se entre os Kaingang de Nonoai e os de Guarita e com isso desfez-se a possibilidade de se ter os índios do Rio Grande do Sul aldeados em um único espaço, como desejava o governo. Os Kaingang que habitavam na região de Vacaria e estavam sob a liderança do Cacique Doble foram convencidos a se aldear em Nonoai, mas no caminho foram atacados por outros índios, supostamente membros do bando de Pedro Nicofé, seu inimigo (cf. Moreira Neto 1972:396). Por esta razão desistiram de seguir para Nonoai e foram aldeados em Santa Isabel, junto à colônia Militar de Caseros, assim como o grupo do cacique Chico.

Em 1867, em relatório ao Presidente da Província, o recém-nomeado Diretor Geral Interino dos Índios, José Joaquim de Oliveira, considera a extinção das aldeias um grande mal. Manifesta a convicção de que

os deputados, quando decretaram a extinção das aldeias, pensaram concentrar toda a indiada em Nonohay. Mas não se lembraram que as antigas tribos sempre viveram em guerras umas com as outras e até hoje conservam ódios antigos. Os de Santa Izabel, por exemplo, mesmo com minhas duas viagens para lá para convencê-los a vir, disseram que lá nasceram e lá tem seus mortos³⁶, se forem forçados, voltarão para os matos e continuaram seus antigos massacres.³⁷

Concomitante com a concentração dos Kaingang em Nonoai é criada a Companhia de Pedestres, na qual são incorporados alguns índios, com o objetivo de impedir a luta dos índios do mato, com os índios aldeados. Na região de Vacaria, por esta época, viviam os Kaingang comandados pelo cacique Braga, tendo o cacique Doble como seu subordinado. Eles se somam a Condá Viry e Fong como grandes guerreiros Kaingang instrumentalizados para neutralizar a resistência dos demais.

³⁵ O fato de atacarem uma fazenda que ocupava suas terras indica também que não haviam desistido delas e nem aceito a transferência para essa reserva em Nonoai.

³⁶ Vê-se, acima, um registro de um aspecto significativo de resistência Kaingang em abandonar algumas partes de seus territórios, seus cemitérios, os lugares onde tem enterrados os seus mortos. Assim também justificavam os Kaingang do Chimbanguê (SC) o não abandono de suas terras apesar das condições extremamente desfavoráveis em que viviam quando toda a sua terra foram ocupadas por filhos de imigrantes italianos e alemães e eles foram obrigados a pagar arrendamento em seu próprio território (Ver D'ANGELIS 1984).

³⁷ Relatório ao Presidente da Província em 12. 07.67 AHRs Lata 299 maço 4.

O aldeamento de índios Kaingang nas proximidades do Posto militar de Caseros foi empreendido por ordem e com o auxílio do governo. O objetivo era de fornecer aos soldados um ponto de apoio que lhes facilitasse o cumprimento da missão. A colaboração dos índios aldeados ou “mansos”, conhecedores dos modos de agir e reagir peculiares à tribo, devia tornar menos perigosas e mais eficientes as expedições “punitivas” que se pretendia organizar contra os Kaingang que entrassem em conflito com os moradores civilizados (Schaden 1948:273)

O mesmo autor informa que, graças ao trabalho de Doble, um grupo Kaingang se rendeu e foi aldeado no aldeamento Santa Izabel, atual município de Santo Antônio da Patrulha (RS). Como sempre parte do aliciamento consistia em prometer aos índios condições de viver sem precisar trabalhar, porque o governo lhes daria tudo o que precisassem. Mas comida, roupas e ferramentas só vinham no princípio:

As autoridades forneciam-lhes tudo o que desejavam e não os obrigavam a nenhuma atividade produtiva. É claro que assim não tardou a desorganizar-se a cultura desses índios, que por isso se tornaram incômodos aos moradores civilizados”. Em 1862 o governo extinguiu o posto com a justificativa: “Porque lhes contou que nesse lugar habitavam unicamente indivíduos dissolutos e vadios, vivendo errantes os índios e perturbando a disciplina e os trabalhos da colônia militar de Caseros (Schaden 1948:276).

Doble foi tão importante para a colonização que chegou a receber o título de Brigadeiro, o maior título já recebido por um Kaingang, posto inferior apenas ao de Marechal nas patentes militares distribuídas no Brasil Colonial. Segundo Schaden, Doble “castigava severamente” até mesmo os parentes mais próximos que descumprissem seu tratado de paz com os brancos. Em troca exigia do governo tudo o que achava ser direito para os seus: roupas, utensílios de ferro, mantimentos e ferramentas. Mas as autoridades nem sempre foram justas para com ele, afirma Schaden. Em 1864, acompanhado de alguns Kaingang, Doble fez uma de suas visitas a Porto Alegre, a fim de receber um pagamento por um serviço, que lhe fora prometido.

O governo mandou presentear os índios com uniformes de soldados falecidos em consequência da varíola, que, havia pouco, se manifestara no quartel (...) sem que se tivesse o cuidado de desinfetá-las. A epidemia logo se alastrou pelo

toldo, que estava inteiramente desprovido de recursos médicos. Como além disso, os índios se lançavam na água fria logo que sentiam o calor da febre, a mortalidade assumiu proporções catastróficas (Schaden 1948:277).

Esta catástrofe está bem documenta nas cartas do padre Antônio de Moraes Branco ao Presidente da Província Espiridião Eloy Barros Pimentel. Em várias cartas enviadas entre o dia 01 de Março de 1864 – quando notifica que os índios vindos da capital trouxeram a terrível peste das bexigas – até 20 de Abril do mesmo ano, quando informa que já morreram no Caceros 49 índios, entre eles o cacique Doble, em 25 de março, daquele ano³⁸.

Os aldeamentos e os trabalhos compulsórios

A vida no aldeamento implicava em sedentarização e a dependência exclusiva da agricultura. Há sobre isso farta documentação nos relatórios dos Diretores dos Aldeamentos: em 1851, segundo relatório de Diretor de Guarita, José Joaquim de Oliveira, os 430 índios venderam 800 arrobas de erva mate. Também plantam feijão, milho, abóbora, mandioca e hortaliças.

Os índios aldeados eram colocados num duro esquema de trabalho como agricultores ou como trabalhadores braçais de obras de interesse público, como por exemplo, na construção de estradas. Muitas comunidades Kaingang relatam que trabalharam na abertura de estradas como uma condição para conseguir demarcação e escritura de parte de suas terras: percebiam já naquele momento, que sem documentos eles não teriam nenhuma garantia de terras para o futuro porque elas estavam sendo tituladas para os agricultores não-índios que passavam a ocupá-las. Essa é a história oral contada pelos Kaingang de Mangueirinha (PR) e Xapecó (SC), Ventarra (RS), por exemplo. E a documentação dos Diretores de Índios da Província do Rio Grande do Sul registra a utilização de mão de obra indígena na abertura das estradas que até hoje são importantes para a economia regional. Os diretores de índios atestam a dura realidade de trabalho a que foram submetidos os índios, tanto na agricultura, como no trabalho de abertura das estradas, o que contrastava com a agricultura antiga que era

³⁸ Ver Relatório ao Presidente da Província em 12. 07.67 AHRs Lata 299 maço 4.

de pequena monta,³⁹ e com o prazeroso trabalho de caça, coleta e pescaria. Além disso, os Kaingang afirmam que o trabalho nas suas roças antigas consistia em quebrar o mato, queimar, plantar e depois colher. O milho não se prejudicava com algum mato que brotasse, por ser alto; o feijão de barão, tipo trepadeira, aproveitava arbustos e restos de árvores caídas para se enroscar, enquanto as abóboras dão melhor sob a cobertura protetora desses outros vegetais, do que em terra limpa. A roça Kaingang era portanto, em termos modernos, uma consorciação perfeita. A chegada dos agricultores europeus impôs um novo ritmo de trabalho, um novo conceito de trabalho, de terra limpa e da necessidade de plantar grandes quantidades. Ao mesmo tempo trouxe, segundo os Kaingang do Xapecó, junto com a semente do trigo e de outros cereais exóticos, as sementes de ervas daninhas que não haviam nas terras Kaingang e que hoje os obrigam a carpir suas roças (fazer a “limpa”) para poder colher algum produto.

Os antigos diretores atestam a grande quantidade de roça que os Kaingang faziam a mando dos mesmos diretores, como um sinal de seu progresso.

Os índios (de Nonoai) plantaram este ano muitos mantimentos. Só de milho plantaram 40 alqueires. Fizeram pouca erva porque aqui não é abundante como no Guarita. Trabalham na picada para Palmeira.⁴⁰

Em 1857, outro relatório afirma que os índios dos caciques Fong e Nonohay vivem hoje em perfeita harmonia. Cessou a fuga dos últimos para província do Paraná, apesar dos convites de lá continuarem, ambas as tribos trabalham na estrada para Palmeira. Há quatro léguas de boa largura e limpas de toda madeira.⁴¹

Além de empregá-los em grandes plantações e na abertura de estradas, o governo empregava as populações indígenas como soldados dos batalhões de fronteira.

³⁹ No Xapecó, por exemplo, o velho Bonifácio Ndukrig dizia que sua medida para plantar era um prato de semente de feijão e a mesma medida de milho— e isso era suficiente para uma colheita capaz de suprir a alimentação da família por todo o ano.

⁴⁰ Relatório dos Aldeamentos, por José Joaquim de Andrade Neves ao Presidente da Província no ano de 1857 AHRS lata 300.

⁴¹ Relatório de José Joaquim de Oliveira a José Joaquim de Andrade Neves. 01.09.1857 maio 3. lata 300 AHRS.

Para a aldeia de São Nicolau, ex-redução Jesuítica no mesmo ano de 1857, o diretor afirma que a maior parte da população de 257 pessoas era composta de velhos e crianças, sendo entre os primeiros, muitos inválidos de guerra. Os moços eram engajados pelo exército. Essa prática era comum, não só para os Guarani, mas também para os Kaingang; os destacamentos de fronteira abasteciam-se nas aldeias. No intuito de ter os caciques mais poderosos do seu lado o Governo lhes paga salários.

O major Fongue, cacique de 300 índios, está com os seus a 30 meses na antiga aldeia de Guarita, a 15 léguas de Nonohay. Vivem em paz e harmonia plantam cereais e erva mate. Alegam desentendimentos com os índios de Sagaz para ficar lá, além da ocorrência como a passagem do Esquadrão Oitava para a campanha. O cacique respondeu aos apelos iniciais para voltar, garantindo que os seus índios não iam para o mato e nem cometer hostilidades. Além disso, sempre estaria sob a direção do diretor de Nonohay. O pagamento de 15\$000 mensais a Fongue foi suspenso. Mas agora ele apareceu em Nonoai pedindo atrasados. Acho que ele merece por sua conduta e pelos serviços de achar os malvados assassinos do infeliz Clementino Santos Pacheco e outros. Também não é bom desgostá-lo, para um dia trazê-lo de volta a aldeia. (...) O orçamento estabelece 500 ou 600 reis para a gratificação de Caciques. Atualmente estão em posse delas Portela e Sagaz em Nonoai; e Chico de Santa Izabel (...) Há portanto recurso para pagar Fongue desde fevereiro de 1865, em Guarita se V. Exa. quiser, ou em Nonohay, se for exigido que ele volte.⁴²

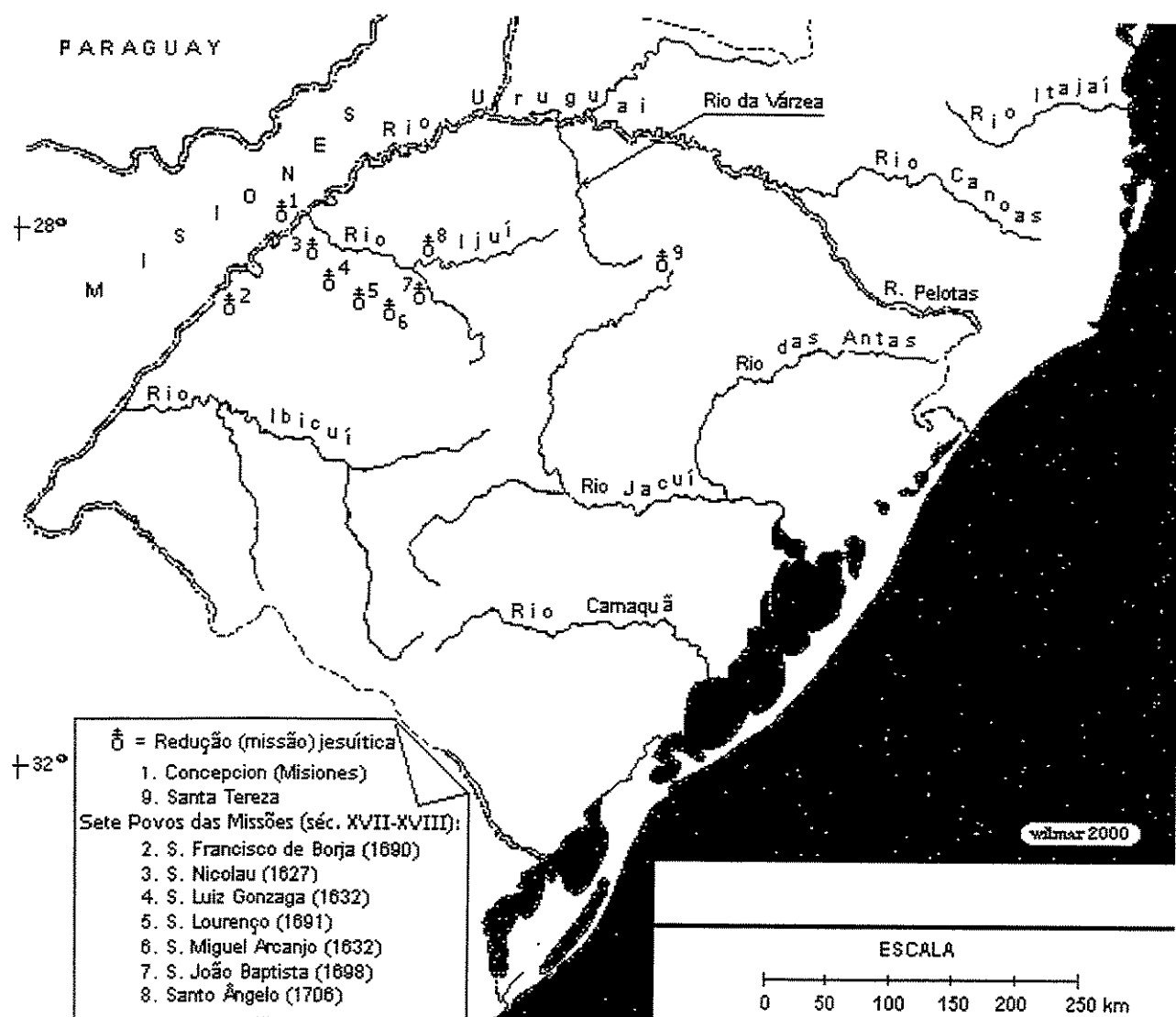
Outro relatório explica que com os índios das tribos Fong e Jacintho, o respectivo Diretor

ultimou o serviço das estradas de Palmeiras e Goyen, ficando eles satisfeitos com as diárias que receberam, empregando-as logo para vestimenta de suas famílias. Com o serviço de picadas e estradas tem os índios adquirido amor ao trabalho, é bom telos sempre que for possível empregados.⁴³

⁴²Relatório de José J. de Oliveira a Joaquim J. da F. S. Pinto, 07.03 de 1867 AHRGS lata 299, maço 04.

⁴³ Relatório de José Joaquim de Andrade Neves. 1 de setembro de 1858 Lata 299 Maço 4 Diretoria Geral dos Índios

Os Sete Povos das Missões e as reduções de Concepción e Santa Tereza



Ainda outro relatório informa que os Kaingang,

são 1056 índios em Santa Izabel e Guarita (os de Fongue e Nonohay). Em todos os aldeamentos trabalham na plantação de cereais e erva mate. As mulheres empregam-se em trabalhos próprios de sua condição: plantam, colhem e fazem chapéus de palha. Daí tiram o que se vestir. Isso não acontece com os velhos que não podem trabalhar. Eles conservam-se em completa nudez no rigor do inverno.

Como os relatórios acima, dos Diretores dos Aldeamentos, demonstram, os Kaingang eram muitos e, desde o princípio, se dividiram quanto a se deveriam ou não aceitar a convivência com os brancos, abdicando do seu antigo modo de viver. As novidades trazidas pelo contato estimulavam vários grupos a aceitá-la. Muitos deles logo perceberam o malogro, mas as possibilidades de retomar o seu antigo modo de viver já estava perdida, seja devido à ocupação de seus antigos territórios pelos imigrantes, seja pela desestruturação causada pela guerra fomentada entre grupos rivais. Os grupos debilitados e acuados por grupos rivais passaram a ter, como única alternativa, a proteção dos aldeamentos que contavam com soldados e armas.

Fica claro também que, uma vez aldeados, foram engajados no processo produtivo de interesse da colônia, como a produção de alimentos e erva mate e a construção das estradas. Os relatórios atestam também que o uso da cachaça teria sido disseminado, nesta época, como uma forma de manter a submissão dos Kaingang, obrigando-os a entregar sua produção por coisas de pouco valor, entre elas, a bebida. Muitos alambiques foram montados dentro das próprias áreas indígenas, como por exemplo, em Nonoai e Chimbanguê. Com isso eles foram acostumados com dois produtos altamente nocivos à sua saúde: a cachaça e o açúcar, que antes não conheciam.⁴⁵

⁴⁵Atualmente o número de aldeias Kaingang com população dependente do álcool chega a proporções de epidemia, agravando muito os problemas de saúde e a desestruturação da organização familiar e comunitária. É de observar que os Kaingang possuíam tradicionalmente apenas bebidas fermentadas,

Os Kaingang de Misiones (Argentina)

As informações sobre grupos Kaingang na Argentina devemos, basicamente, ao pesquisador Argentino Juan Batista Ambrosetti que, em 1894, publicou um trabalho sobre os Kaingang que habitavam o território de Misiones, chefiados pelo Cacique Bonifácio Maidana. Ambrosetti visitou essa região em janeiro de 1892 e em março de 1894. O grupo de Maidana habitava San Pedro de Monteagudo, ou São Pedro da Serra, atualmente conhecido apenas por San Pedro⁴⁵. Na época da visita de Ambrosetti o grupo contava com 63 pessoas. Ambrosetti explica que o Cacique Maidana sucedeu ao cacique Facrã, ou “Fracrã” e revela que:

La tribo que nos ocupa penetró á las Misiones ó por el lados de Palmas o por el lado de Rio Grande, cruzando el Alto Uruguay. (...) Nunca fué muy numerosa, y vagaba por la selva misionera, segun las necesidades de lavida, teniendo, como morada fija, una pequeña campina que se halla cerca de San Pedro y que se llama Fracrã, nombre del cacique que entonces los mandaba (Ambrosetti 1894: 307).

Ambrosetti relata que Maidana era um não-índio, aprisionado quando criança. Segundo ele, no ano de 1840, em função do bloqueio anglo-francês contra Buenos Aires, a região do Rio Uruguay, na Argentina, ficou desabastecida de erva-mate (*ilex paraguayensis*) que naquela época entrava na Argentina via Paraguai. Esse episódio fez com que um grupo de 20 ervateiros, liderados pelo capitão Jacinto Galeano, penetrasse a região de Misiones para fazer erva. Já haviam construído um rancho e o carijo (secador de erva) quando foram, de madrugada, atacados pelos índios liderados por Fracrã. Os ervateiros foram massacrados, o acampamento saqueado e incendiado e quando já iam se retirar avistaram um rapaz de uns 10 anos e tomaram-no por prisioneiro. Fracrã desejava matá-lo mas a mulher do índio que o havia capturado pediu ao marido para não matá-lo e, como esse era respeitado, a criança foi salva. “Esse niño se llamaba Bonifácio Maidana, hoy cacique del resto que queda de aquella tribu” (Ambrosetti 1894: 309).

que não causavam dependência como o fazem as bebidas destiladas.

Maidana mais tarde veio a liderar uma cisão que ocorreu no grupo de Fracrân, tornando-se o líder principal dos Kaingang de Misiones. Por volta de 1875, esse líder aliou-se ao Governo da Província de Corrientes, permitindo, com isso a entrada dos estrangeiros naquele território.

A hipótese que está sendo estudada por D'Angelis⁴⁶ é de que parte desses Kaingang são originários da região de Guarapuava, PR, de onde se retiraram após a tomada daqueles campos pelos portugueses, após 1812, embrenhado-se mais para o interior. Com a cisão ocorrida entre Fracrân e Maidana, a gente do primeiro cacique tenha atravessado o Rio Uruguai, juntando-se ou originando o grupo que atualmente forma a comunidade Kaingang de Inhacorá. Essa hipótese, nascida tanto da pesquisa documental quanto de informações orais obtidas junto aos Kaingang de Xapecó, passou a ser confirmada pelos Kaingang de Inhacorá quando os visitamos, em outubro de 1996. Em fevereiro de 1997 me estabeleci entre eles para realizar meu trabalho de campo e pude recolher outros dados da história, que corroboram essa hipótese. Alguns velhos Kaingang do Inhacorá referem a si mesmos como *Tupis*, contrapondo-se aos Guarani. De fato *Tupi* é o nome usado na historiografia e mesmo no meio popular, na Argentina, para se referirem aos Kaingang. Estivemos em San Pedro, em julho de 1993⁴⁷, e pudemos constatar isso entre a população. Próximo à terra que outrora pertenceu os Kaingang, no lugar denominado Fracrân, há hoje uma comunidade indígena. No entanto, não são Kaingang, mas Guarani ali reunidos pela Igreja Católica. A princípio nos afirmaram que eram legítimos descendentes do Cacique Fracrân, mas depois que mostramos que conhecíamos a história e não éramos leigos no trato com populações indígenas pudemos ter uma conversa franca. Os Guarani têm sobrevivido graças à sua capacidade de responder às pressões inerentes ao contato com os não-índios. Assumirem-se como “legítimos descendentes de Fracrân” é uma sábia estratégia de tentar estabelecer seu direito sobre aquela terra indígena.

⁴⁵Essa área dista aproximadamente 150 km da divisa do Brasil, desde a divisa Paraná com Argentina.

⁴⁶ O trabalho de D'Angelis sobre os Kaingang de Misiones teve uma primeira apresentação (preliminar) no *XII Encontro Regional de História*, em 1994, em Campinas, e uma apresentação das principais conclusões no *V Encontro de Cientistas Sociais*, em Chapecó, em 1997.

Os Kaingang de São Paulo

Os Kaingang de São Paulo foram os últimos a serem “pacificados” (1912) e curiosamente são os únicos que não estavam em região de pinheirais nativos. À falta de pesquisas históricas e arqueológicas podemos formular a hipótese de que os Kaingang se dispersaram do norte do Paraná para o Oeste Paulista ou, alternativamente, subiram da região de Itararé e Itaporanga, divisa nordeste do Paraná com São Paulo, refugiando-se nas matas a oeste. Essa alternativa parece viável quando se considera que há registros de grupos Jê⁴⁸ naquela região. Essa região foi atingida pela primeira e principal estrada de tropas, que ligou o Rio Grande do Sul a Sorocaba.

A ocupação da economia cafeeira de São Paulo que, no final do século XIX havia começado a ocupar as nascentes do Rio do Peixe e do Rio Feio, no início do século XX avançou na faixa de terra que fica entre os Rio do Peixe e Tietê. Esse território era ocupado pelos índios Kaingang, os quais começaram a atacar os fazendeiros que iniciavam a derrubada de suas matas e, conseqüentemente, a serem mortos e caçados por expedições de homens armados a mando dos novos “donos da terra”.

Em 1901 o padre Claro Monteiro do Amaral tentou fazer contato com os Coroados, com eram então conhecidos os Kaingang, descendo o Rio Feio, uma região ainda desconhecida. Recrutou para esse trabalho índios Guarani que estavam aldeados próximo a Bauru. Os Guarani eram inimigos dos Kaingang e, além disso, alguns deles já teriam participado de perseguições e emboscadas aos Kaingang juntamente com os “bugreiros”, que eram como expliquei anteriormente, homens especializados em caçar e trucidar índios. Depois de 24 dias, ao que parece, sem

⁴⁷ Cf. Veiga 1994: 42 nota 34.

⁴⁸ O arqueólogo Igor Chmyz da UFPR me afirmou (comunicação pessoal) que em trabalhos recentes feitos, por sua equipe, na região de Adrianópolis (PR), havia enterramentos, em que se percebia a divisão em dois grupos, um olhando para o outro. Ele considerava por esse motivo, que se tratava de Kaingang. A única objeção que fiz sobre essa observação, é que esses enterros eram realizados dentro da casa, o que não condiz com a relação dos Kaingang com os seus mortos, embora haja informações dessa forma de enterro, entre outros povos Jê. Para a região de Itapeva, há que registrar a passagem de Saint Hilaire, que anotou ali um vocabulário Kaingang por volta de 1820.

conseguir contato com os índios, o Padre decidiu voltar, sendo emboscado pelos Kaingang que o mataram e a dois Guaraní de sua companhia. Esse episódio recrudesceu os ânimos dos paulistas contra os Kaingang. E por toda a primeira década do séc. XX⁴⁹ os Kaingang em São Paulo e os Xokleng em Santa Catarina continuaram a ser mortos por caçadores de índios sob as vistas complacentes do poder público. Os embates públicos em torno dos massacres a esses grupos levou à criação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910 e, em 19 de Março de 1912, por obra do SPI, os Kaingang de São Paulo entraram em contato “pacífico” com os colonizadores de sua terras, na atual cidade de Promissão (SP). Por insistência dos fazendeiros eles foram transferidos, quatro anos depois, para um lugar chamado Icatu, à margem da estrada Penápolis-Aguapeí sendo que neste tempo já contavam apenas 67 indivíduos (cf. Cagliardi 1989:266-267). Borelli (1984:81) afirma que, à época do primeiro contato, os Kaingang eram estimados em 1200 pessoas. Em 1912, já em reservas, seriam 700 e, em 1916, apenas 200. A área de Icatu foi considerada pelos Kaingang como terra do cacique Vauhin e por isso os outros caciques solicitaram também terra para si, fundando-se mais tarde, na antiga aldeia do cacique Iacry, o Posto Vanuíre.

A sociedade Kaingang atual

Essa retrospectiva histórica nos permite situar a sociedade Kaingang atual e, reconhecer que sua história está intimamente imbricada com a história da expansão da sociedade capitalista no Brasil. Ela não é uma história à parte da história da constituição do Estado brasileiro, mas é parte fundante e duplamente dominada, pelos interesses de conquista externa e interna. É preciso também reconhecer que todo povo indígena é um povo duplamente colonizado e, como bem escreveu Moreira Neto,

⁴⁹ Em Janeiro de 1907 foi fundada em Florianópolis (SC) a liga patriótica para a Catequese dos Silvícolas, que promoveu 2 conferências sendo uma delas por Albert Vojtech Fric, representante do Museu Etnográfico de Berlim. Ele estava empenhado em encontrar meios pacíficos para contactar os Xokleng. Essa conferência colocou os colonos alemães contra Fric, apesar disso, ele, então com 27 anos, apresentou no XVI do Congresso Internacional de Americanistas, uma denúncia responsabilizando os colonizadores, brasileiros e europeus, pelo extermínio das poucas tribos indígenas que ainda restavam no país. Como consequência perdeu seu contrato como naturalista e representante dos Museus de Hamburgo e Berlim no Brasil (Gagliardi 1989: 68 a 71).

“ Para o índio não existe o estado de direito, seja qual for o regime político ou constitucional existente” (Moreira Neto 1972:401).

Todas as terras ocupadas pelos Kaingang foram drasticamente diminuídas, principalmente na primeira metade do século XX. Muitas dessas áreas indígenas Kaingang não estão ainda devidamente demarcadas, embora nos últimos 20 anos os Kaingang tenham, por sua própria organização e luta, conseguido recuperar parte de suas terras que estavam ocupadas por agricultores não indígenas.

Após a criação do Serviço de Proteção ao Índio, em 1910, o governo passou a ter um controle quase absoluto da população indígena aldeada nos Postos, impedindo, de todas as formas, a livre perambulação dos Kaingang pelos seus antigos territórios, bem como a visita entre um Posto e outro, sem a devida autorização dos Diretores do órgão. Nas décadas de 60 e 70 pode-se dizer que os Governos, Federal e Estadual, mantinham as áreas como verdadeiros campos de concentração, onde os Chefes de Postos tinham poder absoluto. Em muitas áreas indígenas, tanto no Rio Grande do Sul quanto no Paraná, os Kaingang foram submetidos ao trabalho obrigatório nas “roças coletivas”, em um regime conhecido como “panelão”. No Paraná, as mulheres trabalhavam separadas dos homens plantando batata, mandioca etc. No Inhacorá, as mulheres e crianças ficavam em casa e cuidavam das roças familiares. Os homens todos eram obrigados a trabalhar nas roças em troca de comida que consistia em um mingau doce de farinha de milho, leite e/ ou chá. Aquele que não comparecesse ao trabalho era castigado, com cadeia. Além disso, no Inhacorá, um Kaingang vestindo farda militar, ficava sobre um jipe do tipo utilizado no exército e, armado com um rifle, cuidava para que aqueles que trabalhavam não fugissem. Nesse período repressivo, muitos Kaingang preferiram a perambular pelas cidades vivendo do artesanato, à falta de liberdade dos Postos. Por terem os postos indígenas sido transformado em “instituição total” (cf. Goffmann) muitas trocas culturais feitas entre grupos vizinhos foram estancadas e cada comunidade desenvolveu sua cultura, dando ênfase a alguns aspectos em detrimento de outros. Há aspectos da cultura que foram melhor preservados numa comunidade e não em outra, embora todas partilhem de aspectos que lhes são comuns.

Identidade Kaingang

A definição sobre quem é considerado Kaingang envolve disputas políticas e usos internos e externos do conceito. Assim, a identidade Kaingang está ancorada em diferentes percepções. Idealmente, para uma parte dos membros do povo, é Kaingang quem tem como genitor um homem Kaingang, fala a língua, e guarda fidelidade aos costumes de seu povo, ou seja, respeita o conhecimento dos mais velhos. A última e condição suficiente para ser Kaingang é ter uma ascendência Kaingang: “eu sou índio, porque meu pai é índio, minha avó era índia”, ou seja, reconhecer-se como uma continuidade, no tempo e no espaço, de uma maneira de ser e estar no mundo.

Essa maneira de ser e estar no mundo que define a identidade Kaingang deve ser pensada em situação. Os Kaingang utilizam os seus padrões culturais para construir e reconstruir seu sistema social, numa realidade de contato fortemente colonialista da sociedade brasileira. Ou seja, ao se definir enquanto povo, os Kaingang estão olhando também as expectativas da sociedade envolvente, incluindo os antropólogos que são seus interlocutores.

A integração dos indígenas à sociedade nacional foi a política oficial desde o início do “contato”. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, criado em 1910, para se contrapor ao extermínio físico dos índios, propunha preservar a vida e a integridade física dos mesmos, vistos como indivíduos, e integrá-los gradualmente como força produtiva à nação Brasil. Isso perdurou até a década de 80. Designar os índios como membros de povos e nações sempre causou arrepios àqueles que consideram que a diferença põe em risco a idéia de nação. A mudança relativa dessa posição começou a acontecer a partir da Assembléias de Chefes Indígenas⁵⁰, em meados da década de 70, quando os povos indígenas passaram a reagir de forma mais organizada à incorporação de suas terras às terras nacionais, rapidamente passadas para fazendeiros ou industriais, e a assumir uma luta política para serem respeitados enquanto nações diferenciadas e com direitos

⁵⁰Essas Assembléias foram realizadas a partir da mediação de membros do Cimi (Conselho Indigenista Missionário), ligado à Igreja Católica através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

anteriores a criação do Estado brasileiro.

A política integracionista incentivou o abandono da língua indígena, promoveu os casamentos com não-índios e gerou o desprestígio de tudo o que representasse o passado indígena. As lutas dos Kaingang para não se dissolver na sociedade regional trouxe de volta a valorização do casamento com pessoas da própria etnia. O casamento com pessoas estrangeiras passou implicar na perda do direito à herança, principalmente para as mulheres. Voltaram-se também para a busca da recuperação de “tradições Kaingang”: língua, rituais, remédios, alimentos e sementes.

A proposta do governo brasileiro, de “integração definitiva” dos Kaingang à sociedade nacional, no final da década de 70, serviu para colocar a questão da identidade em relevo, fazendo-os despertar para uma consciência mais política. Tornar-se brasileiros “plenos” significava abrir mão de suas terras e das riquezas naturais nelas contidas, para ter direito a se tornarem “trabalhadores livres”, despossuídos de sua terra e de sua comunidade e integrando-se a camada inferior da estratificação social da sociedade brasileira. Simultaneamente ou quase, a essa proposta governamental foi a retirada pelos Kaingang de Nonoai em 5 de Maio de 1978, de 1000 famílias de Agricultores que ocupavam aquela área como intrusos. Durante cerca de 20 anos que durou a ocupação ocorreram muitos casamentos entre os Kaingang e os não-índios. Principalmente, mulheres Kaingang com homens estrangeiros. No momento de separar quem ficava e quem era expulso, ou seja quem era considerado Kaingang e quem não era um critério básico para os líderes Kaingang foi o domínio da língua indígena. Aquelas famílias que conservavam o uso da língua ficaram, as que não conservavam foram mandadas sair com os demais.

O fortalecimento das características distintivas como nação diferenciada é uma das propostas que ganha corpo, no interior do povo Kaingang. Ela implica não apenas a defesa do um território e o direito ao uso da língua própria, mas também a uma forma institucionalizada de transmissão de conhecimentos simbolizada pela apropriação da escola. Essa proposta que nasceu dependente do indigenismo ainda não está arraigada na consciência do Kaingang médio, mas apenas em algumas lideranças.

Os projetos locais de cada comunidade estão muito presos às propostas governamentais implantadas pela agência oficial, a Funai, ou outros órgãos governamentais.

A identidade Kaingang para alguns grupos Kaingang está baseada no pressuposto racial de que os Kaingang legítimos são filhos de pai e mãe Kaingang. Assim alguns grupos que ficaram mais isolados e falam mais a língua Kaingang, discriminam os grupos que, por razões históricas, perderam essa língua, e apresentam características genéticas de miscigenação com não-índios. Para esses, a mestiçagem com outro grupo indígena não é tão desprestigiada quanto a mestiçagem com não-índio. Neste aspecto há uma divisão de perspectiva. Aqueles que desejam esquecer seu passado indígena preferem se aproximar dos não-índios e o casamento é uma forma de aliança fora do grupo. Os que desejam recuperar, ou manter suas raízes indígenas valorizam o casamento entre os Kaingang ou com outros povos indígenas que consideram “mais índio”. Esse conceito de “mais índio” está espelhado nos próprios conceitos presente na mentalidade de muitas pessoas da sociedade envolvente que consideram os índios como aqueles que são “bravos”, ou “selvagens” etc. Eles próprios se colocam numa escala para julgar os demais como mais próximos, ou mais distantes dos não-índios. Essa gradação vai de “índio chucro” a “índio civilizado”, sendo que “índio chucro mata e come a gente cru”. O “civilizado”, por outro lado, sabe se portar e conversar com os “brancos”, fala bem o português, veste-se bem, mora em casa boa, come comida fina⁵¹, etc.

Assim os, Guaraní e os Xokleng, inimigos históricos dos Kaingang, estão na categoria de “índio chucro”. Essa representação foi importante para sustentar contra eles, as guerras de extermínio a mando do governo brasileiro, inclusive. A mestiçagem com esses grupos é valorizada, ou não, dependendo da perspectiva que se

⁵¹As comidas tradicionais Kaingang são muito nutritivas, mas o desprestígio que o contato trouxe para tudo o que se refere ao conhecimento indígena levou os Kaingang a considerar que sua própria comida é “wéinhên” = comida, “kórég” = ruim ou feia. O uso de “comida boa”, ou “comida fina” que é aquela se compra no mercado, tem debilitado fisicamente os Kaingang : numa única aldeia que visitei havia 38 crianças com alto grau de desnutrição, suas mães igualmente anêmicas e desnutridas não produzem leite suficiente para amamentá-las. E depois que são desmamadas essas crianças não têm uma dieta nutritiva correspondente. Há muitos nascimentos, mas igualmente muitas mortes de crianças menores de 5 anos. Os Kaingang consideram altamente ofensivos dizer que eles passam fome. Admitem que são e serão pobres, mas não admitem que passam fome.

encontre o interlocutor. Se esse almeja para si, e para os seus, ingressar definitivamente no mundo circundante, negará sempre suas relações com os valores da cultura Kaingang, justificando que seu pai, ou sua mãe, é branco ou branca (ou seja, não-índio) e se referirá os costumes antigos como sendo costumes “do tempo que a gente vivia no mato”.⁵² Mas, se sua perspectiva é valorizar suas raízes ameríndias, eventuais uniões, principalmente com os Guaraní, considerados neste caso, “mais índios” do que eles próprios, serão valorizadas. A valorização de sua condição indígena é manipulada conforme os interesses envolvidos no momento. Se imaginam que podem perder seu direito à terra comum, alguns mais voltados para o mundo não-indígena, argumentarão rapidamente que “sua mãe era índia pura” e, portanto, que ele é um Kaingang. Em outras circunstâncias enfatizam sua condição de mestiço ou “civilizado” para obter outras vantagens.

Nessas circunstâncias, de qualquer forma, falar a língua indígena é considerado por todos como um importante sinal diacrítico de indianidade. Alguns consideram, inclusive, que falar a língua é um fato natural, espantando-se que alguém que eles consideram “índio puro” não fale a língua. Da mesma forma que admiram que alguém que não sendo índio fale a sua língua.

III.3. O território atual e a administração das áreas Kaingang

Os Kaingang, como já afirmei, vivem atualmente em ‘reservas indígenas’ que são uma parcela de terra, parte de seu antigo território, hoje incluídas como patrimônio da união, sobre as quais detém o usufruto exclusivo e a posse permanente. O escritório da Fundação Nacional do Índio - Funai é, atualmente, uma realidade em todas as áreas indígenas Kaingang reconhecidas pelo governo federal. Os Kaingang

⁵² “Branco” não é uma cor, mas uma categoria que inclui todos os pardos, isto é, os resultantes de cruzamentos entre europeus e indígenas, ou europeus e negros, ou dos descendentes desses com outros europeus, negros ou asiáticos. No Sul do Brasil, onde a colonização estrangeira é recente e concomitante com a perda da autonomia Kaingang sobre suas terras, a população regional “branca” de origem européia (majoritariamente, italianos e alemães, mas também eslavos de todos os matizes: russos, ucranianos, poloneses etc.) classificam-se a si mesmos como “de origem”, o que quer dizer, de origem européia, ou em outras palavras, os que tem berço, civilização, nome de família. Os “de origem” se contrapõem aos “brasileiros”, que não tem um sobrenome de tradição européia, e aos indígenas, considerados bárbaros e não civilizados.

se referem a essa sede administrativa, pelo termo “Posto”. Dentro dessa jurisdição pode existir uma aldeia ou várias.

A criação dos Postos indígenas em cada área, no início do século XX, alterou a organização espacial Kaingang. Ao invés de casas dispersas por todo o território, algumas aldeias Kaingang assemelham-se a vilas, com as casas aglomeradas ao redor desse núcleo administrativo que compreende o escritório da administração federal, a casa do chefe de Posto, o galpão de máquinas agrícolas, a cadeia, a enfermaria e a casa da enfermeira, a escola, e as igrejas. Essa aglomeração foi construída para facilitar o atendimento e o controle da população. Outras aldeias com casas construídas pelo governo estão dispostas ao longo de estradas que cortam as áreas. A maioria dos Kaingang se queixa que as casas assim aglomeradas impedem a criação de animais domésticos, seja porque se misturam e são facilmente roubados, seja porque entram nas roças dos vizinhos e causam desavenças. Os mais conservadores se afastam para lugares mais retirados dos olhos do Chefe de Posto, e procuram ficar em lugares mais isolados que lhes permitam ter uma vida mais autônoma e também a criação de animais.

A enfermaria

Em todas essas unidades administrativas existe uma “enfermaria”, que invariavelmente se localiza perto da Chefia do Posto. À época em que as administrações foram criadas a localização ocorreu na aldeia principal, ou na que morava o cacique, atualmente se o cacique escolhido não mora na aldeia onde está localizada a sede administrativa, acaba se mudando para um local mais próximo dela. Há normalmente um atendente de enfermagem contratado pela Funai ou pelo município. A esse funcionário cabe encaminhar os pacientes considerados graves para os hospitais conveniados pelo Sistema Único de Saúde -SUS. Os atendentes são, na maioria, não-índios e não compreendem os valores da comunidade, além de serem tecnicamente pouco preparados e de não terem nenhum conhecimento sobre as formas de representações simbólicas de saúde e doença. Vindos da sociedade regional é comum que partilhem dos preconceitos contra os povos indígenas. Por outra parte,

as condições de trabalho estão longe de serem ideais. O funcionário é obrigado a permanecer na enfermaria e muitas vezes não conhece a casa onde mora o paciente. As ações de saúde são as mais manipuladas para fins eleitorais e é comum uma sobreposição de competências no atendimento, entre a Fundação Nacional de Saúde, a Funai e o município. Essas ações chegaram ao paradoxo de desestruturar a organização das práticas curativas da comunidade, sem, no entanto, corresponder às demandas e reais necessidades da mesma, nesse setor.

Há ainda o problema da nossa medicina ser curativa, enquanto que a dos Kaingang é preventiva. É comum que as pessoas sempre tenham um chá na sua água de chimarrão. Assim, quando recebem remédios alopáticos correm o risco de se intoxicar pelo uso indevido de remédios. Os enfermeiros mais cuidadosos entregam remédios contados para os índios ou, no caso de antibióticos, solicitam que eles venham receber as doses na enfermaria. Alguns que moram longe são obrigados a se mudar perto da enfermaria para realizar o tratamento.

A escola

Outro aparelho da administração dos Postos é a escola⁵³. Os Kaingang faltam muito a escola mas ela possui uma representação simbólica muito forte, não há aldeia sem escola. Ela é o sinal visível da civilização. Ela cumpre seu papel existindo como uma edificação. Assim, quando mais vistosa e parecida com as escolas da cidade, mais efetivo é o seu poder simbólico.

Tenho acompanhado e assessorado as discussões sobre escolas diferenciadas, ou seja, adequadas à realidade indígena, mas vejo que ainda há uma distância entre o que significa escola, para nós assessores, e mesmo para alguns professores e intelectuais indígenas, e a representação de escola que têm as pessoas da comunidade em geral. Lembra, de alguma forma, a representação das comunidades Piro, descritas por Peter Gow (1991), para quem a escola hoje faz parte dos elementos simbólicos que faz de uma comunidade Piro uma autêntica, ou “legítima”, comunidade indígena.

Em Rio da Várzea, a grande luta da comunidade foi, ao lado da recuperação

⁵³ Para conhecimento anterior sobre escolas indígenas no Sul do Brasil ver Santos 1970.

Crianças da Escola Salvador Venhỹ (prof. indígena, portador de albinismo). Ivaí, 1999.





Crianças da Escola Francisco Kanheró (Rio da Várzea 1997)





Crianças da Escola Mal. Cândido Rondon (Inhacorá 1997)



do uso do território, a obtenção de uma escola para as crianças. A Escola Francisco Kanheró, assumida pela prefeitura de Liberato Salzano, tem 3 professoras não-indígenas que vêm da cidade vizinha de Rodeio Bonito, e um professor (monitor bilíngüe) que dá aulas em Kaingang, para as séries iniciais. As crianças todas chegam na escola falando apenas Kaingang; algumas crianças bilíngües, bem como a merendeira que é Kaingang, servem como intérprete para as professoras. Em Inhacorá, cuja população está em torno de 700 pessoas, há 220 alunos. Toda essa clientela chega à escola monolíngüe em Kaingang. Essa escola foi assumida pelo Estado do Rio Grande do Sul, em 1997. Até então havia uma professora da Funai, um monitor bilíngüe e duas professoras contratadas pelo Município de São Valério do Sul. Apesar das dificuldades, a escola sempre foi considerada fundamental pela comunidade para enfrentar o futuro, no mundo dos não-índios, no qual eles estão forçosamente inseridos. Por isso, as autoridades indígenas investiram na formação de vários alunos que foram estudar na sede do município. Em 1996, iniciou-se um curso supletivo de 2º Grau de Magistério oferecido pela Universidade de Ijuí em convênio com a Funai, o Estado do Rio Grande do Sul e entidades não-governamentais. Foram formados em magistério 7 professores indígenas daquela área que somados ao professor bilíngüe que já havia na comunidade, totalizam atualmente 8 professores Kaingang, além de uma diretora não-indígena designada pelo Estado e a professora contratada pela Funai. Outros 4 professores não-indígenas são contratados pelo Município. No Rio Grande do Sul, a área do Inhacorá possui o número de crianças que chegam à escola como monolíngües em Kaingang e também com o maior número de docentes Kaingang bilíngües habilitados.

O começo do meu trabalho de campo naquela comunidade coincidiu com a passagem das escolas em áreas indígenas para o âmbito dos Estados. O Estado do Rio Grande do Sul nomeou em Abril de 1997, uma professora da rede estadual para assumir a direção da escola. Além disso, desde o ano de 1996 a Administração da Funai de Passo Fundo vinha reformando as escolas da região. Todos esses fatores juntos, deram à área de Inhacorá uma nova estrutura escolar. Desde o princípio meu trabalho de campo foi apresentado e discutido com as “lideranças” da comunidade e com os professores indígenas recém-formados com os quais tomei contato antes da

pesquisa em um curso para professores e, que ficaram muito interessados na pesquisa⁵⁴. As autoridades indígenas são muito ressaltadas com estrangeiros e pesquisadores, me receberam bem mas mesmo depois de estar realizando a pesquisa fui duas vezes chamada pelo Cacique para responder sobre a pesquisa: “o que era, para que servia, que interesse eu tinha em conhecê-los, o que ia fazer com o resultado da pesquisa. No princípio o cacique designou uma das autoridades indígenas menores para me acompanhar, me apresentar às pessoas e também observar o que eu fazia, o que eu falava. Posteriormente, por considerar esse ofício enfadonho, ou terem encontrado maior utilidade para os serviços das autoridades, os professores foram escolhidos como minha escolta. Isso representou um ganho para mim: eles estavam mais interessados e compreendiam melhor o que eu desejava perguntar, interferindo e traduzindo minhas perguntas e com isso facilitando a compreensão dos Kaingang que falam e compreendem mal o português. Por causa dessa estreita relação com os professores, acabei envolvida na discussão da escola e acompanhando problemas pedagógicos que envolvem a educação escolar indígena, bem como o processo de implantação da “estadualização” das escolas indígenas, no Rio Grande do Sul.

Uma das dificuldades pedagógicas observadas foi o ensino para crianças monolíngües em Kaingang e a falta de preparo do corpo docente para dar conta dessa realidade. Os professores Kaingang recém-formados haviam sido, eles mesmos, alfabetizados em português. Embora houvesse na sua escola um monitor bilingüe, este fez o que os professores atuais tentaram fazer: alfabetizar em português, tendo o Kaingang como língua de instrução. Essa experiência pessoal os marcou profundamente e o rápido curso de magistério de 2º grau, em caráter supletivo, não chegou a suprir as necessidades de formação, ou não chegou a fornecer a formação adequada à realidade de se ter que alfabetizar em língua indígena e ensinar português como segunda língua. Eles se sentiam inseguros diante dos seus alunos e não tinham um método para conduzir as aulas. Enfrentavam também uma oposição dos pais, que demonstravam pouca confiança na escola da área indígena e nos professores indígenas. Esses pais acreditavam que os professores não-indígenas das escolas de

⁵⁴ Esse interesse parece ter vindo da sua formação recente e do contato que tiveram com minha Dissertação de Mestrado, utilizada como principal fonte de consulta e discussão nas aulas que tiveram de antropologia.

fora da área ensinavam melhor e que as crianças deveriam ser alfabetizadas logo em português porque o objetivo de ir à escola era estar melhor equipado para estabelecer relações com a sociedade majoritária. Além disso, alguns professores não se sentiam seguros quanto à forma da escrita em língua Kaingang, tanto devido as diferenças dialetais existentes, quanto ao pouco uso da escrita nessa língua.

Os professores passaram a se interessar cada vez mais pelos temas da minha pesquisa tornando-se meus assistentes de pesquisa, intérpretes e tradutores ensinando-me um pouco de língua Kaingang e agendando entrevistas com pessoas que poderiam discorrer sobre os temas que me interessavam. Em troca, eu passei a fazer uma assessoria à escola e a tentar, com eles, equacionar os problemas que estavam enfrentando. Esses problemas todos passaram a ser tematizados de forma sistemática em encontros com os professores a partir de março de 1998, com assessoria lingüística⁵⁵ e antropológica. Minha pesquisa antropológica naquela área, favoreceu uma reflexão dos próprios professores sobre a sua cultura. O material de minha pesquisa, tanto o fotográfico, quanto o relativo a temas culturais, tornou-se subsídio para a produção de um material de alfabetização em língua Kaingang⁵⁶ a partir da metodologia de Paulo Freire.

⁵⁵A assessoria lingüística é feita por Wilmar D'Angelis, professor do Instituto de Estudos da Linguagem - Unicamp, que tem elaborado estudos de fonologia e vem realizando pesquisas comparadas e sociolingüísticas de dialetos Kaingang.

⁵⁶Foram produzidos 26 cartazes com palavras geradoras selecionadas entre 150 palavras considera/das pelos professores indígenas bons temas para discutir a cultura Kaingang e adequados ao ensino de crianças. Esse trabalho se converteu num projeto de acompanhamento pedagógico àquela escola que, a partir de dezembro de 1999, passou a contar com o apoio da Coordenação Geral de Apoio as Escolas Indígenas da Secretaria de Ensino Fundamental do Ministério de Educação. Para o ano 2000 esse trabalho se estenderá às comunidades de Votouro e Nonoai, por solicitação dos professores daquelas comunidades.

I. O mundo dos vivos

I.1. O universo simétrico e a construção da alteridade

Os povos Jê são famosos pela multiplicidade de seus pares de metades (Maybury-Lewis, 1979; Seeger et alli; 1979). Para os Kaingang, o mundo é perfeitamente simétrico, formado de pares antitéticos e complementares. Esse princípio formador do mundo é personificado nos heróis míticos **Kamé** e **Kaïru**, fundadores da sociedade Kaingang. Os Kaingang afirmam que o sol é **Kamé** e a lua **Kaïru** (cf. Nimuendaju [1913] 1993:60), embora não assumam, nem seus mitos enunciem¹, que as metades sejam sol e lua, como é comum a outros povos Jê.

As metades **Kamé** e **Kaïru** são idealmente exogâmicas e, em tudo, complementares. A relação de troca entre as metades é permanente. Casa-se na metade oposta, enterram-se os mortos da outra metade, e quando alguém passa por um período de liminaridade é acompanhado e servido por pessoas da metade contrária.

Quando um menino vai à caça pela primeira vez, o passarinho que mata é oferecido ao avô materno, membro da metade contrária, para que tenha sorte como caçador. Também é alguém (um ente) da outra metade que deve lhe contar os segredos sobre xamanismo e quem será seu companheiro, **iangrô** (ou **iangrê**), duplo espiritual de um **kuiâ** (xamã).

No entanto, relações tão absolutamente complementares escondem uma oposição hierárquica, como englobamento dos contrários, conforme Dumont (1992 [1966]). Ou seja, esse englobamento é permutável: às vezes **Kamé** engloba **Kaïru** e

¹ Nimuendaju aponta que “talvez sejam Kamé e Kaïru nada mais que personificações do sol e da lua” ([1913] 1993:61).

outras vezes, **Kaïru** engloba **Kamé**.

Essa visão de desequilíbrio dinâmico das metades Jê em particular e, dos sistemas dualistas em geral, já foi apontada por Lévi-Strauss (1976:114) e retomada em História de Lince:

Uma análise talvez unilateral da organização dualista muitas vezes avançou o princípio da reciprocidade como sua causa e seu principal resultado[...] Contudo não se pode esquecer que um sistema de metades pode expressar não apenas mecanismos de reciprocidade, mas também relações de subordinação. Mesmo nessas relações, contudo, o princípio de reciprocidade está operando; pois a subordinação é ela mesma recíproca: a metade que ganha primazia em um plano a concede à metade oposta num outro. (1993:213)

Os **Kamé** estão relacionados ao sol, à persistência, à permanência, à dureza e aos lugares baixos² e a objetos longos. Os **Kaïru** estão relacionado à lua, ao orvalho, à umidade, à mudança, à agilidade, a lugares altos e a objetos baixos e redondos.

A unidade é a soma desses princípios. Por isso, a aversão e o horror à junção de coisas iguais porque elas são estéreis. A fertilidade vem da união dos princípios contrários. Heritier afirma que o simbolismo elementar entre o idêntico e o diferente é universal e, independente dos aspectos exteriores que cada povo lhe atribui, suas “combinações permitem o desenrolar do fio coerente dos discursos simbólicos sobre incesto” (1989:104).

A explicação para essa aversão à igualdade simétrica, homóloga, entre os Kaingang pode ser encontrada no mito do surgimento da lua, que é o símbolo universal do princípio regenerador, mutável, volúvel e associado ao feminino, enquanto que o sol é o princípio vital abrasador, arrasador, destruidor e masculino. Princípio masculino = destruir, princípio feminino = conservar. (As relações entre masculino e feminino entre os Kaingang será tratada adiante). Por ora, adianto apenas que na língua Kaingang o masculino é o termo não marcado e para se realizar o

² Os Kaingang de Xapecó e Rio da Várzea afirmam que os **Kamé** nasceram no baixo (vale ou sopé da montanha) e os **Kaïru** nasceram no alto (cume da montanha), por isso “quando houve o dilúvio, os **Kamé** tiveram que correr mais que os **Kaïru**” [para alcançar o topo da montanha salvadora].

feminino é necessário sempre se agregar o sufixo **fi**.³

I.2. O Mito dos Dois Sóis

Fókâe, da área do Xapecó, SC, me pergunta se eu sei porque o sol nasce no leste e se põe no oeste e a lua nasce no oeste e se põe no leste. Eu digo que não sei e ele explica:

“— Porque ele tem medo um do outro (sol e lua). Porque, primeiramente, quando se gerou esse aí, era dois sol. Então daí eles brigaram. **iag turâ-râ ti ag kané-ki tag ndóg, kera**⁴. Estou dizendo assim: eles brigaram. Daí o sol deu [bateu] nos olhos da lua. E ela ficou meio cego. Então daí eles combinaram. Agora sou mais fraco, mas eu vou servir para a água. Que ela é do orvalho, então ela nasce de noite para dar o orvalho. E o sol, então, para esquentar. Ela enxuga o mato, enxuga a terra, enxuga a água. Senão não havia planta, não havia gente, nada. Se tivesse dois sol sempre. Então é tocado por Deus.”⁵

Uma outra versão, narrada pelo mesmo Fókâe, foi assim registrada⁶:

“A Lenda do Sol e da Lua

De primeiro havia dois sol. Eram dois irmão- (o Rã o Kysã). Não tinha noite. Era sempre dia. Os dois se encontraram na estrada, se encontraram na encruzilhada. Então o sol (Rã) deu um tapa no olho do outro. Daí machucou o olho dele. Ele ficou só com uma vista. Daí ele ficou sem força e ele perguntou pro outro:

³Isso é bem visível no caso de empréstimos do português, como a palavra para designar os animais bovinos: **mboi** [mboj] = *boi*, **mboitfi** [mbojtffi] = *vaca* (nos dialetos dos estados do Sul; em Vanuie, SP, a palavra é **óioro-nika** = “*anta de chifre*”).

⁴**iag turâ-râ ti ag kané-ki tag ndóg, kera** = *iag* *recíproco* - *turâ* *brigar*+ *râ* *redupl.[plural]* - *ti* *3ª pes. masc.* + *ag plural* *kané* *olho*+ *ki* *em tag* *3ª pes. sing. masc.* **ndóg** *surrar, dizer*+*para* **kera**

⁵Vicente Fernandes Fokâe é um intelectual Kaingang que pensa sobre seu mundo e porque as coisas são como são. Esse mito me foi contado na noite do dia 12/04/1997 enquanto esperávamos, na estrada, a chegada dos visitantes que viriam da aldeia de Palmas para o Kiki no Xapecó. Ele é um bilíngüe proficiente em Português e Kaingang e escreve muitas das suas reflexões e fatos históricos que estão na sua memória. No entanto, percebe-se que Fokâe têm problemas no que tange a determinação de gênero e de concordância nominal em português, sua segunda língua.

⁶Essa outra versão do mito me foi oferecida por Wilmar D' Angelis, que a copiou do material produzido pelas crianças da aldeia Pinhalzinho, área do Xapecó (SC): “Projeto da Escola Pinhalzinho, 4ª Série 5/08 a 15/09/99”. Material exposto no Iº Encontro de Formação de Professores Índigenas do Sul do Brasil, promovido pelo MEC/SEC, 23-24/11/99, em Balneário Camboriú, SC.

- (kysã:) - Porque você está dando em mim?
 (Rã:) - É porque o sol é para clarear o mundo.
 (kysã:) - Agora eu como é que fico?
 (Rã:) - Pois é. Tá secando o rio, o mato, tão ficando tudo fraco, as crianças e as pessoas (...) Então você fica pra esfriar e pra trazer a água da cerração, pra voltar o mato, a água. Porque tão morrendo tudo as criação, as pessoas e as plantas na terra.

Então daí refrescou. De noite é frio. E de dia o sol esquentava. Daí que ficou o sol pra cuidar do dia e a lua pra cuidar da noite. Ele (Kysã) até hoje tem medo do sol. Até agora corre de medo quando eles se encontram. Lá na encruzilhada é perigoso porque ele tem o **pynfêr** (cobra com asa), cada um pra um lado. Tem perigo porque eles querem comer o sol e a lua.

Essa lenda foi contada pelo curador Vicente Fokãe”

Ainda o mesmo mito, contado em outra ocasião, pelo mesmo narrador, foi também registrado e publicado por Crépéaux:

“No primeiro mundo quando Deus fez o mundo, ele fez primeiro a terra a água e depois o céu e o mundo se tornou mundo. Então Deus fez o sol. Neste tempo havia dois sóis, não havia lua. Eles fizeram uma assembléia de Deus e decidiram enfraquecer os olhos da lua e a lua ficou fraca e pára de noite. Neste tempo, quando havia dois sóis não existia noite, as plantas não cresciam, os rios estavam secando, a floresta não se formava bem, ela era muito baixa, e as pessoas também não aumentavam. Então eles enfraqueceram a lua fraca para existir a serração (sic), para que as plantas crescessem e aumentassem as águas e as floresta. Assim a lua é somente de noite para dar serração. Então se formou o vento para enfraquecer e refrescar o sol.” (Vicente Fokãe, Apud Crépéaux 1997:178)

Essas três versões⁷ do mesmo mito, contadas pelo mesmo narrador para interlocutores diferentes, em contexto diversos e com finalidades distintas, nos possibilita perceber, tanto a variação, quanto a permanência de traços fundamentais do mito. A versão 2 da narrativa mítica, por ter sido provavelmente recolhida em contexto familiar, é mais completa e detalhada. Ela esclarece que sol e lua eram

⁷ Eu contava com a versão recolhida por mim e aquela registrada por Crépéaux, quando recebi a terceira versão (aqui, apresentada em segundo lugar), que considero mais completa e detalhada, razão porque resolvi incluí-la.

irmãos. O sol bateu na lua, enfraquecendo-a(o), e com esse ato inaugural separou o dia da noite, separando-se os dois irmãos, ficando o sol, **Rã**, para o dia, e a lua, **Kysã**, para a noite. Além disso, essa narrativa explica os perigos que rondam o sol e a lua, ameaçados pela *cobra de asa* ou *pena*, **pyntfēr**⁸, e pelo *tigre de asa*, **mĩngfēr**. Esses seres mitológicos ameaçam comer o sol e a lua quando, durante os eclipses, eles cruzam o caminho, um do outro. No Paraná, me contaram que durante esses fenômenos, que os cachorros latem como se estivessem acuando o tigre e os Kaingang atiravam flechas para matar esses seres que poderiam devorar o sol e a lua, o que ocasionaria o fim da vida na terra. Uma pessoa do Ivaí afirmou que, quando ocorreu um eclipse, na sua infância, seu pai deu um tiro de revólver; com isso, em pouco tempo, começou a clarear.

O ponto central que desejo evidenciar nesse mito é a criação da alteridade como a possibilidade de vida⁹. Creio que Maybury-Lewis (1979) estava certo quando observou que os Jê são sociedades dialéticas, o que é diferente de sociedades maniqueístas ou cartesianas. Esse princípio dialético se reproduz infinitamente. O casamento endogâmico dentro da metade é considerado incesto e, como tal, ele é a antítese da sociedade, se tomarmos a concepção de Lévi-Strauss (cf. [1949]1982:62) de que é o tabu do incesto que inaugura a vida social, ou a cultura. Um mito recolhido por Schaden, em 1953, em Mangueirinha (PR), relata que após o dilúvio havia sobrado apenas um casal de irmãos **Kamé**, que casaram-se entre si. Antes de morrerem, porém, restabeleceram a divisão entre **Kamé** e **Kaĩru**, e posteriormente, com o aumento do grupo, “*restauraram também a divisão em Votôro e Venhiky*” (SCHADEN 1953:140). Em 1949, o funcionário do SPI em Nonoai (RS) também registrou o mito de um casamento incestuoso entre irmãos **Kamé** e a posterior divisão em metades (cf. SANTOS 1949:6-7). Nos dois casos, o incesto ocorreu entre pessoas

⁸ Esse ser mítico é conhecido entre os Kaingang dos três Estados do Sul registrei um mito do pyntfēr no Xapacó (Veiga 1994:90), em Rio da Várzea me mostraram até um oco de pau queimado onde morava a pyntfēr que só existe nos matos fechados. Eles acreditam que com o fim das matas virgens ele se acabou..

⁹ Heritier (1989:119) emprega a noção de curto circuito para esclarecer a questão da presença de dois idênticos e da necessidade de separá-los. Essa noção inclui, não apenas a questão do incesto embora remeta a ele, mas outros pares idênticos são considerados da mesma ordem simbólica.

Kamé, retornando-se, portanto, ao princípio anárquico da indistinção mas em seguida se restaura a divisão em metades, ou seja, torna-se a produzir a diferença.¹⁰

Como muitos dos mitos de gêmeos, há polaridade entre o mais velho, que representa força, sabedoria, estabilidade e ordem, e o mais jovem representa a debilidade, inconstância, desordem e movimento, que são os princípios vitais complementares (cf. Lévi-Strauss 1985:45-51). Pode-se pensar **Kamé** e **Kaïru** também como uma ordem assimétrica. **Kaïru** estaria englobado por **Kamé**, se considerarmos **Kaïru** como um ex-**Kamé**. No entanto, no mito recolhido por Borba (1908), os **Kamé** não tinham água e tiveram que pedi-la a **Kaïru**, o que pode significar que, em determinado contexto, os **Kamé** se subordinam a **Kaïru**. Na relação com o mundo dos mortos, **Kamé** segue na frente, porque é mais forte. Nas guerras, segundo Nimuendaju (1993), os **Kaïru** principiam a investida, por seu temperamento mais intrépido, mas é o **Kamé** que a sustenta, por sua persistência.

No cotidiano, a ideologia Kaingang enfatiza as relações entre os opostos, ou “contrários”, como ideal e harmoniosa, enquanto que as relações entre os membros da mesma metade é considerada conflituosa. Em todas as circunstâncias da vida há insistência na troca entre os que são diferentes. Os remédios de plantas para serem mais eficazes devem ser um **Kamé** e outro **Kaïru**.

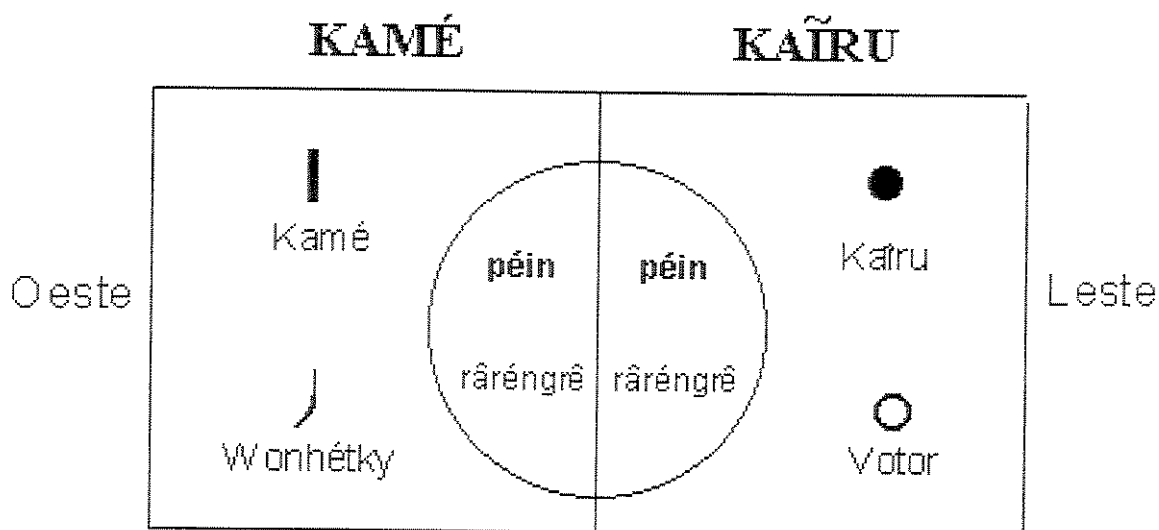
Todas as coisas existentes sobre esse plano terrestre são assim divididas. Essa percepção da realidade aparentemente simétrica e complementar está transpassada por uma razão hierárquica enquanto englobamento dos contrários na relação entre o sagrado e o profano, sendo que **Kaïru** lideraria as relações políticas (eixo horizontal) e **Kamé** as relações cerimoniais (eixo vertical). Embora, enquanto figura de linguagem essa construção pareça cartesiana, de fato inverte os termos, e podemos pensá-la como um englobamento. A busca de simetria é uma busca consciente de um ideal, mas a vida depende da dinâmica e do conflito para poder existir. Neste aspecto, a vida não é pensada como águas calmas, mas como um conflito de interesses, uma

¹⁰ Os Kaingang afirmam – e isso pode ser constatado – que os **Kamé** são em número maior que os **Kaïru**. Em decorrência, os casos incestuosos acontecem em maior número, entre os **Kamé**.

“luta de classes”, que impulsiona seu desenvolvimento e permite à existência. Enquanto a igualdade e simetria completa impedem a criação e a sustentação dela.

I.3. Notas sobre organização social dos Kaingang

As metades **KAMÉ** e **KAIRU** que dividem a sociedade Kaingang são percebidas como cosmológicas, isto é, todos os seres¹¹ pertencem a uma dessas metades, que são opostas e complementares, não podendo uma existir sem a outra. **Kaïru** e **Kamé** são os heróis míticos criadores da sociedade Kaingang; seus pais ancestrais, criadores das regras sociais. No Xapecó, onde se pode observar a organização social no auge de seu desenvolvimento, não são somente metades, mas metades divididas em duas. Na metade **KAMÉ** estão reunidas as seções **Kamé** e **Wonhétky** (com pinturas de traços), e na metade **KAIRU** estão reunidas as seções **Kaïru** e **Votor** (com pinturas de pontos e de círculos), como representa a figura abaixo.



¹¹ Apenas a título de exemplo: **Kamé**: *sol* = rō *pinheiro* = fâg, *paca* = kokamé *veado* = kémbê, *arara* = kéinkrîri, *gato do mato* = ngrudn, *abelha* = mângmbâg; **Kaïru**, *lua* = kysô, *cedro* = fwô, *quati* = xê *tatu* = fêntfên, *lontra* = fagn-ndo, *tucano* = ngrũ, *jundiá* = rig-mbâg, *abelha jataí* = éinpéi, *palmeira butiá* = tōinror.



Esporte Clube Camarões x Boca Juniors (Maio de 1997). Campo da antiga Estação Experimental Inhacorá (RS)



Quando realizam o ritual do **Kiki**, as duas seções de cada metade se reúnem enquanto metade: os **KAMÉ** ocupam as três fogueiras que ficam a oeste da praça de dança (o lado onde fica a aldeia dos mortos, lado onde nasce a lua nova e o sol se põe) e a metade **KAIRU** ocupa as três fogueiras do lado leste, onde nasce o sol e a lua cheia se põe). Entre as seções de cada metade distinguem-se variantes de um mesmo tipo de pintura. E cada tipo de pintura corresponde a uma seção, à as pessoas são vinculadas por transmissão patrilinear, estando cada seção relacionada aos nomes próprios, que identificam o indivíduo e estabelecem o seu lugar social e cerimonial. Dessa forma, quem conhece a relação entre o nome e a seção correspondente a que ele pertença, sabe inclusive como relacionar-se corretamente com seu portador: se como irmão (**kaitkō**) ou como cunhado (**iambré**) e, ainda, e qual a atribuição cerimonial que lhe está destinada. Os membros de uma mesma metade referem-se uns aos outros como **ikaitkō**, *meu irmão* (consangüíneo), e aos membros da metade oposta como **ijambré**, *meu cunhado*, pessoas do lado da minha mãe (afim). No Xapecó, enfatiza-se a troca de irmãs entre pessoas da mesma geração; no Inhacorá e Rio da Várzea a relação entre gerações assimétricas **kakrē** (ou **kakrō**), *sogro*, e **iambré**, *genro* é e enfatizada. Se perguntamos aos Kaingang qual a relação entre o subgrupo ou seção **Kamé** e os **Wonhétky** e entre os **Kaĩru** e os **Votor**, afirmam que seriam como “primo-irmão” (primos paralelos) que, no caso do parentesco Kaingang, são igualados a irmãos germanos. Isso equivale a dizer que, de fato, essa distinção não tem qualquer operacionalidade ao nível estrutural e pode ser reduzida à distinção fundamental entre as metades. Em trabalho anterior levanto a hipótese de que a instituição dessas subdivisões foi a maneira que os Kaingang encontraram para incorporar os filhos de pais não-Kaingang ao seu esquema cosmológico de metades opostas e complementares, marcando, no entanto, uma discreta hierarquia entre os descendentes diretos dos pais ancestrais **KAMÉ** e **KAIRU** e os descendentes de homens incorporados à sociedade Kaingang por aliança ou como cativos de guerra (cf. VEIGA 1994:70). Alternativamente, outra explicação referida nas áreas de Inhacorá e Rio da Várzea é a de serem essas duas seções resultantes de casamentos dentro da mesma metade, portanto incestuosos, cujos descendentes seriam marcados

por essa relação negativa, no sentido de negar a alteridade e complementaridade dos opostos. No Inhacorá, algumas pessoas afirmavam que tinham vergonha desse comportamento e que não visitavam esses casais (incestuosos). No caso de incorporação de **fóg** [estrangeiros], apenas os homens incorporados representam um problema para a comunidade, justamente porque é o pai que, em princípio, permite determinar o lugar social da criança na sociedade Kaingang. Segundo o que me foi relatado no Xapecó, em 1996, as mulheres **mbéditũ** [sem marido], cujos relacionamentos sexuais são livres, quando engravidam são obrigadas a delatar quem é o pai, mesmo que ele seja casado, para que se possa determinar a que metade e seção que a criança pertence. Isso significa que a mãe pode ser membro de qualquer povo. Isso não acarreta diferença para o filho de sua qualidade de membro da sociedade Kaingang, o que ocorre se o pai é estrangeiro (**fóg**). Atualmente, em virtude do alto grau de casamentos interétnicos de homens não-Kaingang com mulheres Kaingang, as comunidades são obrigadas a responder politicamente à essa questão, considerando como Kaingang, para fins externos, também as pessoas que têm apenas mãe Kaingang. Na década de 1980 os caciques estabeleceram um acordo - influenciados pelos Chefes de Postos- no sentido de estabelecer uma “lei” pela qual, aquele(a) que se casar com não-índio perde o direito a permanecer nas terras Kaingang. Verifiquei a existência dessa norma desde as aldeias de São Paulo até as do Rio Grande do Sul. Ela têm vigorado de maneira geral contra as mulheres e essa foi um forma de impedirem a continuidade da miscigenação com não-índios. A experiência das décadas de 40 e 50, quando esses casamentos foram incentivados pelos Chefes de Posto, mostrou que famílias miscigenadas acabam adotando mais facilmente os padrões da sociedade envolvente e favorecendo o abandono da língua indígena. Internamente, filhos de homens não-Kaingang são considerados não-Kaingang. Em Nonoai e Votouro (RS) os Kaingang cunharam o termo “indiano” para referir-se aos mestiços que vivem entre eles. Em Rio da Várzea, onde havia alguns casamentos de mulheres indígenas com homens não-índios, perguntei ao cacique como eles classificariam os filhos desses homens que eles aceitaram na comunidade. Ele explicou que está atribuindo ao homens não-índios o pertencimento à metade

contrária à da esposa, de forma a organizar o pertencimento das crianças à metade diferente daquela de suas mães.

Na maioria das comunidades está havendo uma simplificação da divisão em metades. A tendência é guardar o fundamental, ou como afirma Vitor Turner, o símbolo oferece “uma economia de referência”. Assim, as pinturas ou marcas são mencionadas como identificador do grupo a que se pertence. No Paraná usa-se o termo **reioio** [riscado] para as pessoas da metade **Kamé** e **rekutu** [pontos] e **renive** [círculos] para os **Kaïru**. Esses termos já foram registrados por Nimuendaju (1993 [1913]:61):

Os Kaingang do Paraná, quando falam do clã Kaïneru, usam geralmente o nome rydnive-agn (os pintados), chamando os descendentes de Kamé Reiôio-agn (os riscados). Logo que encontram um índio desconhecido, perguntam: Indo você ao cemitério, como é que você se pinta?” E o outro responde: “Fazendo com a ponta do dedo um ponto ou um risco no braço” ¹²Então, se são do mesmo clã, tratam-se de Rêngré (irmão), sendo de clãs diferentes, lambré (genro, cunhado, sobrinho).

Também no Rio Grande do Sul referem-se a riscado ou pintado; poucos se referem a **Kamé** e **Kaïru**. Todos reconhecem, igualmente, a classe cerimonial principal dos **péin**, mesmo nas aldeias onde ela não é muito operativa pelo desuso das práticas rituais. No Paraná afirmaram que os nomes fortes ou ruins (**jiji kórég**) são nomes **péin**; apenas esses podem ir ao velório, enterro, arrumar o morto ou tocar nas coisas contaminadas pela sua proximidade com o morto. Desses, os nomes mais fortes ou ruins seriam os dos **Nhétkymby** (nome da pintura, usado para referirem os do subgrupo **Wonhétky**); esses seriam enterrados “apartados” dos demais, sozinhos num lugar ermo ou a, pelo menos, uns 600 metros do cemitério. Ele é considerado canibal: “*Ele come o espírito dos outros*”. Por isso, afirmam que se o **Nhétkymby**, for enterrado no cemitério, morreriam muitas pessoas na aldeia. O nome dessa pintura parece indicar sua condição canibal: **nhétky**, *boca* + **mby**, *rabo* = *rabo da*

¹² Essa linguagem gestual é comum a maioria das aldeias. Aqueles que são **péin** colocam a mão direita

boca. De fato, a pintura é um risco negro que partindo dos cantos da boca sobe até as orelhas, ampliando assim, metaforicamente a boca. O que pode ser tanto uma metáfora da sua qualidade predadora, quanto uma referência metonímica aos grupos Guarani ou Aré/Xetá (de quem os **Wonhétky** seriam descendentes, conforme minha hipótese de 1994:70) que usavam tembetá (*rabos da boca*) e também teriam praticado o canibalismo.

De fato, numa fala espontânea os Kaingang afirmaram, dos **Nhétkymby**: “ele come os outros”. Como estavam se referindo a enterrar, portanto, a alguém que estava morto e seria enterrado entre mortos, perguntei se ele comeria as pessoas ou os espíritos. Afirmaram que “os espíritos”, acrescentando a palavra “parece”. Essa dúvida dos Kaingang, que não pude resolver, tornou-se uma dúvida minha. Para os Kaingang a pergunta parecia não fazer sentido. A reflexão de Viveiros de Castro sobre a predação Wari pode ser uma forma de entender a afirmação dos Kaingang.

Que a predação seja canibalismo, mesmo quando o que se come é o animal, eis outro aspecto a sublinhar nessa etnografia dos Wari: aquilo que se come é mais que simples matéria nutritiva - é portador de sentido; é assim ‘espírito’. Nesta culinária metafísica que é uma autêntica semiofagia, o que se preda e come é sempre algo perigosamente humano. A predação não é aqui mera apropriação de um Outro inerte e naturalizado por um Sujeito que recolhe em si os valores da humanidade e da agência; ela é inevitável e imediatamente uma *relação social*. Dizer canibalismo, no mundo ameríndio, é dizer relação entre sujeitos socialmente determinados. Predação não é aqui produção, mas comunicação, troca, luta. É por isso que as relações de predação se constituem como essencialmente reversíveis e recíprocas... (Viveiros de Castro 1992:xiv)

Espírito e corpo, ou pessoa morta e pessoa viva, é de fato, uma única realidade. A predação implica, nesse caso, em aniquilação; daí a necessidade de isolar esse ser canibal.

II. A Política do cotidiano

Um dos motivos que dificultaram aos pesquisadores conhecer ritos e outros aspectos da cultura Kaingang, reside no fato da maioria das cerimônias e ritos acontecerem no âmbito doméstico. Na sociedade Kaingang, a socialização acontece praticamente na esfera doméstica, que é tão fundamental na constituição do indivíduo e do seu papel social, quanto os grandes rituais coletivos e públicos. As unidades domésticas são o local onde se executam uma série de ritos que constroem e socializam os indivíduos e, portanto, os aspectos produtivos e reprodutivos da sociedade acontecem num mesmo movimento, como observam Yanagisako e Collier (1987). Esses rituais domésticos executados por um **kuiâ** (*xamã*) ou, sob sua orientação, por um membro da família, têm garantido a manutenção das crenças e da cosmovisão Kaingang, mesmo nas comunidades onde as grandes manifestações coletivas, como os rituais do **Kiki** e as festas “dos primeiros frutos” não têm sido realizados ultimamente. Esses rituais domésticos estão relacionados ao nascimento, à nomeação, ao resguardo de parto, de luto e às formas de enterramento.

Outro motivo do pouco conhecimento desses ritos pelos pesquisadores é que o nível de informação requerido não é o mesmo para todos; algumas informações e conhecimentos dependem de especialistas, o que faz com que o desaparecimento desses especialistas represente uma perda de elementos importantes da cultura e do ritual e os torna mais difíceis de serem encontrados em todas as comunidades.

Podemos afirmar que os Kaingang tornaram-se mestres da invisibilidade para se defender do “olhar panótico” que tudo vê e que tudo controla, guardando-se assim de represálias da sociedade dominante e das perguntas embaraçosas dos curiosos. Por contraditório que possa parecer, quanto mais se sabe sobre eles, mais se pode descobrir. Aqueles que nada sabem, nada percebem, e são confundidos pelas

aparências cotidiana dos seus ritos. Essa invisibilidade lembra a observação de Overing sobre o casamento entre os Piaroa, que se resume ao rapaz entregar a carne de caça a uma moça solteira, e ela lhe retribuir com a comida preparada com essa carne:

Nenhuma outra cerimônia marca o evento do casamento. Uma piscadela, e eis que passa despercebido um ritual entre os Piaroa – um povo para quem a maior parte das atividades rituais é desempenhada casualmente, como parte da vida diária. Os procedimentos cotidianos de aparência mais prosaica podem conter um significado profundo (1999:88).

Lévi-Strauss, cujo ritual de iniciação como etnógrafo aconteceu entre os Kaingang em 1935, em São Jerônimo (PR), afirmou:

Se encontrei-os menos intactos do que esperava, iria descobri-los mais secretos do que sua aparência poderia deixar supor. (1996:144).

Esse autor foi testemunha da resistência dos Kaingang, da sua “desobediência civil” e da sua contestação silenciosa.

De sua experiência efêmera de civilização, os indígenas só conservaram as roupas brasileiras, o machado, a faca e a agulha de costura. Quanto ao resto, foi um fracasso. Esforçaram-se para fixá-los nas aldeias, e eles permaneciam nômades. As camas, quebraram-nas para fazer lenha e dormiam diretamente no chão. Os rebanhos de vaca mandados pelo governo vagavam ao léu, já que os indígenas rejeitavam com nojo sua carne e seu leite. (1996:144).

II.1. As aldeias e as casas

As aldeias Kaingang não se apresentam de forma circular ou semicircular como para os demais grupos Jê e os Bororo. Isso tanto atualmente, quanto no passado. Não há registros de aldeias circulares entre os Jê Meridionais. As casas estão dispostas, segundo os interesses dos seus donos, ao longo de trilhas, a uma curta distância das roças familiares e de boas nascentes de água.

Na busca de compreender a percepção e organização do espaço Kaingang antigo nos valem os registros históricos. Entre os documentos da expedição do Tenente Coronel Afonso Botelho de Sampaio e Souza, a quem se atribui a

“descoberta” (portuguesa) dos Campos de Guarapuava em dezembro de 1771, e que manteve contatos com grupos indígenas em visitas aos seus “alojamentos”, encontramos informações dispersas sobre posicionamento de aldeias, distâncias entre elas, tamanhos das grandes casas comunais e da disposição dos seus bens dentro delas. Por exemplo, nessa passagem:

Na segunda-feira aos 16 do mês [Dezembro de 1771], logo de manhã, juntos os cavalos, sem mais demora partimos; (...) seguindo o mesmo caminho do gentio, e ao depois de encontrarmos alguns pastos empertinentes para os cavalos, tendo marchado mais de légua avistamos em um alto um grande rancho do gentio onde chegamos achamos deserto de poucos dias; e nele foram vistas alcofas, ou cestinhas em que eles tem guardado os seus pobres trastes, e entre estes foi achada a simitrufa composta de penas, e não mal tecida, e ũa fita branca à maneira de liga trançada, dous novelos de fios muito bem fiados, panelas, porongos, e um grande de mel, carracaxazes, e outras cousas, com que costumam fazer seus festejos; nas fontes circumvizinhas, lago de pinhões, e outros víveres de que se costumam sustentar (...) e em distância de 3 léguas boas achamos outro de 3 ranchos grandes, que bem acomodam 150 pessoas, e um pequeno (...) (Souza [1772] 1956:218).

Uma boa descrição da construção de uma grande casa Kaingang é feita pelo viajante inglês Thomas Bigg-Wither, quando trata de sua visita aos Kaingang habitantes do alto Ivaí (na região do atual Posto Guarapuava, no centro do Paraná). De todas as descrições é a mais rica em detalhes precisos sobre o tamanho das habitações Kaingang de então:

Guiados pelo próprio cacique, visitamos todas as palhoças, em número de quatro. Essas palhoças eram retangulares no plano, embora fossem de tamanhos diferentes, todas de largura e altura uniformes, sendo a largura de 15 pés¹³. A maneira de construir era peculiar e de difícil descrição. A armação

¹³ A medida é inglesa. Um pé equivale a 12 polegadas, o que dá aproximadamente 30,48 cm.. A descrição da construção Kaingang, por Bigg-Wither, com os tamanhos transformados para o sistema métrico, seria a seguinte: “A maneira de construir era peculiar e de difícil descrição. A armação consistia de vergôntes verdes, com um comprimento de 4,80 a 5,50 metros, enfiadas no chão num espaço de 60 centímetros entre uma e outra, em duas linhas paralelas, com uma distância de 4,50 metros. Estas vergôntes, nas palhoças prontas, eram curvadas em direção uma da outra, até que as pontas se encontrassem. Nesta posição eram amarradas a um pau que servia de cumieira, colocado em cima, ao comprido”.

consistia de vergônteas verdes, com um comprimento de 16 a 18 pés, enfiadas no chão num espaço de 2 pés entre uma e outra, em duas linhas paralelas, com uma distância de 15 pés. Estas vergônteas, nas palhoças prontas, eram curvadas em direção uma da outra, até que as pontas se encontrassem. Nesta posição eram amarradas a um pau que servia de cumieira, colocado em cima, ao comprido. Havia outros paus, servindo de sarrafos, amarrados, horizontalmente sobre as vergônteas curvadas. A coberta era de folhas de palmeira, que vinham desde a cumieira até o solo. As duas extremidades da palhoça eram tapadas com uma armação de varas de bambu, também cobertas de folhas de palmeira. A diferença estava em que, enquanto os lados eram curvos e formavam o telhado e a estrutura principal da palhoça, as extremidades eram de paredes retas, sem serem absolutamente necessárias como sustentáculo do resto da estrutura. Havia em cada lado uma abertura estreita para entrada e saída, coberta de folhas de palmeira, de maneira tal que, ao entrar ou sair uma pessoa, a única coisa a fazer era puxá-las para um lado.

E conclui o autor:

Essa é a palhoça comum de todos os índios da tribo dos Coroados, quer selvagens ou mansos. Encontramos palhoças exatamente iguais a essas habitadas pelos Coroados selvagens que vivem em Corredeira do Ferro e, então, quando, dois anos mais tarde, visitei mais outras tabas de índios do Rio Tibagi, achei que os ranchos não eram diferentes dos de Colônia Teresa (Bigg-Wither [1878] 1974:142).

O texto desse autor prossegue descrevendo o interior dessas casas:

A disposição interna era muito simples. Dos dois lados havia carreiras de folhas secas de palmeiras. Estas eram as camas dos índios, que dormem dez ou doze juntos em um rancho, com a cabeça voltada para o lado e os pés virados para o meio da palhoça. No centro havia uma passagem de cerca de 2 pés e 6 polegadas de largura e, ao longo da mesma, ardia uma fogueira ou mais (idem, *ibidem*).

A descrição existente mais detalhada pode ser encontrada em um documento do início do século XX. Nele, Gustav von Koenigswald, que visitou os Kaingang do Paraná entre os anos de 1903 e 1904, assim descreveu uma casa comunal Kaingang:

Assim que escolheram o lugar abrem uma clareira grande e aproveitam os troncos finos das árvores e palmeiras para construir seus ranchos compridos que servem para acolher diversas famílias.

As paredes geralmente possuem 5 m. de largura e conforme o número de moradores (até 80 pessoas), 10 a 15 m., e até 30 m. e mais de comprimento, em ângulos retos. Os ranchos são construídos com troncos e estacas de madeira que são amarrados entre si firmemente com cipós. Os dois lados pela largura sustentam um telhado baixo formado por vigamento e folhas de palmeira e cuja parte maior não ultrapassa 5 metros. Menos freqüentemente são cobertos de capim e taquaras.

O interior das cabanas forma um único compartimento, não existindo paredes internas e repartições. Pelo meio, na direção do comprimento, estende-se um largo corredor, um pouco mais baixo, tendo nos dois extremos uma porta estreita que conduz à saída. As camas das famílias se estendem a pequena distância nos dois lados do corredor no qual sempre, até durante toda a noite, um fogo é conservado. Os que estão dormindo, enrolados em panos, usam como forro uma esteira feita de casca grossa de árvore e folhas de palmeira. Deitam-se com os pés virados para o fogo e a cabeça para a parede externa. Não se faz limpeza no rancho, assim o chão em pouco tempo está coberto de lixo e sujeira, na qual proliferam as pulgas e os bichos de pé ainda mais incômodos. Assim que os insetos se tornam demais, os índios mudam para uma nova cabana, que constroem rapidamente e queimam a outra¹⁴

Atualmente dizem que a casa deve ser construída no sentido norte-sul com uma porta a leste e outra a oeste e que devem estar sempre abertas porque a doença é uma espécie de vento que entra e sai. Se as portas ficam fechadas a doença fica fechada dentro da casa.¹⁵ Normalmente os Kaingang ocupam apenas um cômodo da casa, mesmo quando habitam uma casa que, tendo sido construída para funcionários, possui vários cômodos.

¹⁴ A descrição das antigas casas Kaingang, com os respectivos comentários sobre as diversas fontes, faz parte de um texto escrito por Wilmar D'Angelis e eu, em 1998,. O objetivo do texto era atender a um pedido dos Kaingang do Guarita (RS) que desejavam construir uma casa "aos moldes antigos", mas não encontravam informações a respeito de como fazê-lo. Trata-se de um texto inédito, com o título: *Habitação e acampamentos Kaingang, hoje e no passado*.

¹⁵ Maria Conceição Oliveira (1996) registra, que no Xapecó, atribui-se ao vento o papel de veículo de doença e feitiço.

II.2. Grupo Doméstico

2.1. Casamento e aliança

Uma aldeia do tipo anteriormente descrito consistia de várias grandes casas, que abrigavam dezenas de pessoas cada uma. Eram casas comunais ocupadas por um casal mais velho, suas filhas, genros e netos. Os Kaingang são uxorilocais como os demais Jê. A obrigação de servir ao sogro é mencionada em todas as áreas indígenas Kaingang por mim visitadas. Essa obrigação para com o sogro, o serviço da noiva, é uma obrigação moral e perene, pelo menos enquanto dure o casamento. Há casamentos bastante estáveis, que são contraídos já num período mais maduro. No Xapecó, a maioria dos casamentos estáveis já é a segunda, terceira ou quarta união.

O grupo doméstico é formado, atualmente, pelos habitantes de uma família nuclear, às vezes tendo, como agregado, algum viúvo ou solteiro que não possui parentes na aldeia. Esses ajudam nas tarefas da roça ou da casa, como forma de compensação por viverem com a família. Às vezes o grupo doméstico constitui-se de duas ou três casas vizinhas com um casal idoso, suas filhas, genros e netos. Às vezes, avós, e netos já casados, moram juntos. Não é possível afirmar, a partir de uma constatação empírica, a existência da uxorilocalidade nas atuais aldeias Kaingang, embora esse seja um ideal relatado pelos Kaingang. Em todas as descrições de casamentos mais antigos enfatiza-se a necessidade do genro acompanhar e servir ao sogro. Seja qual for a composição, há um forte laço mãe e filha. Através dessa relação circulam as mercadorias hoje compradas, em sua maioria, no mercado regional, graças às aposentadorias dos velhos e ao trabalho como diaristas fora da área, ou ao assalariamento¹⁶.

Idealmente, o casamento é pensado como uma perpetuação de aliança entre dois chefes de família extensa, um **Kamé**, outro **Kaïru**.

Se um **Kaïru** dá sua filha em casamento para o filho de um homem **Kamé**,

¹⁶ Diversos Kaingang trabalham como funcionários da Funai ou dos Municípios (professores, atendentes de enfermagem, telefonistas, tratorista, motorista etc).

este genro passará a residir na casa de seu sogro, onde gerará filhos para o seu clã, ou seja, para os **Kamé**. No entanto, estes filhos eram, portanto, criados com a família de sua esposa, reproduzindo a troca de **Kamé** e **Kaïru**.

Um pai pode enviar sua filha para um homem viúvo dizendo: "toma essa menina para você criar que eu já parei de criar ela". Nesse caso ela é que passa a viver na casa do marido. No Xapecó, afirma-se que essa forma de casamento era bastante comum e que os velhos criavam meninas até que elas tivessem tamanho para que eles as desposassem. Ao que parece, essa é uma prática comum a muitos povos indígenas: Lea, por exemplo, afirma ter constatado essa mesma prática entre os Mëbengôkre (comunicação pessoal). Diz-se também que a não aceitação da oferta de esposa, entre os Kaingang, era motivo para a deflagração de uma guerra.¹⁷

Os rapazes que vão morar com suas jovens esposas na casa dos pais destas, também estão sendo, de certa forma, criados pelos sogros, porque de fato são muito imaturos e o sogro é que vai determinar como eles devem agir. Assim, eles estão também sendo criados na casa da outra metade.

Cabe aqui esclarecer que embora a casa, em si, bem com todos os seus pertences, seja considerada um bem da esposa, os Kaingang sempre se referem ao homem como chefe da casa e quando uma mulher fica viúva a casa é referida como sendo do genro, se esse morar ainda na casa do sogro, ou como a casa do filho, se este for a pessoa que cuida da mãe. Apenas as viúvas que continuam na liderança da família – por não tornarem a se casar e manterem a família com seus próprios meios – são consideradas chefes destas e donas da casa.

O casamento é visto como uma aliança entre a geração mais velha, e não é incomum o genro suceder ao sogro. No caso de Rio da Várzea, o atual cacique é genro do antigo. Contaram-me que, quando um rapaz se interessa por uma moça, ele pede à sua mãe¹⁸ que fale com o pai dela. O pai da moça normalmente será da mesma metade que a mãe do rapaz. Seria então um acerto entre irmãos, mesmo que classificatórios. Os Kaingang não se casam com seus primos cruzados de primeiro grau, mas qualquer pessoa da metade contrária é um possível cônjuge, enquanto que

¹⁷ A esse respeito, observe-se o relato dos primeiros exploradores de Guarapuava (Parte 1, cap. III).

¹⁸ Ladeira (1982) observa que para os Krahô casamento são assuntos tratados pelas mulheres.

alguém da mesma metade é considerado irmão. Registrei poucos casamentos avunculares ou seja, de um homem com o filho de sua irmã. Uma mulher referiu ao seu primeiro casamento dizendo: “eu me casei com o **iambré** [cunhado] do pai”. Para ela, portanto, seu marido seria um irmão da mãe (MB) e para o seu marido, ela seria uma filha de irmã. No entanto, os Kaingang usam expressões como “filha do meu **iambré**”, ou “filha do meu **kakrê**”, ou seja, os filhos sempre são referidos pela relação com seus pais e não com as mães. Falando em português, é comum as mulheres referirem-se às suas sogras como “tias”, que é a tradução para **mbâ (FZ)** = *sogra* ou *irmã do pai*. Para os Kaingang (se os casamentos estiverem corretos), tanto um homem como uma mulher terão, como sogras, mulheres da sua metade, e como mães, mulheres da metade oposta.

Assim sendo, falam com horror daqueles que se casam com pessoas da mesma metade. Afirmam que no passado impediam de todas as formas esse tipo de casamento, tirando a moça do rapaz da mesma metade e entregando-a a um rapaz da metade contrária. O sistema de aliança vêm sendo rompido, cada vez mais, depois do contato, dando lugar à escolha pessoal do indivíduo, que muitas vezes trai a aliança dos velhos, casando-se com alguém da mesma metade. Muitos nessa situação são obrigados a deixar a aldeia, indo morar fora das áreas indígenas, na cidade ou fazendas vizinhas. Alguns afirmam que os subgrupos **Votor** e **Nhétkymby** seriam filhos dessas relações incestuosas, casamentos entre membros da mesma metade, o que significaria que, o “incesto” não é, em verdade, uma prática recente.

Conversando com uma mulher do P.I. Apucarana, PR, informei-lhe que no Xapecó, os Kaingang sempre afirmam que o casamento deve acontecer entre pessoas de metades diferentes. Ela me disse, então, que no Apucarantina era assim também, mas que sua mãe a aconselhara a casar-se com alguém da mesma metade porque, caso houvesse uma separação, sendo os seus filhos da mesma metade que a sua, ela teria direito de ficar com eles. Caso contrário, os filhos ficariam com o marido porque seriam da metade dele. Isso pode ser uma justificativa para o fato de que ela e o marido, e por consequência os seus filhos, eram todos **râ-ioio**, o que no Xapecó corresponderia à pintura **râ-téi**, metade **Kamé**. Essa informação ratifica a ideologia Kaingang de que os filhos ficam com o pai porque pertencem à “marca dele”, e de

que a mãe só terá direito à custódia dos filhos se tiver parte com eles, ou seja, se for da mesma metade.

No Xapecó, afirma-se que, no passado, as alianças eram celebradas quando nasciam as crianças. Os que nasciam na mesma época e eram de metades diferentes eram prometidos como cônjuges e aos 12 anos aproximadamente já passavam a viver juntos. Talvez isso explique o que Delvair Melatti (1976) registrou para o Kaingang de São Paulo, ou seja, que as mulheres que se negavam a viver com o marido designado eram amarradas até aceitarem consumir a aliança.

Quando realizavam casamento contam que os velhos aconselhavam os noivos:

Agora você tem que cuidar do seu sogro, trazer mel para ele, se ele quer comer um doce, trazer caça para ele, trazer lenha para ele se aquecê. E para a moça diziam: agora você tem marido, você faz comida para ele, você não vai ficar andando aí pela estrada, porque agora você tem marido. Depois que estavam casados o genro “fazia uma casa de capim perto do sogro, porque sempre os que são **ti kakrê** [pron. poss. 3º p. + sogro] e **ti iambré** [pron. poss. 3º p. + genro], preferem ficar perto um do outro porque eles podem brincar um com o outro e não vão se desentender”.

Em caso de separação, se o pai não reivindicar as crianças, os filhos permanecem na casa e são criados pelos avós maternos. Nessa situação, estes avós consideram que estão fazendo um favor para o genro, porque a guarda dos filhos pertence à família do marido. Na área de Ivaí seu José Rodrigues me contou: “eu estou criando a filha do meu genro”, o que revela que ele atribui a filiação ao genro, assim como a obrigação deste de criar os próprios filhos. Não menciona a mãe da criança, que continua morando na casa dele, porque isso é considerado normal, mas aponta a irresponsabilidade do genro em deixar a própria filha para ele criar. Os filhos de uniões que ocorrem fora do casamento são deixados com os avós maternos quando as mulheres se casam (ou se casam novamente) e se mudam para uma residência nuclear, com seu novo marido¹⁹.

Muitas vezes o homem separado casa-se novamente, passando a segunda esposa a assumir o papel de mãe das crianças. Há um grande número de indivíduos

¹⁹ Essas afirmações partem da minha experiência prolongada em diversas aldeias. Seria interessante um levantamento estatístico do número dos sujeitos que foram criados por pessoas que não são os genitores ou apenas por um dos genitores.

que não são criados pelos seus genitores. Essas pessoas sempre reconhecem os distintos papéis de quem as gerou e de quem as criou, sem nenhum tipo de drama ou sentimento de perda em relação aos primeiros. No entanto, a gratidão maior é sempre devida a quem as nutriu e criou. O mais comum é que tais indivíduos sejam filhos nascidos de relações imaturas entre adolescentes, que acabam sendo criados por casais consolidados. O que se percebe é que a responsabilidade para com as crianças é entendida como coletiva. A vida é sempre bem-vinda.

Entre os Mëbemgôkre (Jê Setentrionais), Lea registra um alto índice de divórcio, de modo que os filhos que são criados por ambos os pais são raros (1999d:3). Entre os Guaraní Kaiowá, ao desfazer-se um casamento, as crianças dele oriundas dele ficam com a parentela de um dos cônjuges; essas crianças adotadas são chamadas de *guachos* e seu status é considerado inferior, embora sejam assumidas como filhos por aqueles que os criam. Esse procedimento facilita, segundo eles, a obtenção de novos parceiros (cf. Pereira 1999: 152-157).

Os Kaingang enfatizam que gostam de morar perto dos seus **iambré** porque entre cunhados não há muitas brigas; um deve respeitar o outro. As relações jocosas²⁰ são permitidas entre pessoas de metades diferentes, mas as alianças e as prestações cerimoniais também. As relações entre pessoas de mesma metade são marcadas por formalidade e hierarquia, assumindo os primogênitos dos dois sexos assumem a responsabilidade de pai e mãe, na falta desses, ou mesmo estando os pais vivos são incumbidos de certas responsabilidades especiais por serem os primogênitos como por exemplo: um irmão agenciar o casamento da irmã. Esses irmãos são destacados, na terminologia de parentesco, pelos termos **ikéinkê** (*meu irmão mais velho*) e **ikéinkêfi** (*minha irmã mais velha*). Esta última, às vezes é referida também como **inhãxĩ** = *minha mãezinha*, porque ajuda a criar os irmãos menores. Os mais novos são chamados, pelos mais velhos, de **inhévy** (*meu irmão mais novo*) e **inhévyfi** (*minha irmã mais nova*).

²⁰ “O parentesco por brincadeira é uma combinação peculiar de amistosidade e antagonismo ... é um desrespeito lícito” (cf Radcliffe Brown 1973:116).



Senhora exhibe seu traje de gala, moda comum às mulheres Kaingang de Guarita e Inhacorá, agora em desuso. Elas apreciavam o babado pregado aos ombros; alguns, até mais largos, davam a impressão de capa.

II.2.2. Constituição de gênero

2.2.1. As mulheres e as alianças

As mulheres Kaingang são **rêngrê** = companheiras de seu marido. Elas são educadas e crescem para se tornar esposas e mães; toda a sua astúcia e inteligência são empregadas para complementá-lo. Isso significa que ela realiza uma política a favor dele. Costumam desfazer os mal entendidos que possam prejudicá-lo. Antecipam decisões que possam ajudá-lo nas relações com os estrangeiros ou dentro da própria aldeia, dizendo, por exemplo: “meu marido disse que ia mesmo falar com você sobre tal coisa”. Muitas vezes essas intervenções são feitas na presença do marido, indicando a ele o que ela mesma pensa sobre o assunto em pauta. Muitas vezes se percebe que não é isso que ele pensa, mas mesmo que esteja contrariado com as observações da esposa, nunca vi um homem desmentir sua mulher. As mulheres Kaingang, em sua maioria, têm muita personalidade, possuem seus próprios interesses, mas seu grande poder é o poder de influenciar seu marido e seus filhos.

Creio que as mulheres Kaingang jamais desempenharão o papel de cacique, embora percebam muito mais rapidamente os problemas da comunidade e as soluções possíveis para os impasses. A esposa de um cacique é a contraparte feminina da autoridade dele. É comum que as outras mulheres falem com ela se precisam de alguma coisa que envolva a autorização do cacique. Mesmo outras pessoas da comunidade a ela se dirigem para que sirva de intermediária e advogue a favor de uma dada causa. E, em alguns casos, percebe-se que direciona a solução dos problemas. Isso não é regra geral. No Ivaí, a esposa do Cacique não sabe o que o marido faz nas suas viagens para fora. Mas eu não permaneci na área o tempo suficiente para tirar minhas próprias conclusões sobre o papel dela na relação com a comunidade. Outras mulheres de cacique no entanto são muito bem informadas. Perguntei a uma mulher de cacique porque não colocava certas idéias sobre a condução da comunidade, nas reuniões públicas, que acontecem a cada fim de semana na aldeia, para tratar dos problemas gerais da comunidade e de seus

encaminhamentos . E ela me respondeu:

“Porque eu não posso envergonhar o meu marido”. Se ela falar e ficar demonstrado que suas propostas são superiores àquelas apresentadas pela liderança, ou pelo cacique, que é o seu marido, ela o colocará em posição inferior e isso será motivo de vergonha para ele. Assim, as mulheres usam o poder que têm para levar os homens a fazerem o que elas desejam. Não é sempre que conseguem obter resultados porque a democracia representativa, como sabemos, tem os seus problemas. Nesse contexto, a principal moeda de troca das mulheres são as relações sexuais e o seu maior poder é o poder de sedução, por um lado, e de influência sobre os filhos, por outro, se já são mães de filhos adultos.

Quando o casamento se desfaz normalmente é a família do marido que criará os filhos do casal. Em duas aldeias diferentes observei moças de 16 ou 17 anos que tendo sido deixadas pelo marido entregaram os bebês recém-nascidos para suas sogras. A ideologia dominante na sociedade Kaingang é patrilinear. E como diz Karl Marx, a ideologia dominante é sempre a ideologia da classe dominante. Nesse caso nos referimos à dominância masculina, considerando que apesar das conquistas das mulheres em várias partes do mundo e do poder parcial de que dispõe em muitas situações, não se pode negar que predomina um ethos masculino englobante. “O êxito obtido na subordinação da mulher com base na diferença natural parece ter servido de ponto de partida para uma técnica de dominação utilizada (...) em outros setores (...) Ela foi também a primeira contradição da natureza enfrentada e resolvida em termos de poder” (Basaglia 1989:178).

Assim sendo, as mulheres Kaingang partilham a visão de que o filho é feito pelo homem. A ligação natural mãe-filho não faz parte da ideologia Kaingang. Os filhos vêm através das mulheres, mas são estruturalmente da família do marido. Logo, o homem gera o filho e a mulher cuida, com o mesmo desvelo, tanto dos filhos a que deu a luz, quanto daqueles que seu marido tenha de um casamento anterior. Para os Kaingang é tão certo que é o pai quem faz o filho que é o homem quem toma remédios para tê-los do sexo masculino. A mãe é, em última instância, a mulher do pai. Pode ser a que pariu ou a que vive com o pai. A mulher cria as crianças e os

animais domésticos²¹. Criar não é um ato biológico, mas um ato social. As mulheres amamentam filhos que não geraram. Para consegui-lo tomam determinados chás e colocando a criança para sugar o seio, passando a produzir leite e, assim, a poder amamentar filhos que não pariram. O ato de nutrir parece ser o que cria laços semelhantes a consangüinidade. Se uma mulher amamenta o seu próprio filho e o filho da outra, essas duas crianças se tornam “irmãos de leite” e isso é sempre frisado por eles. Eu mesma amamentei uma ou outra criança Kaingang quando tinha filhos pequenos e convivia diariamente com os Kaingang no Xapecó, e esse fato é sempre lembrado pelas mães a seus filhos. Nessas ocasiões elas chamam a atenção deles para sua “irmandade” com meus filhos por terem sido nutridos pelo mesmo leite.

A importância das mulheres como criadoras já havia sido notada por Lea entre os Mëtyktire (Kayapó), onde a adoção de crianças é análoga à criação de filhotes de animais, tomados durante as caçadas. Animais domésticos, assim como as crianças, estariam associados à esfera feminina, contrapondo-se às funções de caçador e guerreiro, enquanto matadores (cf. Lea 1986: 301-308).

Os Kaingang contam da intervenção das mulheres que impediam os homens de matar crianças de inimigos, pedindo para adotá-los. Isso fica claro no episódio da adoção de Maidana, entre os Kaingang de Misiones (ver Parte 1, cap. III). O mesmo também é relatado pelos Kaingang de Inhacorá ao se referirem à guerra que os Kaingang moveram contra os Xokleng, quando, tendo sido morta uma mulher e estando o bebê vivo e mamando na mãe, a irmã do cacique Fongue pede a ele para adotar a criança, livrando-a da morte. É interessante observar que correm duas versões dessa história na comunidade. Uma, de que a mulher era Kaingang e teria sido raptada e morta pelos Xokleng, porque sendo muito bela todos os homens a queriam para si, causando briga entre eles. Nesse caso ela teria sido raptada grávida, sendo essa criança, portanto, um menino Kaingang. Outra versão é de que essa mulher engravidou de um homem Xokleng e essa criança adotada é Xokleng, de onde vem uma dúvida sobre a origem de algumas famílias da comunidade, descendentes desse menino criado pela irmã do Fongue. Esse é o típico caso de

²¹ Descola (1986:285) menciona para os Achuar a importância das mulheres como criadoras de cães de caça.

segredo de família, que nunca é bem contado e que alguns fazem questão de esquecer.

As mulheres, enquanto mães, são as responsáveis pela transmissão dos valores, ou seja, pela educação das gerações mais novas. Homens velhos sempre se referem a conselhos dados por suas mães, como nesse depoimento de um Kaingang sexagenário do Ivaí:

Primeiro [casamento] casou com **rekutu** [metade contrária à dele]. Minha mãe contou tudo para mim: Se encontrar mulher sozinha na estrada não pode mexer ela. Se mexer ela, você cai no fogo [do inferno]. Então nunca mexeu mulher do outro. Se roubar as coisas do outro você fica devendo, quando morrer Deus [Deus] vai contar o quanto você deve. Você fica chorando assim. Minha mãe contou. Então, nunca roubei coisas dos outros, nunca mexi moça alheia, nem mulher do outro. Tem que respeitar. Nunca machucar, nunca brigar nenhum por aí, Deus quer gente boa, gente muita paciência. Deus não quer gente valente²²

Os Kaingang respeitam os fortes e valentes. A própria violência é sinal de força, poder e virilidade. Os valores de paciência e não valentia são valorizados apenas nas relações internas. Por exemplo, quando se referem às qualidades de um bom cacique, dizem que este deve ser alguém que fala calmamente e que tenha paciência. Falar alto é considerado um ato de desrespeito.²³

As “nossas mães”, como dizem os Kaingang, não é uma mãe e nem necessariamente a genetriz, mas qualquer mulher que a genetriz chama de irmã: as irmãs da mãe e todas as suas primas paralelas. Uma dessas mulheres tem grande possibilidade de ser uma real esposa do pai de ego.

O fato de não se sentir moralmente obrigada a criar os filhos que pariu dá à mulher Kaingang mais liberdade para contrair novas uniões. E, quando engravida em uma situação pouco estável, não tem o menor problema de consciência em dar seu filho para adoção a alguma das famílias da comunidade. As outras mulheres estão sempre dispostas a criar essas crianças e consideram um presente e uma deferência receberem uma criança em adoção. Os filhos adotivos sempre trabalham mais e se

²² Josué Pantu Gino, Ivaí, PR, 23 de Abril de 1999. Como os Kaingang do Ivaí são praticamente monolíngües, ‘Seu’ Pantu se expressa em português com dificuldade, daí o texto bastante entrecortado, mas que se pode entender perfeitamente.



Maneira tradicional das mulheres Kaingang carregarem seus filhos, ainda em pleno uso no Ivaí (PR), 1999.

espera mais deles, sendo eles, no entanto, sempre gratos àqueles que os criaram. Há no Xapecó várias crianças brancas e negras adotadas pelos índios.

2.2.2. As mulheres fora da aliança

As mulheres ficam sob o domínio do pai e quando casam passam ao domínio do marido. Há mulheres, no entanto, que não se subordinam e decidem assumir sua vida sexual fora do casamento: elas são as **mbédutũ** (**mbédn**, *marido* + **tũ**, *sem* = *mulher sem marido*). Elas permanecem com os pais e seus relacionamentos não são censurados. Os pais explicam: “é da natureza dela; ela é assim, aumenta por si”, ou seja, engravida sem marido. Criam seus filhos na casa dos pais e trabalham muito para criá-los sozinha. Não recebem qualquer tipo de ajuda para si ou para os filhos. Mas afirmam que ninguém manda nelas. Também ninguém as defende; se uma mulher casada souber que uma **mbédutũ** sai com o seu marido e quiser lhe dar uma surra, tudo dependerá da sua força. Ela poderá bater ou apanhar, mas nem os irmãos, nem os pais irão em sua defesa. Atualmente as mulheres Kaingang são bastante ciumentas. No Xapecó já houve um caso em que uma mulher esperou a outra e a degolou, matando-a.

Na sua acepção original, **mbédutũ** é apenas *mulher sem marido*. Isso pode ser temporariamente, por uma separação, ou porque o marido morreu, ou porque simplesmente ela optou por isso, por nunca casar-se. No Ivaí conversei com um grupo de viúvas e elas disseram: “*nós somos mbédutũ porque nossos maridos morreram, mas nós não andamos aprontando por aí*”. É preciso dizer que no Inhacorá, **mbédutũ** é traduzido, pelas mulheres com quem conversei, como “*mulher da zona*”, aproximando-se, portanto, atualmente, de prostituição.

Esse é um tema tabu, difícil de ser abordado. As mulheres casadas preferem ignorar o relacionamento de seus maridos com as amantes. Os Kaingang homens acreditam que é obrigação deles honrar sua hombridade, se relacionando com as mulheres que se mostrarem disponíveis.

²³ A pregação cristã procura enfatizar esses valores como ideais e absolutos.

O adultério é punido com **tronco** e cadeia, se houver queixa formal do cônjuge; caso contrário, ninguém se importa. No Rio da Várzea, o cacique me contou que havia punido um casal adúltero: ele ficou 10 dias na cadeia e ela 20. Eu o questionei, então, sobre a diferença de punição entre os dois, uma vez que o delito era o mesmo. Ele respondeu que a mulher tem mais culpa e o homem só não vai com uma mulher disponível “se for capado”.

Tendo trabalhado no Xapecó anos a fio, mas só em 1997 surgiu uma ocasião que me foi possível discutir essa questão. Estava passeando com minha amiga, a velha Kai, pela aldeia, quando passou por nós uma moça bonita, arrumada e pintada à moda brasileira, e minha amiga murmurou, num tom quase imperceptível: “*mbédutũ*”. Esperei que a moça se distanciasse e perguntei: “*O que a senhora disse?*” Ela repetiu, como que segredando: “*Ela é mbédutũ*”. Aproveitei para perguntar-lhe se essa categoria de mulher sempre existiu, mesmo “antes dos brancos” e ela me afirmou que sim; que, por causa delas, às vezes as mulheres se matam, isto é, matam-se umas às outras por ciúmes.

Perguntei, ainda: “*Mas os homens pagam para ter relações com elas?*”

– “*Claro*”, disse ela, “*sem pagar ninguém dá*”. Minha curiosidade foi saber, então, como ficava o *status* social das crianças nascidas dessas relações. Como já mencionei em trabalho anterior (Veiga 1994), na sociedade Kaingang é necessário que se saiba quem é o pai biológico da criança para que ela possa receber um nome da seção e metade a que pertence. Kai asseverou-me que a mulher é obrigada a dizer quem é o pai da criança, mesmo que este seja casado, e que se assim não proceder, apanha (das autoridades da aldeia).

Simonian (1995/6) têm tratado da agressão a mulheres Kaingang no Rio Grande do Sul em laudos criminais a ela solicitados pela justiça. Simonian assim se refere:

“Embora não possa ser caracterizada como prostituição, na sociedade Kaingang existe uma categoria cultural com muitos aspectos em comum, conhecidas com *betún*. As mulheres identificadas como tal são, em geral, viúvas, separadas ou mães solteiras, as quais são toleradas as relações sexuais com homens diversos que por sua vez, devem, de alguma forma, retribuir seus favores sexuais” (Simonian 1994: 127)

Essa instituição Kaingang, nas situações de contato facilmente pode se transformar em prostituição e seus efeitos atuais são altamente danosos para a comunidade, tanto devido as doenças sexualmente transmissíveis, quanto ao fato de que os filhos com homens não-Kaingang não serão assumidos como Kaingang, tornando-se, de fato, filhos sem pai. Isso faz deles órfãos. Nesse contexto, só lhes restam as mães e a adoção pela família materna, assumindo, o avô materno, para todos os efeitos, o papel de pai.

Entre os Xavante relata-se que, em determinadas cerimônias, algumas mulheres são escolhidas para servirem sexualmente a todos os homens, como, por exemplo, no ritual do **Wai'a**. Entre os Xerente há algumas mulheres relacionadas às duas metades cerimoniais dos homens, que são as *witi*, cujo papel cerimonial inclui relações sexuais. Dreyfus (19...), Lea (19...) e Turner (19..) afirmam que nas cerimônias de nominação dos Mëtyktire, as *kwatye*, dos nominados (MM, FM, FZ), seriam retiradas do grupo de dança do pátio para terem relações sexuais com os homens da aldeia (sexo seriado). As mulheres encaram isso como uma obrigação ritual, para agradar seus *tabdjwe*, ou como prestação de um serviço cerimonial aos homens. Se a mulher não quer participar deve deixar o pátio de dança antes da alvorada (LEA1999c:11). Creio que é Verswijver (1992) quem trata de maneira mais clara entre os Kayapó dessa instituição semelhante à das **mbéditũ** Kaingang, que são as mulheres "*Kupry*". Os Kayapó, conforme os diversos pesquisadores, são casados com uma única esposa, isto é, são monógamos. No entanto, mulheres casadas podem ser amantes dos rapazes solteiros que vivem na casa dos homens. Além disso, as mulheres não casadas e com filhos são *kupry*, e servem como pseudo-esposa (esposas substitutas) dos homens cujas esposas tem filho com um ano ou um pouco mais e com as quais, por isso, devem abster-se de ter relações sexuais. Segundo a reconstituição de Verswijver, em 1936 havia 32 mulheres na condição de *kupry*²⁴ (cf. Verswijver 1992:153).

O mesmo autor afirma que um dos principais objetivos da guerra Kayapó era capturar mulheres e meninas de outras tribos e que, no período entre 1915-1968, os

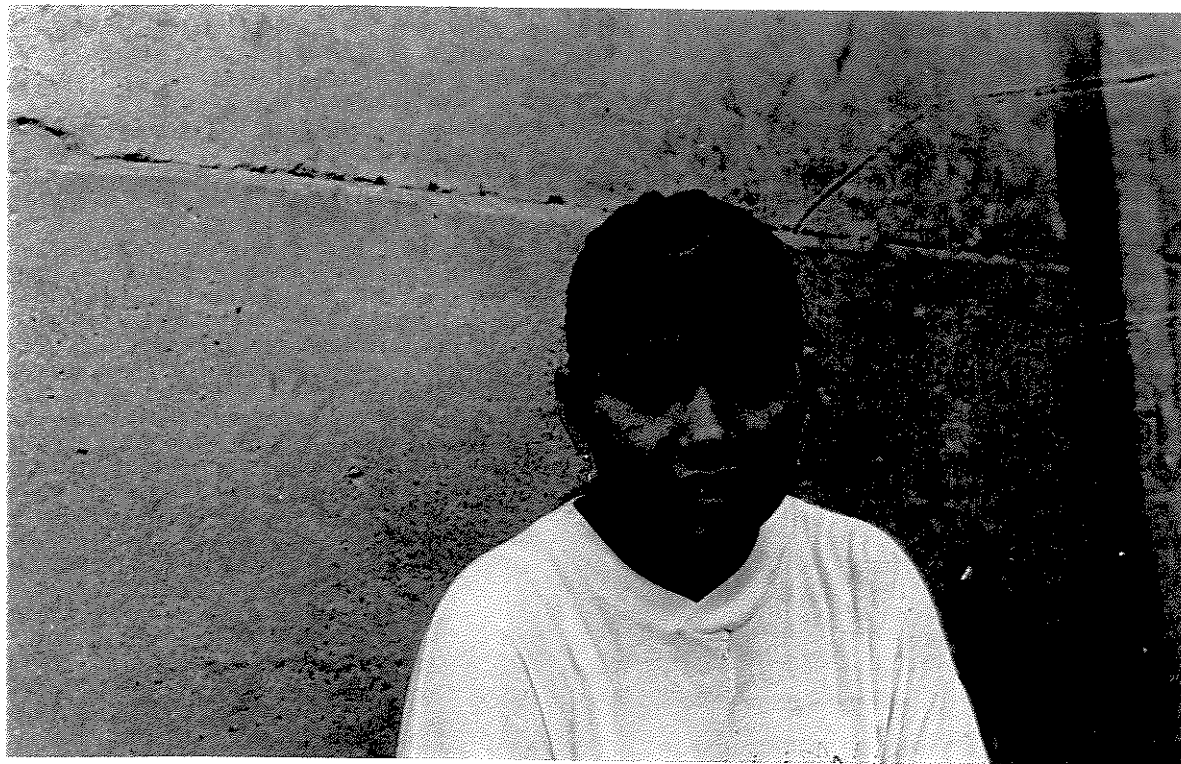
²⁴ Lea (comunicação pessoal) afirma que *kupry* significa quem não é mais virgem mas não está mais casado, de modo que o termo pode ser aplicado também aos homens.

Mekrãgnoti tinha 63 cativos, sendo 44 mulheres. A preferência era por meninas, já que as mulheres fugiam de volta para a sua aldeia ou resistiam à captura e eram mortas. As meninas capturadas só eram submetidas ao intercuro sexual quando “perdiam a vergonha”, isto é, eram socializadas na cultura Kaiapó, aprendendo inclusive a língua fluentemente. Só então eram consideradas aptas para o intercuro (Verswijver 1992:152-153).

Os Kaingang também faziam guerra para roubar mulheres que, além de aumentar as parceiras sexuais disponíveis, traziam consigo a tecnologia de seu povo. Isso pode explicar alguns traços culturais Kaingang, comuns a outros povos vizinhos, mas nem sempre comuns a outros povos Jê: as bebidas feitas de milho mastigado, comum aos Kaingang e aos seus vizinhos Guarani; a bebida fermentada à base de hidromel, comum a outros povos vizinhos, como os Terena, os Guarani e os Guayaqui, mas não aos Jê Centrais e Setentrionais; as roupas tecidas de **pyrfé** ou caraguatá, comum aos Kaingang e Xokleng.

As mulheres Kaingang não são, de forma alguma, passivas. No Inhaçorá afirmam que elas iam à guerra, como guerreiras, e uma delas é famosa como irmã do Cacique Fongue. Eles afirmam que, quando faziam guerra contra os Xokleng, ela usava o **kamrôr** (borduna Kaingang). Eles entravam na casa dos Xokleng para atacá-los de surpresa enquanto dormiam; os homens iam na frente e ela atrás. Os homens davam uma bordunada, mas ela dava duas, uma na cabeça e outra na perna: caso o inimigo não morresse, ficaria imobilizado, com a perna quebrada e impossibilitado, assim, de persegui-los.

Atualmente as situações variam conforme a área indígena. No Inhaçorá as mulheres normalmente ficam confinadas em suas casas, trabalhando com artesanato e/ou cuidando das crianças. Quando saem para as compras ou para a venda de artesanato sempre vão acompanhadas dos maridos ou, se são viúvas, dos filhos. A fertilidade dos homens Kaingang alcança os 60 anos, o que explica o casamento de homens muito mais velhos com adolescentes, embora não se descarte que elas, de fato, engravidem de homens mais jovens, que não seus maridos. Algumas mulheres afirmam que depois dos cinquenta anos elas não precisam mais de homens. Mas isso não é verdade para todas. Muitas sequer aparentam a idade que têm. E o casamento



1. Marilene Bandeira (P.I. Faxinal), com os dentes apontados



2. Adolescente do Ivaí.

de mulheres dez ou quinze anos mais velhas que o marido, não é incomum. Esse é um assunto que não perguntei aos homens, mas uma mulher de uns 40 anos se vangloriava de ter tirado de casa o seu atual marido um moço de uns 25 anos que, na época que foi viver com ela contava com 18 anos. Ela atribuía essa conquista aos encantamentos que todos conhecem para atrair os parceiros que desejam.

É preciso acrescentar ainda que, durante o Ritual do **Kiki**, os Kaingang mencionam que havia roubo de mulheres, entre os anfitriões e visitantes de outras aldeias, causa de brigas e até guerras. Esse era também o principal motivo dos padres se indisporem contra esse ritual. E, finalmente, Maniser (1930) menciona que durante o enterro, os **péin** “se divertiam com a mulher do próximo”. Esclareço que essa categoria **péin** inclui tanto homens quanto mulheres, o que quer dizer que os que exercem essa função poderiam ter relações sexuais durante suas funções cerimoniais. Isso justificaria os ciúmes de alguns homens, por suas mulheres exercerem essa função. Presenciei uma briga de casal, durante o **Kiki** de 1993, porque o marido não queria deixar sua mulher, que é **péin**, realizar os trabalhos que lhe competiam.

2.3. A constituição da pessoa: corpo e espírito

2.3.1. A constituição do corpo

A gravidez é consequência da relação sexual sendo que uma única relação é suficiente para que a mulher fique grávida, diferindo a concepção dos Kaingang, nesse aspecto, de outros grupos Jê, que referem a necessidade de muitas relações sexuais para a constituição do corpo da criança, admitindo a paternidade a vários homens que tiveram relação com a mãe da criança (Carneiro da Cunha 1978:101, Lea 1986: , 1999:c). Para os Kaingang, só há um pai. Referindo-se a uma professora não-indígena, da área de Rio da Várzea, que engravidou de um ex-funcionário da Funai, a mulher do cacique me dizia: “daí ele fez aquela criança para ela”, o que deixa claro o papel do homem como o que fabrica a criança. E a criança é algo que o homem faz pela ou para a mulher.

Essa origem patrilateral é sempre lembrada, enquanto a origem da mãe é esmaecida ou apagada. Pessoas que tiveram um genitor de outro povo, ou de outra aldeia sempre são vinculadas à terra do pai²⁵ e às características do pai. Nunca se referem à herança de alguma característica da mãe biológica, embora reiteradas vezes refiram-se à sua semelhança com o pai.

Durante a gravidez a mulher continua seus afazeres normais, mas toma alguns chás que vão preparando o seu corpo para o momento do parto²⁶. Entre eles, o chá da folha de guavirova.

O parto é um assunto estritamente feminino. Há mulheres que tem o filho sozinha. Outras, são ajudadas pelas mulheres mais velhas e experientes. Atualmente muitos partos são feitos no Hospital da cidade mais próxima²⁷.

No Rio da Várzea me disseram que, na semana anterior ao parto o marido traz para casa um tronco de um metro e meio,²⁸ o qual é fincado no meio da casa para a mulher nele se agarrar no momento da expulsão do bebê.

Embora o marido não entre no local onde a mulher está parindo, o marido participa do trabalho de parto através do elo místico que une um homem à mãe de seu filho. No caso do parto, um Kaingang de Rio da Várzea me explica que:

quando a mulher está grávida, o marido dela tem que se esforçar nas coisas pesadas, porque o músculo que ele tem, ele favorece o músculo dela. Como o **kafy** [relação de substância entre os cônjuges], tem a comunicação um com o outro, no momento que ela vai ganhar, ela tem uma força que ela não vai sofrer muito. Até mesmo na

²⁵ Embora os Kaingang não transfiram por herança a terra a seus filhos, fazem-no de uma forma metafórica quando pessoas são referidas pela origem de seu pai, sem sequer nunca terem estado em tal ou qual lugar. No Xapecó, uma mulher era dita “correntina” porque seu pai (Kaingang) era de Corrientes (Argentina), embora tenha nascido e sido criada no Paraná, pelo *pater*, o marido da mãe (cf. VEIGA 1994:140).

²⁶ Atualmente, quase todas as mulheres têm, infelizmente, as crianças em hospital, uma prática que foi imposta pela política de saúde da agência do governamental que atuam nas reservas. Com isso está se perdendo um dos maiores conhecimentos acumulados pelas mulheres Kaingang que é a técnica do parto de cócoras. Essa técnica foi estudada pelo ginecologista Moisés Paciornick, da cidade de Curitiba PR, que considerou ter o parto de cócoras, entre outras vantagens, o não rompimento do períneo: mulheres índias que haviam tido 10 filhos não apresentaram sinais de rupturas nos genitais.

²⁷ Rodrigo Venzon (Mestrando de Antropologia, UFRGS), em comunicação pessoal, afirmou que atualmente há homens que são parteiros, mas não posso confirmar essa informação.

²⁸ Essa mesma prática é descrita por Clastres entre os Guayaki: “Com as duas mãos, ela se agarra à estaca solidamente fixada na terra diante dela, que lhe permite com o esforço da tração que exerce contra a estaca, acompanhar os movimentos musculares da bacia, e assim facilitar a “queda” da criança (pois *waa*, nascer, significa igualmente cair.) (1995:12)

ora dela ganhar, se vê que vai demorar muito, ele é obrigado a correr em volta da casa, ou pegar um machado e ir cortar lenha ou pular, ele tem que ser ligeiro naquela hora, daí ele ajuda a criança a nascer depressa.

Quando a criança nasce, o “companheiro”, ou seja, a placenta, é enterrada dentro de um pano, embaixo de um pé de soita, ou de outra madeira muito resistente, para que a criança também cresça forte. Ao mesmo tempo, retira-se a casca dessa madeira para lavar o nenê, de modo que ele cresça forte e não fique doente.

Nesse aspecto é importante notar que, na cultura Kaingang, o remédio não é algo que se toma quando se fica doente (ainda que também o seja), mas é algo que se toma principalmente para adquirir qualidades (as do remédio), i.e., para tornar-se forte e não pegar doença. Assim, ele é mais preventivo que curativo, embora eles sempre usem a palavra *curar* para referir o ato de receber algum dom de realizar alguma coisa: “*ele foi curado para enxergar as abelheiras de longe*”. Certas maneiras de ser são tidas como inatas. Os Kaingang acreditam que as pessoas nascem com qualidades herdadas do ancestral encarnado, ou do seu nome; outras lhes são agregadas com banhos de determinados chás de plantas, ou **wéinkygta pūr** (**wéinkygta**, *remédio* + **pūr**, *queimado*), *remédio queimado*, com os quais untam as juntas das crianças para que elas se fortaleçam. Nas aldeias de Rio da Várzea e Inhacorá vi várias crianças pintadas de preto nas juntas, principalmente joelhos. Esse detalhe pode nos passar despercebido, tanto pelo uso da roupa quanto pelo hábito de dormirem próximos ao fogo de chão ou permanecer perto dele nos dias de frio (de modo que se pode confundir uma pintura feita com carvão com uma esbarrada no carvão do fogo de chão). Nelson Marcolino (35 anos, Rio da Várzea) contou-me que, quando criança, o **kuiâ** fazia remédio com carvão de madeira que era passado sobre as juntas das crianças para elas se fortalecerem e “não pegarem doença braba”.

A folha da palmeira é um dos remédios com o qual se faz chá para, com ele, banharem as crianças com a finalidade de fazê-las crescer fortes e dispostas. Usa-se **mĩng mrūr**, *cipó de tigre*, para ficar bravo. E assim, outros tantos para se obter outras tantas qualidades desejáveis. Remédios vegetais são, nesse sentido, importantes na criação social da pessoa, transmitindo-lhes sua força e propriedades através do contato e da comunicação estabelecida entre os humanos e elas. Mas é necessário

falar com o remédio para colocar suas propriedades em ação, a serviço da socialidade dos humanos. Semelhante ao que Descola (1986) notou para os Achuar, as plantas entendem os humanos, mas não podem se dirigir aos humanos, a não ser em sonhos. No entanto, entendem quando os humanos se dirigem a elas (cf. Cap. IV.1).

2.3.2. A constituição do espírito: as várias almas

O *espírito* do vivo é **kumbâ**, mas o *espírito* do morto é **kuprĩng** (que traduzem também por *sombra* ou *alma*). Os Kaingang afirmam que cada pessoa possui várias almas, mas não consegui precisar se *espírito* e *alma* são a mesma coisa, ainda que eles os refiram como sinônimos, ora usando a palavra *espírito*, ora usando a palavra *alma*.

O momento em que se recebe uma alma não é um consenso entre os Kaingang. No Xapecó (SC), o **kuiã** Kemuprâng me afirmou que a criança recebe o espírito no momento que nasce; é um espírito de um ancestral do pai da criança que se encarna nela. Às vezes a semelhança física da criança com o ancestral é uma prova dessa volta do espírito do antepassado. Eles dizem que os espíritos disputam o corpo daquela criança, porque vários desejariam encarnar-se. Outros afirmam que a criança só passa a ter espírito depois que começa a falar; por esse motivo, não fazem **Kiki** para as que morrem antes de começarem a falar. Já no Inhacorá afirmam que “*ele tem que vir com alma de dentro da mãe, se ele não vier com alma, ele morre.*” Ou seja, nasce morto, porque é a *alma* ou *espírito* que anima o corpo. Assim, a saúde é um processo de fixação da alma no corpo e do impedimento de dissociação da alma com o corpo do indivíduo. Esse é um dado comum também entre os Krahô (Carneiro da Cunha 1978:100-11). Segundo os Kaingang do Xapecó, a criança deve receber o seu nome até três dias após o nascimento, caso contrário pode vir a falecer.

O **kuiã** Antônio Miguel Kajêr, do Inhacorá, afirma que temos quatro almas. As almas das crianças que ainda não nasceram é mais alta, porque elas vão crescer bastante; no momento em que ficamos velhos, as almas ficam baixinhas. Ele

concorda que o nome de um ancestral que a criança recebe seja uma alma: *“No momento que se dá o nome de um velho para a criança, a criança recebe a alma do velho e ele se torna um novo.”* Quando a criança recebe o nome indígena de um velho, esse reencarna. Aqui, portanto, há uma relação entre nome e alma, como Mauss (1974:221) registrara entre povos da África e da Austrália.

Os nomes (**jiji**) que a pessoa recebe são provenientes de um estoque de nomes de cada metade que, como papéis sociais, são ocupados por novos personagens. Esses nomes pertencem às metades e seções patrilineares, e são eles que determinam o lugar social, o *status* e a função cerimonial a serem desempenhadas.

Na aldeia dos espíritos dos mortos (**Weinkuprĩng iamõ**), segundo um jovem Kaingang de Inhacorá, *“o espírito não morre de novo. As crianças crescem e se transformam em adultos e velhos, depois desaparecem e renascem numa criança que a mãe ganha. Por isso o povo Kaingang nunca termina; ele sempre está retornando numa criança que nasce”*.

Por esse motivo, antigamente apenas os **kuiã** davam nomes às crianças, porque eles é que sabiam quais os espíritos que tinham vindo do **Weinkuprĩng iamõ** para encarnar de novo. O **kuiã** Antônio Miguel conta que sempre vai ao mundo dos espíritos e, de vez em quando, nota a falta de alguém lá; segundo ele, é um espírito que reencarnou.

Os Kaingang afirmam que na Sexta-feira Santa costumam ir ao rio, de madrugada, para ver suas almas projetadas na água pela claridade da lua e, conforme o número delas, alguém pode saber se vai morrer logo, ou não. A parte mais escura é a alma mais forte, depois há outras um pouco mais fracas. O número de sombras, e se essas são escuras ou claras, representa a expectativa de vida do indivíduo, as mais escuras indicam vida longa.

Os Kaingang afirmam, reiteradas vezes, que é o pai que produz o corpo. Mas é ele também quem produz os atributos sociais. Portanto, a relação patrilinear não afeta apenas a substância física da qual o filho é feito, mas afeta também, e principalmente, a dimensão social: os nomes e prerrogativas que são recebidos da metade a que o pai pertence. O recebimento do nome enquanto papel social se

sobrepõe, de certa forma, à constituição física. O nome, como a alma, é parte do indivíduo, mas é a parte mais significativa. O ato de nominar constitui a pessoa de maneira mais forte que o próprio nascimento. No entanto, como veremos, o nome pode ser mudado pelos **kuiâ** rezadores. Eles falam em “*fazer o nome*”, em “*tirar*” pessoas de um grupo e colocá-las em outro.

A relação nome, alma e destino da alma ou transformação desta, pode ser apreendido da narrativa de um Kaingang de Rio da Várzea – que, segundo me disse, foi criado pela avó paterna (**nhã kofá**, *mãe velha*). Ele contou-me que sua avó, que era **kuiâ** em Nonoai, predisse que haveria uma grande invasão de brancos naquela área; essa “prova” ela teria realizado no cemitério²⁹. Segundo o relato do neto, que testemunhou pessoalmente o fato, a velha **kuiâ** desenhou no chão uma cercadura que representava a área de Nonoai, e vieram dentro daquele espaço delimitado muitas formigas “brancas” que cortavam e carregavam as folhas; ela as apontou e disse dizendo que aquelas formigas mais claras representavam os brancos e as formigas negras os Kaingang. Ele não soube me dizer a espécie de cada uma das formigas, mas afirma que a avó distinguia 4 tipos de formigas que representavam 4 “qualidades” de gente. Esse depoimento recoloca, para mim, o fenômeno da metempsicose, que Baldus ([1937] 1979:21) refere para os Kaingang de Palmas, e que seria, enfim, a última etapa da existência Kaingang. Depois de reencarnações sucessivas, eles se transformariam em formigas ou mosquitos, e com a morte do inseto viria a extinção daquele espírito. Ou seja, as formigas não apenas representariam os seres humanos; elas seriam os seres humanos em algum momento de suas incontáveis transformações.

Em uma ocasião, perguntei a um **kuiâ** de onde viriam as almas novas, e ele respondeu que “*vem de Topê*”. Portanto, haveriam almas que vêm diretamente de “Deus” (são criação de **Topê**), almas de ancestrais que se reencarnam e almas que se transformam em formigas. Em termos de sucessão cronológica, todas elas seriam

²⁹ “Provas” são práticas de diferentes tipos, que permitem predizer o futuro. Diferem de “sinais” porque estes, em princípio, se dão à pessoa, involuntariamente, bastando que ela tenha aprendido a interpretá-los (por exemplo: certos tremores involuntários nos músculos dos braços, certos cantos de pássaros, etc.). As “provas” consistem na realização deliberada de certas ações ou manipulação de certos elementos (terra, erva-mate, algum pó preparado previamente, água, etc.).

apenas etapas das vidas humanas sobre a terra.

Mas há, ainda, uma outra distinção possível entre as almas: *almas altas* e *almas baixas*. Nessa classificação, que ouvi do **kuiâ** Antonio Miguel, almas seriam como agregados de energia: “*as crianças têm alma alta porque ainda vão viver muito; os velhos têm almas baixas porque estão no fim da vida*”. Ou seja, as almas que vão definhando tornam-se *almas baixas*, como se fossem perdendo energia. Assim, uma mesma pessoa pode ter várias almas em diferentes níveis de “desgaste”. Eles afirmam que algumas pessoas possuem até “quatro almas”; as mais pretas são as mais novas e as mais claras são as mais velhas. Oliveira (1996) registra, no Xapecó, a expressão “*alma anã*”, pela qual Vicente Fokâe se refere a essas almas baixas e esmaecidas, apagadas. É possível que essa perda de energia vital transforme alguém em formiga e, depois, no nada. Para o indivíduo quando se submete a prova de ver seus reflexos na água, a curiosidade é saber do seu tempo de vida sobre essa terra. No entanto, os reflexos que observam e traduzem por almas escuras, que vão durar muito e almas claras que vão durar pouco, podem estar indicando que diferentes almas compõe o espírito do vivo. Assim, concepções aparentemente contraditórias poderiam se explicar. A criança vem com uma alma e é ela que anima o corpo. Mas seu espírito é frágil e, por isso, vulnerável. Outras interferências e cuidados são necessários para fixar ou fortalecer o espírito, como o batismo indígena que inclui o recebimento do nome e banhos com determinados chás³⁰. A reflexão sobre os conceitos de alma e de existência dos Kaingang os coloca no contexto das concepções religiosas orientais sobre a possibilidade de sucessivas encarnações e, ao mesmo tempo, indica uma percepção de vida diferente daquela que contempla um tempo linear, com começo, meio e fim (inclusive, um fim último – como na teologia cristã – em que todos viverão na plenitude de Deus, sendo o fim da existência humana, da individualidade, da consciência de si). A vida é, para os Kaingang, um perpétuo movimento que, uma vez iniciado, continua por si e tem seus próprios ciclos. Ninguém pode ter certeza sobre em qual passagem uma *alma baixa (anã)* se perde ou outras almas são agregadas (*altas = novas* ou *reencarnadas*).

³⁰Os Kaingang fazem 3 batismos: o “indígena”, o católico em casa e o batismo na igreja católica (cf. Veiga 1994:142-46). No caso de aderir a uma Igreja pentecostal é feito um novo batismo, que parece anular os anteriores.

Volta-se, portanto, à questão da nominação e da relação entre almas e nomes; à existência de nomes *fortes* (os **jiji kórég**) e de nomes *fracos* (os **jiji há**), a possibilidade de se ter um nome ou vários nomes e, ainda, à prática de se “fazer nomes”, que poderia ser entendida como prática de agregar almas novas àquelas que estão se apagando. Quando uma criança fica muito doente lhes agregam um nome **péin**, ou “fazem ele **péin**”.

O “fazer nomes” implica em transferir pessoas nascidas em uma seção (ou metade, inclusive) para outra. Isso seria feito durante o ritual do **Kiki**. Eles afirmam que os “*Kamé são sempre mais [numerosos], porque eles são mais fortes*” e que durante o **Kiki** os rezadores “*tiram gente do Kamé e põe para o Kaïrukré*”. A possibilidade dessa prática contrastava, para mim, com a idéia de descendência, que demonstrei ser relevante para a sociedade Kaingang (Veiga 1994). Como eles podiam afirmar, de maneira categórica, que *o filho é o que for o pai* (ou seja: filho de **Kaïru** é **Kaïru** e filho de **Kamé** é **Kamé**; filho de **Wonhétky** é **Wonhétky** e filho de **Votor** é **Votor**) e ao mesmo tempo dizer que, no **Kiki**, os rezadores podem “transformar” pessoas **Kamé** em **Kaïru**? No entanto, se pensarmos que os **Kaïru** foram originalmente feitos a partir de **Kamé** – como no mito que narra a existência primordial de dois sóis, e em que a Lua (**Kaïru**) surge de um Sol (e o Sol é **Kamé**) – então isso se torna possível durante o ritual, quando se retorna, verdadeiramente, ao tempo primordial da criação, tempo no qual todas as coisas podem ser recriadas. De fato, há uma categoria ambígua, o terceiro incluído, que é a categoria **râ réngrê** [estes não são nem **Wonhétky**, nem **Votor**], que descrevo como filho de pai **Kaïru** que toma, por empréstimo, um nome **Kamé**, ou vice-versa (Veiga 2000). Eles recebem a marca das duas pinturas, podem dançar e beber nos dois fogos e, na falta de pessoas da categoria **péin**, poderiam exercer as funções dessas. Porém, a função cerimonial, que é própria de um **péin**, pode ser atribuída a qualquer pessoa, durante o **Kiki**, pelo rezador. Acredito que esse investir-se da função de **péin** está relacionado à obtenção de um nome do estoque dos nomes **péin**. Wiesemann (1960) refere a possibilidade da pessoa ter um, ou vários nomes, e de alguns nomes serem secretos. Verifiquei a existência de pessoas com dois nomes e outros apelidos. Quanto aos que possuem

dois nomes, um deles é um nome **jiji kórég** (*nome ruim* – ver seção seguinte). Atualmente eles tem dificuldade, devido ao fato de estar caindo em desuso, de esclarecer o status dos filhos de **râ réngrê** (*duas marcas* – ver seção seguinte). Alguns afirmam que todos ficam igualmente **râ réngrê**; outros dizem que eles continuam a pertencer à mesma metade que o avô paterno, ou seja, o acontecimento que atingiu o indivíduo não prejudica a continuidade da transmissão de descendência. Ainda que o pai tenha sua “identidade” modificada pelo acontecimento, o pertencimento a metade e seção passa do avô ao neto através do pai, o que reforça a idéia de descendência.

No nascimento o nome aloca a pessoa àquela comunidade e após a morte, com o ritual do **Kiki**, o nome é recuperado pela comunidade.

Nomes Kaingang

Os nomes (**jiji**) são classificados como **jiji kórég** ou **jiji hâ**. **Jiji kórég**, glosado por *nome ruim* (**jiji**, *nome* + **kórég**, *ruim, feio*), contrapõe-se a **jiji hâ**, *nome bom, bonito*. **Kórég** pode ser, também, sinônimo de **tar**, *forte, potente*, enquanto **hâ** pode ser sinônimo de **krói**, *fraco, impotente*.³¹ No Inhacorá (RS), encontrei evidências de que nomes não-indígenas (“portugueses”³²) adotados após o contato são considerados **jiji hâ**, enquanto os nomes propriamente Kaingang são considerados **jiji kórég**. O sentido dado a **hâ**, no entanto, parece estar mais próximo de **krói**, nesses casos. Wiesemann, ao discutir a extensão de tais conceitos na língua Kaingang, afirma que **hâ** é atribuído a objetos recebidos da sociedade luso-brasileira, como por exemplo: **in hâ**, *casa boa, bonita*, contrapondo-se à casa Kaingang, vista como **in kórég**, *casa ruim, feia*. O mesmo se aplicaria às comidas, roupas, etc.

No entanto, embora os Kaingang muitas vezes assumam conceitos depreciativos com relação aos seus próprios costumes e comportamentos, esses conceitos só podem ser entendidos em seus contextos. Com relação aos nomes, creio

³¹ A primeira pessoa a tematizar esses conceitos Kaingang foi Wiesemann (1960).

³² “Português” é o termo usado pelos Kaingang, ainda hoje, para referir-se, em Português, aos não-indios.

conceitos só podem ser entendidos em seus contextos. Com relação aos nomes, creio que os sinônimos **tar** e **krói** (que ouvi no Ivaí e no Faxinal) são termos correlatos mais precisos para **kórég** e **hâ**. Wiesemann afirma que os indivíduos que possuem **jiji hâ** devem cumprir maior tempo de reclusão de luto, e que, durante esse tempo, não devem olhar ninguém nos olhos porque podem lhes causar a morte. Da mesma forma, o que possui **jiji hâ**, se ficar com raiva de alguém, pode matá-lo pelo olhar. As informações que obtive com os Kaingang de Faxinal e Ivaí (PR) indicam que quem tem **jiji hâ** não pode ir a velório e deve ficar mais tempo de luto, justamente porque seu nome é fraco e mais susceptível, portanto, à influência do espírito do morto. **Jiji hâ** e **jiji kórég** são encontrados nas duas metades, mas não fiz um cruzamento estatístico de pessoas da metade **Kamé** com **jiji hâ** e **jiji kórég** e pessoas da metade **Kaïru** com nomes **jiji hâ** e **jiji kórég**. Os subgrupos ou seções **Wónhetky** e **Votor**, que possuem também função cerimonial, são todos tidos como possuidores apenas de **jiji kórég**. As pessoas com nome **péin** também são chamadas de **jiji kórég**. Resumindo, pode-se dizer, portanto, que toda pessoa com função cerimonial tem nome **jiji kórég**.

Os **Wonhétky** (cujo pintura recebe o nome de **Nhétkymby**, sendo usados os dois termos como sinônimos um do outro, ou de forma metonímica) são considerados os **mais kórég** (*mais ruim*, ou *mais forte* de todos): eles comem as almas dos outros e, por isso, são enterrados fora do cemitério e, segundo Baldus (1947), eram deixados insepultos. Os **péin**, função cerimonial por excelência, também são ditos possuidores de **jiji kórég**, mas, no Xapecó, eles são enterrados no cemitério e presenciei, em 93, que por um **péin** (entre outros mortos) se celebrou o **Kiki**. As pessoas que trabalham como coveiros são **péin** e muitos dos nomes dessas pessoas começam pela palavra que significa terra (**nga**): **Ngawóg**, é a primeira pessoa que tem que jogar terra sobre o cadáver, no sepultamento. **Ngatugfi** (nome feminino), significa “*carregar terra nas costas*”, que é pessoa encarregada de fazer as grande sepulturas, **Ngatéi**, etc.

Para a maioria dos Kaingang, **jiji kórég** é nome **péin**; somente eles deveriam ir ao enterro e mexer, lavar, trocar, arrumar o morto para o enterro. Todos os que possuem nomes **kórég** estão relacionados à função cerimonial e são os encarregados

das coisas relativas aos mortos. É possível que seja por esse motivo que Baldus afirmou serem os **Wonhétky** cerimonialmente superiores aos **Kamé**, e os **Votor**, aos **Kaïru**. Eles possuem *nomes fortes*, **jiji kórég**. Entre as duas metades os mais fortes são os **Kamé**, relacionados ao sol, e os menos fortes são os **Kaïru**, relacionados à lua.

As pessoas com **jiji hâ** não deveriam ir ao cemitério, embora atualmente muitos o façam. Da mesma forma, as crianças eram escondidas e impedidas de ter contato com os mortos. Afinal, o espírito da criança é considerado frágil e, portanto, mais vulnerável. Atualmente, tendo adotado costumes assemelhados aos dos brasileiros, o velório, em Rio da Várzea, inclui crianças: enquanto a pessoa morta está sendo velada, o **kuiâ** soca, no pilão, as ervas protetoras e com elas vai lavando as crianças e as outras pessoas, enquanto fala com o espírito do morto dizendo: “*vá bem e não venha atrás das pessoas que você deixou*”.

A **kuiâ** Ana Vengrâ se afirma **péin** e diz que é ela quem designa as pessoas para retirar o morto da casa.

Os **péin** não visitam doentes e não podem passar perto da casa onde há alguém doente, uma vez que “*o espírito dele é forte*”. No Ivaí ouvi, também, que há pessoas na comunidade que não devem olhar para alguém firmemente, “porque eles são **kórég**”. No Inhacorá, o túmulo do Cacique Fongue, morto em 1914, está enterrado sozinho, longe do cemitério onde os demais estão enterrados. Eles afirmam que ele era muito bravo e que se o enterrassem com os demais, morreria muita gente.

II. 3. Os cuidados com os vivos

3.1. Unir e desligar: o casamento desfeito pela morte

Os Kaingang concebem o casamento como a união dos que são diferentes. O casamento correto é aquele que une um **Kamé** a um **Kairũ**. Àqueles que se casam dessa forma, diz-se que terão uma vida feliz. No Inhacorá, uma mulher Kaingang de 60 anos aproximadamente, dizia que seu casamento sempre tinha ido bem porque ela se casara com o filho do seu **kakrẽ** (*sogro*; pessoa da geração acima, da metade

contrária, a que ego pertence). Suas filhas também se casaram com **iambré** (*genro* ou *cunhado*, pessoas da metade oposta) e, igualmente, sempre conviveram bem com seus cônjuges. O filho casou “com o mesmo” (uma pessoa da mesma metade) e, por isso, vive sempre em briga com a esposa.

A maneira como os Kaingang vêem as relações entre iguais, ou seja, entre pessoas da mesma metade, pode ser comparada a um circuito elétrico: enquanto relações entre diferentes permitiram o fluir da corrente elétrica, gerada pela união do pólo positivo e negativo, as relações com pessoas da mesma metade provocariam curto-circuitos, pois seria como se ímãs de pólos idênticos entrassem em contato, repelindo-se e entrando em conflito.

Sendo pessoas diferentes quanto ao seu *status*, por pertencerem a metades opostas, os cônjuges (e também os amantes) vão desenvolvendo uma glândula (de transmissão de substância), o **kafy**³³. Essa glândula ficaria situada no pescoço, nos braços. Quando “*o namoro indígena começa a funcionar, um puxar o outro, de tanto agarrar amor por aquela pessoa esses gânglios passam a funcionar. Elas passam a transmitir uma emoção para aquela pessoa. Se eu quero bem a minha mulher os gânglios dela passa para mim e mesmo que eu esteja longe, no momento que ela pensar em mim esse glânglio treme, então é sinal que ela está se lembrando de mim. Então esse é kafy, eles dizem assim kafytajagyngy, o amor entre nós*”³⁴

Seria por esse motivo que os viúvos têm que se submeter ao **vōkrê**, *dieta de luto*, para que a substância desse **kafy**, que estava no parceiro, agora morto, possa voltar para ele e assim ele possa esquecer aquele que morreu.

Alguns Kaingang traduziram **kafy** simplesmente como ‘pulsação’, mas um deles afirmou ser o **kafy** uma substância mística que permite a comunicação telepática entre os esposos e amantes. Essa substância é também encontrada entre o **kuiâ** e sua guia (**iangrô**), conforme Oliveira (1996) ouviu do **kuiâ** Henrique Karói, do Xapecó :

³³Os Apinayé sempre dizem que a mulher tem o mesmo sangue do marido, pois marido e mulher ficam «trançando» suas substâncias 1976:93. No entanto, a mulher Kaingang jamais perde sua qualidade de membro da outra metade (uma afim), de modo que se estabelece uma relação de contágio e de produção de uma substância comum. Os Xokleng atribuem isso ao fato de que a mulher, literalmente, dorme nos braços do marido.

³⁴ José Vitorino, Rio da Várzea, 1997.

Essa relação de intimidade do curador com sua guia também está presente no fato de que para se tornar kujà [kuiâ] o 'iniciado' deve pedir para a sua guia [iangrô] introduzir em seu corpo (abaixo da axila esquerda, no caso de Karói) umas 'bolinhas' que na maior parte das vezes são a fruta do Rosário de tigre. Tais bolinhas são o **Kafy** que a guia espiritual possui e, antes de morrer é necessário que um outro Kujà as retire; só então a guia as leva embora e o kujà poderá morrer. Desse modo, ao que tudo indica, mesmo que o kujà deixe de realizar os seus trabalhos como curador, ele tem um vínculo com a guia animal por toda a vida, vínculo esse que precisa ser literalmente arrancado. (Oliveira 1996:155) [colchetes meus]

Em Rio da Várzea, uma mulher jovem, chamada **Ngarĩ**, relatou que, na ocasião que sua tia ficou viúva, colocaram o morto em um banco de madeira, para ser velado, e fizeram uma cama para ela embaixo, ou ao lado do banco, porque a mulher devia continuar dormindo perto do seu marido. No dia seguinte, no momento de retirar o corpo da casa para fazer o enterro, levaram a viúva para longe da casa, coberta com um cobertor e esconderam as crianças dentro das casas para não deixar que elas se aproximassem do morto, fossem ao velório ou ao enterro.

Procedimento semelhante ao que relatei acima foi observado na área de Inhacorá, durante meu trabalho de campo: tendo falecido uma mulher, seu marido passou a noite deitado ao lado do caixão do cadáver, ambos cobertos com uma mesma coberta³⁵. Isso pode significar que, com a morte do cônjuge, o viúvo é tido também como morto, ou seja, acompanha o destino do cônjuge até que lhe façam uma cerimônia de desligamento e purificação do seu contato com a pessoa falecida.

A permanência do viúvo, ou viúva, ao lado do cadáver, nas primeiras horas após a morte, parece ser peculiar entre os Kaingang do Rio Grande do Sul, ocorrendo nas duas áreas em que fiz trabalho de campo. Maniser (1930), que observou os rituais fúnebres entre os Kaingang de São Paulo, relata um comportamento distinto, entre os parentes próximos:

Na cabana vizinha está deitado um parente do defunto, o velho índio Karége: ele cobriu a cabeça e solta gemidos. Os mesmos gemidos enchiam as cabanas

³⁵ Ouí, no Xapecó, que uma antiga cerimônia de casamento Kaingang consistia em fazer os noivos se deitarem e cobri-los, a ambos, com um único cobertor.

dos outros parentes. A viúva abatida pela dor, mantém-se na extremidade oposta da aldeia e não se aproxima do cadáver; escutam-se somente os seus soluços, que não têm absolutamente nada de ritual.

O procedimento comum para o momento que se segue à morte de alguém é o afastamento imediato dos parentes próximos do defunto, especialmente a(o) viúva(o) e os filhos. O enterro e os cuidados com o corpo do defunto fazem parte das obrigações estabelecidas pela afinidade. Entre os Kaingang há pessoas, em cada uma das metades, que exercem funções cerimoniais: os **péin**, pessoas imune aos perigos que representa o defunto e todos os objetos a ele relacionado. Os **péin** são encarregados de todo o trabalho relacionado ao morto. Os parentes consangüíneos e o cônjuge devem se manter afastados. Esse último, deve permanecer com a cabeça coberta desde o momento em que é anunciada a morte: **A? krō wóg tũ nĩ**, ou seja , *“não olhe para os filhos e netos”*, dizem-lhe.

Durkheim já apontava que olhar é uma forma de contato: “Por isso a visão das coisas sagradas é, em certos casos, proibida aos profanos (...) também o morto é às vezes subtraído aos olhares: sua face é recoberta de maneira a não ser vista” (Durkheim 1996:322-323). No caso Kaingang, cobrir a cabeça do cônjuge e de parentes consangüíneos (pai e mãe) é uma dupla evitação: eles não olham o morto e não olham os demais, uma vez que representam um contato entre os vivos e os mortos.

Tanto o morto, quanto o cônjuge, sofrem uma espécie de sanção. O morto é acusado de abandonar os vivos, passando para o grupo dos “outros”³⁶. O(a) viúvo(a) é veladamente acusado de ser, de alguma forma, responsável, ou culpado, pelo cônjuge ter morrido (ou de ter “resolvido deixá-lo”). Isso transparece em algumas observações ouvidas no Inhacorá, como quando dizem, por exemplo, que *“antigamente o cunhado avançava no cabelo da viúva, com raiva”*. Também em Rio da Várzea, disseram-me que, antigamente, colocavam **kiki**, cachaça pura ou álcool, nas vistas da viúva, quando esta não demonstrava sentimento pela perda do marido e andava muito atrevida, querendo encarar as outras pessoa, ou buscando *“olhar ligeiro para a gente”*. Por isso, remédios feitos de plantas do mato, ou barro, eram

³⁶Jules Henry também observou esse comportamento entre os Xokleng (cf. Henry 1964:67), e M.

normalmente usados para enfraquecer os olhos dos viúvos, para que, assim, ele pudesse olhar os vivos. Dizem que o olhar do viúvo(a) pode levar a morte às pessoas.

3.2. O rito do vōkrê (dieta)

Os que são relacionados ao morto, os consangüíneos próximos e o cônjuge, tornam-se impuros e devem fazer um período de abstinência, que envolve a proibição de olhar, de falar, de se levantar e de comer comida com gordura. Entre os Xokleng, o viúvo ou viúva dormia abraçado a um xaxim, que está relacionado à imortalidade, pois, mesmo cortado, ele tem a capacidade de se regenerar e brotar³⁷.

Esse tempo de reclusão dos consangüíneos e do viúvo/a parece estar relacionado ao tempo em que a carne vai se desprendendo dos ossos. É dito por eles que os da metade **Kamé** fazem menos tempo de luto (8 dias) por seu esposo **Kaïru**, porque os **Kamé** são mais fortes. O viúvo da metade **Kaïru** faz mais tempo de luto (20 a 40 dias), porque o morto **Kamé** demora mais tempo para se esquecer dos seus parentes.

Bruno Ferreira, nascido em Guarita (RS), contou-me que na sua área a viúva também não podia olhar para ninguém. Assim que se sabia da morte do marido ela era levada para o mato e devia ficar deitada, porque se ela se levantasse ia passar por cima dos outros: *“la passar por cima da comunidade”*. As pessoas (**péin**) iam levar comida para ela. Ela não deveria se levantar de forma alguma. Se acabasse sua água e ela precisasse ir procurar água para beber deveria ir se arrastando.

No Inhacorá, durante o velório, os **kuiâ** trazem remédio para “lavar” e fortalecer as crianças (de fato, o remédio é cortado e queimado e o carvão é passado nas juntas das crianças) e para colocar nos olhos do viúvo, com a finalidade de enfraquecê-los. A viúva não pode sair do luto sem antes cortar o cabelo; uma “consideração” que ela deve à família do morto. Se ela sair antes, o irmão do morto fica bravo e corta a metade do cabelo dela. Vitor Kakembâ Cipriano conta que,

Carneiro da Cunha entre os Kraho (1978:119).

³⁷ Informação da Prof. Gilda Kuitá, que vive com os Kaingang no Ivaí, mas é Xokleng.

quando ficou viúvo, ele ficou separado dos seus:

“porque dizem que tem alguma coisa no corpo da gente que pode contaminar as outras pessoas. Eles podem ficar doente e até morrer. Os olhos fica muito forte para a família³⁸ dele. A gente pode olhar as famílias da gente só depois de um mês. Eu fiquei separado e tomava banho com o remédio [kɛnkuʃũ]. Tem que socar e cozinhar para lavar os olhos, diz que enfraquece os olhos. Hoje não cortam o cabelo porque está dentro da Bíblia [a proibição de cortar os cabelos]³⁹, mas a viúva tem que fazer a dieta dela. Antigamente se o marido morre, um primo dela que é irmão do falecido, é que vai cortar o cabelo dela. Nem que seja inverno e esteja branco de geada, ele levava aquela mulher para dentro do rio e cortava o cabelo dela. Ela vinha de lá com o cabelo curto. Agora está mudando. O viúvo cortava o cabelo quando deixava o resguardo de luto. Se ele tem poucos filhos só faz dez dias de luto, mas se tem muitos filhos tem que fazer pelo menos trinta dias”.

Seu Vitor diz que ficara poucos dias porque ele só tem um filho. Outros Kaingang da mesma aldeia afirmam que o tempo de reclusão está relacionado à metade (**Kamé** ou **Kaĩru**) a que a pessoa que enviúva pertence. De fato, seu Vitor é da metade **Kamé**, o que justificaria o pouco tempo de luto. Atualmente, com a desarticulação da denominação Kaingang naquela área e a consequente não efetivação dos **péin**, os viúvos estão sendo acompanhados, no seu **vōkrê** (*dieta*), por outros viúvos. Nesse caso “o viúvo novo tem que obedecer o mais velho, senão ele morre primeiro”, afirmam.

No **vōkrê**, as pessoas não devem comer gordura, mas bolo assado e mandioca. Afirmam que o viúvo não deve se mover muito; o enlutado deve ficar num lugar pequeno para não se mover: “*Por isso essas comidas são especiais para essa época de luto, porque ele não precisa fazer esforço, nem se mover, para assar mandioca ou colocar o bolo para assar na cinza*”.

No Ivaí (PR), Antonio Kafanh relata uma experiência que teve em sua família. Quando morreu a esposa de seu avô (FF), sua mãe (nora da falecida) foi quem cuidou do **vōkrê** do sogro, porque ela tinha **jiji kórég**:

Ela cozinhou remédio e deixava assim perto do fogo para ele lavar os olhos e ficou

³⁸ Os Kaingang, falando em português usam a palavra “família” para designar “os filhos”. De alguém que já tem filho(s), diz-se que é “familiar” ou “afamiliar”. Em Kaingang, “família” é **krê** (ou **krō**), termo que se aplica também para larvas de abelhas e filhotes de animais, por exemplo.

³⁹ Vi uma viúva que conservava sua cabeça coberta com um lenço para que os outros membros da Assembléia de Deus não vissem que seus cabelos tinham sido cortados.

fazendo esse **vōkrê**. Lavava o olho e com 8 dias ele terminou o **vōkrê** dele, porque **reioio** [marca comprida] é menos dias. Por isso que eu vi eles fazer esse **vōkrê** e fazer a sopa deles. Queimam aquela madeira para tirar o carvão para por na sopa para comer. Com 8 dias ele ficou livre do **vōkrê**.⁴⁰

Esse procedimento ritual caracteriza a passagem da situação liminar para a normalidade. Os viúvos, durante o resguardo de luto, comem sozinhos e apenas “comida enxuta”; nesse momento comem sopa, mas misturada a carvão e, segundo Wiesemamm (1970), o **péin** consome essa sopa junto com o viúvo e só depois desse procedimento é que ele pode comer com as demais pessoas da família.

Seu Antonio Kafanh explica que seu avô costumava dizer:

Eu cumpri certinho o meu **vōkrê**, mas meu irmão mais novo não. Por isso, que eu fiz certinho, é que vocês estão tudo vivo, mas os do meu irmão não, morreram tudo. Porque quando eles iam fazer o **vōkrê** dele, quando ele ficou viúvo, e eles colocaram o pano na cabeça dele, sempre lavando o olho, ele tirava o pano. Eles ponhavam o pano, quando eles iam ver ele tinha tirado. Por isso é que os filhos dele morreram tudo. Não tem nenhum filho dele vivo.

O professor Valmir Cipriano, do Inhacorá, acrescenta a informação que, terminado o luto, o viúvo deve ainda permanecer três dias sem tocar nas crianças.

II.4. Complementaridade e hierarquia: o cacique e o kuiâ (xamã)

Os povos Jê, cujo princípio organizador do mundo é o dualismo, retiram seu dinamismo da relação entre simetria e assimetria, ou reciprocidade e hierarquia. Segundo Lévi-Strauss, há um duplo princípio a ordenar as metades: um princípio organizado como troca simétrica e diametral, enquanto a outro se organiza como círculos concêntricos (cf. Lévi-Strauss 1993:213). Esse duplo princípio de metades indica a existência de uma estrutura subjacente mais complexa (Lévi-Strauss 1989:158). Essa estrutura complexa, no caso Kaingang, é representada por metades, a um tempo simétricas e hierárquicas, numa relação de englobamento, como

⁴⁰Carneiro da Cunha (1978) informa que o corte das relações com o morto acontece entre os Krahó, no ritual de encerramento do luto, quando se oferece ao Karõ faminto uma última refeição.

expliquei acima.

Essa noção de hierarquia como englobamento do termo contrário foi explicada por Dumont ao estudar a sociedade de castas na Índia. A hierarquia, nesse caso, supõe a separação entre estatuto religioso e poder político. Essa separação implica na subordinação de um estatuto pelo outro. *“Trata-se portanto de uma separação hierárquica em que o poder é inferior a um princípio mais fundamental que o subordina e legitima, dando-lhe um sentido que não possui autonomamente”* (cf. Valeri 1989: 204). Cada um desses poderes, o político e o religioso, é autônomo e legítimo em seu campo de atuação; no entanto, é o religioso que cria a unidade, sendo hierarquicamente superior ao político.

As sociedades indígenas estão em sintonia com esses conceitos, originalmente propostos para as sociedades de castas, porquanto, tanto estas, quanto as sociedades indígenas, são regidas por princípios holistas: o todo se sobrepõe às partes, a sociedade ao indivíduo.

Os Kaingang possuem uma representação política, o **põ'i** (“cacique”), e uma religiosa, o **kuiâ** (xamã). As relações entre o **põ'i** e o **kuiâ** são de respeito aos domínios próprios de cada um. O cacique colabora, por exemplo, para que a comunidade realize a Festa do **Kuiâ**. Houve mesmo um episódio, em Inhacorá, em que o cacique e os conselheiros foram, formalmente, enquanto poder civil, solicitar ao **kuiâ** que usasse os seus poderes para trazer a chuva, num período de grande estiagem. De sua parte, o **kuiâ**, ao discursar durante a Festa do Mastro (Festa do **Kuiâ**), afirma que ele cuida do Cacique e das autoridades, e que *“eles são também meus filhos”*, com o cuidado de esclarecer que ele jamais iria fazer mal para o cacique, o que se justifica pelo temor do **kuiâ** ser acusado de usar seu poder para desestabilizar a autoridade civil. Não soube de nenhum caso em que isso tenha acontecido, mas a possibilidade existe.

Esse equilíbrio entre os poderes secular e religioso opera por oposição e complementaridade. No campo da política quem atua é o cacique, mas ele é dependente das previsões do **kuiâ**, que possui a capacidade de ver e, assim, adiantar os acontecimentos.

Há alguns relatos de caciques que uniam em si esses dois poderes, liderando o

povo porque tinham poderes de vidente e tinham sabedoria. É possível que este seja o caso dos que conseguiram ascender sobre vários grupos e se tornarem **põ'i mbâg**. A figura desses grandes líderes aparece na documentação referente ao Rio Grande do Sul (cf. Mabilde 1982, Baldus 1947).

O poder político de fato não se concentra no cacique, embora ele seja sua representação. Há um grupo em torno do cacique, que em todas as áreas indígenas são denominados de “autoridades indígenas”. Eles são constituídos dos auxiliares do cacique, designados por ele e de um conselho de anciãos que estabelecem leis, às quais o Cacique está subordinado. O cacique é o representante político da comunidade em encaminhamentos e tratativas com as autoridades da sociedade envolvente ou de outras tribos, ou seja, é encarregado principalmente das relações externas. O **kuiâ** é considerado por eles uma pessoa santa ou especial: *“o kuiâ é uma forma consagrada. A liderança faz as leis, o kuiâ fala com Deus. Ele tem que ser consagrado Kairukrê⁴¹. Ele tem visão; ele transmite para o cacique saber o que vai acontecer”*. O cacique é caracterizado pela ação: “caminhar pela comunidade”, ou seja ir atrás de recursos, ser empreendedor. O **kuiâ** é caracterizado pelo poder de **ver**. No período das guerras, tanto a liderança do **põ'i**, quanto a do **kuiâ**, eram fundamentais para o desempenho dessa atividade. Ao **põ'i** cabia liderar todas as atividades necessárias para a execução do empreendimento. O **kuiâ** fazia remédios para os guerreiros e realizava advinhações para saber suas condições de vitória sobre os inimigos.

4.1. De **põ'i** a cacique

Estou convencida de que o cacicado, da forma como se apresenta na maioria das áreas indígenas Kaingang (e, talvez, também entre outros povos indígenas), é uma criação ou uma necessidade produzida pela colonização. Em diversas áreas indígenas ele corresponde ao esteriótipo ocidental, que vê no cacique uma espécie de déspota.

⁴¹Kairukrê é igual a Kaïru, muitas pessoas falam de Kairukrê e Kamé ao invés de Kaïru e Kamé. Krê que dizer descendência ou prole. Os filhos de Kaïru, portanto. O mesmo sufixo jamais acompanha

No Ivaí, referindo-se às funções repressivas de uma época passada, afirmavam: “*daí eles [o governo] fizeram caciques para tomar conta de nós*”, reconhecendo implicitamente que não há uma correspondência exata entre seus antigos **pa’i** – que, às vezes, eles traduzem por “cabeça”⁴² ou liderança de um grupo determinado – e a função de cacique, tal qual estabelecida a partir da criação das reservas. Ao se referirem à “época do panelão”, quando eles foram obrigados a trabalhar em roças coletivas do posto ou dos funcionários do posto indígena (“em troca” da comida produzida numa espécie de cantina, em grandes panelas, de onde vem o termo “*panelão*”), explicam que já existiam os **pa’i hâ** (*chefes bons*) e os **pa’i kórég** (*chefes maus*), sendo que estes últimos eram aliados e beneficiários do Chefe de Posto. Referem explicitamente ao Cacique Evaristo como um **pa’i hâ**, que com sua turma trabalhava na roça, e outros **pa’i kórég**, que reprimiam aqueles que não cumprissem as tarefas. Dessa explicação deduzo que esses **pa’i** eram os “cabeças” ou líderes de grupos locais, com ascendência sobre as pessoas que a ele aderiam espontaneamente; um pouco mais do que um líder de família extensa, o que aproximaria os **pa’i** ou **põ’i** aos líderes políticos aos *ruang* Piaroa, ou seja, ao modelo das Guianas. A literatura sobre os Kaingang do Paraná e São Paulo é concorde em afirmar que os seus chefes políticos⁴³ se impunham pelas qualidades de liderança: bravura, astúcia, capacidade de ampliar suas alianças e generosidade, isto é, capacidade de adquirir ou recolher bens que eram posteriormente redistribuídos.

Na transmissão da autoridade suprema e da eleição do cacique é escolhido o mais valente, e traz consigo mais encargos do que privilégios. A pouca autoridade que o cacique desfruta se relaciona muitas vezes com os presentes que ele dá aos companheiros da tribo. Se antes só trabalhava para o sustento de sua mulher e filhos, agora tem que auxiliar seus vassalos. Presentes são coisa comum entre os Kaingang. Ele reparte com o visitante o último pedaço e espera o mesmo também do branco (Koengiswald 1908:10-11)

Kamé e não há explicação para esse fato.

⁴² No ritual do **Kiki**, no Xapécó, registrei o termo **põ’i** empregado para aqueles que organizam a cerimônia para os mortos: são os que contam os rezadores, distribuem tarefas e zelam pelo bom desempenho dos trabalhos durante a festa. No dialeto Paraná a forma usada é **pa’i**.

⁴³ Sobre chefes políticos Kaingang ver ainda: Edmundo Krug 1924:322; Alípio Bandeira 1926:66-7; Marcelo Piza 1938:205, Teschauer 1927:47; Vieira dos Santos 1949:8; Ploetz & Metraux 1946: 198, Mabilde 1897:152.

Após o contato, os bens a serem redistribuídos passaram a ser os bens dos **fóg** (*não-índios*): panos, panelas, ferramentas de metal e armas conseguidas no saque aos colonos ou, mais tarde, por donativos dos governos. Koenigswald registrou que

Muitas vezes são mandadas delegações que pretendem se fixar ao Chefe Grande (Governador) para Curitiba ou São Paulo afim de serem apresentados: 'Viemos de longe, nossos parentes são pobres. Não temos machados, facas, armas e munições. Dai-nos tudo isso'. Mais ou menos nesses termos são feitos os pedidos clássicos e breves... (Koenigswald 1908:11)

Em São Paulo os chefes de grupos locais eram chamados de **rekakê**⁴⁴ (termo cuja etimologia não consegui estabelecer).

Quanto à organização social, os seus laços são tão frouxos que se é antes levado a dizer que ela não existe. A autoridade em cada grupo reside num chefe apelidado rekakê; ela se transmite por hereditariedade, quando o herdeiro é suficientemente valente e empreendedor para se fazer respeitar pelos demais guerreiros. Contudo essa autoridade só é verdadeiramente ativa e sensível nas ocasiões dos empreendimentos difíceis e nas grandes festas dadas em nome do chefe. Súditos propriamente dito os Kaingang não são, pois o rekakê trabalha como qualquer outro homem para prover a subsistência própria e à de suas mulheres e filhos (Horta Barbosa 1947:52).

Atualmente os chefes de aldeia são chamados de *capitão* ou *cacique*, correspondendo aproximada e respectivamente, aos papéis tradicionais de **põ'i** (*chefe* ou *cabeça*) e **põ'i mbâgn** (*chefe grande*)⁴⁵. O termo **põ'i mbâg** pode ser usado também para referir-se a Governadores e ao Presidente da República, ou seja, aquele que manda.⁴⁶

Os **põ'i mbâg** eram chefes que tinham ascendência sobre vários grupos locais e há registro, para o século XIX, de vários desses **põ'i mbâg**: Fongue, Doble, Nonoai (no Rio Grande do Sul), Condá e seu sucessor Viry (em Santa Catarina e Paraná).

⁴⁴ Horta Barbosa registrou que o primeiro contato com os brancos foi feito pelo **rekakê** Vauhin que, por prudência, havia deixado o resto do seu povo (mulheres e crianças) reunidos além do Rio Feio, com instruções para que, caso fracassasse sua iniciativa e ele morresse, todos se salvassem embrenhando-se na mata no rumo do Oeste. Após o contato foi conhecida a existência de outras aldeias com outros **rekakê**: Congue-Hui, Cangrui, Rugre e Charin (cf. Horta Barbosa 1947:51).

⁴⁵ Em certas áreas maiores, que contam com várias aldeias, o "chefe grande" é o "cacique "geral" da área, e cada aldeia com seu "chefe" local.

⁴⁶ Afonso Botelho afirma que os índios que encontrou tinham um a quem chamavam Pahy e passaram

Nos Estados do Paraná e Rio Grande do Sul, esses **põ'i mbâng** passaram a ser apoiados e recrutados pelos funcionários dos governos provinciais para fazer guerra contra os grupos que se negavam a aldear-se, ou "*a sair do mato*", como vimos rapidamente no capítulo III (Parte 1). Da mesma forma, internamente, e sobretudo já no século XX, os caciques que apoiavam os atos dos funcionários do governo passaram a ser apoiados por estes, o que representava incremento de prestígio e poder interno. Assim surgiram os **põ'i kórég**, que passaram a exercer seu poder pela força contra aqueles que se opunham a seus atos. A impossibilidade de sair das áreas indígenas ou de procurar outro cacique mais generoso fez das áreas indígenas *instituições totais*, nos termos de Goffmann. Os acampamentos nas cidades e a dispersão pelas fazendas foi a forma encontrada de fugir a esse controle. Ainda vigoram, nas áreas indígenas Kaingang, as *portarias* que as pessoas devem solicitar ao Chefe para sair da aldeia. Nesse documento, emitido pelo Chefe de Posto ou pelo Cacique, o indígena tem que declarar para onde está indo, com que finalidade e em quanto tempo vai regressar. Esse documento, que em princípio teoricamente serviria para apresentar os índios às autoridades não-indígenas e impedir que eles fossem molestados pela polícia quando viajavam, passou a ser o próprio instrumento da arbitrariedade, impedindo o direito de ir e vir. Caso um Kaingang fosse encontrado em outra área que não a sua, sem a necessária *portaria*, poderia ser preso e deportado para sua área de origem; o mesmo aconteceria a um casal que fugisse e buscasse refúgio em outra área ou uma pessoa, acusada de um crime, que fugisse a fosse procurada pela polícia indígena, sendo devolvido para a área de origem para sofrer algum castigo.

Atualmente, na maior parte das áreas indígenas, o cacique trabalha ao lado do funcionário do governo. O escritório da Funai é o centro administrativo da área indígena, referido pelos Kaingang como "escritório" ou "Posto"; ele é uma espécie de cartório de registro civil, onde são registrados os nascimentos, os casamentos e os contratos. É também delegacia, porque é para lá que são levados aqueles que cometem infrações como: fugir com a namorada, brigar com o vizinho, deixar o marido, etc. O funcionário do governo federal, chamado "Chefe do Posto", delibera

junto com o cacique se o assunto envolve relações com pessoas de fora da comunidade; caso contrário, o cacique e as outras autoridades indígenas decidem sobre o que deve acontecer ao infrator. Normalmente é aconselhado, mas se o delito for considerado grave, pode ficar algumas horas “atado” no *tronco*, um instrumento de suplício, composto de duas estacas, que fica na frente da casa do cacique⁴⁷, ou próximo à cadeia que existe em cada posto, e que pode ser o complemento do castigo no **tronco**, nas aldeias onde ainda vigora o costume. No Inhacorá, um antigo funcionário da Secretaria de Agricultura, primeiro órgão responsável pelos postos indígenas no Estado, me explicava que eles instituíram a cadeia em 1954 por razões humanitárias: para não deixar pessoas passarem presas a noite toda ao relento, no *tronco*, nas noites de inverno. Segundo os Kaingang que ouvi no Rio Grande do Sul, no entanto, o castigo no *tronco* raramente durava mais de 3 horas. Esse castigo é tão supliciante que pode aleijar alguém para sempre, mas só ouvi falar de um caso em que a pessoa teria ficado aleijada em função do castigo. Os Kaingang o têm por uma forma de castigo própria, mas suspeito que seja um instrumento introduzido juntamente com a escravidão a que os índios, não podemos nos esquecer, foram submetidos. A palavra usada é portuguesa e o instrumento tem um princípio semelhante ao que foi usado para o suplício dos negros. Loureiro Fernandes assim o descreve para a área de Palmas:

Este instrumento de castigo é constituído por dois finos troncos de árvore fixos verticalmente sobre o solo a pequena distância e apresentando na sua extremidade inferior um entalhe destinados a receber os tornozelos do prisioneiro. Pela adaptação lateral de dois troncos, ficam os membros inferiores solidamente presos neste entalhe. Os troncos são amarrados na extremidade superior, de maneira que o indivíduo não tem possibilidade de escapar e obrigada a permanecer deitado ou sentado sobre o solo (Fernandes 1941:195).

Esse autor acrescenta que “*esse instrumento se nos afigura uma réplica grosseira do tronco de batente de porta do tempo da escravidão*” (Fernandes 1941:195).

⁴⁷ Como o pelourinho, para mostrar que há autoridade no local.

Por minha parte, eu vi pela primeira vez o *tronco* na área do Toldo Chimbanguê (SC), há mais de 15 anos, re-encontrando essa instituição em minha pesquisa de campo nas áreas do Rio da Várzea e Inhacorá. Em Rio da Várzea o *tronco* é semelhante à descrição de Loureiro, acima, sem o entalhe: os troncos eram colocados bem juntos, às vezes com um pequeno taco de madeira entre eles onde um dos tornozelos era apoiado. As extremidades eram amarradas com uma corda e de vez em quando o “sargento”, encarregado do prisioneiro, verificava se era necessário apertar mais as cordas.

Na área de Rio da Várzea não cheguei a ver ninguém no *tronco*, mas havia três deles em frente à casa do cacique⁴⁸. Em Inhacorá o costume é “atar” as pessoas a um poste ou árvore com os braços para trás. As mulheres que sofreram esse castigo disseram-me que os braços começam a formigar a “*a gente quer aguentar mas não aguenta, acaba desmaiando*”. Eu acredito que isso aconteça pela falta de ar ocasionada pela posição particular dos braços e músculos do tórax. Nessa circunstância, segundo me informaram, se a pessoa desmaia é retirada do tronco e colocada na cadeia.

O castigo no tronco é uma punição pública. Todos acompanham e sabem o que está acontecendo com o réu. É comum que esse tipo tratamento conte com o assentimento da vítima, que se dispõe conscientemente a passar pela punição do tronco⁴⁹. A cadeia, por seu turno, impede a comunidade de acompanhar o destino dado ao prisioneiro. E não foi incomum o uso da tortura. Os Kaingang do Ivaí contam que um dos Chefes de Posto, na metade do século XX, juntamente com os “caciques ruins” (**pa’i kórég**), instituíram a cadeia: um cubículo de cimento completamente sem luz e com pouca ventilação. O castigo consistia em molhar o chão da cadeia, molhar o

⁴⁸O Cacique e o Capitão me explicaram como funcionava, posando o Capitão, no tronco, para que eu o fotografasse, entre risos e brincadeiras dos demais. Infelizmente tive problemas com esse filme e perdi este precioso documento.

⁴⁹ Pude observar a reação dos Kaingang durante meu trabalho de campo no Inhacorá. Em um baile alguém desacatou outro, afirmando que “dormiu com a mulher dele” ou coisa do gênero. O ofendido e os irmãos foram tirar satisfação na casa de um dos delatados, que por sua vez contou com a solidariedade dos seus irmãos e da briga resultou que o ofendido, ou um dos seus irmãos, ficou gravemente ferido. No dia seguinte, como é de costume, todos foram convocados para a “audiência”. O que feriu devia se apresentar na delegacia da aldeia, e não esboçou nenhuma reação de fuga ou negação de culpa. Disse para mim: “Naquela hora eu fiz o que tinha que fazer, agora se eles acham que eu mereço, estou disposto a pagar” (isto é, a sofrer a punição estabelecida pela comunidade pelo delito).



“Delegacia” e “cadeia” de Inhacorá. O poste, em frente, serve de tronco improvisado, onde aparentemente está encostado um homem. De, fato ele está amarrado ao poste pelos braços. Nesse caso, o castigo é mais moral: a vergonha de estar exposto ao público.



preso, bater nele molhado e depois “fechar na cadeia”. Naturalmente era uma forma de instituir o pavor e, através dele, o controle sobre a população indígena. Segundo Foucault, os séculos XVII e XVIII, na Europa, foram momento histórico da disciplinação do corpo:

“nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que, no mesmo mecanismo, o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente (...) Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada” (1988:127).

Esse tipo de ação repressiva vigorou entre os Kaingang, pelo menos desde a década de 40, até o final da década de 70, ou seja, por um período de 40 anos. Coincidentemente esse foi também o período que a população Kaingang sofreu com a drástica redução de suas terras já reservadas, bem como a dilapidação de seus recursos naturais.

A partir da década de 80 tem havido uma distensão no controle das áreas indígenas, mas algumas áreas guardam marcas maiores que outras dessa época de terror e repressão, quando foram obrigados a trabalhar de graça, sob os “cuidados” de seguranças armados.

Rio da Várzea

A área de Rio da Várzea (uma das áreas de meu trabalho de campo) foi separada das terras reservadas aos Kaingang de Nonoai em 1941, quando o Estado do Rio Grande do Sul transferiu Nonoai, até então sob sua jurisdição, para o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). A terra desmembrada de Nonoai, com quase 20 mil hectares, foi transformada em reserva florestal no final dos anos 40. No entanto, os Kaingang da aldeia do Rio da Várzea, nela localizada, recusaram-se a abandonar seu lugar. O cacique dessa comunidade era, então, Francisco Kanheró, que era também **kuiâ**, e que morreu em 1984 como mais de 100 anos de idade. Essa comunidade



Reunião ordinária da comunidade de Rio da Várzea aos domingos. Em pé, da esquerda para a direita: Cacique João Elias Moreira e seu filho, o “Capitão” Vilson Moreira (1997)

enfrentou uma luta durante anos com os guardas florestais do Estado, que os impediam de expandir as roças e de caçar. A luta para retomar o controle do território fortaleceu a comunidade e a manteve relativamente isolada dos problemas relacionados com a administração federal e dos sistemas repressivos das “*áreas grandes*”. Por esse motivo, conservou uma autonomia com relação a sua política interna. O atual Cacique de Rio da Várzea, João Elias Moreira, é natural da área de Serrinha (RS). Em 1946 veio para Rio da Várzea por ter se casado com Laurinda, filha de Jango Kanheró, irmão do Cacique Francisco. João Elias veio, posteriormente, a se tornar cacique, ocupando o lugar de Francisco Kanheró (seu *sogro*: **kakrê**). Embora afastando-se do cargo por pequenos espaços de tempo, por se considerar cansado, faz pelo menos 25 anos que João Elias é cacique dessa área. Nesse aspecto, é a área onde o cacicado parece estar mais próximo da forma antiga dos **põ'i**. Se os Kaingang valorizam a força no trato com os estrangeiros, internamente o bom cacique é aquele que é calmo, fala baixo, tem paciência com as pessoas. Esse é o modo de João Elias.

Em Rio da Várzea o local de reunião é a casa do cacique, e praticamente todo fim de semana há uma reunião grande, liderada por ele e pelo capitão da comunidade (no caso, um filho de João Elias), com a presença de homens, mulheres e crianças, onde todos os problemas são discutidos. As autoridades aconselham as pessoas a fazer roça, mandar os filhos para a escola, etc. Problemas domésticos também são tratados e, às vezes, as autoridades indígenas tomam um acontecimento como exemplar, para esclarecer normas e princípios pelos quais as pessoas devem se pautar.

Todas as reuniões são conduzidas apenas na língua Kaingang, embora haja uma meia dúzia de pessoas na comunidade que não falam a língua indígena.

Inhacorá

Na área de Inhacorá o cacique é escolhido por eleição direta, como em muitas outras áreas Kaingang, atualmente. Inhacorá possui uma comunidade bem organizada e que se esmera para cumprir as leis brasileiras e, em tudo, equiparar-se aos instrumentos jurídicos da nossa sociedade. Eles possuem uma série de autoridades

designadas por patentes militares. Em maio de 1997 eram: *Cacique* Arlindo Fongue, *Coronel* João Francisco Miguel Niré, *Major* Alberto Cipriano, *Capitão* José Enio Camargo Furima, *Tenente* João Augusto Cardoso Iavy, *1º Sargento* João Pelim, *2º Sargento* Antonio Iatag Neno, *1º Cabo* Daindo Cipriano, *2º Cabo* Adelar Cardoso.

Além dessa hierarquia, comparável à militar, uma outra se equipara à da polícia civil: *Delegado* Siduélcio Koweto Miguel, *Polícias*: Júlio Kondá Charque, Reinoldo Camargo, Mateus Miguel, Vanderlei da Silva, Dirceu Miguel, Alcides Tufu Charque, Arthur Jakrâg Donato, Serafim Policeno, Algemiro Kéngren Cipriano, Marcelo Jã da Silva, Batista Foréin Mineiro de Souza.

Há ainda um Conselho de anciãos, que é uma espécie de parlamento. Tentando sempre se equiparar às leis brasileiras, essas autoridades passaram a exigir idade mínima para casamento: dezoito anos para o rapaz e dezesseis anos para a moça. Em 1997 fui testemunha de uma punição infligida a um rapaz de 15 anos e uma moça de 17, que foram “*pegos juntos*”⁵⁰ e punidos com *tronco* e cadeia, assim como os pais de ambos, acusados de não aconselhar devidamente seus filhos. Fui impedida de registrar esses fatos em fotografia porque, me disseram, a divulgação desse episódio poderia “*trazer problemas para a comunidade*”.

Da mesma forma, quando ouvem o juiz da cidade falar pelo rádio que nenhuma criança pode ficar fora da escola, o cacique manda os “*polícias indígenas*” nas casas, buscar as crianças que não foram à aula.

Essas práticas que não correspondem ao desejo da população ou à realidade, são passageiras porque não se sustentam. Rapazes e moças se procuram muito antes da idade “legal”. Ao entrar na puberdade os encontros furtivos acontecem e não há castigo que contenha a explosão do desejo. As iniciativas partem das moças, algumas de 10 e 12 anos. Em fevereiro de 1999, na mesma aldeia de Inhaçorá soube do casamento de um rapaz que tinha apenas 15 anos. O casamento mereceu uma grande festa feita pela família do rapaz, ou seja, com o consentimento da comunidade. O que atesta que o desejo das autoridades de colocar uma idade mínima para o casamento, não deu resultado.

⁵⁰ Não sei dizer se “*pegos juntos*” significa metaforicamente que tiveram relações sexuais ou não. Muitas vezes, estar conversando sozinhos, ou as moças rirem para os rapazes, pode ser suficiente para que desconfiem que há uma relação entre eles.

Atualmente em algumas áreas os caciques são escolhidos em eleições através do voto. No entanto, assim como em algumas eleições nas comunidades brasileiras, o voto não representa liberdade de escolha, mas muitas vezes os votos são “de cabresto”, ou seja, já se sabe de antemão quem vai votar e como. Em algumas áreas, as pessoas sofrem ameaças para votar nesse ou naquele candidato; as pessoas comuns sabem que tem que se cuidar para evitar retaliações, como não receber sementes destinadas à comunidade ou outros benefícios. Em algumas áreas como Xapecó e Inhacorá a comunidade indígena é detentora de um eleitorado significativo com relação aos votos do município a que pertence. Isso implica, para os políticos regionais, a negociação de cargos e salários com o cacique e outros cabos eleitorais.

Algumas vezes a comunidade se revolta como um todo e se fica na expectativa de grandes mudanças. Mas basta uma boa explicação com algumas desculpas, promessas e, se muito evidente algum erro, a punição de algum “bode expiatório”, e as relações se recompõe e tudo continua funcionando.

O que se percebe entre os Kaingang é o respeito pela autoridade constituída. A impressão é que não importa muito a maneira como alguém chegou ao poder; uma vez no poder, é autoridade. Deve agir como autoridade e ser respeitado como tal.

4.2. O kuiâ: poder religioso

Antes existia os **kuiâ**, eles não sabiam rezar, mas sabiam ver as coisas. Hoje também existe **kuiâ**. Quando alguém vai morrer é porque alguma coisa leva o espírito. Daí os **kuiâ** vai lá, faz as oração para ver onde é que está [o espírito] e tirar deles, dos **ndedkorég** [coisa ruim]. Tira deles e daí cura eles, e coloca eles no alto, com as coisas que voam no alto.

Assim Antônio Kafanh, do Ivaí, caracterizou o trabalho do **kuiâ**.

A maioria das comunidades Kaingang possui um líder espiritual, designado **kuiâ**. Ele conhece as plantas que servem como remédios e possui poderes para resgatar as almas que se perdem de seus corpos. Ele é o mediador entre os diversos espaços do cosmos, e é essencialmente destacado dos demais por sua capacidade de

ver o que acontece em vários domínios e enxergar todos os seres na sua essência. Os **kuiâ** são guerreiros espirituais; eles “*falam bravo com os espíritos dos mortos*” e seu poder se impõe a esses e a outros espíritos, recuperando as almas dos vivos e devolvendo a vida e a saúde aos membros de sua comunidade. Eles compartilham com os espíritos dos mortos e com os espíritos animais sendo, portanto, seres ambíguos, tanto poderosos como perigosos para as demais pessoas. Acredita-se que os **kuiâ** tanto podem curar alguém quanto colocar feitiço em alguém.

Os Kaingang acreditam que um susto, ou uma tristeza, podem fazer com que a alma deixe o corpo e fique perdida no local onde ocorreu aquele fato, por esse motivo as pessoas ficam tristes e doentes. E se a alma não é resgatada, a pessoa acaba morrendo. Para que isso não ocorra, o **kuiâ** percorre os vários espaços cósmicos à procura da alma do doente. Nesse trabalho ele é ajudado por seu *espírito companheiro*, um **iangrô**. Os **iangrô** são *espíritos animais* – como o gavião, a onça, o gato do mato – que possuem poderes de discernimento e cura. Após o contato, com a adesão dos Kaingang ao catolicismo estes espíritos animais mediadores foram substituídos, em parte, por Santos Católicos.

Os **kuiâ** realizam suas curas de várias formas, indicando fitoterapias e outras práticas relacionadas com o emprego de pinturas profiláticas, com remédios queimados com cujo carvão se untam as juntas das crianças, aplicação de compressas, unguentos e confecção de sachês de ervas que se leva pendurado ao pescoço. Além disso, benzem e assopram as partes doentes, prática chamada de **fituhu**, ou **hu** (raiz do verbo “assoprar”). Não estou certa sobre a existência da prática de sucção, que não presenciei. O uso de tabaco e outros alucinógenos não são verificados como práticas de indução ao transe⁵¹. Atualmente os Kaingang não praticam mais a caça, porque suas terras foram devastadas, mas a relação do **kuiâ** com os espíritos animais são fundamentais para a prática do xamanismo, porque são os espíritos animais que indicam onde encontrar as plantas necessárias à cura de doenças e a localizar as almas que se perdem do corpo de alguém. O **kuiâ** têm poder para colocar feitiço em alguém

⁵¹ Registrei, porém, uma outra relação entre a prática de “assoprar” e o uso de alucinógenos, na seguinte descrição da planta “unha de gato”, **xóitâi**, pelo velho Kakembâ: “é como uma maconha; quando ia guerrear, assopra, faz eles [os inimigos] dormir tudo. Quando amanhece, eles chegam e matam eles”

e sua participação na guerra era fundamental para localizar o inimigo, prever algum ataque, e inclusive indicar de qual direção vinha esse ataque, assim como enviar feitiço contra as aldeias dos inimigos, impedindo que eles percebessem a chegada dos Kaingang. O feitiço era assoprado contra a aldeia inimiga provocando um sono profundo que os impedia de defender-se dos cacetes Kaingang. Esse remédio consistia em um cipó transformado em pó. Esse encantamento era tão poderoso que sequer os cachorros dos inimigos percebiam a aproximação deles. Nimuendaju menciona, entre os Timbira, uma substância feitiço que o xamã assoprava contra aquele que desejava enfeitiçar, causando-lhe a morte (Nimuendaju 1946:239).

A preparação para a guerra consistia em deixar os guerreiros com os nervos retesados contra os inimigos. Isso era feito por meio de exortações, dieta e talvez por algum tipo de alucinógeno. Embora eu não tenha nenhuma referência ao uso de substâncias alucinógenas, essa suspeita está ancorada em dois fatos: (a) a afirmação dos Kaingang de Inhacorá de que alguns guerreiros eram especialmente preparados para atacar os inimigos; esses guerreiros ficavam tão alterados que eram levados amarrados e, quando chegavam ao local do combate, ali eram soltos “*como se fossem cachorros*” para “despedaçar” os inimigos; (b) quando apresentaram suas danças antigas em um festival folclórico (nov.1997), uma dança chamava-se “*A preparação para a guerra*”, e nessa *performance* o xamã trazia consigo um porongo com bebida, que era passado de mão em mão para que bebessem, enquanto o xamã, armado de borduna, saltava e batia com ela no chão, simulando despedaçar os inimigos.

O poder xamânico é cumulativo. O conhecimento de ervas é bastante disseminado entre a população, mas encontrar espíritos perdidos é uma prática dos verdadeiros **kuiâ**, que foram iniciados através de indução de banhos e do recebimento de um espírito companheiro. No Inhacorá e no Rio da Várzea há **kuiâ seniors**, ou principal, e aprendizes ou auxiliares. O encontro com um espírito animal pode acontecer a qualquer pessoa e indicar com isso sua vocação xamânica; outro indício é a ida ao mundo dos mortos, através de um transe, coma, ou sonho.

Turner afirma que a presença de caminhos alternativos para o acesso ao poder xamânico, entre os Kayapó, indica seu papel tradicional, ainda que marginal, naquela cultura. O xamanismo está baseado, segundo ele, na aquisição direta e individual de

poder do “*mundo extra-social*”. Para ele o xamanismo

is the antithesis of the socially oriented ceremonialism of the Kayapo and other Gê groups. Shamanism did nevertheless have an important, if relatively marginal role in traditional Kayapo society, meeting needs that could not be met by the communal ritual system. Most important of these were those posed by individual health crises and collective danger in war. (Turner 1993:7)

Sem que eu assumo sua compreensão de um “*mundo extra-social*”, a afirmação de Turner corrobora minha observação, entre os Kaingang – em especial nas áreas de Inhamitanga e Rio da Várzea – onde o xamanismo alcança hoje um papel relevante. O que significa que em uma situação de crise – que no passado eram circunscritas e transitórias e que, após o contato, tornam-se condição de existência de toda a sociedade – o papel marginal exercido pelo xamanismo é alçado a papel principal. Acredito, por esse motivo, que o xamanismo Kaingang é uma instituição em franca expansão; ele pode ser encontrado em maior ou menor grau em todas as comunidades em que pesquisei⁵². O poder xamânico é adquirido de forma individual e direta e por isso não passa pelos jogos de poder ou intermediação entre a sociedade indígena e a sociedade colonial. Ele é, em princípio, uma categoria interna⁵³ que desempenha um papel importante no reforço da identidade individual e coletiva. Se o papel do xamã é fundamental em épocas de crise, a partir do contato a crise na sociedade indígena se tornou permanente e, nesse contexto, o xamanismo ganha realce.

Não posso concordar com a afirmação de Pissolato (1996:91) segundo a qual os Jê não teriam verdadeiros xamãs, comparando os **wayanga** – como são chamados os xamã entre os Jê Setentrionais – com os xamãs entre povos Tupi-Guarani, “*onde o xamanismo é altamente desenvolvido*”. Não podemos atribuir aos povos características a partir dos poucos conhecimentos acumulados pela antropologia até o

⁵² Xapecó 1993, Apucarantina 1995, São Jerônimo 1995, Palmas 1997, Rio da Várzea 1997, Inhamitanga 1997, Votouro 1997/98, Ligeiro 1998, Ivai 1999, Faxinal 1999.

⁵³ Turner explica o retorno ou o fortalecimento do xamanismo entre os Kayapó, tanto pelo controle das epidemias quanto pela proximidade dos Kayapó que vivem no Parque do Xingu com os povos de língua tupi como os Kamayura, Juruna e Kayabi de forte tradição xamânica. Esse xamanismo xingano é praticado de forma intertribal, as pessoas procuram os xamãs de outras nações para serem curados, estabelecendo uma rede de relações intertribais que dá relevância política aos xamãs.

momento. As pesquisas sobre o xamanismo entre os povos Jê são deficitárias para permitir qualquer comparação e conclusões.

Turner (1993) explica que nas décadas de 60 e 70, quando trabalhou entre os Kayapó, “*shamanism appeared to have lapsed or died out as active part of Kayapó culture*”. Ele afirma não ter encontrado um xamã ativo, nesse período, nas comunidades de Gorotire, Kubenkranken, Porori ou Kretire, atribuindo essa carência a um período marcado por epidemias e, conseqüentemente, por grande dependência da medicina ocidental. Atualmente, “*the best indications of the revival of Kayapo cultural self-confidence and assertiveness is the revival of shamanic curing*” (cf. Turner 1993:7). Ele esclarece que o xamanismo sempre foi uma parte da cultura tradicional dos Kayapó, mas sempre representou um papel menor em comparação com a ênfase nas cerimônias coletivas. A explicação de Turner me parece convincente, tanto ao afirmar que os Jê dão ênfase às cerimônias públicas e coletivas e que estas, por sua vez, podem eclipsar o fenômeno do xamanismo, quanto ao fato de que, nos primeiros anos de contato, as epidemias podem ter ocasionado rupturas e abalado, mesmo que temporariamente, certas categorias indígenas que, naquele momento, não conseguiram fazer frente ao processo de mudança.

No entanto, elas não estão extintas, mas simplesmente desativadas; outras circunstâncias podem reativá-las. Esse parece ser o que aconteceu com os Kayapó. Lea (comunicação pessoal) afirma que, a partir do estudo de genealogias dos Mēktutire, que está concluindo, observa que em todas as gerações, num total de 7, que remontam desde o período anterior ao contato com os não-índios, são mencionados xamãs. E há vários tipos de xamã, com diferentes poderes, incluindo aqueles muito poderosos, que reúnem em si vários desses poderes.

4.3. O kuiã e seu espírito companheiro

Todo poder se caracteriza pela ambigüidade. O cacique Kaingang, que exerce o poder político, é um ser ambíguo por estar em relação e articulação tanto com a cultura colonial, quanto com a cultura autóctone. O **kuiã**, que possui um poder espiritual, adquire esse poder da sua situação de ambigüidade. Ele é um humano que

percorre outros espaços, estabelecendo relações com os não-humanos, espíritos dos mortos e espíritos animais, especialmente. A condição para tornar-se **kuiâ** é receber um poder que vem do mundo não-humano: de um espírito animal (atualmente, também de um “santo”). Esse “duplo” do **kuiâ** – animal ou santo – é um **iangrô**, *espírito companheiro*. As atividades rituais dos Kaingang sempre são exercidas por pares complementares. A unidade para os Kaingang é um par, oposto e complementar. Os **iangrô** possuem discernimento. Eles, como espírito tutelares dos **kuiâ**, são os que lhes ensinam, indicando os remédios que podem curar doenças diversas os previnem de epidemias e inimigos que podem atacar a aldeia.

Os **iangrô**, espíritos animais, são considerados como parceiros dos humanos, havendo entre eles uma relação de afinidade. Os **kuiâ**, do sexo masculino, teriam como espírito tutelar, uma fêmea animal da espécie que é seu guia. Esse poderá se apresentar na sua forma animal ou transfigurado em parceiro humano. “*Dizem que é bonita assim como uma guria*”⁵⁴ (**kuiâ** Fwótâj - Rio da Várzea). Da mesma forma, será macho o espírito animal que se apresentar como **iangrô** a uma mulher. A **kuiâ** Ana Vengrâ, do Rio da Várzea, me fez entender sua relação com seu **iangrô** num sentido que eu designaria por “casamento místico”⁵⁵: ao ser iniciada como xamã ela tomou os remédios e os banhos prescritos e foi para o mato sozinha. Deitou-se enrolada em um cobertor e os animais foram chegando, como se fossem pretendentes de uma noiva. Ela recusou alguns, como o tigre e a cobra, por serem considerados veículos de feitiçaria. Por fim, chegou o gato do mato: “*aí eu entreguei o meu coração*”. Afirmou ainda que, em seus encontros, o gato dorme no colo dela.

Outros **kuiâ** que são casados, afirmam que quando vão se encontrar com “seu” ou “sua” guia, não dormem com o cônjuge, mas ficam sozinhos, “apartados”⁵⁶, esperando seu “companheiro” (cf. Oliveira 1996:154-5). A relação do **iangrô** com o **kuiâ** é de troca de serviços: o **kuiâ** é mediador entre a comunidade e o seu **iangrô**,

⁵⁴ No dialeto português falado no Rio Grande do Sul (BR), “guria” é o correspondente a *moça*, podendo também ser usado no sentido de *namorada*.

⁵⁵ No Xapecó, segundo Oliveira 1996:152, o animal guia é da mesma metade, o que significa uma relação entre **kaitkô**, ou seja *companheiros*, o que pode até implicar em relações sexuais, mas não casamento. Horta Barbosa menciona a preferência para amantes da mesma marca, isto é entre **kaitkô**. Isto poderia acontecer também durante o ritual do **Kiki**, quando os que são da mesma metade ficam juntos durante todo o tempo da festa (três noites, pelo menos).

⁵⁶ “Apartado” que dizer à parte, separado.

que o ajuda a conseguir os remédios necessários, lhe apontando as ervas do mato que podem curar determinada doença e, mesmo, resgatando almas que se perdem de seus corpos. Mas, o **iangrô** espera retribuição na forma de uma festa, da comunidade para ele, organizada por intermédio do **kuiâ**. O rompimento dessa reciprocidade pode ocasionar a morte do **kuiâ** pelo seu **iangrô**. Dessa forma, o **kuiâ** é responsável pela saúde da comunidade, mas a comunidade se torna responsável pelo seu **kuiâ** ao comprometer-se com a realização da sua festa que, como para todos os Jê, significa a realização de uma refeição em comum.

O **kuiâ** de Inhacorá, Antônio Miguel, assim como outros **kuiâ**, como pude observar no Xapecó e também em Rio da Várzea, não admitem que seus guias/companheiros espirituais são *espíritos animais*. Muitos que são apontados pelas comunidades como **kuiâ** dizem, hoje, que seus guias são os santos católicos ou o próprio Deus (“o Deus é que me atende”) e, ao invés de pó de cipó ou erva, utilizados para as predições, hoje elas são feitas através das velas⁵⁷. Assim, durante a Festa do **Kuiâ**, em Inhacorá, cada família deve entregar-lhe uma vela, que ele não usa em qualquer momento da festa, mas que é guardada para que ele faça suas predições quando a família tiver necessidade.

Na casa dos **kuiâ** há, normalmente, um altar com imagens de santos católicos. Na casa de Antônio Miguel, **kuiâ** do Inhacorá, há um altar com um quadro, já desbotado, de “São Bom Jesus” e é no dia desse santo, 6 de agosto, que comemoram o Dia do **Kuiâ**. Esse dia, segundo os **kuiâ**, é escolhido pelos seus próprios **iangrô** para que a comunidade demonstre a estima pelo seu **kuiâ**, ou o reconhecimento pelos serviços prestados por ele à comunidade. Na realidade é o **iangrô** que é prestigiado.

4.4. Como se tornar um kuiâ

Diferente da função sacerdotal do rezador de **Kiki**, cujas orações são aprendidas e transmitidas de pai para filho, o xamanismo é acessível a qualquer pessoa, porque qualquer um pode receber a visita de um ente espiritual e ficar

⁵⁷ Atualmente as velas são compradas e as mais comuns são feitas de parafina, mas afirmam que as previsões “são mais garantidas se a vela for feita de cera de abelha”.

“espiritado”. Esse poder permanece secreto até que alguém o procure ou apareça uma situação que ele possa colocar em prática seu conhecimento passando então a ser reconhecido pela comunidade.

Mas aqueles que desejam receber um espírito também podem procurar. Eles são orientados por alguém da metade contrária à sua, que eles dizem *“me contaram o segredo”*.

Para se tornar um **kuiâ** devem tomar banho com o cacho novo da palmeira e ficar no mato em jejum até encontrar o espírito animal que será seu **iangrô**. A abstinência sexual também é necessária para se entrar em contato com esse espírito animal que pode ser abelha, passarinho. A pessoa não pode ter medo porque pode aparecer *“qualquer tipo de bicho, para fazer o bem. O tigre já não é bom”*. Alguns relacionam o poder do tigre com feitiçaria.

No Rio da Várzea ouvi contar como fazer para se tornar **kuiâ**:

Você vai lá no meio do mato, é o primeiro coqueiro que você encontra com aquela flor dele ainda sem abrir; sobe no coqueiro e apanha aquele cacho. Depois procura um pocinho, numa sanga [riacho], e lá esmaga bem aquela flor de coqueiro e toma banho com ela. Daí ele fica dois dias no mato sem comer e sem beber daí todos os animais se invoca [tomam o seu espírito] nele. Animais do mato mesmo. Eu cheguei até a sonhar. Não é sonho, é de dia mesmo. Eu vi até um gavião em cima de mim, eu vi até um lagarto, tudo quanto é animais: corvo, gato do mato, tigre. O tigre chegou perto de mim, eu tive medo quando ele quis me morder, eu caí fora. E não era tigre, era o meu pensamento. E o velho que contou para mim disse: você tem que deixar que o tigre te morda aqui no pescoço. Se ele morder você vai ser aprovado como um **kuiâ**. Aí você vai ter contato com os espírito dos animais. O tigre vai ser o **iangrô** dele. Ele vai estar com todos os animais⁵⁸. Só que se o tigre morder ele é que comanda.

Enquanto, para o autor desse relato, a mordida do tigre, o mais temido e poderoso inimigo dos humanos, representou o ato de iniciação, entre os Xikrin, Vidal (1977) afirma que se atribui ao urubu-rei a iniciação do xamã pela perfuração de sua cabeça.

Em Rio da Várzea, a **kuiâ** Ana Maria Vengrâ faz remédios principalmente

⁵⁸A pessoa que me deu essa informação relacionou o tigre, ou seja, a onça, como o mais poderoso de todos os animais, sendo uma espécie de chefe dos demais. Assim, quem tivesse o tigre como seu **iangrô** teria, subsidiariamente, os demais animais como seus auxiliares.

para as crianças. O dia escolhido por ela para a sua festa é o dia de São Roque, considerado, pelos católicos, como protetor dos animais domésticos. Conforme relataram os moradores da aldeia, no dia de São Roque ela comprou pratos descartáveis e serviu individualmente os animais, como se faz para as crianças nas demais festas, quando a promessa implica em alimentar as crianças em primeiro lugar; é o que se conhece, entre os índios e os brasileiros regionais, como a “mesada dos inocentes”.

Um Kaingang de Rio da Várzea explicou que, no **numbê**⁵⁹, o lugar do espírito é também o lugar de pagar o mal feito aqui na terra.

Lá os animais vão se cobrar as malvadezas que você fez para eles. Se tu fez muito malvadeza para os animais, eles vão se cobrar: os cachorros, os gatos, os porcos. Lá eles estão bem, porque foram judiados aqui. Agora os homens que chegam lá, vão ser tratados como a gente tratou eles aqui.

Essa crença explica porque a **kuiâ** faz uma festa para os animais. Percebe-se, nesses rituais, que as formas são católicas, mas o conteúdo é Kaingang. Trata-se de uma espécie de tradutibilidade, ou reconhecimento, em certas práticas católicas populares, de elementos parecidos àqueles que formam suas crenças.

Impedidos de expressar livremente suas crenças, os Kaingang transferiram elementos delas para as festas cristãs. Em festas e promessas pagas aos santos não podem faltar a comida, a bebida e a dança, elementos presentes nos rituais Kaingang, como o **Kiki**. Esses três elementos são indissociáveis de todas as ocasiões festivas.

Assim como a **kuiâ** Ana, de Rio da Várzea, escolheu o dia de São Roque para fazer sua festa e Antônio Miguel, da área do Inhacorá, escolheu o dia de Bom Jesus, outros **kuiâ** escolhem outros Santos, conforme entendem que melhor servem aos seus propósitos. Dias santos importantes, em todas as comunidades Kaingang, são Sexta Feira Santa e Finados. Logicamente, se os espíritos dos mortos são tão fundamentais na cosmovisão Kaingang, o dia de todos os mortos é muito importante. Da mesma forma faz sentido que Sexta-Feira Santa, o dia em que morreu o “filho de Deus”, seja um dia especialmente santo. Nesses dias, rezam-se terços nos cemitérios ou se procede à limpeza dos mesmos e, à noite, se realiza um baile, para escândalo dos

⁵⁹ De fato é a caminho da aldeia dos mortos como explicarei adiante.

vizinhos cristãos. Portanto, ao assumir costumes ou práticas estrangeiras, estas são submetidas à interpretação dos Kaingang, passando a ser práticas Kaingang.

Comunidades como a do Toldo Chimbanguê (SC), que estiveram a um passo de se desintegrar, nunca deixaram de limpar seu cemitério nas vésperas desses dias santos e de observar a “maneira certa” de enterrar os mortos. A sociedade Kaingang é marcada profundamente pelo ritualismo, quase uma liturgia: cada coisa tem o seu lugar e o seu sentido e o rito não pode ser alterado, sob pena de atrair muitos malefícios para a comunidade.

4.5. Os kuiâ e os waikitô

Os Kaingang de Inhaçorá, como descrevi anteriormente, classificam todos os nomes Kaingang como **jiji kórég**, *nomes ruins*, reservando aos nomes brasileiros, que adotaram depois do contato, a classificação de **jiji hâ**, *nomes bons*. No entanto, procuraram explicar o que significado de **jiji**, atribuindo a pessoas com nomes assim o poder de feitiçaria:

jiji kórég de noite é outra pessoa, de dia é **jiji hâ**. Agora nós estamos proibindo. Mas sempre vem de fora [de outras áreas Kaingang]. O irmão Neno me contou que ele acordou e este [um homem que possui **jiji kórég**] estava querendo levar a mulher dele. Sorte que ele era crente, aí o Senhor [Deus] avisou ele. Aí esse um se transformou em um gato. Se algum é assim feiteiro, eles transferem”.

Como se vê nesse relato, os **kuiâ** podem ser acusados de feitiçaria pela sua capacidade de se transformar em animais e seduzir as mulheres alheias. Algumas pessoas me contaram de mulheres que acordaram fora de suas casas e que provavelmente foram seduzidas por esses “**kórég**”.

Algumas pessoas disseram que o nome Kaingang para *feiteiro* seria **waikitô**, mas outros afirmaram que a tradução correta de **waikitô** é *pessoa que sabe fazer remédio*. Assim, **kuiâ** e **waikitô** poderiam ser tomados por sinônimos, mas observo que no Inhaçorá as conotações são distintas: o **kuiâ** está identificado como protetor da comunidade e o **waikitô** como pessoa que trabalha ou faz “remédio” contra as

outras pessoas. Para quem faz *feiticeira*, outros preferem chamar **ndédn'ũ korég**, *o que tem ódio dos outros*, “é encomendado para fazer mal aos outros”. Mas admitem que o mesmo **kuiâ** tem poderes para mandar o mal. Um dos **kuiâ** me disse: “*Eu defendia as pessoas, outro ficava bravo*”. Segundo esse **kuiâ** (que atualmente não tem exercido seu mister) eles eram antigamente, no Inhacorá, divididos em dois partidos de **kuiâs**: quatro **kuiâ** de um partido contra outros dois, sendo os dois últimos o velho Manuel (já falecido) e seu discípulo Antônio Miguel, respeitado e identificado até hoje como o **kuiâ** da comunidade.

A principal causa de *feiticeira* seria relacionada a disputas políticas e vingança por decepções amorosas. Os *feiticeiros* poderiam fazer feitiço para alguém utilizando uma foto, ou colocando a pessoa em contato com um objeto como sapo, mosca, etc. Contaram-me que um *feiticeiro* fez feitiço contra uma mulher, colocando um sapo dentro de um saco e este dentro do travesseiro dela; à medida em que o sapo secava, também a mulher definhava. Segundo me disseram, o *feiticeiro* marca o tempo para a pessoa morrer: se o **kuiâ** não descobre que ela está enfeitçada, ela acaba morrendo. Quando o **kuiâ** descobre o feitiço, ele o envia de volta para aquele que praticou. A pessoa passa a sofrer os mesmos sintomas daquele que estava doente, sinal visível de sua culpa.

Um Kaingang me contou que, algum tempo atrás, quando ele ainda não era casado, foi passear na área vizinha de Guarita e uma mulher daquela aldeia queria que ele se casasse com a filha dela. Como ele não quis, ela mandou fazer-lhe um feitiço. Ele ganhou um inchaço embaixo do braço que lhe fazia gritar de dor dia e noite. Então ele procurou um **kuiâ**, que fez um contra-feitiço, de tal maneira que o inchaço saiu dele e pegou na mulher que havia mandado lhe fazer esse mal.

As ações de feitiço, assim como os remédios, operam por homologia. O encantamento de sedução consiste em se lavar com chás ou folhas maceradas de determinadas espécies de plantas consideradas cheirosas, ao saborosas como as frutas da *canela-waika* (canela-guaicá), cujos frutos são apreciados por todos os passarinhos, e chamar pelo nome da pessoa que se quer encantar. Esse encantamento torna a pessoa irresistível ao ser amado. Também são usados a gavirova, o ariticum e uma planta que, em Kaingang, se chama **keniô**. Se alguém foi enfeitçado ou

encantado por outrem não há como resistir. Por outra parte, o ciúme (**fi'ndéi** ou **mbédkamō**)⁶⁰ pode levar alguém a ser acusado de feitiçaria. E a maioria das brigas nas comunidades tem como pivô um caso amoroso. O feitiço ou encantamento justifica os casos de adultério, ou os amores furtivos, uma vez que todos partilham da crença que o poder de certos remédios pode fazer alguém irresistível ao objeto de seu amor. Assim, uma mulher que trai o marido pode simplesmente ter sido enfeitiçada e, portanto, não ter culpa. A culpa recai, então, em quem a enfeitiçou.

Um homem contava que fez um remédio para que sua esposa se apaixonasse por ele. Ela, que na época tinha apenas 14 anos, veio por vontade própria ao seu quarto. Descobertos, foram para o *tronco*. Até que, finalmente, as autoridades decidiram casar os dois. Outra mulher, muito mais velha que o companheiro, como relatei anteriormente, explicava que, graças ao remédio, “*eu tirei o rapaz da casa*”.

Os feiticeiros, se descobertos, são colocados no tronco. Uma pessoa me contou que um dos mais velhos da comunidade era feiticeiro. Ele havia feito feitiço contra o primeiro marido de sua atual esposa, para ficar com ela. Por essa razão, foi para o *tronco* até que vertesse sangue embaixo de sua unhas. Depois disso, nunca mais praticou feitiçaria. Ele permanecia casado com essa mulher há mais de 40 anos.

II.5. Reciprocidade, proteção e predação

A socialidade entre os Kaingang comporta relações de reciprocidade, proteção e predação. A reciprocidade é esperada entre homens de metades diferentes e entre mulheres consangüíneas. Também entre consangüíneos de sexos diferentes, isto é, irmão e irmã. Predação é constitutiva da relação entre inimigos: humanos x humanos, humanos x animais, e humanos mortos com relação aos vivos. Descola afirma que o roubo de crianças é a expressão da filosofia de predação, segundo a qual a apropriação junto a outrem de substâncias, identidades e pessoas é condição necessária para a perpetuação de si (1998:35). A guerra, o roubo de mulheres e crianças e a vingança são parte fundante da vida Kaingang anterior ao contato. Essa

⁶⁰**Mbédn** = marido + **kamó** = não querem emorestar glossado como “*tem ciúme*” ou está acostumada com o marido, “*não quer emprestar*”.

relação não será explorada nessa tese pela impossibilidade de dar ao tema, no momento, um tratamento adequado. No entanto, registro que esse aspecto da alteridade é fundamental para a identidade Kaingang, tanto quanto a reciprocidade. Quero me ater um pouco mais no conceito de proteção, que se liga diretamente, tanto à vida ritual quanto o cotidiano dos Kaingang.

A relação de proteção envolve a relação de poder e não-poder. Ela está estabelecida entre o cacique e a sua comunidade, entre o **kuiã** e a comunidade, entre os santos e os fiéis, entre “patrões” não-índios e seus empregados Kaingang.

Discutindo as relações econômicas nas sociedades tradicionais, Sahlins refere-se a importância da hierarquia nessas sociedades :

Rank difference as much as kinship distance supposes an economic relation. The vertical, rank axis of exchange - or the implication of rank -may affect the form of the transaction, just as the horizontal kinship-distance axis affects it. Rank is to some extent privilege, *droit du seigneur*, and it has its responsibilities, *noblesse oblige*. The dues and duties fall to both sides, both high and low have their claims, and feudal terms indeed do not convey the economic equity of Kinship ranking. In its true historic setting *noblesse oblige* hardly cancelled out the *droit du seigneur*. In primitive society social inequality is more the organization of economic equality. Often, in fact, high rank is only secured or sustained by overcrowding generosity: the material advantage is on the subordinate's side. Perhaps it is too much to see the relations of parents and child as the elemental form of kinship ranking and its economic ethic. It is true, nevertheless, that paternalism is a common metaphor of primitive chieftainship. Chieftainship is ordinarily a relation of higher descent. So it is singularly appropriate that the chief is their 'father', they his 'children', and economic dealings between them cannot help but be affected. (Sahlins 1976:205)

A análise feita por Sahlins me parece perfeita para se interpretar as relações econômicas e sociais na sociedade Kaingang. Ainda que a relação de cacicado tenha se alterado com o contato, a concepção de propriedade privada dos bens ainda é uma questão mal assimilada para os Kaingang. A única propriedade privada respeitada é o trabalho feito por alguém. Se uma criança faz um cesto de taquara e eu desejo comprá-lo, nem seu pai nem sua mãe podem obrigá-la a vender⁶¹. Da mesma forma, o

⁶¹Lévi-Strauss (1996:148) deixa implícito que a falta de vontade dos Kaingang em se desfazer de seus

artesanato feito pela esposa não pode ser vendido pelo marido sem o consentimento dela. Se peço ao marido, ele perguntará à esposa se quer vender e por quanto, e se regateio o preço, apenas ela pode aceitar, ou deixar de aceitar, a oferta.

Infelizmente, não pude permanecer mais tempo em campo e minhas observações, por isso, são desiguais de uma área para outra. As mais consistentes são referentes a Inhacorá, onde pude me hospedar na casa de famílias da aldeia e perceber certos detalhes. Por exemplo, a rapidez com que as compras “desapareciam” na casa onde eu me hospedava, isto é, a rapidez com que eram redistribuídas. Se o chefe da casa fazia uma compra que se pensava durar um mês, possivelmente ele não chegava ao fim da semana com ela. Os parentes próximos da esposa simplesmente vinham buscar ou tomar emprestado. O restante do mês a pobreza era igual na casa de meu anfitrião, que era assalariado, às demais casas da vizinhança. O mesmo ocorre com o Vereador da comunidade, que nominalmente recebe um bom salário, mas que é também o mais endividado dos cidadãos da aldeia. Ele deve ajudar os dois times de futebol da comunidade e atender outras necessidades do gênero, que são consideradas sua obrigação.

Por outra parte, em Rio da Várzea eu observava que a casa do Cacique, sendo o centro político da aldeia, vivia cheia de “visitas” que almoçavam, jantavam, chamarreavam e dormiam ali. Ou seja, a despesa do cacique sempre incluía a hospitalidade desses visitantes. Vez por outra as pessoas traziam algum presente, em comida, para a esposa do Cacique. Por sua vez, se esta sabia que alguém na comunidade tinha uma boa horta, não fazia cerimônia em ir lá, buscar verduras. Se chegava numa casa em que as pessoas tinham uma razoável porção de determinado produto, ela dizia: *“Vou levar um pouco”*. Esse procedimento não parecia causar constrangimento a nenhuma das partes, sendo tomado como muito natural. As pessoas se sentem felizes em poder dar algo a alguém. Isso faz com que essa pessoa não seja um pária, alguém “pobre”, porque desprovida de algo que possa dar e, com isso, tornar-se credora de outrem. As relações de troca são um dom, ou uma dádiva, no sentido dado por Mauss, um bem em si, ou seja, o que importa é trocar e não o que

objetos os levava a atribuir a propriedade de todos os objetos que interessavam ao pesquisador, à neta da dona da casa, então com 4 anos. É com ela que ele tem que negociar, comprando o que lhe interessava ao final em troca de um broche, que despertou o interesse da menina.

é trocado. Um bem dado não tem preço, porque ele é em princípio gratuito; mas ele gera uma obrigação de retribuição. Ainda hoje, se alguém chega com compras na aldeia, os parentes correm para sua casa e sempre levam alguma coisa. Quando alguém tem muitas coisas, todos têm o direito de se servir delas. Ninguém, ou quase ninguém, consegue ter muitas coisas e utilizá-las apenas para si. Se isso acontecesse as pessoas comentariam que o outro é sovina, **kamõ**, um pecado dos mais graves. Isso é um problema, à medida que se entra no sistema monetário. Anteriormente, o acúmulo de muitas coisas era possível se alguém tivesse sorte na caça ou na coleta, ou uma colheita excepcional, ou seja, eram possibilidades que estavam ao alcance de todos e a sua redistribuição era imediata. Atualmente a acumulação depende de emprego assalariado e da produção agrícola. A relação horas de trabalho e dinheiro ainda não é algo muito introjetado na sociedade Kaingang.

Esse aspecto é fundamental para se entender as relações humanas na sociedade Kaingang, especialmente a representação política atual, o **cacicado**. De certa forma, acumular é um direito do cacique. Considero, inclusive, que a poligamia Kaingang, que existiu no passado⁶², se insere nessa lógica: o cacique recebe e hospeda muitas pessoas; quem faria todo o trabalho necessário (nas roças e na casa) para manter a generosidade que o cargo exige? Ao lado da construção de alianças políticas, isso poderia justificar a poligamia do chefe ou dos mais destemidos que, tornando-se lideranças naturais, devem assumir as obrigações decorrentes da liderança: a necessidade/obrigação de acumular e redistribuir a *noblesse oblige*. A lógica geral é que, quando alguém tem muito de determinada espécie de bem, as pessoas têm direito de se servir desses bens. Essa quantidade é definida pelo montante que pode ser visto. Assim, se eu levava comida para partilhar com a família que me recebia, tinha que egoisticamente considerá-los como meus e conservar com a “minha propriedade”, para poder ir repassando à dona da casa aos poucos. Se entregasse tudo de uma vez, não só eles, como eu também ficaria o restante dos dias sem um provisão certa de alimentos, o que para nós significa penúria ou passar fome. Da mesma forma, se desejava dar uma retribuição a alguém, sempre deveria fazê-lo

⁶²Eu mesma conheci em 1978 um homem em Rio da Várzea casado com duas mulheres simultaneamente, e ouvi várias referências em outras aldeias à esse tipo de casamento.

em segredo para o bem dele e meu. A reciprocidade obrigaria a repartição; minha, se ficasse demonstrado que possuo muitos bens daquela espécie, ou do meu credor, que deveria repartir com seus parentes. Nesse sentido, também não há nenhuma idéia de que se possa prever as coisas. Se eu ia para ficar quinze ou vinte dias, levava um provisão para quinze ou vinte dias, porque não poderia ir comer em outro lugar, nem contar com hotel ou outra possibilidade desse tipo. Mas isso não parecia estar no horizonte das preocupações dos Kaingang. Quando se têm, todos se servem, até que todos não têm, e vão se ajeitando.

A generosidade sempre foi uma característica apreciável para um líder ou cacique. Em São Paulo o chefe, chamado de **rekakê**, tinha a autoridade transmitida por herança: *“quando o herdeiro é suficientemente valente para se fazer respeitar pelos demais guerreiros”* (cf. Horta Barbosa 1947:52).

Neste sentido, um cacique de prestígio fora da reserva representa prestígio para toda a comunidade. Se espera que ele seja generoso na medida da importância das alianças com ele constituídas. A comunidade costuma voltar-se contra o cacique quando ele começa a operar a partir da lógica capitalista, considerando o que foi conseguido como propriedade privada, que não se reparte. Nesse caso, só a repressão pode manter tais caciques no poder, mas isso não funciona indefinidamente, porque as pessoas em geral estão informadas por um conceito diferente do que seja ser cacique ou liderança, e esses “líderes” são obrigados a compor acordos parciais, que algumas vezes beiram o populismo dos políticos regionais. Numa determinada área, por exemplo, o cacique vendia madeira, mas permitia que as pessoas comuns tirassem palanque [mourões de cerca] para vender, dilapidando a área, que é comum a todos.

Ser cacique ou liderança, exige saber tratar com as pessoas, saber esclarecer suas decisões e ter poder de convencimento. A hereditariedade favorecia essa prática aprendida na família, tornando-se como “um dom natural”. Observei alguns casos de caciques que vinham de antigas linhagens de caciques e se mostravam pessoas muito habéis em tratar os problemas da comunidade, em contornar os conflitos e em representar os interesses da comunidade frente aos poderes locais e regionais não indígenas. Depois do contato com os não-índios, as alianças com os interesses externos, favoreceu algumas lideranças indígenas, ou pessoas que foram, por esses

interesses, alçados à condição de liderança, e que não representam essa forma de liderança tradicional Kaingang. Esses modernos caciques, que no Ivaí foram identificados como **põ'i kórég**, aceitaram os saques realizados nas riquezas naturais de suas áreas, em troca de vantagens pessoais. O poder de distribuir cestas básicas, sementes e outros bens vindos através do governo ou de agências não-governamentais transforma-se em capital simbólico de cooptação de lideranças e de poder interno.

A ética dos comportamentos está sempre relacionada à comunidade. Subordinar inimigos ou outros povos é ético, mas beneficiar-se de algo sem repartir com os parentes é não-ético. É dever do cacique procurar meios para atender as necessidades da comunidade. Os Kaingang são muito pacientes com as suas autoridades e esperam pela palavra da liderança para realizar as coisas. Eles não parecem se importar que o cacique tenha algumas coisas a mais que o restante do povo, desde que sejam atendidos em suas necessidades. Eles só se sublevam quando crêem que as autoridades estão se beneficiando de recursos sem os redistribuir.

5.1. Reciprocidade como proteção

Como afirmei, as relações que ainda prevalecem nas comunidades indígenas Kaingang é a de reciprocidade. Essa reciprocidade não é generalizada, mas organizada através das alianças de casamento e/ou compadrio. Essa reciprocidade não comporta a lógica custo-benefício, mas um favor se paga com outro favor. A relação com o poder é pensada a partir da lógica da hierarquia e da proteção. O cacique representa a comunidade. Uma deferência ao cacique é entendida como uma deferência a todos da comunidade. Por outra parte, se o cacique tem poder, esse poder deve reverter em benefícios para a comunidade. Atualmente uma das formas de reciprocidade é a que estou chamando de proteção. Essas relações de poder podem ser percebidas tanto no aspecto civil quando nas relações rituais ou sagradas. Assim, durante o **Kiki** os rezadores rezam e os **péin** servem as bebidas, cuidam do fogo e dos outros trabalhos necessários à consecução do ritual. As demais pessoas, os comuns que estão ali em cada uma das noites de “fogo”, brincam, fazem pilhérias, comem e se divertem. Sua obrigação é estar ali cumprindo os preceitos de ficarem no lugar

protegido, perto do fogo, participando com sua presença, do ritual. Quem tem função definida são os responsáveis. Assim, não há cargo-função que não implique em distinção e, ao mesmo tempo, em responsabilidade. As pessoas comuns, digamos “os cidadãos”, percebem os problemas da má administração dos recursos, ou da falta de generosidade do cacique, mas não há mecanismos estabelecidos para dar curso a esse descontentamento. Às vezes alguns se expressam nos seguintes termos: *“se eu fosse autoridade, faria de tal forma, mas nós que somos de menor não vamos se meter”*. Os descontentamentos às vezes ficam represados por muitos anos, até que alguém toma a iniciativa de enfrentar a autoridade constituída. Quase sempre isso é feito depois de ampla articulação, que está sempre sujeita a delação e a perseguição dos descontentes. Aquele que consegue catalizar os descontentamentos acaba por assumir a liderança. O sistema de proteção é semelhante à relação de vassalagem, ou patronagem, descrita por autores como Silvermann 1965, Foster 1963 e outros. Aqueles que são comandados ou subalternos devem trabalho e respeito ao chefe ou patrão que, por seu lado, é responsável por ele e deve prover suas necessidades que são muito modestas se comparadas às dos ocidentais, trabalhadores urbanos. Basicamente a preocupação se resume em comer bem, ter comida suficiente, principalmente carne, que é considerada comida boa. E ser atendido em casos de doença. Essa forma de se relacionar se estende para fora das áreas indígenas, beneficiando amplamente os comerciantes que vivem nas imediações das áreas que carregam para si, praticamente, todos os recursos financeiros auferidos pelos índios. Os índios se abastecem nos armazéns das vilas próximas e deixam, em garantia, seus carnês de aposentadoria, e seus cartões de Banco através dos quais sacam seus salários. Tudo acontece, da perspectiva dos índios, de uma relação de confiança. Eles ficam contentes com os comerciantes que vendem para eles e que, nos dias de pagamento, os levam de caminhão até o banco, da cidade mais próxima, para receber seus proventos, pagar suas dívidas e fazer novas compras trazendo-os de volta a aldeia. Eles se consideram prestigiados por essas demonstrações de gentileza. À ineficiência da agência oficial (Funai) em se empenhar para assegurar-lhes pequenos direitos, como a aposentadoria por invalidez ou velhice, abre um enorme flanco para a “generosidade” dos bodegueiros, que se empenham pessoalmente para que os índios

consigam se aposentar, porque sabem que todo benefício obtido por um índio será “repartido”. Os comerciantes lucram e os índios permanecem eternamente gratos pelos “favores” recebidos. Soube, por um comerciante vizinho à área do Xapecó, de seu empenho para conseguir pensão a uma criança indígena deficiente. E não se pode dizer que seu empenho não beneficie aquela família, apesar dos interesses pouco altruístas do empenhado comerciante. Por outra parte, no Inhacorá, uma senhora aposentada dizia com orgulho: “*nós temos patrão*”, significando “temos alguém que é responsável por nós, que nos atende em nossas necessidades”. A relação com os comerciantes não-índios que, do ponto de vista econômico, vivem da exploração dos índios. No entanto, os Kaingang não percebem sua relação com os comerciantes dessa forma. Ter um bom fornecedor de bens industrializados é motivo de orgulho para o Kaingang: “*eu tenho patrão*”. Isso significa, eu devo trabalho a ele, e ele me deve proteção: “*Quando eu preciso, eu sou servido*”. Os Kaingang contam com satisfação que se abastassem num determinado mercado “*que tem de tudo*” e que quando ele chega lá pode pegar do que quiser, com ou sem dinheiro. Isso o faz sentir-se poderoso “por compartilhar”, esse poder. Um cartão de Banco retido ou o carne, nada significam em comparação com as mercadorias concretas que ele adquire na hora que precisa!

Essa relação explica as promessas aos santos católicos, ao **iangrô** (*espírito protetor*) do **kuiâ**, bem como suas relações com os governos (**pô'i mbâgn**) que são, segundo sua experiência, quem de fato **tem poder** para intervir na vida indígena, a favor ou contra. Tiveram, por exemplo, o poder de estabelecer as reservas e diminuí-las. E hoje, o “governo” pode ajudá-los a recuperar suas terras ancestrais.

As relações de hierarquia e assimetria presentes entre as metades são representadas pelos conceitos de *fraco e bom* (**krói e há**), por um lado, e *forte, bravo e ruim/feio* (**tar, iũ e kórég**). A metade **Kamé** representa o sol, símbolo de força, poder (e poder destrutivo, inclusive). A metade **Kaĩru** representa a lua, como parte fraca, um ex-sol, boa, provedora de vida na terra.

O conteúdo desses conceitos e a relação entre eles explicam a relação de patronato, ou de proteção. As qualidades mais valorizadas pelos Kaingang estão relacionadas ao segundo grupo: **tar, iũ e kórég** (*forte, bravo, ruim*). Os Kaingang,

como os outros Jê que são destemidos guerreiros, não respeitam os fracos. Por isso preferem a aliança com os *fortes*.

A proteção significa o englobamento do fraco pelo forte. Unindo-se ao que é forte, participa-se, de alguma forma, da sua força. O **kuiâ** tem poder; quem confia no **kuiâ** fica sob sua proteção. Ele é que vai proteger a família para que nenhum mal lhe aconteça. Ele usará o seu poder em favor dos seus protegidos. A reciprocidade é cumprir o compromisso, pagar a promessa, realizar a festa para o **iangrô** do **kuiâ**. A mesma relação se estabelece com os santos católicos e no trato com os comerciantes vizinhos. Essa lógica pode explicar, por um lado, o seu desejo de se aliar “aos governos” para serem vencedores ou fazer parte do poder dos poderosos. Pode explicar, também, como foi que, de guerreiros temidos os Kaingang se tornaram dependentes e servis ao governo português/brasileiro. Quando venciam, governavam os vencidos e se tornavam responsáveis por eles⁶³. Como vencidos, esperam que os vencedores sejam os responsáveis por eles, cabendo-lhes obedecer.

Os Kaingang não entendem responsabilidade como um valor individual, mas social. Quem tem poder tem a responsabilidade. Quem não tem poder também não é responsável. Eles justificam o que fazem por ordem de uma autoridade: “*Eu sou mandado*”. Do mesmo modo justificam o que faça um funcionário: “Ele é mandado” (logo, ele não é responsável, o responsável é quem o mandou).

Os Kaingang ainda desejam guerrear. Só a guerra parece dar eles uma dimensão de poder. As comunidades Kaingang que participaram de várias guerras, como a do Paraguai, se orgulham disso; é como se só nas guerras eles pudessem mostrar o seu valor. Atualmente muitos afirmam encontrar esse lugar na luta pela recuperação de suas terras.

A sua identidade é produzida no embate ideológico com a sociedade regional. Esse desejo de voltar a ser guerreiros pode ser explicado pela maneira como são vistos pelos não índios. Quando matavam os regionais eram temidos, o que significa para eles serem respeitados. Quando foram submetidos dentro dos postos e impedidos de se vingar dos brancos, passaram a ser vistos com desprezo pelos regionais, que

⁶³Esses cativos de guerra, os **Kuruton** – *sem roupa* – recebiam esposa e, da mesma forma que os atuais agregados viviam fazendo trabalhos para os da casa. Por outra parte, os donos da casa eram responsáveis pelo seu bem estar.

regionais, que vêem toda diferença cultural como uma falta, uma incapacidade, etc.

Essa percepção dos Kaingang pode ser comprovada por mim, quando em uma das etapas de trabalho de campo em Inhacorá (RS), fui convidada a falar para professores da rede escolar, do município de Santo Augusto, vizinho da área indígena. Em minha palestra procurei mostrar os aspectos importantes da cultura Kaingang e respondendo as minhas colocações, uma das professoras presentes fez a seguinte intervenção: *“antigamente eu não tinha medo desses índios nossos aqui, mas depois que eles invadiram a estação experimental, agora eu tenho”*⁶⁴. Ou seja, os índios mansos não são respeitados, mas se partem para a guerra, conquistam o respeito dos vizinhos.

⁶⁴ A referência é ao episódio ocorrido em 1995 no qual a comunidade de Inhacorá recuperou terras que o governo estadual lhes havia tomado e transformado em estação experimental.

III. O mundo dos mortos

III.1. A morte e suas consequências imediatas

Para os Kaingang a morte é apenas uma mudança da aldeia atual para a aldeia dos mortos. Às vezes, eles usam a expressão “ele viajou” para designar o ato de morrer, ou ainda, “ele foi para debaixo da terra”. O fenômeno físico da morte não é o fim do indivíduo, nem sua separação definitiva daqueles com quem fez comunidade. A morte é, para os Kaingang, a dissociação entre o espírito e o corpo de uma pessoa. Em muitos casos, é o processo culminante de uma ausência prolongada do espírito, afastado do corpo.

Os Kaingang, atualmente, aceitam a existência de entes patogênicos que matam, mas estão convencido que isto só acontece porque o espírito deixa o corpo seduzido pelos espíritos dos mortos, ou enfeitiçado por alguém. No **Kiki**, eles vêem que a motosserra (nos dias de hoje) derruba a árvore de araucária, mas não antes do **kuiâ** rezar para enfraquecer o seu espírito. É porque o espírito já deixou a árvore, ela está **próiprôin**, enfraquecida, é que se pode cortá-la, ou matá-la.

A morte de alguém coloca toda a aldeia em desespero. De longe, acorrem todos os moradores a saber o que aconteceu. Os parentes mais próximos desmaiam e são socorridos pelos demais.

O espírito do morto tem saudades dos parentes vivos e deseja levar, consigo, as pessoas que ama. Ele se preocupa com o bem estar de sua família. Tem saudades, principalmente do cônjuge, dos filhos e netos pequenos. Todo o contato dos vivos com o morto é contagioso. E para que os mortos não venham em busca do que lhes pertence, suas roças eram destruídas, panelas quebradas, animais sacrificados e objetos de uso pessoal enterrados com o morto. O nome do morto não deve ser pronunciado. Os brasileiros, que seguramente aprenderam esse costume dos índios,

afirmam que o morto não sabe que está morto; se o nome for chamado ele se apresenta. Por isso chamam “finado”, para que ele tome consciência que não pertence mais a esse mundo. Algumas vezes simplesmente a palavra “finado” substitui, para todo sempre, o nome do falecido. Os Kaingang também procuram não falar o nome do morto, em hipótese alguma. Em português, também utilizam a palavra “finado” e, em Kaingang, o termo de parentesco.

A parte mais peregrina do morto são os seus ossos e o seu nome. Os ossos, ao que parece, já foram objeto, antigamente, de um segundo enterro⁶⁵. Quanto ao nome, que durante muito tempo não pode ser pronunciado, é recuperado no ritual do **Kiki**.

O nome do morto é tabu e só com muito esforço e um certo “desrespeito” se consegue que pronunciem o nome de alguém morto. Delvair Montagner Melatti, 1976, explica essa dificuldade nas aldeias de São Paulo e a adoção de “apelidos” ou nomes de brincadeira, como Kandire, Mulata, e outros. Eu associo a não utilização dos nomes indígenas ao fato dos Kaingang de São Paulo terem sido impedidos de realizar o **Kiki**. O ritual do **Kiki** é o único que separa definitivamente o morto, como pessoa relacionada a determinada comunidade, do mundo dos vivos.

Atualmente, por ocasião da morte de alguém, entre os Kaingang, o corpo é velado por 24 horas, na casa do falecido, ou de um parente consanguíneo, ou ainda na igreja cristã a qual é afiliado. O ritual acompanha as prescrições adotadas pela família⁶⁶. Os cuidados com o morto são tarefas dos afins ou em casos especiais estrangeiros⁶⁷, jamais de consanguíneos.

Os que são afiliados à Igreja Católica, acendem velas e chamam para rezar o

⁶⁵ Cf. Hensel (1928). A questão do enterro será tratada adiante.

⁶⁶ Nesse caso há os que são crentes e algumas igrejas impedem inclusive o choro, as velas e os cantos em Kaingang. O corpo é velado na Igreja e enterrado com a Bíblia. Em 1993 vi um velório de um jovem assim, no Xapecó. Da família, apenas a avó paterna estava no velório e reclamava por não poder chorar em paz (logicamente estava chorando). No Inhacorá houve uma disputa entre os “católicos” e os “crentes” sobre o enterro de uma jovem mulher morta. Ela era católica mas a mãe alegou que ela havia se convertido na hora de morrer. O velório foi na Igreja Assembléia de Deus, mas isso não impediu que o viúvo passasse a noite dormindo ao lado do caixão.

⁶⁷ Maniser (1930) afirma que em 1914 os funcionários do SPI se ocuparam de realizar um enterro de alguém que os Kaingang se recusaram a enterrar. Os funcionários procederam conforme os Kaingang orientaram e eles ficaram muito satisfeitos com isso. Observo que Baldus (1947) afirma que os **Nhétkymby** ou **Wonhétky** ficavam insepultos. Atualmente alguns **péin** são enterrados ou foram enterrados longe dos outros ou fora do cemitério, a explicação é de que “eles comem os outros espíritos”, se enterrarem junto muitos mais vão morrer.

‘capelão’⁶⁸. Essas orações podem ser tanto católicas quanto antigas orações em língua Kaingang. Segundo afirmam, essas orações Kaingang seriam as mesmas que costumavam dizer antes da existência das igrejas. Essas orações antigas são cantadas pelos rezadores acompanhadas de um chocalho feito de cabaça e milho, instrumento ritual chamado de **xygxyg**, que é também usado no ritual do **Kiki**. A comida para os que vêm ao velório e a bebida, principalmente para os rezadores, não podem faltar.

Antigamente o enterro era uma obrigação apenas dos especialistas do ritual do **Kiki** e dos **péin**, encarregados de todas as funções relacionadas com os cuidados do morto. E uma vez constatada a morte, o morto era arrumado e carregado às costas dos **péin** até o local do sepultamento (atualmente, o cemitério), como relata Maniser para os Kaingang de São Paulo e me relatou Râtukó, da área do Apucarana, PR.

Também na área indígena do Ivaí, PR, referem que o cuidado com o morto é obrigação das pessoas da metade contrária a que pertence o morto e que possuam esse papel ritual. Este lhe é conferido no ato da nomeação (cf. Veiga 1994). Os nomes pessoais dessa classe cerimonial, chamados **jiji kórég** (nomes ruins ou fortes) e, por essa razão eles não são afetados pelo espírito do morto recente, embora cumpram também rituais de auto-purificação:

os índios que voltaram do enterro acenderam um braseiro sobre o lugar onde ocorreu a morte. As mulheres traziam milho e o cozinhavam em vasilhas colocando cacos de argila aquecidos ao fogo (isto é provavelmente um procedimento ritual). Eles acamparam assim, neste lugar, durante três dias inteiros.

Os homens se pintavam com linhas negras no peito: segundo eles, isto os preservava da morte (...). Durante estes três dias se come somente milho e palmito (a carne é proibida); passado este tempo, não se tem mais nada a lamentar e retorna-se aos domicílios habituais. É de costume difundido de uma maneira geral entre os índios, o abandono da moradia para lamentar a morte. (Maniser 1930)

No Xapecó os **péin** costumam pintar pulsos de preto como se fosse um bracelete. Os pulsos pintados é, assim, a marca distintiva dos **péin**. Quando pergunto

⁶⁸ Derivado do termo ‘capela’, o ‘capelão’ é, para os Kaingang atuais, o responsável por atos litúrgicos tomados de ‘empréstimo’ ao catolicismo. São, por exemplo, os ‘puxadores’ ou ‘cantadores’ de terço.

a alguém sobre sua pintura, se ele é **péin** colocara uma mão no pulso fazendo um movimento circular para indicar que ele é pintado nos pulsos.

1.1. Os cuidados com os mortos

Maniser assim descreve o enterro que presenciou em São Paulo em 1914. Segundo ele os parentes se entregam as lamentações e aos não parentes cabem a execução dos ritos funerários e das exéquias

Aos dois indivíduos que se mantêm acorados próximos do cadáver, acabam de se juntar outros dois, munidos de molinetes⁶⁹ de madeira formada de uma pranchinha móvel que gira ruidosamente em volta de um eixo. Depois eles se levantam e, continuando todos seus cantos, andam ao redor do cadáver (no sentido oposto ao dos ponteiros do relógio). Em altos brados proferem, cada um por sua vez, um discurso modulado enquanto que os assistentes continuam a gemer suas melodias lúgubres. Roda-se em fila em vários momentos. Seus cantos cessam enfim.

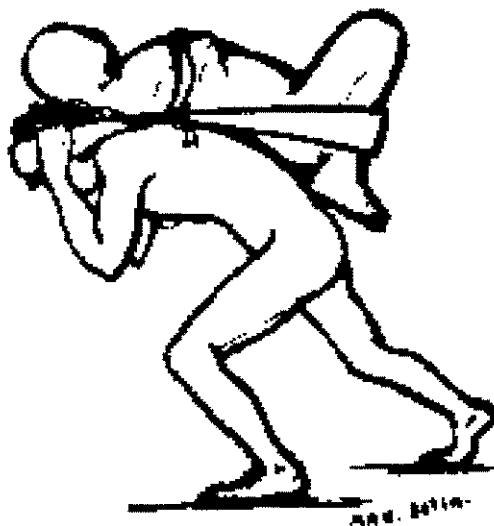
Esses cantos mortuários que acontecem no “velório” são condição para posteriormente se realizar o **Kiki** para o morto. Os cantos esclarecem ao morto a sua situação e indicam como ele deve proceder para chegar à aldeia dos mortos. Após o canto

Ligam as mãos do defunto e embrulham-no bastante apertado. Colocam-lhe no pescoço seu colar; todos seus pequenos utensílios são embalados numa cesta e no ndup⁵ [cesto de guardar pequenos objetos, como pontas de flecha, etc]. Um grande nó corredio de cipó é trazido da mata: encaixa-se os joelhos dentro da fivela e passa-se o cipó na nuca; o corpo é atado no meio, na altura do diafragma, por uma segunda corda de cipó: o corpo é bem apertado (Fig. 5). Naxó carrega o cadáver nas costas, - costa a costa -, sustentando com a testa o nó corredio. Todo curvado sob seu fardo, sem cessar de modular seu canto ritual, ele desaparece a passos rápidos na mata. Ele toma a trilha que leva ao cemitério (esquema, Fig. 5). Os outros recolhem suas vestimentas e suas provisões para comer e o seguem, homens e mulheres.

Depois de algumas centenas de passos, os cantos cessam. Os carregadores

se revezam várias vezes; às vezes são as mulheres que levam o cadáver. Há aproximadamente meia hora de marcha até o cemitério " (Maniser 1930: tradução minha).

Veja-se o desenho de Maniser (*Fig. 5*) sobre a forma de carregar o morto.



Relatos que ouvi dos Kaingang atuais levam-me a crer que esse era o antigo procedimento dispensado ao morto, antes do contato com “os cristãos”.

Telêmaco Borba (1908) afirma que, se o doente piora, os parentes se reúnem a sua volta implorando que não se vá, prometendo-lhe presentes para que permaneça com eles. Morrer é uma forma de vingança contra os vivos e os mortos são sempre acusados de morrer por querer, isto é, de abandonar os seus. No entanto, se percebem que a morte é inevitável, lhe prometem o melhor enterro, **kurus** (cobertores, roupas) novos, **Kiki**, etc.

Se morre, imediatamente o enterram, deitado com seu arco, flechas, curú e machado, em uma cova superficial, forrada e coberta com madeiras e terra por cima destas, fazem seus vinhos e convidam os vizinhos para levantar a sepultura, carregando terra em cestos, deitando-a sobre esta, até tomar a forma de uma pirâmide cônica, de dois a quatro metros de altura e seis a oito de diâmetro na base; concluído esse serviço, dirigem-se todos ao rancho de onde

⁶⁹ N.T. Do francês: crécelles talvez seja uma espécie de zunidor.

saiu o morto e principiam todos, sentados ao redor de um comprido fogo, a beber o **quiqui** e cantar as ações do morto; depois de já um pouco **quentes**, levantam-se cantando e dançando, aos saltos compassados, ao som do maracá (**xii**), vão dando volta ao grande fogo, e assim continuam, ora sentados, ora em pé, sempre cantando e sempre bebendo, até acabar o vinho; então, vão lavar-se ao rio e dormir. As mulheres, filhas, mãe e irmãs do morto, choram-no ainda por muitos dias. Para as crianças não constroem estas pirâmides; enterram-nas em covas rasas e não fazem festa (Borba 1908:13).⁷⁰

O choro ritual ocorre durante os velórios e durante os rituais do Kiki; as parentes consanguíneas, do morto, são as que o pranteiam lembrando sua vida e seus feitos.

1.2. Morte de solteiros, crianças e estrangeiros

Quanto mais velho o morto, maiores perigos representa para a comunidade, porque possui mais conhecimento, mais poder e mais relações, portanto há um investimento maior na separação dele da comunidade.

Quando as pessoas são solteiras ainda, apenas os pais guardam luto e por ela se faz **Kiki**. As crianças pequenas que ainda não aprenderam a falar, segundo um dos **kuiâ** do Xapecó, não tem espírito ainda, por isso, não se faz **Kiki** por elas. Duas crianças pequenas recentemente, no entanto, foram colocadas na lista daqueles por quem deveriam rezar o **Kiki**. A mãe das crianças justificava dizendo “esses nossos pequenos ainda estão **kutu**”, ou seja sem entendimento. Essa resposta em nada esclarece sobre o fato do ritual incluir crianças. Não posso afirmar se isso se deve a uma mudança de postura, ou se havia casos onde se fazia **Kiki** também para crianças pequenas. Aponta no entanto, a cerimônia do Kiki como importante para abrir o espírito do morto e fazê-lo compreender sua nova condição.

Acompanhei o caso de uma mãe que perdeu uma menina de um ano, chorou muito, reclamou com a filha morta por lhe ter abandonado, etc. Passado algum tempo

⁷⁰ Quanto às bebidas dos Kaingang; entre as quais está o **kiki**, Borba informa que “preparam duas qualidades de bebidas fermentadas, cujo fundo principal é o milho **nhára**. (BORBA 1908:14-5).

engravidou e teve outra menina, e considerou, assim, que a filha tinha voltado para ela.

No Rio da Várzea há dois homens não índios casados com mulheres Kaingang. O cacique já os preveniu que, no dia em que eles morrerem, serão enterrados na cidade e não no cemitério da aldeia. Esse é exclusivo para os Kaingang. “No **numbê**, não tem branco, lá não tem mistura”, afirmam eles.

III.2. O cemitério

O **véntkej**, “cemitério”, é literalmente “o lugar da sepultura”, considerando que outrora a sepultura era um grande monumento no qual eram enterrados, a oeste, um **Kamé**, e a leste, um **Kaïru**. Na área indígena de Vanuíre conserva-se ainda um desses túmulos antigos, que pude ver, filmar e fotografar. Esse túmulo é a primeira morada do morto⁷¹, por esse motivo a sepultura é preparada para haver o maior conforto para o corpo do morto. Maniser relata o enterro que presenciou em 1914⁷² onde explica que o cemitério localizava-se numa clareira aberta no centro da mata, onde eram abundante os coqueirais. Nesse lugar já havia dois túmulos iguais ao que representa no desenho a seguir. Em meia hora, utilizando-se das folhas de coqueiro os assistentes constroem duas cabanas: Uma para si e outra que abrigará o defunto enquanto se prossegue com a preparação da cova.

As mulheres, neste momento, acendem o fogo e começam a cozinhar o milho e as abóboras trazidas com elas. Dois homens começam a cavar um fosso: para isso eles retiram uma parte da superfície do túmulo (ao meio-dia); os outros desaparecem na mata, e logo escuta-se o som dos golpes de machado com os quais eles derrubam as palmeiras. Eles medem, com a ajuda de um galho, o comprimento das toras necessárias sobre os troncos abatidos; estas toras (de

⁷¹ Carneiro da Cunha, observa para os Krahó que: “Os mortos parecem estar ligados à terra que lhes recolheu a ossada, nas aldeias antigas onde foram enterrados”(1986:73-4)

⁷² A escolha desse relato deve-se ao grau de detalhe, ao cuidado da anotação de Maniser sobre o próprio processo de sua produção, mas há muitas referências e descrições desse tipo de enterramento Kaingang (Ambrosetti 1895:348, Mabilde 1997:165-6, Borba 1908:13; Hensel 1928:69-70; Drumond & Philipson 1947:388-390).

Cemitério antigo

Túmulo cônico na área Kaingang de Vanuíre (SP), 1999





**Túmulo cônico de Vanuíre
pessoa no fosso ao redor do túmulo**





**Vista parcial do túmulo cônico de Vanuíre
pessoa na parte mais alta**



um comprimento de aproximadamente 3 metros) são levadas juntas ao cemitério.

Quando a cova alcança uma profundidade tal que sua borda passa aproximadamente 75 centímetros da cabeça dos coveiros, eles abandonam seus trabalhos e sobem à superfície com a ajuda de um galho inclinado. Jogam-se então na cova, tufo de mato e folhas de palmeiras amarradas; as chamas vigorosas lambem as paredes da cova. Quando a cova se resfria um pouco, os trabalhadores descem ao seu interior, retiram os pedaços mal-queimados, o carvão, limpam e aplainam cuidadosamente o fundo. Enquanto isto, os outros estão ocupados na preparação de varas que servirão para recobrir a cova (...) Coloca-se o lado exterior, coberto com a casca, dentro da cova.; o lado interior é colado contra as paredes da cova. As pranchas fincadas formam uma paliçada compacta que recobre toda a cova.(...) É sobre este leito que coloca-se com precaução o defunto; até lá, ele tinha ficado deitado a uma certa distância. Lá, ele é desembaraçado de suas amarras e estas são jogadas fora da cova. A cova não é suficientemente grande para que se pudesse esticar suas pernas; também o corpo conserva a forma que tinham-lhe dado: ele permanece deitado sobre as costas, os joelhos dobrados, e recoberto por um cobertor (...) perto da cabeça são colocados os utensílios do morto: sua cesta, seu machado, sua garrafa; finca-se dentro da cova suas flechas e seus dois arcos, de tamanhos diferentes; depois pendura-se num bastão seu chapéu de feltro (dado pelo governo); o ndupõ[cesto], cheio de pequenos objetos, é suspenso sobre uma corda ao alto, acima da cabeça. A cova está enfim completa. Por cima, rodam-se as vigas de palmeira no sentido do comprimento, sem deixar, tanto quanto possível, fendas entre elas. Conclui-se o telhado dispondo, transversalmente, como telhas, franjas de folhas de palmeira preparadas da mesma maneira que para o teto das cabanas. Este telhado compacto é recoberto de terra. Pegam-na a uma certa distância do antigo buraco que, neste lugar, está uniformemente coberto: uma fossa nova é cavada um pouco mais longe, pela parte exterior (...)

Durante todo este trabalho nada se cantou; os assistentes tinham um ar alegre e despreocupado e, se nós acrescentarmos que da cerimônia participava "uma mulher do próximo" com seu novo protetor, assim como Rerig com sua kaiké, compreende-se bem que aquilo se parecia muito a um divertimento. Os índios passaram a noite no cemitério; é de costume, no dia seguinte de manhã, recobrir mais uma vez a cova de terra; este trabalho é acompanhado, desta vez, por cantos rituais: finalmente todo mundo voltou para casa. Esta descrição do enterro está de acordo com os relatos de empregados em relação aos óbitos

que tinham podido observar anteriormente. (Maniser 1930: 781-2- trad. minha)

Essa forma de enterramento antiga lembra a montanha de **Krinjijimbe**⁷³, onde os espíritos de **Kamé** e **Kaïru** foram morar quando morreram durante a grande inundação. Essa reprodução da sepultura em forma de montanha, ao rememorar o que fizeram os heróis fundadores, deveria permitir que o mesmo acontecesse com cada um dos mortos: regressar ao mundo dos vivos, imbuídos do poder criador.

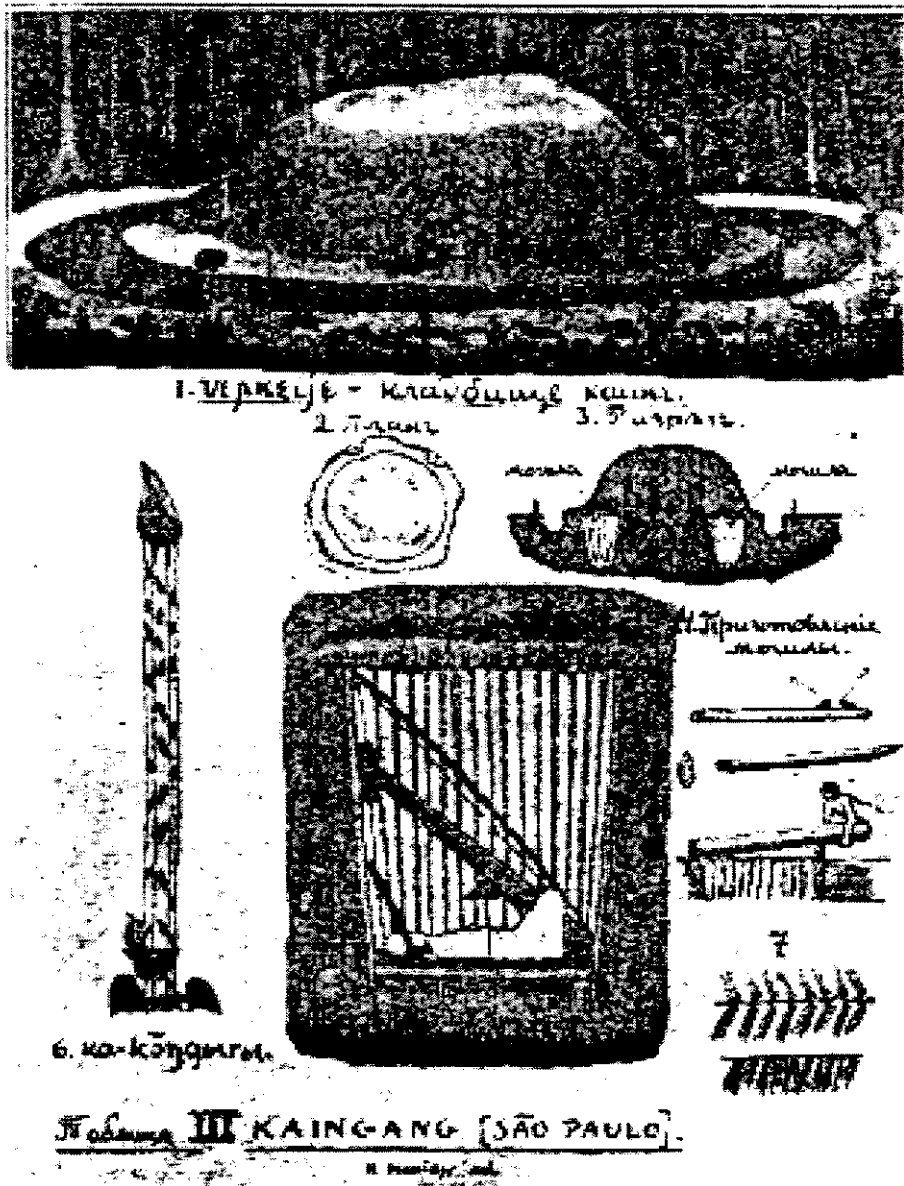
No desenho de Maniser (página seguinte), podemos ver que as antigas sepulturas Kaingang são um símbolo referencial, representando a montanha salvadora, ou a primeira sepultura onde as almas de **Kamé** e **Kaïru** foram morar. Esse símbolo une o ritual do enterro, com o mito de origem do povo. Ao redor do túmulo-montanha há uma vala de 1,5 metros de largura e cerca de um metro de profundidade, que se enche de água com as chuvas, e que pode simbolizar o rio que a alma deve atravessar para chegar ao mundo dos mortos. O Kaingang Biriba, da aldeia de Vanuíre (SP), onde ainda se encontra uma dessas sepulturas, me afirmou que esse buraco é o **pénĩ véntkej**, a *sepultura do cágado*. Isso remete à observação de Nimuendajú (1913) de que um dos perigos que ronda a alma do morto, em seu caminho para a aldeia dos mortos, é ser devorada por um cágado.

Essa sepultura possui lugar para dois enterramentos, que representam cada um dos heróis mortos. São enterrados com eles os utensílios pessoais que precisarão no mundo dos mortos. A relação com a montanha que serviu de “morada” a **Kamé** e **Kaïru** e os rituais de Kiki para os mortos, fica evidente na exigência que ele seja celebrado para os mortos de cada metade.

O desenho de Maniser, coloca em evidência, ao lado da sepultura, um bastão pintado, sob o qual foi anotado **ka kõnguru**, que significa apenas *pau pintado*. Ele é um símbolo multireferencial. Nas atuais sepulturas se colocam atualmente cruzes e durante o ritual do **Kiki** colocam-se cruzes pintadas com as marcas clânicas do morto.

⁷³ O “nome” aparece em Borba (1908), que não lhe dá uma interpretação etmológica, não sendo tarefa fácil fazê-lo sem contexto na própria língua. Na melhor hipótese podem-se reconhecer os termos **krĩ** = *montanha* ou *cume*, **jiji** = *nome*, **mbé** = *junto de/com* (posposição). Isso parece sugerir mais um engano de Borba do que uma denominação.

É possível, portanto, estabelecer uma relação entre esse obelisco, encontrado nas sepulturas Kaingang, e as atuais cruzes Kaingang, que seriam uma adaptação cristã. Por outra parte, ele é também o mastro que vai aparecer como símbolo fundador do mundo na **Festa do Kuiâ**, no Inhacorá. E também a arma de guerra favorita dos Kaingang, os cacetes (**kamrōr**), que quando deixados empilhados no campo inimigo, significava que tinham desistido de luta.



Esses antigos enterramentos são registrados em diferentes lugares e por diferentes pessoas, atestando a sua generalidade e difusão entre os grupos Kaingang. Frei Luís de Cimitille, registra para a região do Tibagi, norte do Paraná, por volta de 1880:

Exalado que seja o último suspiro é imediatamente levado o morto para o lugar da sepultura, carregado por três homens, segurando um na cabeça, outro no meio do corpo e o terceiro as pernas, indo o cadáver envolto em um pano (curu) e seguro por amarilhas. Chegado a seu destino abrem uma cova que mede sempre 7 palmos de comprimento, 3 de largura e 4 de fundo tendo para esse serviço uma bitola exata, foram essa cova com folhas de palmeira e metade da casca de árvore que servia de cama ao falecido, e depois com grande cuidado o depositavam na sepultura com a cara para o poente, servindo de travesseiro, os seus curos e penas.

A direita colocam todas as suas armas e um tição de fogo aceso. Cobrem depois com paus que alcançam de um lado a outro da sepultura em cima dos quais põem a outra metade da casca de sua cama para evitarem que a terra caia sobre o corpo tapam todos os orifícios com folhas de palmito e enchem a sepultura com terra que vão depositando até a altura de 10 a 12 palmos, dando-lhes um forma cônica. Acabado o enterro, voltam todos para a sua cabanas guardando rigoroso silêncio. As mulheres do falecido fecham-se em um pequeno rancho apartado por espaço de 8 dias⁷⁴, tendo de carpir [chorar] ao romper da aurora, ao meio dia e ao entrar o sol, os mais tratam de arranjar o necessário para a festa dos mortos. (Cimitille 1882)

Os Kaingang contemporâneos não estão utilizando mais essa forma de enterramento, a não ser pela profundidade da cova. Em Rio da Várzea o **kuiâ** Fwótâj afirmou que ele é que coordena o enterro; ele manda os coveiros fazerem o buraco (cava) e depois oa retira lá do fundo e exorciza aquele buraco para que o espírito deles não fiquem dentro e eles venham a morrer. A sepultura continua sendo feita

⁷⁴ Koenigswald, que toma as informações com Cimitille, agrega no entanto outras, afirmando que “uma das preocupações dominantes é o preparo de bebidas inebriantes: mastigam o milho e o pinhão para facilitar a fermentação e os colocam em vasos de barro perto do fogo. Misturam esse caldo repugnante com o mel fabricando assim uma bebida generosa a que dão o nome de aquiui, servem-se, também do mesmo preparo sem adicionar o mel denominando-o goiofá - água azeda. Oito dias após a morte celebram a cerimônia do vaequefu = a dança dos mortos, convocados pelo toque do saquerê (buzina) reúnem-se na cabana dos parentes do falecido, todas as famílias da taba com os corpos tatuados de negro. Reina respeitoso silêncio. Ao redor da fogueira que quase se estende de uma extremidade a

obedecendo alguns rituais. Eu imagino que o ato de queimar folhas dentro do buraco não tem outro sentido a não ser o de obrigar os espíritos dos coveiros a sair de dentro dele, antes que o corpo do defunto seja ali colocado. Logicamente, se o espírito permanecer na sepultura acompanhará o espírito do morto, ocasionando a morte da pessoa. Também a **kuiã** Ana Vengrã, da mesma aldeia, diz que é ela que determina as pessoas que carregarão o morto e em que momento o corpo será retirado da casa para o cemitério, o que indica novamente, que atos aparentemente comuns estão cercados de ritos que podem nos passar despercebidos. Quem ordena a feitura da cova, quem ordena a retirada do cadáver da casa, que acompanha ou não o enterro etc.

Frei Cimitile enfatiza que para fazer a sepultura é necessário usar a “bitola exata”. Os Kaingang atuais afirmam o mesmo, ou seja, se a sepultura for maior ou menor que o defunto para qual está sendo preparada, alguém morre. Atualmente pode-se ver nos cemitérios diferentes formas de enterramentos, mas não há mais grandes túmulos. Muitos são apenas montículos de terra. Outros, como na aldeia de Pinhalzinho, na área do Xapecó (ver foto), costumavam fazer pequenas casas de madeira sobre a sepultura do morto. Um rapaz dessa aldeia, ao morrer seu avô, dizia que queria fazer uma casa sobre a sepultura do MF para que ele não ficasse tomando chuva. Eu creio que as inovações nos túmulos tem relação com as inovações das casas, porque os túmulos são entendidos como a casa dos mortos. Num primeiro momento os materiais usados eram troncos e folhas de palmeiras, ou seja o mesmo material do qual se fazia a casa dos vivos, num segundo momento são casinhas de madeira, tal qual as casas dos vivos, feitas de madeira de pinho e, recentemente, as casas consideradas de “boa qualidade” são as casas feitas com cimento e tijolos. Dar portanto, aos parentes mortos, “uma casa melhor” é uma demonstração de apreço e respeito, por isso se pode ver já alguns túmulos de cimento, como nos cemitérios dos não-índios. Nas descrições atuais do mundo dos mortos (ver adiante), verifica-se que os Kaingang admitem que os **weinkuprĩng** aceitam, no mundo dos mortos, as mesmas inovações experimentadas na aldeia dos vivos.

O costume de realizar velórios parece ter sido introduzido após o contato com

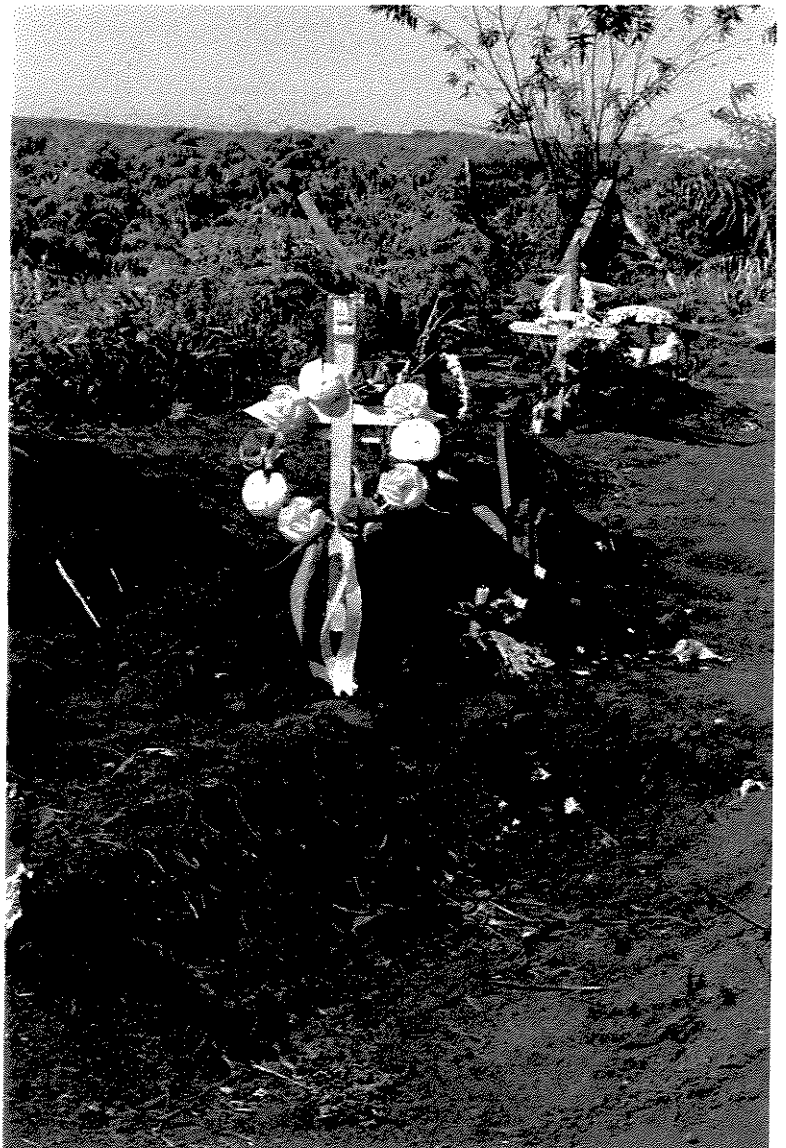


1. Cemitério da Aldeia Pinhalzinho, P.I. Xapecó (SC), 1991



2. Cacique João Elias e sua esposa, Laurinda Kanheró,
no cemitério da aldeia de Rio da Várzea (RS), 1999

**Sepultura Kaingang refeita por ocasião do 7 dia
Ivaí (PR) abril de 1999**



os cristãos. O velório, que atualmente ocorre em todas as áreas Kaingang, nos parece muito natural, porque nós também temos esse costume. No entanto, o velório tal qual acontece atualmente, bem como as pinturas profiláticas para se aproximar do morto, são relativamente recentes. No Inhacorá afirmam: “Antigamente cemitério para nós era medo”⁷⁵. Tradicionalmente só iam ao cemitério ou prestavam serviços funerários as pessoas que são **péin**, ou seja, com nomes fortes ou ruins (os **jiji kórég**) de cada uma das metades. Mesmo assim, afirmam que a prestação de serviços fúnebres era sempre realizada por pessoas de metades diferentes. Uma pessoa do Ivaí atribui a sua quase morte, e a ida ao mundo dos mortos, ao fato de ter lavado um defunto da mesma metade, mesmo sendo possuidor de um nome **jiji kórég**.

Em 1995, Geni Râtukó, da área do Apucarantina (PR) me explicava que sua avó lhe dizia que o morto era levado para o cemitério assim que era constatada a morte. A maneira de carregar o morto, no norte do Paraná, era similar à descrita por Maniser para os Kaingang de São Paulo:

Havia alguns que morria, mas voltavam. Uma ‘moça feita’ morreu e daí o cemitério era longe e era tudo a pé. Hoje, os índios arrumam um carro e já vai. Minha avó dizia que eles já tinham o ‘negócio’ de carregar o defunto, que passava a testa e tinha que ser costa com costa, não podia virar aquele defunto para a banda da frente da pessoa, tinha que ser virado as costas. Iam carregando o cadáver nas costas. Quando um cansava outro pegava. Havia noite de eles passarem a noite com aquele defunto. Assim aconteceu no caso daquela moça. Anoiteceu e eles ainda não tinham chegado ao cemitério. Então fizeram um fogaréu para passar a noite ali, e colocaram o cadáver da moça um pouco mais retirado. Eles não usavam caixão, a pessoa era enrolada num **kuru**, e eles cobriram o cadáver com folhas de palmeira. Quando foi lá pela meia noite, a moça voltou a si. E ela começou a apalpar as folhas do coqueiro e para ela já representou a terra que estava em cima dela. Então ela começou a gritar, desesperada aí eles correram lá acudir ela, ela já tinha voltado. Então voltaram com a moça para casa, para trás, mas ela já foi caminhando. Chegou lá estavam toda aquela gente, mãe e tia tudo desesperada e nem acreditaram que ela tinha voltado. De certo ressuscitou.

Eu dizia para a avó, então vocês deviam ter guardado [velado] esses índios. Vai ver que enterravam até vivo. Decerto que é por isso que hoje eles dizem que tem que guardar 24 horas.

⁷⁵ Santa Miguel, Inhacora RS- 1997.

As recorrências e pequenas diferenças de procedimento

Dos diferentes relatos orais ou registrados pela literatura fica evidente que acontecia um “velório” no cemitério, que durava o tempo necessário para a preparação da sepultura. Aqueles que iam ao cemitério e velavam o morto eram apenas os **péin** os demais permaneciam na aldeia. Também cabia a deles a responsabilidade de organizar o **Kiki**. No Ivaí “aqueles que vinham do cemitério, já vinham divididos e pintados”. No entanto há pequenas inversões: Para os Kaingang Paulistas Maniser afirma que: a aldeia era abandonada, apenas a viúva e os **péin** ficavam nela cumprindo o resguardo de luto. No Paraná, os demais ficam na aldeias enquanto os viúvos são levados para o mato. Sendo portanto, da mesma forma separado dos demais. Em Santa Catarina e Rio Grande do Sul, atualmente não estão mais indo para o mato ou levando os viúvos para o mato. Todos permanecem na aldeia, as vezes os viúvos permanecem na mesma casa que seus filhos e netos cercados no entanto de proibições: não olhar fixo para ninguém, não pegar crianças, não comer com os demais. Não se levantar antes dos demais, não pisar no rastro de ninguém. “Quando a viúva vai para passear, ela vai na frente, ninguém pode ir adiante dela senão morre”. Outros ocupam uma casa abandonada da aldeia, onde fazem seu **võkre** (dieta e/ ou resguardo).

Os autores afirmam que a sepultura não era jamais abandonada, mas renovada de tempos em tempos. Atualmente se reza pelo morto no sétimo dia, depois de um mês e depois de um ano de falecimento, quando a comunidade vai ao cemitério rezar um terço e acender velas. Verifiquei, no Ivaí, que no sétimo dia do falecimento de uma pessoa havia sido acrescentado mais terra ao cômodo da sepultura. No entanto, em parte alguma se encontram túmulos atuais grandes, como os que eram realizados no passado. A limpeza do cemitério é feita também duas vezes por ano: na Sexta-Feira Santa (quando ‘o filho de Deus está morto’) e no dia de Finados (ou ‘dia dos mortos’: 2 de novembro). Esses prazos e datas, que coincidem com as tradições das comunidades católicas envolvidas, não são aleatórios para os Kaingang. Foram

reelaborados a partir de um calendário que faz algum sentido para eles, como os 8 dias de reclusão para os **Kamé** e 40 para **Kaïru**, e um ano para a festa do **Kiki** (como tempo mínimo).

Os objetos pessoais do morto continuam a ser enterrados com ele ou colocados sobre a sepultura: a garrafa de cachaça, a bola de futebol, chupeta, mamadeira, peças de roupa estão normalmente sobre a sepultura. No Inhacorá as famílias pentecostais têm, em lugar da cruz, um pau que recebe na ponta uma estrela, diferenciando-se da cruz utilizada pelos católicos. No Rio da Várzea o cemitério é pequeno, cerca de uns 40 metros quadrados. Eles dizem que a primeira pessoa enterrada naquele lugar é que abriu aquele cemitério, é portanto o “cacique” do cemitério, fazendo um paralelo com aqueles líderes que abrem uma nova aldeia. Nessa área afirmam que, se abrem uma sepultura e encontram ossos, separam os ossos de lado e depois enterram junto ao novo cadáver. No Xapécó, eles não enterram sobre outros ossos. Quando encontram ossos percebem que devem ampliar o espaço do cemitério, que no caso é cercado com uma cerca de arame, mas a ampliação do cemitério necessita autorização e intervenção dos rezadores de **Kiki**, que devem rezar pedindo autorização dos mortos para mexer nesse espaço. A cerca representa um limite entre o espaço dos vivos e o espaço dos mortos.

Os velórios são as únicas ocasiões em que a bebida alcoólica é liberada oficialmente, nas áreas Kaingang. A pinga hoje substitui as bebidas fermentadas dos Kaingang.

III.3. O *weinkuprĩng iamõ* : a aldeia dos espíritos dos mortos

Apesar dessa variedade de situações e da enorme dispersão, os Kaingang partilham muitos aspectos de uma mesma cosmogonia. Um desses aspectos é a crença na *aldeia dos espíritos*: **weinkuprĩng iamõ**. É para lá que se dirigem os espíritos dos mortos, e também é de lá que vêm os espíritos das crianças que vão nascer. Para lá se dirigem os **kuiâ**, durante a noite, para se inteirarem das novidades que podem vir a acontecer no mundo dos vivos, para descobrir e resgatar almas que se desprendem

dos seus corpos aliciadas pelos seus parentes mortos. Sem a intervenção do **kuiâ**, a morte física dos corpos acabaria ocorrendo, porque o corpo não resiste por muito tempo sem espírito.

Essa aldeia dos espíritos, que na área do Xapecó chamam também de **numbê**, não é um lugar espiritual que mora na imaginação dos vivos, mas uma aldeia como outra qualquer, embora, de alguma forma, se encontra em outro plano. Pessoas vivas que se perdem na mata, ou que se encontrem sozinha, ou que passem a pensar muito em seus mortos, podem chegar ao **weinkuprĩng iamõ**. Lá, as pessoas vivem da mesma maneira que no mundo terreno. Os vivos que acaso se aventurem naquele outro mundo podem retornar a esse mundo desde que, por exemplo, não comam com aqueles que são espíritos. Antigamente as aldeias Kaingang realizavam periodicamente uma festa para os mortos recentes, que tenho referido como **Festa do Kikikoi** e que Baldus estudou em Palmas, em 1933, chamando-a de **culto aos mortos** (Baldus 1937:29-69). Atualmente apenas a comunidade Kaingang da área indígena de Xapecó (SC) realiza essa festa, para a qual, os espíritos que moram no **weinkuprĩng iamõ** vêm à aldeia dos vivos. Quando isso acontece, os espíritos são vigiados pelos rezadores e por uma categoria de dançarinos, os **tampér**, para que não bebam do **kiki** destinado aos vivos, e assim não se confundam os estados de vivos e mortos (cf. Veiga 1994:77), ou seja, não haja entre eles consubstanciação.

Afirmam os Kaingang que a morada dos mortos fica para o lado oeste. Descrevendo o caminho da alma depois da morte, segundo dados que colheu no Ivaí (PR), Nimuendaju relata:

“No momento da morte do indivíduo a alma (vaekupri) entra no chão imediatamente ao lado do lugar da morte, e começa sua viagem. Para ensinar o caminho canta-se muito junto ao cadáver. De primeiro a alma passa por um caminho escuro, mas logo sai outra vez no claro e encontra um toldo onde alguns defuntos lhe oferecem comida. Se ele come tem de continuar a viagem, se não ele volta para sua casa, e assim se explica os casos de pessoas que já pareciam mortas voltarem a si. Para lá desse ponto começa para a alma as dificuldades do caminho: primeiro tem uma encruzilhada que conduz um lugar onde uma vespa preta, gigantesca (Kogfumbýgn), espera as almas que erraram

o caminho para devorá-las. Num outro fecho (sic)⁷⁶ acha-se um laço armado para caçar a alma e jogá-la dentro de uma panela com água fervendo. Finalmente a alma tem que passar por uma pinguela estreita e lisa sobre um brejo. Quem escorrega e cai é devorado por um grande caranguejo (outros dizem por um cágado). Além da pinguela a alma encontra o toldo dos defuntos onde os seus conhecidos já estão lhe esperando com gôio-rupri (sic) para dançar” (NIMUENDAJU 1993:63-4).

Os Kaingang das várias aldeias estão de acordo que há espaços que a alma deve percorrer até o mundo dos mortos. Em Rio da Várzea (RS) explicam que primeiro a alma passa por uma aldeia animal, onde a alma vai pagar os maus tratos que fez aos animais. Da mesma forma como se tratou os animais, assim a alma será tratada. Também ouvi no Xapecó, que se deve tratar bem os cachorros que eles serão os primeiros que a alma encontra no seu caminho.

Depois a alma deve atravessar um rio passando por uma ponte, estreita ou larga, dependendo da quantidade de ‘pecados’ que tenha. Ela corre o risco de cair no rio, no fogo, ou num precipício.

Um relato de Inhacorá ilustra a percepção Kaingang da desintegração da alma. “Na lua⁷⁷ eu posso entrar lá, tem caminho e chegando lá tem vários caminhos” afirma o **kuiâ**. A esposa dele completa: “Ele foi atrás de uma [alma], a mãe do (...). Ele foi atrás dela, mas ela não quis voltar. Ela caiu no buraco e os cachorros corriam atrás dela. Ela correu dos cachorros, caiu no fogo e as cinzas dela começou a subir, e ele ficou olhando. Isso porque ela não levava a sério as coisas. Ela era muito... roubava o marido da outra”.

A alma pode também atravessar o rio de caíco (**kôkéi** = *canoa*). Finalmente, ela chega no **weinkuprĩng iamõ** (**weinkuprĩng** = *espírito*, **iamõ** = *aldeia* ou *lugar*). Lá ela é recebida com festa. E passa a viver com a comunidade dos mortos, parentes e amigos. Lá as almas inclusive se rejuvenescem. Lá vivem da mesma forma que na aldeia terrena, aparentemente realizando as mesmas atividades que faziam aqui, neste

⁷⁶ Os dois (sic) que se encontram nesse trecho referem-se a erros de transcrição dos manuscritos de Nimuendajú. O primeiro, onde se lê ‘fecho’ deveria ser ‘trecho’; e o segundo, onde se lê ‘gôio-rupri’ deve-se ler ‘goio-kupri’ [ŋoi kupri] = *água branca*.

⁷⁷ Aqui se vê uma apropriação que pode estar ocorrendo das informações novas (da possibilidade humana de andar na lua). O **kuiâ** diz que no sol ele não pode andar. Da mesma forma, os cataclismas

plano dos vivos.⁷⁸

A experiência de ir ao mundo dos mortos é muito comum entre os povos Indígenas em ocasiões de doença, é pode significar uma iniciação xamânica. Várias pessoas relatam a experiências de vivos que na aldeia onde vivem os espíritos dos mortos. São esses relatos que nos permitem conhecer como são essas aldeias:

Aldeia do Ivaí (PR)

O Kaingang Antônio Kafanh⁷⁹, da área do Ivaí, explica que, “antes”, quando havia *guardamento* (velório), ele ficava na guarda, mas agora ele não vai mais. Ele ficou muito doente e quase morreu depois que lavou um morto. Segundo outros Kaingang me explicaram, ele não poderia lavar esse morto porque ele chamou o rapaz de “**ikóxidn**”, isto é, alguém da mesma metade, mas ele o fez porque ele tem **wiji kórég**, mas não sabe explicar o que aconteceu:

Chamaram-no para lavar o rapaz ele o lavou, então o **kuprĩng** (espírito) dele acompanhou o **kóxidn** (filho) e ele ficou muito doente.

“Daí eu fui embora com ele. Você sabe ali perto do cemitério onde tem um cedro? Pois é ali que eles moram. Eu fui junto com eles e eu vi que eles tinham clube, eles tinham tudo lá, os *weinkupring*. Aí vi o gaiteiro que estava tocando esse ‘oito baixo’, ele tinha lenço vermelho no pescoço, calça preta, chapéu preto. Eu conheci esse que estava tocando lá, vi a mbâ (sogra) dele, a Renvê. Ela morreu bem velha, mas lá ela estava bem moça, ela tinha saia vermelha e ela ficava sentada nos bancos. Era madrugada os galos começaram a cantar, eu falei: – Vou embora. E decerto, tinha ido daqui, o meu espírito. Daí o gaiteiro parou de tocar porque estava cansado. Essa Renvê disse para eles:

– Dá um pouco de pinga para ele que ele se anima a tocar de novo. Toca até o amanhecer. Daí uns rapazes que estavam no baile disseram: daí ele vai preso. Ela quer ver ele ir preso.

Eu peguei a gaita do gaiteiro:

– Me dê a gaita que eu vou tocar um pouco. Mas a gaita não tocou para mim. Decerto, porque eu era daqui, ainda. Daí o gaiteiro retomou a gaita e todos começaram a

que assiste pela TV dão a ele a certeza que o mundo “está em balanço”, ou seja, desestabilizado.

⁷⁸ Os mortos recentes levam inovações para a aldeia dos mortos. Os vivos trazem presentes do mundo dos mortos como milho, farinha etc...

⁷⁹ Depoimento de Antonio Kafanh 27/ 4/99 (Tradução Gilda Kuita 6 /5/99)



Matilde Lourenço e Olegário Caetano Maio de 1999 (Ivaí)

**Homens jogam cartas no pátio da
Aldeia de Ivaí – Abril de 1999**



dançar outra vez e eu vim embora. Amanheceu o dia eu estava tão cansado, doente, mau, que eu fui lá no João Zacarias, o Reprâg, que é kuiâ”

E naquela noite, o **kuiâ** “olhou” lá, e no outro dia disse: “Eu olhei lá, eu vi aonde você foi”. E o **kuiâ** perguntou a seu Antônio: “Você conheceu aquele gaiteiro”. Seu Antônio diz: “Daí, eu fiquei quieto”. E o **kuiâ** teria dito: “Eu conheço aquele gaiteiro”.

“Quando ele disse isso – prossegue seu Antônio –, eu comecei a me lembrar do que eu tinha visto e o **kuiâ** continuou a falar:

– Ele morreu quando você era pequeno. Ele é pai do Cabral⁸⁰, ele sabia tocar gaita muito bem, esse pai do Cabral (...)

“O Reprag me deu água para tomar e já comecei a me sentir bem. O **kuiâ** disse: Agora você já veio, mas você andava lá com eles, mas agora você vai sarar porque você já veio”.

No Ivaí afirmam que a aldeia dos mortos, fica um pouco além do cemitério da comunidade, “é para aquele lado que eles moram”.

É interessante nesse relato observar que o **kuiâ** é quem primeiro refere ao fato dele ter visto o gaiteiro, então ele se recorda o que aconteceu e isso permite a volta do seu espírito. O **kuiâ** faz a viagem junto com o espírito e o induz a voltar. No Xapecó dizem que o **kuiâ** fala bravo com o espírito dos mortos por isso eles deixam trazer o espírito do vivo de volta. Os mortos aceitam as inovações. No Ivaí afirmam que têm até escritório (da Funai), e “*que se alguém escapa aqui, chegando lá, vai pagar igual*”, o que quer dizer que se alguém pratica um mal aqui nessa aldeia e morre como uma forma de escapar a punição, lá no escritório do mundo dos mortos eles vão pegá-lo e submetê-lo ao castigo.

Ida ao wéinkuprin-iamá

Relato de Geny **Rātukó**. P.I. Apucarana (PR), novembro de 1995.

“Minha avó contava que tinha uma índia, acho que essa não estava bem amansada. Quando ela era mocinha nova, a mãe morreu e o pai morreu pouco tempo depois. E ela estava se criando com uma tia. (...) Em uma ocasião ela foi tirar aquele tipo de [cipó] guaimbe, para amarrar, que eles usavam para amarrar aqui [nos braços e nas pernas], aqueles [kaingang] brabos. A moça foi tirar o guaimbe para fazer as pulseiras,

⁸⁰ “Cabral” é Francisco Cabral, atual cacique Kaingang da área do Ivaí.

decerto. (...) Quando ela estava cortando guaimbe lá em cima, ela falou que deu um assobio atrás dela, ela olhou e viu o pai dela que já era morto. Ele falou para ela: *eu vim te buscar porque tua mãe está querendo ver você e não tem jeito dela encontrar com você*. Então eu saí com meu pai, eu finquei minha faca aonde nós estava tirando guaimbe. Caminharam, caminharam, daí o pai disse para ela: “agora minha filha nós vamos entrar nessa escuridão, me dá o seu braço. Então ela enfiou, o braço no braço do pai dela. Ele disse: *só não fique com medo*. Aí embocaram nesse lugar escuro. Quando ela atravessou para lá, já estava igual aqui. Ela já viu roça para cá, e roça para lá. E as pessoas tocando aquelas flautas que antigamente se fazia com taquara. Disse que lá eles estavam tocando esperando a chegada da índia. Ela tinha um colarzinho que os brancos tinham dado para ela, disse que eram umas sementinhas bem miudinha, vermelhinhas. Daí ela estava com aquele colarzinho. Ela contava: *o pai se adiantou na minha frente, eu fui lá arreganhar [abrir] umas espigas de milho, um era milho vermelho e o outro era o **ngaráté**, que é o milho do índio. Do lado de baixo disse que era o **ngaráté***. Daí disse que ela conseguiu ir caminhando, foi seguindo o pai dela e chegou no rancho da mãe dela. Ela estava cozinhando cascudo, e torrando o **emĩ** para a filha, para na hora da chegada da filha ela comer, mas só que ela não aceitou comer, porque se ela comesse, como ela estava em vida, ela não voltava para o lugar dela; ela tinha que ficar lá. E daí ela já apressou o pai dela dizendo: *eu vou voltar para a minha casa que aqui não é meu lugar ainda*. A mãe dela ficou chorando e pai dela levou ela de volta até que ela chegou nesse lugar escuro, e o pai dela atravessou ela, levou ela lá [onde estava antes]. Para ela, já estava com dois dias que ela estava no **wéinkuprĩng-iamá**. E aqui nesse lugar era o mesmo dia ainda. Então quando o pai levou ela lá, ela já enxergou a faca fincada e escutou o desespero das tias que estavam a procura dela, porque o dia já estava findando e ela não aparecia. Para ela parecia dois dias. Aí quando ela abaixou para pegar a faca, que ela olhou para trás, ela já não enxergou o pai, mas um bruto [enorme] broto de taquara. E diz que nunca mais ela viu o pai dela. E ela já era uma senhora de idade. Ela dizia para a minha mãe: eu fui no **Wéinkuprĩng-iamá** em vida, não precisou eu morrer.

Este relato remarca a saudade da mãe de sua filha e a impossibilidade de vir ao mundo dos vivos, porque já fazia algum tempo que ela havia morrido, mas o pai que era morto recente, pode voltar. O casal se reencontra na aldeia dos mortos e reconhecem obrigações recíprocas, como o fato do pai vir em busca da filha para satisfazer o desejo da esposa. Registra também detalhes que são comuns nas narrativas orais desse povo: o assobio como um forma de comunicação própria dos

mortos. O caminho escuro que separa o mundo dos mortos e o dos vivos (cf Veiga 1994:146-150). A existência de roças e das sementes antigas que lá são conservadas. A diferença de tempo: lá haviam passados dois dias, aqui era ainda o mesmo dia. E o intrigante aparecimento do broto de taquara no lugar onde antes esteve, o espírito do pai da moça. A taquara é um dos ramos favoritos que são usados pelos Kaingang quando voltam do cemitério, no ritual do Kiki. Os homens se enfeitam com ramos de taquara. A taquara tem a propriedade de permanecer verde por muito tempo, independente das secas que ocorram. Ela seca apenas a cada 30 anos e os Kaingang contavam sua idade aproximada pelo número de secas de taquara que presenciaram durante sua existência. Por outra parte, folhas que tem a propriedade de permanecerem verdes por muito tempo simbolizam, para os Kaingang, vida longa. É possível, portanto que seja por este motivo que ao voltarem do cemitério, se cubram com folhas de taquara. Por outra parte, me ocorre que, embora os Kaingang utilizem largamente a taquara em seus artesanatos eles raramente plantam taquara. Eles andam muitos quilômetros as vezes para buscar taquaras nativas ou plantadas por outros. É plausível pensar que eles percebam o surgimento de taquara como um “presente dos mortos?”.

Weinkuprin-iamõ

Raul **Kēmũprãg**. P.I.Xapecó (SC), janeiro de 1996.⁸¹

“Meu pai contava que o Rókag, primo do meu avô, tinha se casado fazia 15 dias. Nesse tempo ele tinha 20 anos. Ele foi caçar junto com os velhos, e a mulher dele ficou. Ele se perdeu, não podia mais achar o lugar dos companheiros. Caminhou, posou [pernoitou]. O cachorro dele matou um tatu. Ele fez fogo, assou e comeu. No outro dia caminhou e não podia encontrar [os companheiros]; ficou uns 10 dias caminhando. Ele foi no **numbê**, para esse lado [oeste]. Pensaram que ele tinha morrido.

Ele passou esse céu [o que vemos]. Tinha uma escadinha que ficava desse lado [leste]. Acima desse tem outro céu. Onde ele saiu tinha um pau, ele falquejou [fez marcas com a faca, uma forma de ter um ponto de referência, para encontrar o caminho de volta]. Mais adiante falquejou um lugar roçado, tinha milho louro, cavalos com cargueiro. Passou

⁸¹ Kēmũprãg, de 85 anos, da metade Kamé (Wonhétky), é **kuiã** e rezador da festa do Kikikoi.

um perauzinho [pequena encosta], tinha uma casa, uma roça e, muita baitaca. Tinha milho branco e um lajeado [rio raso com pedras no fundo] que corria para o lado do sol entrante [oeste]. O lajeado estava cheio de peixes. Ele fez uma casa nesse lugar. Atilhou 8 espigas de milho branco. Assou uns bolos. Assou peixe. Seguiu pelo mesmo lado [oeste] seguindo as falquejadas e o cachorro estava junto com ele. Ele viu uma vaca. Quando chegou onde estava a vaca já estava do outro lado. Ele chegou no Rio Iguaçu e ele não tinha passado [atravessado] o rio. Ouviu um latido de cachorro, foi descendo. Ouviu tiro, viu uma canoa, espiou [olhou] o canoeiro e viu que era conhecido. Contou que fazia anos que andava perdido. Ficou 3 anos perdido. Lá do **numbê** ele trouxe taquara lisa, peixe, milho e tatu. *Esse eu trouxe do céu.* Chegou com o cabelo comprido. Do lugar onde ele viu desaparecer a vaca ele achou e trouxe um diamante [pobgru].

Os índios trocaram o diamante por gado. Um fazendeiro deu uma vaca e três bois pelo diamante. Os brancos perguntavam: onde você foi. Ele dizia: Eu fui no céu. Quatro safra de roça, ele passou lá. Levou 3 dias para chegar. Fez xiripa de **pyrfé** [tanga de pano de fibras de urtiga brava, tradicional dos Kaingang]. Trouxe cesta com milho socado para fazer bolo. Ele contava que lá tinha milho, taquara, tinha animal puxando milho. Diz que lá tem outro sol que ilumina igual o nosso.⁸²

A aldeia dos mortos é uma aldeia parecida a qualquer outra das aldeias terrenas. Mas por outra parte, o mundo dos mortos é o mundo Kaingang conservado como no passado. Na aldeia dos mortos existem pinheiros, milhos antigos, carne de caça. Tanto assim que um dos **kuiâ** do Xapecó (SC), Irineu Pinheiro, me afirmava que, quando tem saudades de comer caça – que neste plano já não há – ele vai comer na aldeia dos espíritos. Essa consubstancialidade só aos **kuiâ** é permitida. O fato de um vivo trazer bens da terra dos mortos parece contraditório com a proibição de haver comensalidade comum entre vivos e mortos. No entanto, não é o que acontece, em momento algum o relato refere a coexistência entre o vivo e os mortos. Se ele sabe que está no mundo dos mortos, não se aproxima de nenhum deles, mas utiliza-se do que encontra: sementes, terra etc. E quando volta traz consigo as coisas que encontrou. O que se pode destacar é a sensação de contiguidade do espaço entre o mundo dos vivos e o dos mortos. E também a simetria das situações: Há mortos extraviados que vagam pelo mundo dos vivos. Há vivos perdidos que vagam pelo mundo dos mortos.

Weinkuprĩng iamé (“aldeia dos espíritos”)

Kuiâ Antonio Miguel e sua esposa Santa. P.I. Inhacorá (RS), fevereiro de 1997

No **weinkuprĩng iamé**, as casas são feitas totalmente de folhas. Lá existem animais e plantações de milho, mas principalmente de abóboras, cujas folhas cobrem as casas. E se, em alguma ocasião aqui na terra se sente um forte cheiro de abóbora cozida, é porque algum **weinkuprĩng** anda por perto. Dizem que, na aldeia deles, os espíritos andam sempre reunidos, fazendo festa. Por esse motivo é fácil ao **kuiâ** verificar quais os espíritos estão presentes lá no **weinkuprĩng iamé**. Os **kuiâ** viajam para lá e algumas vezes vêm pessoas cujos corpos estão aqui, mas cujas almas já estão morando lá. Eles têm muito trabalho para convencê-las a voltar pro mundo dos vivos, sofrendo a oposição dos moradores do mundo dos mortos que também desejam que elas fiquem com eles. Atualmente – segundo o **kuiâ** de Inhacorá – há três **kuiâ** que estão morando no **weinkuprĩng iamé**. Ele estaria tentando convencê-los a voltar. Se uma criança morre, no **Weinkuprĩng iamé** ela cresce, fica velha e um dia volta à terra nascendo novamente. Eles dizem que é por esse motivo que o povo Kaingang jamais vai acabar, porque eles sempre renascem. Dizem que no **weinkuprĩng iamé** chove muito, por isso as abóboras são exuberantes. E que há uma inversão das estações entre o nosso mundo e o deles. Se “aqui” ocorre seca é porque lá há muita chuva.

Dos relatos registrados é curiosa a afirmação que os mortos recentes, novos moradores do mundo dos espíritos, são capazes de modificar o mundo dos **wēinkuprĩng**. Aqueles que já moraram em “casa boa” (significando hoje, no Inhacorá, construção de madeira) são capazes até de colocar luz elétrica na suas casas do **weinkuprĩng iamé**, e estariam pensando em estabelecer *liderança* [cacique] lá. Se sabe até o nome do candidato ao cargo. Diz o **kuiâ** Antônio Miguel que em suas últimas “viagens” é sempre essa pessoa que o tem recebido.

⁸² Kemuprãg contou, ainda, que quando anoitece no **weinkuprĩng iamô**, aqui é dia

Embora não façam mais a Festa do **Kikikoi**⁸³ em sua área, para enviar as almas recentes à aldeia dos mortos, o **kuiâ** de Inhacorá contou que o pai do ex-cacique, falecido em 18 de dezembro de 1995, apenas recentemente chegou na aldeia dos mortos [ou seja, mais de um ano após sua morte, o que coincide com um tempo mínimo descrito para a realização do **Kiki** e portanto integração do morto recente a comunidade dos espíritos dos mortos], sendo recebido com um grande baile no **weinkuprĩng iamé**. Perguntei ao **kuiâ** onde esteve esse espírito durante esse tempo, e ele me respondeu que ele esteve “*por aí*”, e que defendeu [protegeu] a sua família por todos os lugares onde eles andaram nesse tempo.

Um rezador do Inhacorá disse que nas orações que faziam por ocasião da morte de alguém, recomendavam em seus cantos que o morto fosse logo para a aldeia dos mortos e que não parasse perto do rio ou no meio do mato.

Segundo me relataram, o objetivo das festas antigas era sempre fazer a integração entre as comunidades. Sobre o **kiki** para os mortos, dona Santa diz que “o morto é a fim de fazer integração com os vivos”. Afirmou também que os espíritos do **weinkuprĩng iamé** vêm para a festa do **kiki**.

Essas narrativas instigam-nos a pensar os níveis de tempo e espaço do universo Kaingang. Todos os relatos mencionam uma inversão do tempo entre o nosso mundo e o mundo dos espíritos. Quando aqui é dia, lá é noite; quando aqui faz seca, lá chove muito. Aqui a festa acontece de vez em quando; lá os espíritos estão sempre reunidos, em festa. O mundo dos espíritos é iluminado por outro sol.

O **numbê** ou **weinkuprĩng iamõ** repete a organização da aldeia terrena. Os mortos são casados com aqueles que foram seus cônjuges aqui na terra. Portanto, as metades **Kamé** e **Kaĩru** vivem, lá, na mesma aldeia. Trabalham, cozinham, fazem sempre festas. Apenas que “não se interessam por ser casados”, isto é, não se interessam por relação sexual e não tem filhos.

Tanto os vivos podem andar pelas aldeias dos mortos quanto estes podem andar pelas aldeias dos vivos. Entre vivos e mortos trocam-se festas, raptam-se

⁸³ A bebida de hidromel (**kiki**), segundo contam, era comum em todas as festas Kaingang.

peças, traz-se do **weinkuprĩng iamõ** espécies vegetais e animais⁸⁴, levam-se inovações para o mundo dos espíritos, como casas de madeira, a luz elétrica e *liderança*. Porém, sempre se deve ter o cuidado de separar esses mundos, que se comunicam mas que não podem se imiscuir. O **kuiã** é uma pessoa que vive nesses dois mundos e por isso faz a mediação entre essas duas esferas de tempo-espaço. Seu trabalho prima pela demarcação desses espaços e esses tempos para que não haja misturas de estados ou consubstanciação entre os vivos e os mortos.⁸⁵

Os mortos que morreram há mais tempo já não podem voltar facilmente à aldeia dos vivos, mas os mortos recentes sim. É por esse motivo que os viúvos passam entre uma semana até quarenta dias em reclusão (dependendo da metade a que pertencia o morto), tempo em que são submetidos a dietas e remédios que tem o intuito de livrá-los das substâncias do morto que podem representar ainda uma ligação dele com o mundo dos vivos, representando uma ameaça para esses.

Destaco, porém, o papel da festa – integração entre aldeias –, marcada pela abundância de comida e bebida, como a forma de vida plena para os Kaingang. No mundo dos vivos eles investem muito do seu trabalho e energia para realizá-las. As festas do calendário cristão – como Natal, Páscoa, São Sebastião, “Divino” – são preparadas com meses de antecedência, com a venda de artesanato pelas cidades da região para se conseguir dinheiro, roupas e calçados novos e realizar, nessas ocasiões, o conagração entre os parentes, de preferência com um baile, para o qual as vezes são contratados conjuntos regionais.

Acredito que é por considerarem a festa como forma mais plena de vida que os Kaingang da aldeia dos espíritos vivem sempre reunidos em contínua celebração. Cada pessoa que morre é recebida em seu novo lar com festa. O caso do pai do ex-cacique que morreu em combate e foi recebido com um baile, demonstra mesmo uma distinção máxima. Também para os mēbengôkre a comensalidade e a festa são

⁸⁴ Há uma semelhança com o mito da filha da chuva, dos índios Kayapó, que traz do céu sementes para a aldeia de seu marido na terra.

⁸⁵ Os mediadores entre esses mundos são os **kuiã** e os **péin**, pessoas que vivem em estado de ambiguidade entre o mundo dos vivos e dos mortos, sendo por isso fundamentais na comunidade, mas ao mesmo tempo, marginais. Os **kuiã** são os únicos que podem inclusive partilhar comida com os espíritos na aldeia deles.

sinônimos de plenitude. (Lea , comunicação pessoal)

Os Kaingang de Inhacorá explicam a **festa do Kikikoi** (o **Kiki**) como uma festa de conagração entre a aldeia dos vivos e a aldeia dos mortos. Essa relação é sempre marcada pelo perigo e pelo antagonismo das pessoas que pertencem a mundos diferentes. Os mortos sempre tentarão aliciar os vivos para que estes vão morar com eles no **weinkuprĩng iamõ** . É função dos **kuiã** proteger os vivos do assédio dos espíritos dos mortos. As pinturas dos vivos são uma das maneiras de protegê-los. Essa hostilidade entre anfitriões e convidados, porém, está presente também nas festas dos vivos, havendo mesmo relatos de festas nas quais os convivas não se separavam de seus cacetes e, em muitas ocasiões a festa degenerava em guerra aberta. Essas disputas também acontecem no **Kikikoi** feito para os espíritos dos mortos, onde o **kuiã** deve lutar com os mortos que desejam raptar espíritos dos vivos.

Os mortos para os quais já foi realizado o **Kiki** não podem mais visitar o mundo dos vivos, a não ser por ocasião de outro **Kiki** quando eles são visitantes convidados, como quaisquer outros das aldeias vizinhas.

A aldeia dos espíritos, segundo alguns, fica para baixo da terra; é um perau ou precipício. Outros afirmam que se tem que subir para chegar até ela e outros, ainda, que ela está no mesmo plano que o mundo dos vivos, ficando em cada comunidade, situada um pouco além de seus cemitérios. Ela reflete a comunidade dos vivos sendo seu prolongamento no tempo.

No entanto, por boa que pareça a vida no mundo dos espíritos dos mortos, a vida na terra é considerada melhor. Portanto não se sonha em viver no mundo dos espíritos. Ele é apenas uma passagem, necessária, o bom é voltar a viver nesse mundo. Assim o sonho de seu Kafanh representa a plenitude, ou a volta dos espíritos que ainda estão no **weinkuprĩng iamõ** para esse mundo.



Tatu pego em armadilha (Rio da Várzea 1997)

IV. O mundo dos não-humanos

IV.1. Os humanos e os não-humanos

Para estudar a cosmologia Kaingang é interessante redimensionar os conceitos de natureza e cultura, como vem sendo proposto nas discussões de vários autores, dentre os quais de Descola (1988, 1992, 1998) Viveiros de Castro (1996).

Diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais. Os Achuar da Amazônia equatoriana, por exemplo, dizem que a maioria das plantas e dos animais possuem almas (wakan) similar àquela dos humanos, uma faculdade que, ao assegurar-lhes a consciência reflexiva e a intencionalidade, os inclui entre as “pessoas” (aents), torna-os capazes de experimentar emoções e permite-lhes trocar mensagens com seus pares e com membros de outras espécies, e, assim, com os homens (Descola 1998:25-6).

Outros autores encontraram situações análogas entre povos das terras baixas da América do Sul, sendo uma característica comum as cosmologias ameríndias a não separação radical do universo da cultura, próprio dos humanos, do universo da natureza onde estão incluído outras entidades que constituem o mundo.

Viveiros de Castro (1996) aponta, em sua abordagem perspectivista, que os não-humanos são pessoas com cultura e organização social, e percebem-nos de sua perspectiva como são percebidos por nós, isto é, o tigre vê o humano como sua caça. A diferença das posições de Descola e Viveiros de Castro é que, para Descola, os humanos são ainda a referência para a organização da natureza, enquanto

perspectivismo proposto por Viveiros de Castro supõe uma unidade do espírito e uma diversidade de corpos.

Minha posição nesse aspecto alinha-se a de Descola, no sentido de que, para os Kaingang, há uma diferença de grau entre ser humano e animais. Embora afirmem que todas as coisas possuem espírito (**kóimbég**), apenas os humanos possuem o dom da fala que, conquanto seja menos belo que a fala dos pássaros – ou seja, seu canto (que comunica com os humanos) – serve de meio para interlocução com todos os outros entes espirituais.

O caráter anímico da cosmologia Kaingang transparece nas invocações que fazem às árvores e outros vegetais, entrando em diálogo com seu espírito. Quando vão derrubar a árvore de pinheiro para fazer o **ritual do Kiki**, primeiro dirigem-se ao seu espírito explicando a ela que dela necessitam para comer o **kiki**, justificando com isso a necessidade de derrubá-la. Esse discurso é seguido de uma oração e o tratamento ritual dado à árvore é o mesmo dado a um humano morto. Justificam o seu procedimento dizendo que a *“árvore é viva, assim como nós somos vivos. Ela não é morta. Mas um dia nós vamos tombar também”*. Ou seja, humanos e não-humanos fazem parte de um mesmo ciclo de vida. Tudo que tem vida tem que ser respeitado e tudo o que tem vida um dia vai morrer.

Esse procedimento caracteriza uma relação de reciprocidade, de que fala Descola (1992), baseada na equivalência entre humanos e não humanos. Essa equivalência é o que permite a troca entre humanos e animais. Humanos podem se transformar em animais, sob certas circunstâncias; animais podem ser vistos sob a aparência de humanos.

As relações estabelecidas entre humanos e animais são homólogas às regras sociais dos humanos: quando a filha do tigre enfeitiça um rapaz Kaingang, ela o leva à toca de seu pai, e este lhe dá a filha por esposa (cf Nimuendajú 1993:74). Estabelecendo uma aliança, portanto, da mesma forma que as regras de casamento dos Kaingang.

Os Kaingang acreditam, ainda, que as qualidades sensíveis de plantas podem ser transferidas para os humanos. Por esse motivo, as pessoas são lavadas com

determinados remédios para adquirir deles essas qualidades, como força e resistência, disposição e energia, acuidade auditiva e visual, destemor, longevidade, etc. Para isso, é necessário falar com o remédio, como me explicou o Kaingang Kakembâ, de Inhacorá:

“Porque eu digo: você é um remédio bom e agora eu vou te socar, eu vou te tomar para mim num pegar doença braba, e sempre com saúde e como o senhor tem uma folha tão verde eu quero ser sempre assim”⁸⁶.

A palavra humana tem o poder de abrir o espírito dos seres, para que se possa entrar em entendimento com eles. Se os humanos não lhes dirigem a palavra, eles permanecem surdos (**kutu**), isto é, sem entendimento.

Descola (1998:26) explica que “os achuar estabelecem certas distinções entre entidades que povoam o mundo”. A hierarquia dos objetos animados ou inanimados não está no grau de perfeição do ser, nas diferenças de aparência... “Ela se baseia na variação dos modos de comunicação”.

Na medida em que a categoria de pessoas engloba espíritos, plantas e animais, todos dotados de uma alma, essa cosmologia não diferencia os humanos e os não humanos; ela somente introduz uma escala de ordenação segundo os níveis de troca de informação tidos como possíveis. Os Achuar ocupam como se poderia prever, o ápice da pirâmide: eles se vêem e se falam na mesma língua. O diálogo ainda é possível com os membros das outras tribos Jívaros que os cercam, e cujos dialetos são mais ou menos mutuamente inteligíveis, sem que, todavia, se possam excluir os mal entendidos fortuitos ou deliberados (1998:26)

A capacidade de entendimento e de troca entre humanos e não humanos, vegetais e animais, é uma crença amplamente disseminada nas comunidade Kaingang.

⁸⁶“Ixa õtyndydmõ wāīkikta, haréixa ākrodmoõ waikangata ikirõ kabmõgn nī, ixahara aféitāitag ngrikretinīja hara” - Kakembâ 1997.

IV.2. Precedência dos animais que cantam

No mito de criação do povo Kaingang é mencionado que os heróis **Kamé** e **Kaïru** criaram os tigres, as antas, as cobras, as abelhas, mas não há uma única menção à criação de pássaros ou peixes. Isso seria explicado pela anterioridade dos pássaros e a posterioridade dos peixes, que surgiram da cabeça de um bugio. Alguns pássaros pré-existem ao dilúvio, tanto na versão do mito de origem relatado por Borba (1908), para os Kaingang do Paraná, quando naquela recolhida por mim no Inhacorá. Nos primórdios, a saracura carregava terra em cesto e foi ela que criou a terra como espaço habitável para os humanos (na versão paranaense, as saracuras tiveram ajuda dos patos).

Todos os pássaros possuem seu canto, que é, de certa forma, inteligível para os Kaingang. Em outras palavras, eles falam. O canto é uma forma particular da palavra falada, comum aos pássaros, igualmente possível aos homens, e encontrável até em seres que, tendo sido humanos, perderam sua capacidade de falar como nós (os tamanduás – segundo o mito recolhido por Borba sobre a origem dos cantos e danças – e os bugios). Uma confirmação talvez esteja na frase inicial desse mito da descoberta da água, que ouvi de uma Kaingang:

“Antigamente todos os índios eram passarinhos, aí eles foram melar com o **kra** [mão de pilão], numa pedra, quando bateram com o **kra** na pedra⁸⁷ ela esbugalhou. **Kokoi** [beija-flor] descobriu a água na pedra e os outros perguntaram para ele, aonde ele achou água. Ele respondeu que era lá no céu. Eles comiam mel e sentiam sede. Quando eles foram melar de novo viram o **Xikré** caminhando por lá. O **Xikré** ouviu o barulho de uma tampa. A água estava fechada; quando o **Xikré** chegou lá e abriu, deu aquele barulho da água que escorreu. Por isso, hoje nós temos água”.

Um canto é, pois, uma forma tão antiga de palavra quanto a que nós usamos cotidianamente. O fato é que os Kaingang entendem essa linguagem antiga, o canto dos passarinhos. Algumas aves se comunicam com as pessoas pelo canto, dando

⁸⁷ A abelha indígena **xug** é que faz sua colméia em algum tipo de pedra.

“avisos” sobre fatos que estão para ocorrer. Os Kaingang afirmam que quem primeiro fez o **Kiki** foram os animais, e dentre eles, os passarinhos⁸⁸. Foi ouvindo-os cantar que eles aprenderam os cantos/rezas do **Kiki**. No Xapecó, uma história que se conta para as crianças é a do **Kiki dos bichinhos**. Vários animais desfilam na história, e o canto de cada um é lembrado por quem conta. Conta-se, por exemplo, que o lagarto (**ngóg'ngré**) é **Kamé** e que ele dança com um colar de casca de ovo. O macaco (**kanhér**) é **Kaĩru**, o quati (**xê**) é **Kaĩru**, a gralha preta (**keniã**) é **Kaĩru**, e assim por diante. O próprio rezador de **Kiki**, Diogo Inácio Krĩrã, afirma que no primeiro **Kiki** que rezou ele só sabia a reza dos bichinhos, e que foi essa que ele cantou.

Na área do Ivaí um dos **kuiã** Antônio Leopoldo, contou uma história que ilustra o papel dos pássaros em antecipar, ou prever os acontecimentos e sua capacidade de transmitir conhecimentos aos humanos:

Quando os índios estavam no mato fazendo picada, uma cobra picou um índio. Aí eles fizeram um círculo em volta do homem e o homem ficou no meio. Dizem que eles estavam ali olhando, sem saber o que fazer com o homem; diz que aquele passarinho que eles chamam de **tuktu** fez **tuk... tuk...** Daí eles disseram: eles está dizendo que é para nós carregar ele nas costa, **titura**. Eles carregaram ele nas costas e foram indo na picada. Ouviram que outro passarinho cantava: **kōf parara... kōf parara...** Quer dizer: ele está inchando... Eles olharam na perna dele e estava inchando.

Aí quando eles carregavam ouviram: **Ngyj, ngyj, ngyj**, que é o nome do passarinho. Aí eles disseram: **hamé**, olha só, ele está dizendo para nós cortar, abrir onde foi picado. Daí eles desceram ele, colocaram ele no chão e abriram ali onde a cobra tinha picado. Aí passou um outro passarinho cantando perto deles. Ele dizia: **ndeg, ndeg, ndeg**. Eles disseram: **hamé**, olha só, ele está mandando nós fazer um buraco e enterrar a perna dele, decerto ele vai morrer. Daí eles enterraram a perna dele[no barro, como procedimento terapêutico] e deixaram ele lá...

⁸⁸Giannini (1991), ao estudar a sociedade Xikrin, constatou a importância das aves para essa sociedade, a partir do mito dos gêmeos ancestrais que criaram as diversas qualidades de aves, matando o gavião real e extraindo de cada parte deste, diferentes espécies de aves. Tanto para os Xikrin quanto para os demais Mebengokre, a nomenclatura está relacionada a classificadores de espécies animais, sendo a classificação mais prestigiada a do **Bemp** que está justamente relacionada ao Gavião real. Para Lukesch entre os **Kubenkräkein** esta é também a festa máxima, e está relacionada ao peixe monara **Beb** ou **bemb**, mas também ao ancestral **Bebgoróroti** (cf. LUKESCH 1976:295).

Parece que a história foi interrompida, faltando uma conclusão, mas de fato ela conta os procedimentos terapêuticos em caso de mordedura de cobra, incluindo a colocação de barro, que é aconselhável atualmente, nas terapias alternativas, para tirar infecção e, no caso, puxar o veneno.

O que importa conservar desse mito – ou história, como chama o narrador – é que os pássaros vão contando aos humanos, ou adiantando os acontecimentos. O fato de serem seres que voam ou **vêm** desde cima (“andam por cima”) faz com que vejam melhor e possam contar ou antecipar os acontecimentos. Nesse aspecto os **kuiã** partilham essa qualidade sensível dos pássaros que é o **dom de ver outras realidades ou antecipá-las**.

Em Rio da Várzea, observei essa preocupação de estar atento ao canto dos pássaros para saber o que vai acontecer e no Inhacorá, mesmo os professores indígenas paravam para ouvir o canto de certos pássaros e diziam: “Ele veio dar um aviso. Alguma coisa vai acontecer”. Até mesmo o nome de um jornal Kaingang que eles decidiram editar, chamaram de **Jorwĩ**, que é o nome de um pássaro que comunica os acontecimentos aos humanos. De fato, os “avisos” produzem o efeito de deixar as pessoas atentas, preparando-as para o desenrolar de algum acontecimento.

No Rio da Várzea, o Kaingang Pedro Vitorino, de uns 60 anos, cantou para mim pequenos cantos de alguns pássaros. Ele diz que todas as coisas têm história, isto é, têm seus cantos, que são inteligíveis para os humanos.

Eu sei o canto do periquito. Quando descem para tomar água eles cantam. Parece que eles estão pedindo água um para o outro. Daí eles bebem e cantam juntos. Parece que eles estão estalando coco, estavam destalando coco verde. Todas as coisas têm seus cantos.

O pica-pau [**kundidn**] canta que em todas as madeiras ele se segura. E não tem nenhuma madeira que ele não se segura. É verdade que em todas as madeiras ele se gruda. Por isso eles cantam assim.

O **ngóg** (bugio) tem o canto dele. Quando tinha mato, quando tinha chuva, ele toma seus tragos (de pinga) para cantar quando a chuva está para vir. Depois dele tomar daí ele canta **Og! Og! Og!** Depois de cantar ele vai para cima de um pé de pinheiro e fica olhando.

Olha para um lado, olha para outro. Agora não tem mais **ngóg**⁸⁹. Agora nossos filhos não sabem, não conhecem. Antes tinha bastante **ngóg**. No tempo de antigamente tinha de tudo: tinha mato, tinha pinhão, tinha **kunhén**, **koióit**, **jongjó**. Quando meu pai vivia tinha bastante bicho do mato. **Kōnkór** é do tamanho de uma galinha. **Kríkryr** também não existe mais, ele é branco parece, é passarinho que tem no mato.

Peço para ele cantar outros cantos de passarinhos que ele conheça. Ele diz não se lembrar, mas agrega mais um:

Quando a gente está no mato a gente escuta a cantiga dele: o nome do passarinho é **pōr**. Ele canta assim: **mba fitóg** ... A sogra [do **pōr**] vai destalar o **pyrfé**⁹⁰ para fazer linha de costurar. Quando ele está destalando começa a arder a mão dela, então ela ergue a saia, começa a bater na bunda.

A casca da urtiga é retirada e colocada na cinza com água para separar as fibras da casca. O contato com a urtiga causa ardor e coceira. Essa música sobre o **pōr** fala, portanto, disso, e causa riso entre os ouvintes.

Os pássaros e outros animais são considerados terem sido humanos no passado, e por isso guardam algumas características humanas. Como me contava a Kaingang Santa, do Inhacorá:

“Antigamente todos os bichinhos eram gente, ele falava bem”. Falar bem é uma característica humana por excelência e por isso altamente valorizada na sociedade Kaingang. De todos os animais os únicos que ainda falam são os pássaros que cantam: eles se comunicam com os humanos, “dão aviso”; eles vêem os problemas que podem acontecer. Os outros animais só falam com os humanos em ocasiões especiais e só os que se tornam **kuiâ** mantêm comunicação direta com eles. Segundo Borba (1908) ouviu dos Kaingang no Paraná, os tamanduás foram gente que, de tão velhos, perderam a capacidade de falar. Teriam sido eles que ensinaram a dança para os Kaingang. Entre os Xerente, conforme Nimuendaju, a cerimônia *Padi*, ou festa das máscaras, está associada à transformação de um casal de índios em tamanduás através do uso de máscaras (cf. Nimendaju 1942.67-70). Também entre

⁸⁹ O João Mafata do Inhacorá afirma que foi uma nevasca ou geada muito forte que matou os bugios.

⁹⁰ *Pyrfé* é o nome da urtiga grande, um arbusto importante para os Kaingang. Ela fornecia as fibras para tecer as roupas, bem como tem a capacidade de armazenar água nos seus troncos ocos, matando

os Mëktukitire se encontram as máscaras de tamanduá. O que qualifica os tamanduás como importantes também para outros Jê.

Giannini parece ter sido a primeira pesquisadora a chamar a atenção para a importância das aves que ocupam o domínio celeste, na constituição das pessoas Xikrin. Ela afirma que os xamã são aves (*ák*) ele voa (1991:99 e 1991a:53). Esse atributo xamânico é reconhecido pelos Kaingang quando afirmam que os xamãs vêm, os xamãs “buscam as almas prisioneiras dos “**ndétkórég**” e os colocam “com as coisas do alto, com aqueles que voam”. Associam portanto a capacidade do xamã de visitar os outros domínios do cosmos, com a capacidade de voar das aves e assim ver mais além.

Para os Xikrin o gavião real é o iniciador do xamã. Para os Kaingang, o *gavião branco* (**kakâ**) é um dos favoritos espíritos companheiros dos **kuiâ**. Outra ave importante para os Kaingang é a saracura (**péntfâg**).

A **péntfâg** (saracura) teria feito a terra a partir de uma pequena ilha (sarandi) no meio do rio. Ela teria ficado ciscando a terra durante a noite e ao amanhecer a terra já estava pronta. As histórias mostram a **péntfâg** como uma pessoa capaz de se transformar em saracura: “uma vez a **péntfâg** foi na sogra, no **ëngör**⁹¹ dela e disse: Vai olhar o teu **ëngör**, e obrigava a sogra a ir olhar o **ëngör** para ela se transformar como saracura. Daí, em vez da sogra ir, ele mesmo foi e colocou no fogo o **ëngör**, daí ele cantou e se transformou em saracura”.

Esse mitema, um tanto enigmático explicita, no entanto, a possibilidade de metamorfose: a capacidade das pessoas se transformarem em animais e dos animais se transformarem em pessoas como no caso dos **iangrô** [espírito auxiliar], que se apresentam aos **kuiâ** como se fossem humanos, ou com a aparência humana.

O bugio (**ngóg**) parece ser um animal importante para os Kaingang pela sua proximidade com os humanos. Ele toma “seus tragos”, toma bebida embriagante

a sede dos Kaingang que, durante as guerras, evitavam se aproximar dos cursos de água onde seriam presa fácil dos inimigos.

como os humanos e canta quando vai chover, também apresenta comportamento similar aquele dos humanos como o carinho e a tristeza diante da companheira morta.

No Inhacorá contam dois mitos que ilustram essa proximidade dos bugios com os humanos: num deles uma bugia transforma um homem em prisioneiro, no outro um bugio transforma a mulher em prisioneira.

A bugia transforma um caçador em prisioneiro e marido

Um caçador se perdeu dos seus companheiros e seguindo um grito que ele julgava ser de um homem, encontra-se com uma bugia (**ngógfi**), que o transforma em prisioneiro, dizendo-lhe que daquele momento em diante ele será seu marido. O caçador é mantido prisioneiro, na toca que serve de casa à bugia. Ela caça para os dois. Ele tem um filho com a bugia. Ela passa a relaxar a vigilância e um dia ele consegue fugir atravessando à nado um grande rio. A bugia vai até a margem do rio e não conseguindo atravessar fica furiosa e vinga-se matando o filho.

O bugio rapta uma mulher

Uma mulher Kaingang é aprisionada pelo bugio. Ela tenta fugir várias vezes, fazendo-o adormecer no seu colo, enquanto lhe cata os piolhos, mas suas tentativas são frustradas. Cada vez que a mulher tentar tirar a cabeça do bugio, do seu colo, ele acorda. Um dia estando o bugio confiante que ela não fugirá, deixa a porta da toca aberta. Ela foge e pede ajuda aos seus irmãos. Estes fazem com que todos os habitantes da aldeia subam em um pinheiro muito alto, à beira de um precipício. Eles deixam uma velha no galho mais baixo, supostamente como isca para atrair a fera. Quando o bugio tenta alcançá-la cai no precipício e morre. Sua queda faz brotar água das pedras e seus miolos se transformam em peixes.

Podemos dizer que, para os Kaingang, há uma única essência vital, que são assemelhadas e portanto possíveis de se intercambiarem: os animais já foram

⁹¹ Engôr é o lugar onde ela colocava o milho de molho. O milho fica na água para azedar e com ele se faz um pão azedo chamado ombro.

peessoas, as pessoas podem ser animais. Nesse aspecto concordo com Viveiros de Castro, sobre a concepção ameríndia de “uma unidade de espírito e uma diversidade de corpos”(cf. 1996:116). É porque comungam de uma unidade espiritual, embora com diferença de grau, que se torna possível essa mudança de pele, ou seja é o corpo que abriga o espírito e lhe dá, tanto a forma quanto a perspectiva para olhar o mundo. Os Kaingang contam muitas histórias da **mĩngve** – *a que vê o tigre* –, que seria uma **kuiã**, a esposa do tigre⁹². O tigre vem contar os remédios para ela⁹³. Nimuendaju registrava, em 1913, no Paraná, que o sonho com o jaguar (onça) era decisivo em caso de doença. O curandeiro **Kañeru** (**Kaĩru**) cantava ao *acanguçu*⁹⁴ e o **Kamé** ao *jaguarete*⁹⁵ depois se deita e sonha. Se a onça oferece uma comida e o doente aceita, é sinal de que vai sarar; se a recusa, significa que ele não tem mais cura e por isso, tão logo acorda o curandeiro trata de fazer o doente morrer o quanto antes, tirando-lhe a força da vida por gestos das mãos e sob uma certa cantiga (cf NIMUENDAJU [1913] 1993:73).

Os humanos possuem no entanto um atributo que não se encontra nos animais e nas plantas: a possibilidade de falar, e essa faculdade deve ser usada para se comunicar com os outros seres. É a palavra que cria o entendimento. Se os humanos não se dirigem por meio de palavras as outras “pessoas”, elas permanecem **kutu**, isto é sem entendimento. A palavra é criadora. Pela palavra as coisas acontecem, e assim atribuem poderes às “orações”. Essas orações em contexto ritual podem ser simplesmente a recitação do mito de origem de determinado ser, ou acontecimento. Eliade afirma que entre os australianos os mitos são recitados nos rituais de iniciação. Essas recitações dos mitos

destinam-se apenas a mostrar a maneira de celebrar esses cultos àqueles que estão para serem elevados, ou que acabam de ser elevados, à categoria de homens (...) a ‘história’ narrada pelo mito constitui um conhecimento de ordem esotérica, não apenas por ser secreto e transmitido no curso de uma iniciação,

⁹² No Português falado pelos Kaingang, ‘tigre’ é o termo usado para referirem-se às onças.

⁹³ Clemente Fortes do Nascimento Xeyuyá, Toldo Chimbangue.

⁹⁴ Palavra de origem Tupi para *onça* (lit. *cabeça grande*).

⁹⁵ Palavra de origem Tupi para *onça* (lit. *o jaguar verdadeiro*).

mas também porque esse 'conhecimento' é acompanhado de um poder mágico-religioso. Com efeito, conhecer a origem de um objeto, de um animal ou planta, equivale a adquirir sobre eles um poder mágico, graças ao qual é possível dominá-los, multiplicá-los ou reproduzi-los à vontade. (1972:18-19)

No mesmo texto Eliade explica que é uma prática bastante difundida a recitação do mito de origem de determinada planta na própria roça para que essa plantação cresça vigorosa, exemplificando essa prática entre os timorenses enfatiza que:

Recitando o mito de origem, obriga-se o arroz a crescer tão belo, vigoroso e abundante como era quando apareceu pela primeira vez. Não é com o fim de "instruí-lo" ou ensinar-lhe a maneira como deve comportar-se que o oficiante lembra ao arroz a maneira como foi criado. Ele o força magicamente a retornar à origem, isto é, a reiterar sua criação exemplar (1972:19).

Ao dirigir a palavra as plantas, aos animais e aos espíritos dos mortos o **kuiâ** propicia a eles o entendimento. Seeger também observa que para os Suyá, um dos povos Jê setentrionais, "uma pessoa é completamente integrada socialmente quando 'ouve, compreende e sabe' claramente, uma pessoa que ouve e compreende mal também age mal" (Seeger 1980:46).

Assim, para os Kaingang é importante que os humanos dirijam-se pela palavra aos outros seres, para fazer com que eles escutem, compreendam e deixem de ser **kutu**, ou seja, surdo, sem entendimento. Antes de colocar no **kôkéi** (*cocho/canoa*) os elementos que se transformarão em bebida, os rezadores rezam sobre elas, assim elas (a pinga, a água, o açúcar e o mel) deixam de ser **kutu**. Dos espíritos dos mortos para os quais ainda não se celebrou o **Kiki** também se diz que são **kutu**.

Falar a língua do povo e compreender suas regras sociais é o que faz alguém plenamente humano. Para os Kayapó, segundo Verswijver (1992), falar a língua Kayapó é o que faz as pessoas. Assim, as prisioneiras raptadas só podem se transformar em esposas, isto é os Kayapó só podem ter intercuro sexual com elas, após elas serem "domesticadas" ou terem aprendido a língua Kayapó.

A falta de entendimento, entre os Kaingang, é referida com frequência àqueles que desrespeitam as regras de exogamia. Afirmam que eles estão “*desconhecendo*”, “*estranhando*” as pessoas que são seus parentes. Conhecer é, nesse caso, igual a respeitar. Quem *desconhece* não respeita. Quando vão castigar alguém, colocando no tronco ou na cadeia, afirmam que vão fazê-lo “*conhecer*”. Da mesma forma o **kuiâ** explica para os seus fiéis que, por isso, eles devem chamar-se pelos termos de parentesco, sinal máximo de respeito e deferência, mostrando sempre que conhecem aquelas pessoas⁹⁶. Se não usa o termo de parentesco correspondente, não reconhece a pessoa e pode, então, desrespeitá-la ou ser desrespeitado por ela. É, portanto, através da fala que as pessoas conhecem, se respeitam e chegam a um entendimento.

Assim também um Kaingang de Rio da Várzea me dizia:

Os **kuiâ** falavam com o espírito da árvore. **Ndétkar ta kóimbég**, ou seja, todas as coisas tem espírito.

Ele falava com o pinheiro que ele ‘desse respeito’, que ele iria respeitá-lo:

Talvez você vai aprender a trepar no pinheiro, mas tem que falar com ele. Se você for bem educado, ele vai te proteger, caso contrário, o galho pode quebrar. Quando vai trepar no pinheiro tem que falar com ele: se fortalece e não se quebre. Todas as coisas devem ser alertadas: tem um meio de entrar em contato, se não procura, ela está **kutu**⁹⁷.

Para os Kaingang portanto os pássaros são “pessoas” muito antigas, com as quais num passado comum, partilhamos a mesma fala, de tal maneira que ainda podemos entendê-las e os rezadores de kiki cantam esses cantos que não são inteligíveis atualmente, porque repetem os cantos aprendidos com essas pessoas, os pássaros e os tamanduás⁹⁸. A saracura e, quiçá, outros pássaros vieram junto com **Topê** e com os *padres*, o que faz com que partilhem um mesmo tempo que é o

⁹⁶ O **kuiâ** do Inhacorá, ao recitar o mito de origem do ritual do Mastro, afirma que **Topê** (*Deus*) disse: “estou deixando essa terra para vocês e para que cuidem um do outro, disse ele para nós. Também quero que digam **kakrê** (sogra), **iambré** (cunhado, genro), **inhévy** (minha prima, irmã), também **pâ** (sogra). Nunca fiquem mal um com o outro; só quero que pensem em mim”.

⁹⁷ José Vitorino - Rio da Várzea Novembro de 1997.

tempo primordial. Portanto, os pássaros, ao contrário de outros animais, são seres primevos, enquanto os bugios e os macacos são ex-humanos que, por terem se pendurado nas árvores durante o dilúvio, transformaram-se em animais.

O Kaingang Fokâe, do Xapecó, contava a experiência de seu pai, que teria matado um bugia que comia sua roça de milho. Quando a viu morta, o companheiro da bugia chorava em cima dela “como se fosse uma pessoa”; ele a beijava e tentava fazer com que ela se levantasse. Só depois que o pai dele, o velho Francisco, disparou outro tiro, foi que o bugio fugiu para o mato, abandonando a companheira morta. Ele explicava: “ele é gente assim como nós”.⁹⁹

IV.3. Os entes perigosos: ndétkorég (coisa ruim)

Além dos entes bons e benfeitores, como os espíritos animais e os santos, que protegem os humanos, o plano terrestre é povoado por outros seres, maus: certos animais – como a cobra (entre elas, a cobra de asa ou de penas, **pyntfēr**), o tigre, (também o tigre emplumado, **mĩngfēr**), o sapo (**pépo**) – e seres anões, que habitam certos montes. Sobre tais “anões”, ouvi relatos dos Kaingang do Ivaí (PR), e que parecem referir-se a entes semelhantes aos que Delvair Melatti registrou entre os Kaingang de São Paulo, que mencionam o **ningó'mâg**¹⁰⁰: “é um ser de aspecto grotesco, apesar dos kaingang dizerem que é invisível e que enxerga as pessoas” (1976:119). No Ivaí ouvi que os tais homens baixinhos vivem em alguns montes cujo interior é todo resplandecente¹⁰¹. Esses “baixinhos” prendem os espíritos das crianças.

⁹⁸ É também possível que estes cantos sejam aprendidos de outros povos, como por exemplo, os Guaraní. Discorrerei sobre esse aspecto no capítulo IX, o segundo tempo do mundo.

⁹⁹ Os Kaingang também dizem que quando se ameaça um bugio com um porrete ou cacete, ele “dá louvado”, ou seja, coloca as mãos juntas, como em oração e súplica ao seu agressor.

¹⁰⁰ Segundo Delvair informa que o termo significaria “capeta”, e sugere, como “tradução literal”: **ningó'** = “baixinho”; **mâg** = “gordo”. Segundo a descrição anotada por Melatti, tal figura seria “baixinho, gordo, tem seios caídos e é bravo” (Melatti 1976:119). Uma tradução mais apropriada me parece ser, no entanto, “mão grande”.

¹⁰¹ As áreas Kaingang possuem minas de pedras semipreciosas quartzo e turmalina que as vezes formam grutas ou espaços ocultos e “resplandecentes”.

A **pyntfēr** e **mĩngfēr** moram no céu e durante as eclipses tentam comer o sol e a lua, mas acabam brigando entre si, enquanto a lua e o sol cruzam um no caminho do outro e escapam. Parece que a cobra **pyntfēr** está associada à lua e o **mĩngfēr** ao sol. Em Rio da Várzea me mostraram o toco da árvore onde morou a **pyntfēr**. Dizem que ela só existe em mata fechada e que, com o desmatamento daquela área, “ela se acabou”. Na mesma aldeia, na água do rio da Várzea propriamente dito, havia também o **bijuj**, ‘peixe-boi’ que pode arrastar os humanos para o fundo do rio.

Todos esses seres podem aprisionar as almas humanas, produzindo a doença e a morte. Há também a possibilidade de a alma do morto desviar-se do seu caminho e ficar perdida, vagando na terra e passando a fazer parte dos entes **ndétkórég**, *coisas ruins*¹⁰²; seriam os **weinkuprĩng korég**, *almas ruins*, que são um perigo constante para os vivos. Elas vivem nos lugares ermos e podem prender os espíritos descuidados dos vivos.

João Elias, cacique de Rio da Várzea, disse-me que aquele que tem pecado não vai para a o **weinkuprĩ iamõ**, e “fica aparecendo” para as pessoas.

No Xapecó, o **kuiâ** Kemuprâg falou-me do **krĩn’tódn**: “Ele é dono de uma serra. Ele é uma pessoa-bicho: cabeça de pessoa e corpo de porco do mato. Perto do tombo [descida da serra], lá do Toldinho [antiga aldeia tomada por não-índios], mataram ele. Nos matos, quem sabe tem. Ele é **votor**”[**votor** é uma seção da metade].

Esses seres todos habitam os espaços menos domesticados do mundo Kaingang, que são caracterizados como lugares isolados do mato, as cercanias do cemitério e os grandes rios.

IV.4. Os espaços da ambiguidade: mato e o acampamento

Os Kaingang sempre tiveram aldeias fixas perto das suas roças e faziam acampamentos próximos aos rios piscosos onde construíam seus **põri** (paris), que são

¹⁰² *Nén*, pronunciado [ndedn], significa “coisa”. *Kórég*, pronunciado [ko'regn], significa “ruim, feio”. Um processo fonológico provoca mudança de pronúncia da primeira palavra (ndedn → ndet).

armadilhas construídas com pedras, como uma represa, que obriga a água a passar por um estreito canal onde colocavam semi-submerso um cesto de taquara, ou de varas. Os peixes são empurrados para dentro do cesto onde não há espaço para eles se virarem e voltar, são pegos aos montes (ver foto). Boa parte do ano os Kaingang permaneciam nesses acampamentos coletando nas proximidades os frutos, a caça e aproveitando para incursionar pelo território inimigo.

A floresta é um espaço de ambiguidade. É por um lado o espaço perigoso, da proximidade com outros grupos inimigos, com os animais ferozes, e com os **ndétkorég** espíritos dos mortos, extraviados, e todos aqueles outros entes ruins que podem viver nos lugares recônditos da floresta. Os **kuiâ** ao explicar o caminho do **weinkuprĩng iamá** para o espírito de um morto, aconselha que ele não pare na beira do rio, ou no mato mas siga o seu caminho. O que significa que ele pode ficar perdido nesses lugares, ou ter sua alma presa por esses **ndétkorég**.

Mas a floresta é também lugar de cura: quando eram atacados por epidemias, corriam para o mato à procura de boas águas (as *águas santas*).

Maniser relata que iam para o mato durante 3 dias após a morte de alguém, deixando a aldeia abandonada para aqueles que trabalharam no enterro do morto e para a viúva(o). A morte contaminava o lugar e o mato oferecia proteção:

Quando aqueles que enterraram Dovari voltaram para suas casas, eles não encontraram ninguém na aldeia de Vila Sophia; todos tinham emigrado para a floresta vizinha onde eles moravam em novas cabanas construídas às pressas. Quanto à viúva, ela estava sentada debaixo de um galpão completamente vazio: todos os objetos que constituíam sua propriedade tinham sido destruídos (Maniser 1930).

Os acampamentos eram também uma forma de dispersão dos conflitos. A distância diluía as intrigas da aglomeração da aldeia. Atualmente os Kaingang tem acampamentos nas roças nas épocas de plantio e colheita e mantém acampamentos permanentes em muitas cidades, onde vendem seu artesanato e fazem coleta de produtos industrializados, comprados ou cedidos pela população das cidades. Eles cresceram principalmente nas décadas de 60 e 70, quando as terras indígenas foram

sistematicamente invadidas e a repressão dentro das áreas era insuportável. Os acampamentos, agora na cidade, tornaram-se um refúgio das áreas indígenas.

Os acampamentos são considerados um problemas para a administração das cidades, que sempre estão realizando gestões junto à Funai para que os índios sejam retirados desses acampamentos urbanos e levados de volta às aldeias.

Kimiye Tommasino, antropóloga da Universidade de Londrina que trabalha com os Kaingang no norte do Paraná, afirma, no entanto, que os Kaingang estão praticando uma reterritorialização, isto é, reocupando antigos espaços de acampamento (Tommasino 1993:19, 1995). O acampamento continua exercendo o mesmo papel que outrora, embora em lugar de acontecer no mato, ele agora acontece nas cidades.

Durante os tempos que passam nos acampamentos os Kaingang realizam a *coleta* de roupas, calçados, móveis e utensílios e principalmente a comida necessária para as suas festas. O meio mais seguro de fazer dinheiro atualmente é através do artesanato. Em todas as áreas Kaingang se trabalha com cestaria (ver fotos). No Paraná elas são trabalhadas em rico desenhos no trançado. No Inhamitanga (RS), o que faz a beleza do artesanato é sua capacidade de jogar com as cores com que colore as taquaras. Toda a produção vai para as cidades médias e também para Porto Alegre, onde seguramente já há uma população Kaingang permanente comparável a algumas das aldeias Kaingang do interior.

Durante o tempo que vendem artesanato os Kaingang acampam nas periferias da cidade, à beira de um córrego, onde sempre há um pouco de mato. Ali armam uma barraca com folhas de palmeira ou com lona plástica. Podem ficar uma semana ou meses. Quando conseguem o dinheiro que precisam, retornam à aldeia. Alguns acabam ficando permanentemente nas cidades, trabalhando regularmente em fábricas ou em serviços gerais.

Sahlins (1997b) constata que principalmente na África essa circulação das indígenas entre o campo e a cidade ao invés de desagregar a comunidade cria uma sociedade “bilocal” com um campo social comum e “um sistema social e econômico comum”. “Esses habitantes da cidade e do mundo exterior permanecem ligados a

seus parentes na terra natal, especialmente por entenderem que seu próprio futuro dependem dos direitos que mantem em seu lugar de origem” (cf.15-16). Não há estudos sobre os Kaingang que vivem a maior parte do ano ou de forma permanente em acampamentos citadinos e isso seria muito interessante. Sahlins verifica que a vida na cidade pode ser uma possibilidade para culturas tribais e que nem por isso as aldeias deixam de ser para elas o seu referencial. Há acampamentos Kaingang nas cidades de Santa Catarina e Rio Grande do Sul a mais de 30 anos, mas até o momento não temos, ou eu não conheço qualquer estudo sobre essa vida nos acampamentos modernos.

Põri dos Kaingang
no Rio Irani (SC), 1984





1. Venda de Artesanato de Nonoai na Cidade de Xapeco (SC), Abril de 1984.

2. Venda de Artesanato em Porto Alegre, Abril 1997.





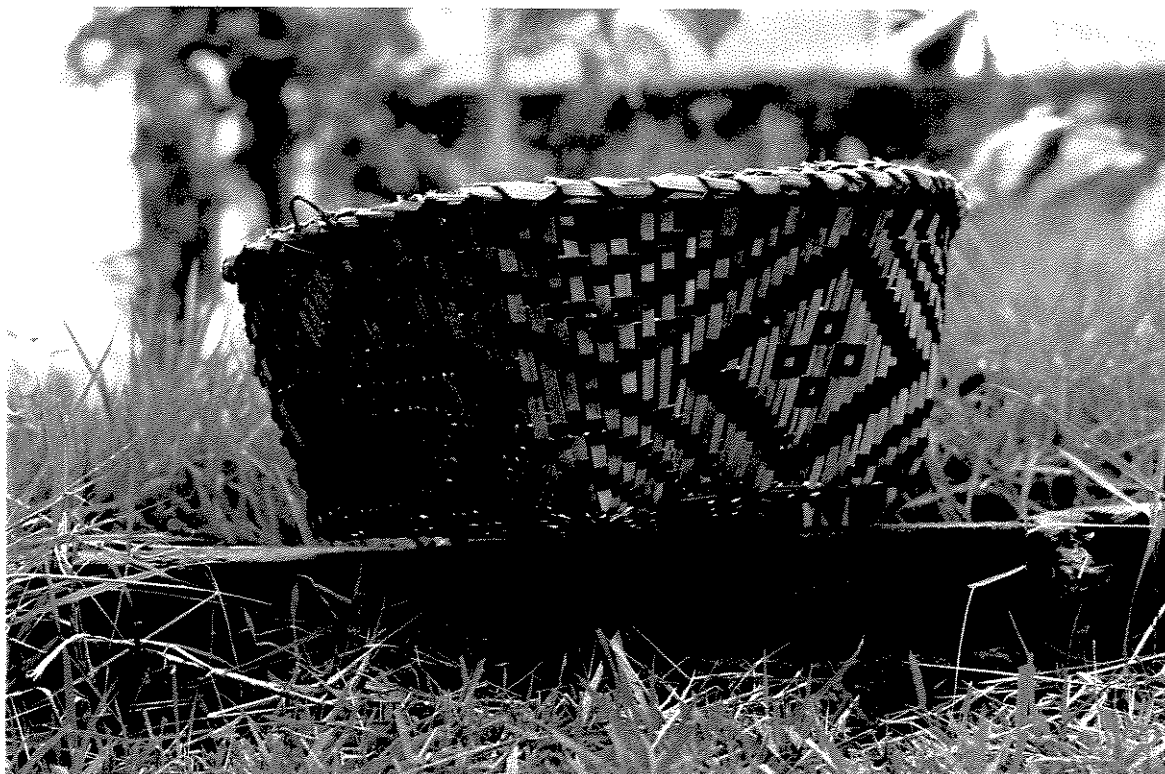
Processo de confecção do artesanato. Cinara tinge as fitas de taquara.



**João Mafata trabalha a taquara, com sua mulher
e Beatriz, esposa do seu neto.**



Artesãs de Inhacorá com exemplares de seus trabalhos



Artesanato

Cestos produzidos na área

Ivaí (PR), 1997.





Os Kaingang de Inhacorá (RS) fretam caminhão para levar seu artesanato para ser vendido em Cruz Alta (RS). Março de 1997.





I. Primeiro tempo do mundo

I.1. Mitos e rituais como marcadores de tempo e do espaço

Os seres míticos marcam o tempo e o espaço na cosmografia de um povo. Para analisar a cosmologia Kaingang estou tomando como fio condutor os mitos e os ritos dentro dos quais esses mitos são inseridos, considerando que “o mito providencia a ‘hermenêutica’ nativa para os ritos. Ambos, mito e rito, são sistemas de mensagem que manipulam um código cultural comum de oposições binárias associadas” (Warner 1958 apud Munn 1973). Considero também que mito e ritual são historicamente condicionados (Sullivan 1988:17). Por esse motivo, não se deveria separar mito e história, mas entendê-los como o faz Hill (1988), como duas formas diferentes de narrar os fatos. Tanto a história é organizada dentro do esquema mitológico, quanto os mitos contêm também fatos da história. Para Sullivan, o mito é uma parte integral da realidade, não porque ele descreve o mundo que é auto-evidente, mas porque ele caracteriza e muitas vezes participa diretamente do mundo imaginário onde reside o significado de toda manifestação aparente. Apesar de que a significação está intimamente relacionada com formas da aparência, o significado não pode mais ser auto evidente nesse mundo, exceto de modo mítico, porque o significado está envolvido com um mundo dos primórdios. O mito revela o primeiro motivo do ser, que é manifestado na sua aparência (cf. Sullivan 1988:34).

Analisando o material reunido em diversas comunidades Kaingang, estou dando a eles uma ordem ‘cronológica’, a partir dos temas míticos. A cosmologia Kaingang pode ser construída em torno da idéia de um universo marcado por ciclos

cósmicos de conflagração e regeneração¹.

A sociedade Kaingang está organizada em metades que são homônimas de seus pais fundadores, **Kamé** e **Kaïru**. Foram eles “que fizeram todas as plantas e animais², e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de *Kañeru* ou ao de *Kamé*” (Nimuendaju 1993:59).

O primeiro ritual Kaingang que estudei, o do **Kikikoi**, refere-se a um tempo em que o mundo já existia, sobreveio uma grande enchente que destruiu muitos humanos, outros por terem se pendurado nos galhos das árvores foram transformados (alguns em macacos e outros em bugios).

Os que atualmente chamamos Kaingang são os descendentes de **Kamé** e **Kaïru**, estes são contemporâneos dos *Kaingang* (Xokleng)³, com a diferença que os dois primeiros morreram e suas almas foram morar no centro da serra. Passando pela morte, adquiriram uma outra condição, a de seres poderosos cujos atos são criadores. Eles saem da serra e passam a reconstruir o mundo e a ordenar uma nova sociedade, que é a sociedade Kaingang atual.

O ritual do **Kiki** é a rememoração dessa epopéia de criação. O ritual continua a ser celebrado apenas entre os Kaingang de Xapecó (SC), mas antigamente era comum às demais áreas Kaingang, como tive oportunidade de constatar nas entrevistas que fiz sobre isso em pelo menos 10 áreas diferentes (duas no estado de São Paulo, 5 no Paraná, uma em Santa Catarina e 2 no Rio Grande do Sul). Todas guardam na memória essa cerimônia, que era feita para os mortos e cuja reconstituição não é mais possível pela falta de rezadores. Só podemos tomar por referência o ritual que continua acontecendo no Xapecó, mas creio ser suficiente, para efeitos da análise da cosmologia Kaingang, a certeza de que era um ritual

¹ Sullivan propõe que esse poderia ser o núcleo de uma unidade cosmológica do material etnográfico sulamericano.

² Mamíferos, já que estou considerando que os animais que voam são anteriores à criação dos demais por Kamé e Kaïru (e contemporâneos desses pais fundadores). Quanto aos peixes, não busquei pesquisar a origem, mas obtive, ainda assim, referência em um mito recolhido no Inhacorá.

³ Remeto à minha interpretação do “mito de origem” registrado por Telêmaco Borba, na qual sugiro que os *Kaingang* que aparecem na narrativa de Borba correspondem ao povo hoje conhecido como Xokleng (cf. Veiga 1994:62-75).

comum a todos os Kaingang e também aos Xokleng, o grupo Jê mais próximo deles.

Considerando que esse ritual está relacionado ao mito de destruição e reconstituição da sociedade humana, aqui entendida como Kaingang, vê-se que não está situado no início do mundo, mas num ciclo de conflagração do mundo. Há um tempo anterior, que é o do surgimento da terra, dos céus, da água e do fogo, como Nimuendaju enumera⁴. Naturalmente os mitos não tem compromisso com todos os fatos de uma realidade, mas outros rituais e mitos do mesmo povo remetem à formação da terra habitável, revelando um outro tempo e um outro espaço, que estou chamando de “o primeiro tempo do mundo”.

I.2. Os primórdios:

O começo do mundo na versão dos Kaingang de Inhacorá

Narrativa 1

No começo tudo era água. O quati era cachorro; o mico andava no chão; a saracura tinha terra pronta que carregava em um cesto. Os Kaingang fizeram acampamento e acenderam fogo em um sarandi, no meio do lageado. Depois a saracura veio com a terra. Ela ficou ciscando no meio do lageado e quando amanheceu os Kaingang viram que já havia terra. Onde morreu **Kamé** tinha duas espigas de milho e feijão para plantar. O **põnder** [padre] foi o primeiro que existiu. Um índio casou e não gostava de mulher. Então o padre fez criança para a mulher. O índio não casava, o galo é que ensinou ele.

Narrativa 2

O índio não sabia de onde vinham as crianças, ele via a barriga da mulher dele crescer, e tinha medo da barriga dela. Quando ela ganhou a criança, o padre trouxe a criança para o índio dizendo que o filho era dele, mas o índio não tinha dormido com a mulher. O padre trouxe o galo e foi vendo como o galo fazia que os índios aprenderam [a ter relações sexuais]. Os índios ficaram desconfiados do padre, achando que ele fazia assim com

⁴ Oa Kaingang possuem um mito que trata da conquista (roubo) do fogo, que é também anterior ao mito do ‘dilúvio’, porque no dilúvio as pessoas já possuíam fogo e buscavam preservá-lo das águas levando tições acesos na boca.

as mulheres deles e decidiram matá-lo. O padre disse que se eles⁵ fizessem assim seriam pobres para sempre. É por esse motivo que nós somos pobres.

Narrativa 3

Antigamente todos viviam solteiro, eles tinham medo da mulher dele. Certa vez chegou um padre e levou uma mulher para dentro de casa e ficaram lá um tempo e o padre falou, para o marido da mulher, que ela ia ter uma criança. Daí o padre foi para casa, depois voltou de novo e trouxe um galo fino [galo de briga] junto com uma espiga de milho. Daí ele debulhou aquele milho e botou em cima das pernas da mulher e daí o galo começou a ciscar aqueles grãos de milho em cima das pernas da mulher e daí naquele momento, eles ficaram sabendo como se faz um filho. Daí começou a aumentar a população a partir daquele momento e começaram a vir mais padres, mas na frente dele [ou primeiro] veio uma saracura para fazer esse mundo.

Os padres desceram do céu e na frente deles veio uma saracura num lugar chamado **konty**⁶, porque foi o **Topé** que mandou ele [a saracura] descer num lugar que era um tipo de ilha, onde tinha um rio em volta dele. A saracura começou a ciscar para os lados, de noite, e no outro dia, quando eles viram a terra tinha aumentado. Essa terra vai fazer 3 mil anos. Foi o que o **Topé** disse para a saracura, para fazer uma terra que dure 3 mil anos. Eu não sei o que vai acontecer quando chegar. E quando nós viemos, o padre fez a criança para a mulher e quando aconteceu isso, nós matamos o padre. Nós matamos dois padres. Por causa disso os padres começaram a se distanciar de nós [Kaingang]. Por causa disso nós ficamos diferentes [menos valorizados]. Começamos então, a fazer flecha [**ndo**], cacete [**kamrör**] e lança com ponta [**rógrupú**] para nos defender.

Depois disso, chegaram mais padres e nos batizaram [**kykpetũma**⁷] para nós ficarmos iguais a eles. Para nos batizar, eles fizeram água numa flor e passaram sal na boca deles [dos Kaingang]. Com isso eles nos batizaram e depois nós provávamos comidas salgadas, porque antigamente nós não tínhamos sal e nas comidas [**ngoro**] nós espremíamos **véné** para ter o sal. [...]

Para nós comer esse sal eles nos reuniram e nós não estávamos sabendo de onde estava vindo este sal.

Então isso aconteceu com os nossos **pöndér** [padres].

Antes que os padres viessem, eles não sabiam o que era o sal, eles tiravam o **véné**,

⁵ “Eles”, nessa narrativa, refere-se aos Kaingang. Nesse caso, o tradutor, um professor Kaingang, coloca-se fora do discurso. Mas o avô dele, falando em português, diz: “nós matamos dois padres”.

⁶ **Konty** é um sarandi, uma vegetação que cresce dentro dos rios e que, por assoreamento, costuma dar origem a ilhas.

socavam no pilão, e dava um suco salgado que eles colocavam nas comidas deles. No que os padres vieram, eles ensinavam como traziam o sal. Convocaram uma reunião para mostrar e distribuir o sal. Os padres deram um pouco para cada um. Então eles aprenderam o que era o sal.

I.3. Uma interpretação das origens

Esse mito, recolhido em três ocasiões na mesma aldeia (Inhacorá, RS), explica a criação da terra pela saracura, por ordem de **Topê**, que os Kaingang traduzem por *Deus*. Essa terra constituída como espaço habitável para os humanos é finita, criada para existir por 3 ou 4 mil anos⁸. No início do tempo os humanos Kaingang vieram junto com **Topê**, com a saracura e com os padres. Nesse tempo eles conhecem o fogo, mas não conhecem a relação sexual. O padre traz o galo fino (galináceos domésticos foram introduzidos pelos colonizadores) e joga o milho nas pernas da mulher. O galo cisca nas pernas da mulher e “naquele momento eles descobrem como faz o filho”.

Parece possível estabelecer uma relação do mitema da criação da terra, pela saracura, como espaço habitável e produtivo (se pode plantar milho) com a criação da vagina da mulher como espaço produtivo (se pode plantar filho). A criação, aqui, está simbolizada pelo ato de ciscar. A saracura ciscando o sarandi cria a terra habitável. O galo ciscando as pernas da mulher cria ou ensina a relação sexual. Ciscar é um ato de espalhar e no caso aumentar algo. Os Kaingang não explicitam várias coisas que são tabu: como o perigo da morte que é sempre dito “alguma coisa vai acontecer”, o que pode significar: alguém vai morrer, ou vai ocorrer uma briga ou qualquer coisa que signifique perigo eminente à vida. Também nunca ouvi a enunciação explícita de alguém teve relação sexual com outrem. Essas palavras sempre são camufladas por metáforas, como a colocada acima. No primeiro caso, o tabu se justifica pela crença Kaingang no poder da palavra pronunciada. Se alguém enunciar, potencializa o desencadear daquela ação ou acontecimento que se quer evitar⁹. No segundo caso se

⁷ Lit. “para o não lavado”.

⁸ Embora as narrativas logo acima falem de 3 mil, há outras que falam de 2 ou de 4 mil anos. O número é, aparentemente, ou em certa medida, aleatório.

⁹ A importância da palavra enunciada é observada entre vários povos indígena. Lima registra que dizer

trata do tabu, de não dizer determinadas coisas na frente das mulheres ou para uma mulher, eles consideram falta de respeito.

Associado à mulher e à “descoberta” da relação sexual está também a entrada da morte¹⁰ e do destino de pobreza dos Kaingang como maldição de terem matado um *padre*, e outros “*pecados*” que ainda atormentam a vida Kaingang: a desconfiança e o ciúme, que são até o presente, causa de brigas e disputas entre eles.

O *padre*, ou **põndér** como o chamaram, está associado ao começo do mundo, mas também à introdução do batizado e do sal. O batismo (supostamente, a “conversão”) dos índios e a introdução do sal são fatos que podem ser historicamente datados. A existência da Redução de Santa Tereza, no território onde atualmente está o município de Passo Fundo, tradicional território dos Kaingang, faz crer que os Kaingang do Rio Grande do Sul foram possivelmente missionados no século XVIII. Isso explicaria a maneira como o missionário jesuíta foi recebido pelos Kaingang de Guarita, dos quais os de Inhacorá são uma dissidência, ou uma extensão. Teschauer escreve sobre o encontro do Cacique Fongue com o superior dos missionários jesuítas, padre Bernardo Parés, em 1848:

Resolveu o P. Parés a procurá-los já no dia seguinte no seu parador, antes de, deixando-se levar por sua índole variável e desconfiada, retirarem-se ao fundo dos bosques. Um pouco antes do meio dia avistram-se sobre uma colina próxima de Guarita cerca de 25 a 30 índios, homens mulheres e crianças. Oliveira mandou chamá-los e o P. Parés achegou-se a eles e apenas podia reter as lágrimas presenciando a miséria a nudez desses infelizes e considerando a que grau de baixesa o homem pode cair. Não estranharam o vestido do Padre e ao dizer-lhes que tinha transposto o oceano e vindo de longe para ensiná-los a conhecer a Deus, pronunciaram a meia voz a palavra *Pandara*¹¹ e uns chegaram-se com as mãos postas a pedir a benção como o tinham observado entre os brancos (1905:131).

Relata ainda Teschauer que no dia seguinte foram levados à aldeia do Guarita,

uma palavra errada quando se está preparando uma caçada coloca em risco a vida do caçador (1996).

¹⁰ Não soube de nenhum mito que explique a origem da morte. Ela aparece simplesmente. **Kamé** e **Kaĩru** morrem afogados, o padre é morto, etc.

¹¹ É bastante clara a relação entre os termos **põnder** e **pandara**, cujas diferenças se podem atribuir a questões dialetais (lembrando que os Kaingang de Inhacorá são, em boa parte, originários de Misiones, na Argentina).

que ficava num “chapadão”, onde entraram em um núcleo de umas 20 cabanas.

Apenas tinha-se apeado o Padre Pares, tomou-o um índio moço sem cerimonia, pela mão, dizendo que elle era filho de um chefe e levou-o a uma cabana (rancho) que de todas era a mais aceiada para o missionário ver o seu **pandara**. Era este um homem de 70 annos, de estatura alta e feições sympathicas; estava assentado com as pernas cruzadas sobre uma cama feita de taquaras nú e sem outro vestido além d'um capotinho que mal cobria-lhe os hombros. Recebeu o seu hóspede com a boca cheia de riso, tomou-o pela mão e fel-o assentar ao seu lado, tratando-o de **pandara** deu-lhe a entender que eram iguaes (...) Logo foi levado por seu hóspede a casa do velho Fongue que o recebeu com gravidade ridícula e se apresentou ao Missionario como **paibeni** ou grande chefe¹². Assentou-se em sua cama enquanto indicava aquelle o chão para se assentar. este, porém tomou lugar ao lado do velho, que aprovou essa liberdade que considerava signal de amisade. (1905:132)

No relato de Teschauer chama a atenção o fato do padre Parés ser identificado como **pandara** quando menciona ter transposto o oceano e vindo de longe para ensiná-los a conhecer a Deus. Da mesma forma, foi recebido em primeiro lugar por alguém que se identificou como um **pandara**, que se pode imaginar como sendo um **kuiâ** Kaingang, uma vez que não há outras referências de que os Kaingang tivessem uma função religiosa relacionada ao termo **pandara** ou **põndér**, que traduzem por padre. Por outra parte, parece significativa a forma como o padre foi recebido pelo **põndér** e pelo **paibeni** Fongue. No primeiro caso há uma relação de simetria, indicada por Teschauer no fato de terem se assentado sobre a mesma cama, e no segundo caso uma relação de hierarquia quando o cacique Fongue manda que o padre tome assento no chão, abaixo do nível onde ele próprio se coloca.

É muito interessante a confissão que fazem de terem matado 2 padres. No norte do Rio Grande do Sul há pelo menos dois casos bastante conhecidos, e temporalmente muito distantes um do outro, de padres “emboscados” e mortos. No caso mais recente, ocorrido entre o final do século passado e início deste, um padre teria sido assaltado e morto por seus assaltantes, que jamais foram identificados. No caso mais antigo e mais famoso, que gerou a criação de um santuário, três jesuítas

foram assassinados por índios das reduções: são os chamados “Mártires do Caaró”.

O fato deu-se em novembro de 1628, primeiro com o assassinato dos padres Róque Gonzáles e Afonso Rodríguez, na aldeia liderada pelo cacique *Carupé* (Karopẽ?), e na seqüência, dias depois, com o assassinato do padre João del Castillo, na aldeia liderada pelo cacique Neçu. O que chama a atenção, sobretudo na morte dos dois primeiros, foi a forma em que ocorreu. A mando do cacique *Carupé*, um dos índios usa sua borduna ou cacete contra o Padre Roque : “levantou então um porrete de armas ou clava, que, embora feita de madeira, imitava o ferro em sua dureza e forma, e, desfechando ao padre um furioso golpe no cérebro, fez-lhe em pedaços a cabeça” (Montoya [1639] 1985:199). É conhecido o fato de que, nas reduções os Kaingang fossem referidos, pelos Guarani, como os Ibiraiaras (*yvyrá + jara* = senhores ou donos das madeiras / bordunas). Logo, tudo indica que a morte dos “mártires do Caró” foi obra de grupos Kaingang afetados pela ação dos missionários, e não por “pajés Guarani”, como costumeiramente se apresenta o fato.

Também chama a atenção, no caso dos padres jesuítas mortos em 1628, que o cacique Neçu era identificado pelo padres também como “mago” ou “feiticeiro” :

“Morava por aqueles contornos o maior dos cacique que aqueles ‘países’ conheceram. Faziam-no respeitado suas artimanhas, embustes e magias, com as quais enganava aquela gente bárbara. Chamava-se ele Neçú (!): o que quer dizer ‘Reverência’” (Montoya [1639] 1985:197).

Esse cacique (e xamã) toma uma atitude, no mínimo curiosa, tão logo matam os padres, e que se volta contra o batismo realizado por eles:

“Neçú, de sua parte e para mostrar-se sacerdote, conquanto falso, revestiu-se dos paramentos litúrgicos do padre e com eles se apresentou ao povo. E fez trazer em sua presença as crianças, nas quais tratou de apagar com cerimônias bárbaras o caráter indelével, que elas pelo batismo tinham impresso em suas almas. Raspou-lhes as pequenas línguas, com que tinham saboreado o sal do espírito sapiencial. O mesmo fez-lhes no peito e nas costas, para borrar os santos óleos que as tinham prevenido para a luta espiritual” (Montoya [1639] 1985:201-2).

¹² *Paibeni* = pō'i mbâgn = chefe grande. Ver V.4.a.

O **sal**, a que se refere Montoya, era de fato usado pelos padres na cerimônia batismal e remete esse relato da ação de Neçú ao relato acima transcrito, ouvido no Inhacorá, sobre o assassinato de dois padres pelos Kaingang (cf. Narrativa 3, em I.2 acima).

Os Kaingang do Inhacorá se referem também ao **põndér tónõĩ**, que traduzem por **padre murcho** (ou **padre podre**). Ele seria um padre pequeno que caminhava sozinho, a pé, e se alguém o encontrasse deveria presenteá-lo, porque ele teria o poder de abençoar ou amaldiçoar as pessoas, parecendo semelhante aos ‘monges’ relacionados ao Contestado, sobre os quais se diz o mesmo: que aqueles que não os acolhiam eram amaldiçoados.

A outra parte do relato mítico, que completa esse primeiro momento da criação, é explicitada no contexto do ritual do *mastro*, ou festa do **kuiã**. Muller (1990), já observou que muitas vezes o lugar de recitação dos mitos é exatamente o espaço ritual. É nesse espaço que os mitos são narrados. No ritual do *petymojo* entre os Assurini é quando os xamãs se reúnem e contam suas viagens pelo cosmos, onde eles vão aprender. Esses lugares são também os lugares míticos, dos quais os xamãs são contemporâneos, havendo assim uma concomitância de tempo e espaço (cf. Muller 1990:161). O mesmo ocorre no ritual do *mastro* entre os Kaingang. É no discurso do **kuiã**, no contexto desse ritual, que o significado do *mastro* e dos outros elementos do primeiro tempo do mundo, se tornam evidentes, como veremos adiante. Fiz um grande empenho para conseguir que o filho de um *rezador*, do Xapecó, traduzisse para mim as rezas do ritual do **Kiki**, ele chegou a vir à Campinas com um companheiro e, por fim, me disse que muitas rezas ele não saberia traduzir, por exemplo, as da outra metade, e ainda aquelas que fossem traduzíveis, só poderiam ser explicadas durante o ritual do **Kiki**, porque aquelas palavras não poderiam ser pronunciadas em qualquer lugar. Mesmo o aprendizado de novos rezadores só pode acontecer em contexto ritual, não se pode ensaiar.

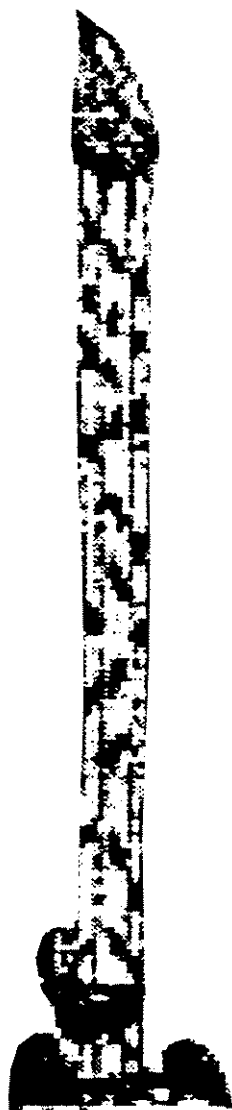
I.4. A festa do **kuiâ**: ritual propiciatório das colheitas

Esse ritual parece ter lugar apenas na comunidade de Inhacorá (RS). Os habitantes dessa comunidade relatam que há cerca de trinta anos atrás havia muitos **kuiâ** na comunidade do Inhacorá. Eles se reuniam numa espécie de igreja, onde eram feitos os rituais de cura. Depois da entrada massiva da Igreja Assembléia de Deus, à qual a maioria hoje está afiliada, a igreja dos **kuiâ** foi destruída. Muitos **kuiâ** se converteram para a Assembléia, o que significa deixar de praticar o xamanismo, e só restou ali, atuando como **kuiâ**, Antônio Miguel Kajêr. Um dos **kuiâ** convertidos à Assembléia de Deus afirmou que mesmo no tempo que a igreja dos **kuiâ** funcionava, uma rivalidade os cindia em dois grupos. Um dos grupos se converteu a uma nova religião (das chamadas igrejas evangélicas), enquanto o grupo ao qual pertencia Antônio Miguel, atual **kuiâ**, permaneceu *católico*. Os Kaingang, que estão há aproximadamente 150 anos em contato, identificam a religião Católica como sua “primeira religião” ou “religião antiga”. No entanto, o que eles entendam por ser *católico* está longe dos cânones da Igreja Católica Apostólica Romana. Por outro lado, quando no Inhacorá se referem a “religião” – como, ao dizer: “ele é um homem de religião” – sempre estão se referindo a religiões cristãs não-católicas. *Católico* é, portanto, neste contexto, o termo não marcado. Essa divisão anterior entre os Kuiâ parece determinar as escolhas feitas, impedindo a criação de um partido único, ou de uma única religião na área. Quando o primeiro grupo de **kuiâ** optou pela Igreja Assembléia de Deus, fechou essa possibilidade ao grupo rival, que passou a firmar-se ainda mais como *católico*.

A Festa do **Kuiâ** é, nessa aldeia, a principal expressão das crenças Kaingang. Aparentemente é a festa católica de Bom Jesus (ou *São Bom Jesus*, como dizem os brasileiros do interior e os Kaingang também). O **kuiâ** mantém, em sua casa, um pequeno oratório com um quadro do Sagrado Coração de Jesus e uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, em frente ao qual faz suas curas e benzimentos.

No dia da festa, os devotos vem celebrar o Santo. No dia anterior trazem as

Mastro sobre o túmulo (ampliação do desenho de Maniser)



Mastro – Ka Kōnguhu
Desenho de Maniser sobre o túmulo Kaingang
Conferir p. 164

oferendas: galinhas, carne de porco ou gado, arroz, farinha de trigo, pão, vinho, refrigerantes, velas, fitas e foguetes. Também ajudam com dinheiro para pagar o conjunto que vai tocar o baile. Toda a comunidade participa, mas estão obrigados a contribuir para a festa especialmente aqueles que, durante aquele ano, tiveram pessoas de sua família atendidas pelo **kuiâ**. Algumas famílias precisaram de ajuda por ocasião da doença de uma criança, outras pediram ajuda para negócios e proteção nas suas viagens. O **kuiâ** rezou por elas, e nesta celebração anual elas devem retribuir, patrocinando a festa para o **iangrô** do **kuiâ**. Se as pessoas não fizerem a festa, o **kuiâ** perde seu prestígio e pode inclusive ser morto pelo seu **iangrô**. Essa relação de reciprocidade entre o xamã e seu “espírito auxiliar” pode ser observada entre outros povos. Entre os Juruna (povo Tupi), o espírito auxiliar de uma espécie é a que a conduz aos caçadores através de um acordo do xamã e esse “chefe da espécie animal” que é, seu “espírito auxiliar”. Durante uma caçada “se alguém o matar, ele poderá levar consigo a alma do xamã juruna que, conseqüentemente, adoecerá e morrerá”(cf. Lima 1996:23).

Quando o Kuiâ explicita o motivo da **Festa do Mastro** ou da **Festa do Kuiâ** pode-se perceber que há uma outra lógica conduzindo esta festa aparentemente católica, embora o **kuiâ** Antonio Miguel afirme que seu **iangrô** é São Bom Jesus¹³ e as predições sejam realizadas através do uso da velas.

A festa começa com os preparativos no dia anterior, envolvendo boa parte da comunidade que deve providenciar a limpeza dos salões, casas e pátios onde ela será realizada, a lenha para o fogo, as comidas e bebidas e a contratação do conjunto. No dia da festa faz-se primeiro o almoço, depois o **kuiâ** faz sua reza para levantar o mastro onde vai pendurada uma bandeira.

Acostumados que estamos com as festas católicas, colocamos nossa atenção na bandeira e pouca atenção ao **mastro**. No caso Kaingang, o **mastro** é mais importante e, provavelmente, anterior à bandeira que hoje ele sustenta.

O mastro, segundo os Kaingang do Inhacorá foi feito pelo próprio **Topê** (Deus) e foi ele que exigiu que os Kaingang o levantassem pelos “tempo que

¹³ Atualmente, poucos **kuiâ** assumem sua relação com os espíritos animais.



Bandeira, aparentemente de Nossa Senhora Aparecida (Ivaí, PR, 1999)

**Observe-se que os motivos são os mesmos de
Inhacorá: homem, planta , animal, mulher com criança.**



Bandeira em Rio da Várzea, RS (1997).

Ao lado mastro antigo com bandeira.

existirem na terra”. O **kuiâ** Antônio Miguel, diz que ele fala diretamente com Deus, e que ele “chegou para falar” com Deus quando ele ia destruir a terra, que seria no ano 2000. Mas falou para Deus que escrevesse¹⁴ 4000 anos. Por sua interferência, a terra está a salvo por mais dois mil anos.

Uma terra perecível ou ciclos cataclísmicos da terra são muito comuns às cosmologias sulamericanas e fazem sentido também para os Kaingang. Os que estão convertidos à Assembléia de Deus crêem que não passaremos do ano 2000, quando os eleitos serão levados e os pecadores deixados. Outras versões míticas da criação do mundo, na mesma área afirmam que Deus fez essa terra para durar 3 mil anos. Para os Kaingang, portanto, sejam quais forem os tempos estabelecidos, cujos números são sempre simbólicos, o fato é que a terra é finita, ela pode se acabar ou se transformar.

Uma nova destruição da terra faz parte do ciclo de destruição, renovação e transformação. Os Kaingang surgem após um dilúvio que destruiu a terra. Esse primeiro cataclisma relatado nos mitos prova que a terra é perecível e que outros eventos semelhantes podem ocorrer. Por esse motivo os Kaingang procuram precaver-se para afastar esse perigo constante e iminente nesse final de milênio.

I. 5. Topê[deus], o mastro e o kuiâ[xamã]

O significado da Festa do **Kuiâ** ou do Mastro assim me foi explicado pelo ex-kuiâ Natálio Miguel¹⁵:

O **kuiâ** recebia chamado da alma divina do **iangrô** [espírito auxiliar]. Ele tem compromisso com Santo Antônio ou com São Pedro. O mastro é levantado para cumprir a promessa: 'Deus está com ele'. No mastro eles põe milho para que Deus abençoe toda a plantação. Antes de erguer o mastro, todo mundo reunido beija a fita e tira um pedaço para por na roupa, a cor pode ser verde ou amarela. Dentro do buraco do mastro vai cinza.

¹⁴ O grifo busca chamar a atenção para o fato de uma comunidade ágrafa se referir a um acordo por escrito: mandou que Deus escrevesse... Isso pode significar o valor que a sociedade ocidental dá ao que está escrito, como são, por exemplo, os contratos. Ao mesmo tempo esse **kuiâ** se contrapõe às religiões pentecostais, que afirmam que está escrito na Bíblia que o mundo vai se acabar no ano 2 mil. Ele é, portanto, mais poderoso, por ser capaz de alterar o que está escrito na Bíblia (a Palavra de Deus).

¹⁵ **kuiâ** que já não exerce o ofício por ser membro da Igreja Assembléia de Deus.



Bandeira do Divino Espírito Santo (Xapecó, SC, 1998)



Festa do Kuiã

1. Retirada do mastro antigo.



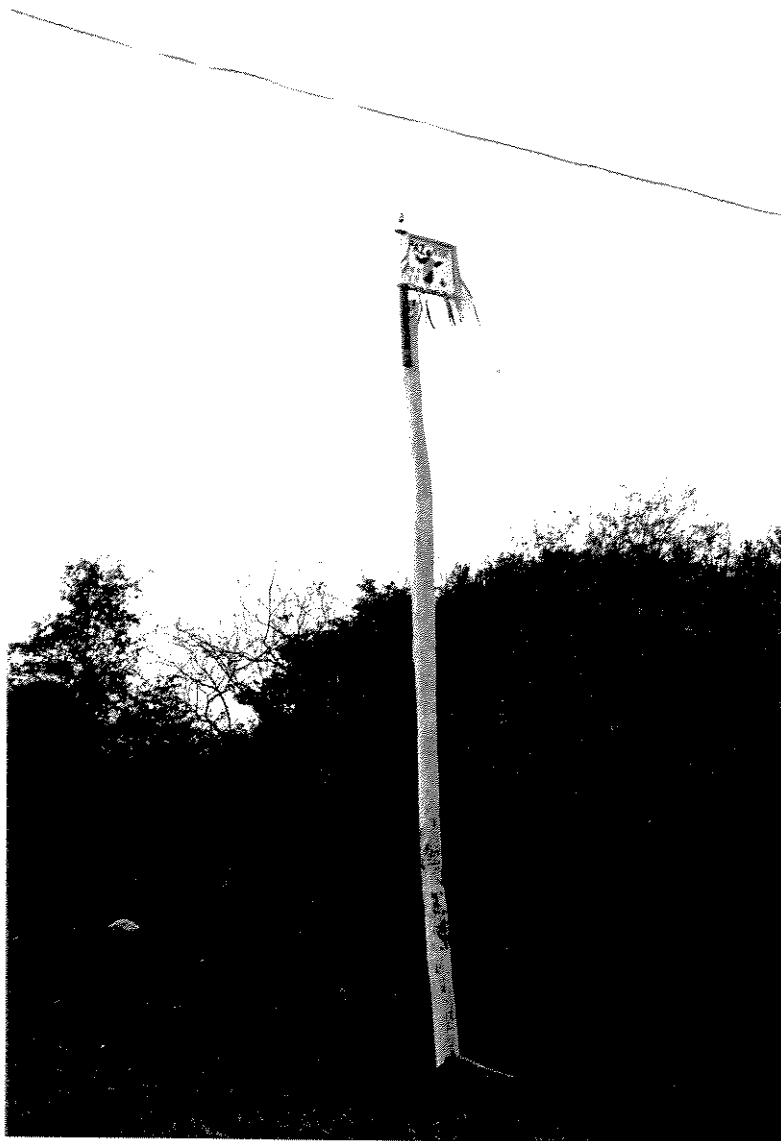
2. Confeção da Bandeira de São Bonifácio

plantação; milho alto, feijão baixo, Bo

Jesus com os Braços levantados

em sinal de bênção e uma criança.

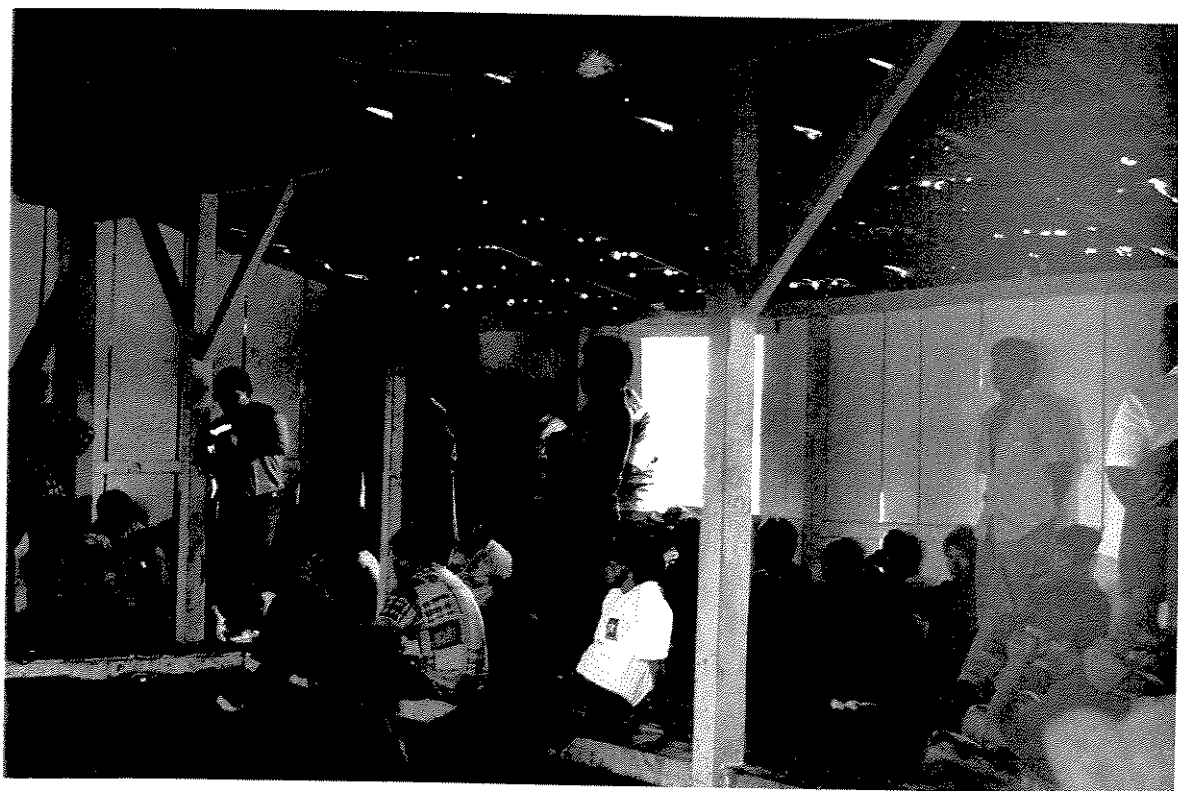




3. O Mastro de pé e na ponta uma espiga de milho

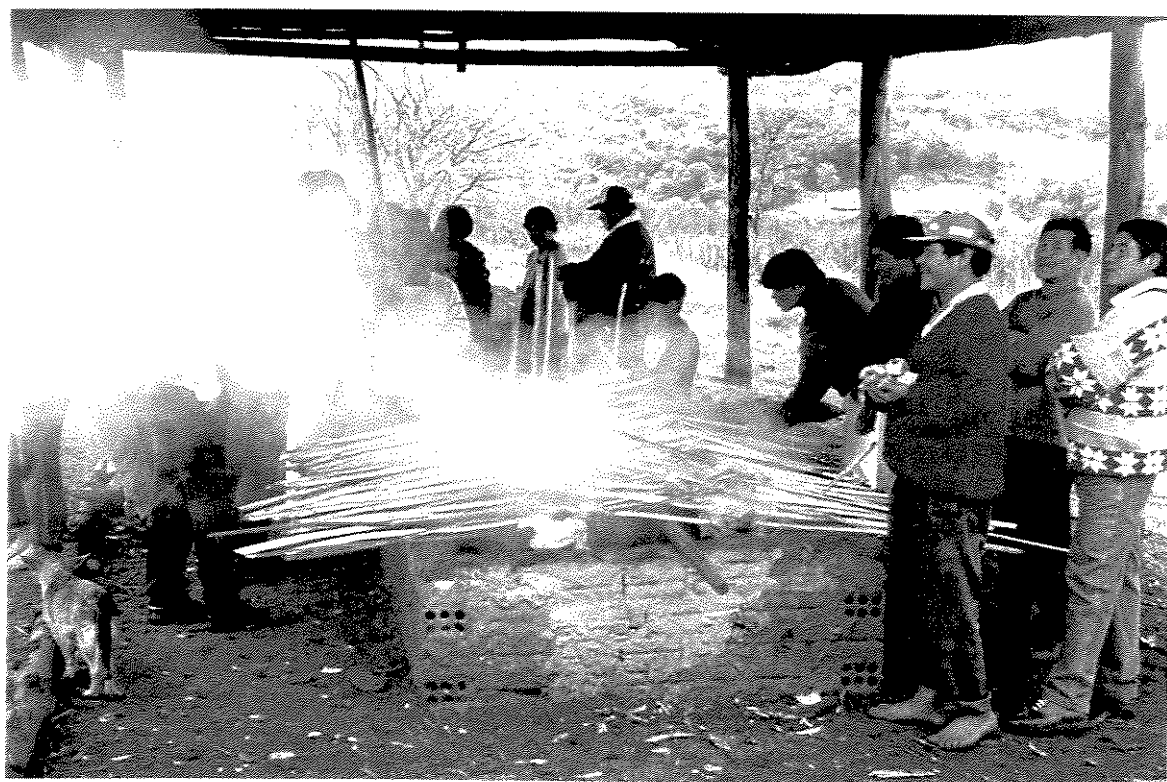


4 e 5. Pessoas esperam o almoço comunitário no barracão de festas de Inhacorá.



6. Fogo para churrasco

7. Churrasco sendo assado





8. As pessoas recebem um churrasco um pão (de padaria) e um refrigerante.



O Kuiâ homenageado, Antônio Miguel, e sua esposa Santa Miguel

Aquele que trabalha com o **kuiâ** é que levanta o mastro: 'O seu Deus está de pé' ”.

Ele fazia a festa dia 6 de agosto: “Nesse dia está entrando com a primavera, toda a folha é renovada”.

Os Kaingang possuem várias formas de predições sobre os acontecimentos futuros. Relacionado ao levantamento do mastro se faz a predição sobre as colheitas. Antes de suspender o mastro o **kuiâ** reza, e em seguida uma espiga de milho é fincada na ponta do mastro: se a espiga permanece inteira na ponta do prego que deve sustentá-la, o prognóstico é de abundantes colheitas; caso contrário, o tempo não correrá bem para a agricultura.

A oração do **kuiâ** invoca *São Bom Jesus* e pede proteção para as pessoas, para as plantações e a estabilidade da terra¹⁶, sujeita a terremotos e outros cataclismas.

Reza o **kuiâ** Antônio Miguel:

Santo de São Bom Jesus, santificado pai de Deus, tem que dá oração para cada família. Santo de Nossa Senhora, Santo de São Bom Jesus santificado pai de Deus, tem que conservar bem: o nosso corpo para não ficar doente, também no caminho dele, para passar bem, tudo na viagem. Nossa Senhora Aparecida com Santa Maria, santificado pai de Deus tem que conserva bem a nossa família, nosso pessoal, a nossa terra, o nosso corpo o nossa alma. Nascemos batizados com benzimento de igreja de católico, Santo de São Bom Jesus santificado pai de Deus, tem que conserva o nosso corpo, o nosso Sangue, a nossa alma a nossas veia. Nascemos batizados com benzimento de igreja de católico, Santo de São Bom Jesus santificado pai de Deus tem que conserva o nosso corpo, o nosso sangue as nossas veia para nós vive bem. Eu nunca tirei de outro, sangue de fora, então cria bem toda minha família, para não ficar balanço a terra, o tempo também para não ficar balanço. Nascemos batizados com benzimento de igreja de católico, São Bom Jesus santificado pai de Deus tem que conserva. Eu quero viver bem com toda a minha família. Nossa senhora tem que ajudar também as crianças para não ficar doente. Tem que conserva tudo...

Pode-se ver nessa oração, feita em português, que os santos são colocados todos no mesmo patamar: o “ Santo de São Bom Jesus” e o “ Santificado Pai de Deus” (ou seja, o Deus criador da teologia católica e Jesus), “Nossa Senhora com Santa Maria” (portanto, duas santas distintas).

A oração invoca o fato de terem nascido ou serem, desde o princípio,

¹⁶ Para “não entrar em baranço (balanço) a terra” (os Kaingang trocam, em português, “l” por “r”).

católicos: “Nascemos batizados com benzimento de igreja de católico”. Chama atenção também a divisão que ele faz em corpo, sangue, alma e veias. O **kuiâ** justifica o atendimento de seu pedido, invocando a sua pureza ritual. “Eu nunca tirei de outro, sangue de fora”, ou seja, ele jamais matou alguém.

A colocação da espiga de milho sobre o mastro e, algumas vezes, sementes de feijão no pé do mesmo, relaciona esse ritual com a propiciação das colheitas e com o calendário agrícola dos Kaingang. Não é por acaso que a festa ocorre em 6 de Agosto, época de preparar o solo para o plantio de milho e feijão, dois produtos básicos da agricultura Kaingang. No Paraná, Telêmaco Borba recolheu, no século passado, o mito de Nhara, que pode ser classificado como um mito de sacrifício: Nhara pede para ser morto e enterrado e de seu corpo, após 3 ou 4 meses, surge o milho, chamado **nhara** no dialeto Paraná (**ngõr** ou **nhêr** nos demais), além do feijão e da moranga. Métraux (1946), que compila dados sobre a religião Kaingang, atribui a Borba (1904) a informação complementar que, da cabeça de Nhara tenha surgido a moranga, de seus testículos o feijão, e do pênis o milho.¹⁷

No Ivaí ouvi um mito do milho (ou da origem da agricultura), um pouco distinto:

Primeiro índio fez milho, milho pururuca. Outro morreu. Naquele tempo, ele estava junto com o sogro. Ele [o sogro] falou para do genro, vamos fazer roça. Naquele tempo não tem foice, cortando vara, daí roçando com taquara. Então ele [o sogro] falou para ele [o genro]. Quando queimar essa roça daí mata eu. Daí põe o cipó no pescoço, daí pode levar tudo... Daí vai lá no pari, comer peixe. Naquele tempo não tinha milho. Ele estava lá 4 mês, lá no pari, genro dele. Ele ponha [o morto] na sombra, na beira da roça. Tirou samambaia do xaxim [para cobrir o morto]. Ponha [sobre ele] daí deixou ele. Depois 4 mês eu venho ver roça. Ele chegou lá na casa dele. Tinha aquele feijão cacho comprida, aquele é costela dele[do morto]. Depois unha de mão, aquele feijão de vara, depois aquele unha do pé, feijão grande. Depois milho pururuca aquele está misturado preto com branco, aquele é

¹⁷ Apesar da indicação de Métraux, o detalhamento em relação às partes do corpo não consta em nenhum dos conhecidos trabalhos de Telêmaco Borba. Se essa informação fosse (ou for) correta (caso Métraux houvesse omitido ou se equivocado na atribuição da fonte) seria ainda mais interessante porque os Kaingang do Chimbangue afirmavam que quebrar cabaças tem o mesmo som que quebrar cabeças, a que os Kaingang eram afeitos em suas guerras. Morangas e cabaças são da mesma família e são similares nos seus efeitos. Lea em comunicação pessoal, relatou que os Mebengokré consideram mau augúrio quebrar cabaças

tikané, os olhos dele. É bem isso, daí ele comeu junto com peixe, faz bolo. Daí ele [o morto] chegou lá na casa dele.

- Como está teu roça?
- Está tudo bom.
- Então, eu vou embora, não vou voltar mais.
- Daqui dois mil ano tem que voltar.
- Você não vai sofrer mais, tem milho, tem feijão.

Ele foi colher. Então primeiro índio fez grão dele[fez as próprias sementes].¹⁸

No Xapecó, recolhi uma versão do mito do milho que difere da coletada no Ivaí, e no Inhacorá. Assim conta o rezador Irineu Xorimbag Pinheiro.

Diz que tinha Kuiâ, primeiro, dos antigos. Antigamente tinha uma Kuiâ. Ela que mostrou o milho para os índios. Diz que tem taquara bem folhada sem ponta. Diz que ela reza [ela rezou] e mandou eles ir buscar aquela taquara sem ponta. Aí ela rezou com aquela taquara bem folhada foi batendo no chão e daí caiu aquele milho para eles. Não é desse milho que nós plantava, é milho Cateto, **nhorkunguru**. E o feijão e a abóbora.. Eles não plantavam, semeavam o feijão no mato , nasce onde quer. É o feijão garumbe. No Pinhalzinho tem bastante, no paiol do Vicente também tem. Eles não plantavam. Abóbora decerto foi os Kuiâ que mostraram para ele (P.I Xapecó Abril de 1997).

A festa do **kuiâ** no Inhacorá acontece desde muito tempo, mas um dos professores Kaingang informou que em 1994 houve uma grande estiagem e a comunidade ficou muito aflita pensando que perderia suas colheitas. As próprias lideranças (cacique e conselheiros) procuraram o **kuiâ** pedindo que ele fizesse “um trabalho” para trazer a chuva. O **kuiâ** começou a rezar e os dias foram se passando sem que a chuva viesse e o **kuiâ** foi ficando triste, quase não falava. Um dia saiu para o mato dizendo que ia caçar, quando voltou mandou seus auxiliares construírem uma ramada: um rancho ou cobertura feita de folhas de coqueiro e pediu a eles que todos os dias jogassem água por sobre essa ramada. Como ainda assim não chovesse o **kuiâ** mandou que sua esposa se sentasse embaixo da ramada que continuava a ser regada.

A mulher permaneceu sentada sob a ramada por alguns dias, enquanto não vinha a chuva. No terceiro dia, ele mandou que reunissem as crianças e fez com elas uma procissão e dançou e cantou no meio das crianças e então choveu. O professor,

que tem aproximadamente 30 anos, afirma que foi a primeira vez que ele viu o **kuiâ** cantar e dançar. E o fato de ter “trazido a chuva” fez com que muitas pessoas acreditassem nele.

Em 1997, quando me encontrava morando no Inhacorá, também houve uma seca, já no mês de novembro. O **kuiâ** fez seus trabalhos para que viesse a chuva. Passaram-se três dias e, como a chuva não viesse, alguns Kaingang comentaram que pelo menos algumas moças deveriam dançar e serem molhadas, para que a chuva acontecesse. Não vi se as moças dançaram, mas a chuva veio no quinto dia. É possível que o fato de molhar as mulheres para atrair a chuva esteja relacionado também a ritos de fertilidade que identificam as mulheres com a terra. A água, molhando as mulheres, atrairá a chuva para a terra. Também em outros ritos Kaingang a homologia é um fator importante para desencadear uma ação, como: enterrar a placenta (companheiro da criança) ao pé de uma árvore de lenho forte fará com que a criança se desenvolva forte e vigorosa como aquela árvore.

O **kuiâ** Antônio Miguel assim me explicou como faz para trazer a chuva:

para chamar a chuva tem que procurar bastante, para sonhar ele. Aí tem que procurar Água Santa para sonhar ele. Aí eu vou procurar a chuva. Aí ela não quer vir, aí ela dá um prazo para mim, aí eu vou, daí eu chego lá. Só que ela não para, vai chegar sexta ou sábado. Daí eu acendo vela para o Santo. Aí eu rezo para o Santo, eu peço para o pai nosso que está no céu. Ele tem que mandar chuva para nós, eu pedi para ele mandar três dias de chuva. Não quero mais. Se ela não quer vir logo, mando fazer uma ramada, tem que puxar água Santa e bota por cima da ramada. Nem que seja as moças elas dançam para se molhar, porque eles precisam também de chuva.

O **kuiâ**, que domina pouco o português, alterna *ele* e *ela* ao referir-se à chuva. A chuva é para ele um ente, alguém com quem se pode encontrar e falar (“aí ela dá um prazo para mim”) e, quando a chuva demora, ele pede a intercessão do “pai nosso que está no céu” e estipula com clareza o seu pedido: “pedi para ele mandar três dias de chuva. Não quero mais”. Se ainda assim a chuva não quer vir logo, então é preciso força-lá a vir com os encantamentos: jogar água santa sobre a ramada e fazer com que as moças se molhem. Porque “eles” (referindo-se às moças) “precisam também de

¹⁸ Josué Pantu Gino, Ivai (PR) Abril de 1999.

chuva”.

Na aldeia de Rio da Várzea ocorria um fenômeno interessante: as crianças sempre andavam na chuva, e eu me espantava por não vê-las correr ou tentar escapar da chuva fria. As crianças caminhavam na chuva normalmente como se ela não estivesse ocorrendo. As professoras não-índias também observaram que, se uma chuva se aproximava, as crianças permaneciam estudando até que a chuva começasse, quando então saíam correndo para fora da sala, deixando-se molhar, sem que se pudesse contê-las. Quando a chuva passava, as crianças voltavam felizes e completamente molhadas.

É possível relacionar, portanto, que não apenas a terra e as mulheres, mas também as crianças precisem de chuva para amadurecerem e crescerem e produzirem. Isto explicaria o gosto das crianças em permanecer na chuva. Se relaciona também com outros mitos Jê da água como acelerador do crescimento, como no mito Kayapó dos *kukrut-kako* (*osso de anta*) e *ngo-kon-ngri* (*cabaça pequena*), criados pelo pai submersos no rio Araguaia para que crescessem rápido e matassem a ave gigante que matou sua ancestral (Lukesch 1976:55).

A festa do **kuiâ** está portanto relacionada à criação do mundo (porque “*na terra o que ele [Topê] fez primeiro foi o mastro*”), mas também está relacionada com a renovação do mundo, através da renovação do ciclo agrícola, da potencialização de fertilidade das mulheres e crescimento das crianças. No Inhacorá, o mito da aquisição da agricultura não é tão detalhado quanto o colhido por Borba, ou o que ouvi no Ivaí, mas afirmam que quando o **Kamé** morreu é que surgiu o milho; o milho seria o corpo de um **Kamé**, ou do pai ancestral de uma das metades Kaingang.

As festas do **kuiâ** variam em alguns detalhes, de ano para ano. Não é todos os anos que o mastro é erguido. O **kuiâ** é avisado pelo seu **iangrô** o ano em que deve erguer o mastro; naquele ano será necessário um grande trabalho xamanístico do **kuiâ**.¹⁹ Esse mastro pode ser, como é comum a outros povos, uma escada que permite o **kuiâ** transitar para outros mundos. Eliade menciona, para os povos da América do

¹⁹ Se pode relacionar o simbolicamente o tronco que dá sustentação a mulher que vai parir, a necessidade de se erguer um mastro, quando o Kuiâ deve realizar um grnde trabalho xamanístico, nos dois casos ele serviria como um ponto de apoio.

Norte, o subir numa árvore ou poste como uma das etapas da iniciação xamânica (Eliade 1994:115).

Sullivan registra que *espaço* é de importância fundamental: no momento da morte, o corpo é acima de tudo um *espaço*. Com a morte de alguém, o espaço da casa, da aldeia e do universo tomam um significado diferente. Entre os Makiritare a comunidade é referida pela palavra *atta*, que significa não somente comunidade, mas também a casa e o cosmos. O Kahityana é o chefe político é o espírito da *atta*. Ele dirige a construção da aldeia-casa, um processo que reinaugura a criação do mundo. Se ele morre, a aldeia e seu corpo são abandonados. *Ele é enterrado junto ao poste central da casa onde a vida do universo começou no primeiro momento do tempo* (cf. Sullivan 1989:481- grifos meus). Os Xikrin afirmam também que o mundo está sustentado por um poste, que é constantemente roído por uma anta, e por isso sujeito a ser destruído, destruindo o mundo que sustenta (cf Vidal 1977). Portanto, o “mastro é um símbolo de axis-mundi ou de criação do espaço, não só para os Kaingang, mas uma percepção bastante generalizada entre outros povos indígenas.

Outro rito que acontece na festa do **kuiâ** é o benzimento e distribuição de fitas coloridas. As fitas devem ser trazidas pelas famílias e o **kuiâ** é quem decide a cor que deve ser usada por cada uma das famílias. As preferidas são cores vivas, destacando-se o vermelho, o laranja e o verde. Normalmente o **kuiâ** benze as fitas na frente das pessoas e depois elas são distribuídas, começando pelas crianças que, durante aquele ano, foram curadas por ele. Em 1997, as fitas, colocadas na bandeira, daí foram tiradas para as famílias. As fitas são usadas como amuleto, protegendo as pessoas que as usam²⁰.

Cada uma das 15 famílias que fez promessa deveria trazer também um pacote de velas. O **kuiâ** não gasta essas velas, como me explicou um professor Kaingang “ele pode queimar outras, mas aquelas ficam guardadas lá, são da família, como proteção.” Em qualquer necessidade que tenham, as pessoas daquela família que doou a vela, ele sabe que tem essa vela para ele fazer as predições. “É através da cera da

²⁰No cotidiano verifiquei o uso pelas crianças de uns saquinhos de pano costurados que levam pendurados no pescoço por um cordão, uma espécie de patuá, ou escapulário. Quando perguntei de que se tratava, me disseram simplesmente que era remédio.

vela que o **kuiã** descobre o que está acontecendo naquela família causando a doença ou um atrapalho qualquer”.

O professor Valmir Cipriano explica que não se importa que as coisas mudem de um ano para outro, eles tem confiança naquilo que os **kuiã** dizem:

não sei como está as outras famílias, mas a minha lá, por exemplo, que estão mais perto e que procuram ele, a gente pensa assim que, por mais que ele faça em Português [a reza] e mude de ano para ano, mas a gente acredita no que ele faz. Antigamente todo mundo procurava ele, mas agora não estão mais procurando porque várias famílias acreditam que a Bíblia, o que está escrito na Bíblia, o que dizem na igreja vai salvar eles. Então o que restou para nós e que a gente conversou, nós católico conversamos e quando foi levantado a Igreja católica, foi conversado muito sobre as Igrejas e os kuiã. Então o que ficou em nós, é que por mais que ele faça, que peça coisas que tenha hoje [se refere a velas e fitas coloridas], os que estão lá é porque acreditaram nele. A gente não sabe onde que ele está buscando [seu poder] para nos ajudar nas doenças, ou nos trabalhos que a gente passa, a gente não sabe onde ele está buscando, mas a gente, no momento que a gente chega lá e ele fala uma coisa que está assim, a gente acredita nele. Para nós é como se fosse uma religião normal assim. Por exemplo, a Igreja Assembléia dizer que não é bom fazer aquilo, por exemplo, jogar bola eles não podem. Então eles [os adeptos dessa igreja] também acreditam. Então, a partir daquele momento, também nós, principalmente nós os mais novos, começamos a valorizar ele também. Mas por outro lado, têm aquelas famílias, né? que, como o tempo mudou e vem mudando, têm famílias aqui que também não acreditam nele.

Esse depoimento demonstra que a crença Kaingang repousa na pessoa do **kuiã**. É ele que tem a autoridade do conhecimento, ele é que sabe como fazer para resolver os problemas da comunidade e eles não necessitam saber como ele o faz: “nós não sabemos onde ele está buscando para nos ajudar nas doenças e nos trabalhos que a gente passa”. No entanto, ao acreditarem no que ele faz se sentem seguros, e seguem os seus ensinamentos. A crença não passa pela razão, pelo entendimento do funcionamento.

Podemos dizer, portanto, que a religião Kaingang está apoiada nos especialistas ou sacerdotes que devem aprender esse conhecimento com seu predecessor. Nesse sentido é uma religião hierárquica. Como em outras sociedades hierárquicas, cada qual tem sua responsabilidade. As maiores responsabilidade cabem àqueles que detém o poder político e o poder espiritual. Eles são os que devem

providenciar o que a comunidade precisa. Esse mesmo comportamento se evidencia nos rituais para os mortos, ou festa do **Kiki**, que é dependente dos rezadores. Ou seja, a autoridade e a responsabilidade são atributos que caminham juntos. Os que tem autoridade é que sabem. A comunidade brinca e se diverte enquanto os **kuiâ**, ou rezadores rezam. Eles são os que não podem errar, os fiéis não têm responsabilidade sobre os destinos dos acontecimentos, apenas aqueles que tem autoridade; o **kuiâ**, no plano espiritual, e o cacique, no plano político. A comunidade deve respeito e gratidão ao **kuiâ**. Esse dever para com o **kuiâ** é explicado pela esposa dele, D. Santa, ao dirigir-se à comunidade durante a festa do **kuiâ**, com estas palavras:

Vocês são todos meus filhos. Chegou a hora daquela vez que vocês pediram oração para as crianças de vocês. Por isso, que hoje os seus filhos estão crescendo para vocês. E quando vocês pediram oração para o seus filhos, vocês fizeram uma promessa e esse dia chegou. Vocês estão pagando **para Deus, kuiâ de vocês as suas promessas**. Por isso os seus filhos estão crescendo para vocês. Vocês sabem, quando os seus filhos estavam no mundo dos espíritos dos mortos, o **kuiâ** de vocês o trazia de volta para vocês. Mas quando ele não fazia esse trabalho muitos iam parar no hospital, muitas vezes alguns faleciam porque só aqueles remédios não eram suficientes. Por isso que ele busca os espíritos no mundo dos mortos e sempre ele traz para esse nosso mundo.

Fica claro que relacionar-se com o mundo dos espírito dos mortos é função do **kuiâ**; aos demais mortais cabe cumprir as promessas, isto é, fazer a festa ao **iangrô** do **kuiâ**. Na festa realizada em 1997, o **kuiâ** Antônio Kajêr Miguel dirigiu-se à comunidade com essas palavras:

Aquele que está acima de nós, é nosso padrasto²¹, é nosso pai. Para nós deixou uma terra e foi embora e mandou que eu cuidasse de todos. Por isso é que eu estou cuidando de vocês. O dia que ele me disse é que nós estamos fazendo. Hoje é o dia que ele descobriu para nós esta terra. E na terra o que ele fez primeiro foi o mastro. Ninguém sabia disso, mas quem fez isso foi ele pela primeira vez e nunca mais deixem de fazer isso disse ele para nós. Por isso é que vocês estão fazendo isso, nesse dia.

Estou deixando essa terra para vocês e para que cuidem um do outro, disse ele para

²¹ Na sociedade brasileira se diz “mãe é uma só”, aquela que gera em seu ventre. Para a sociedade Kaingang, “pai é um só”, daí que não é muito legítimo chamar a Deus de pai, mas a forma mais aplicável seja ‘padrasto’, aquele que, como o marido da mãe, cuida e alimenta alguém. Aplicado ao **kuiâ**, o termo mais adequado pareceria ser mesmo *pai* (como, aliás, veremos adiante), mas aplicado a todo o povo, *padrasto* ganha o sentido aqui indicado.

nós. Também quero que digam Kakré [sogro], iambré [cunhado, genro], inhevy [minha prima, irmã], também pâ [sogra]. Nunca fiquem mal um com o outro; só quero que pensem em mim.

Também digam em nome do pai, do filho, e do espírito santo antes de dormirem, os seus filhos todos vão se criar muito sadio e assim vou continuar cuidando de vocês, nunca se façam de desconhecidos, estou cuidando de todos vocês e eu sou assim.

Eu sou ele o **Topé** [Deus] aqui na terra. Antigamente o que ele fazia aqui na terra eu estou fazendo, mas também vai chegar a hora de eu ir embora, quando isso acontecer eu vou pelo mesmo caminho que Ele percorreu.

Hoje não quero que vocês falem um do outro. É isso que Ele quer que nós façamos aqui na terra. Cuide dos seus filhos, diz ele para mim e nunca vou contrariar ou fazer mal para alguém.

As autoridades também são meus filhos e eu nunca vou contra as autoridades, porque foi isso que ele me mandou fazer. E assim eu vou cuidar de vocês disse ele para nós. Nunca tentem fazer mal para o seu próximo. Quando alguém de vocês tiver alguma coisa... repartam entre vocês, porque quem descobriu essa terra para vocês foi eu.

Olhem aqui, com nós, também se encontram muitas mulheres e crianças e eu quero que vocês tenham muito afeto pelas suas famílias. Estou cuidando de tudo nesse mundo e no momento que eu morrer isso continuará com vocês. Muitas vezes os filhos vão dizer para vocês pais que isso não é verdade, mas nem por isso vocês devem parar de acreditar, porque isso é tudo verdade.

Para que isso não venha ocorrer quero que façam o que acabei de dizer, e o que estou fazendo deverá continuar vivo em todas as pessoas. No momento em que alguma coisa acontecer, vocês deverão pedir ao mastro, porque esse é o Miguel. Em caso de doença na família, porque nesse momento eu estarei ao lado de meu pai no céu. Porque aqueles que fazem o bem sempre tem esse caminho. Todos nós vamos para onde foi o nosso pai. Nós não vamos voltar mais. O bom é que ele deixou essa terra para nós. O que é que nós vamos fazer? Você não vai voltar mais. 'Eu é que muitas vezes passei por aqui', ele iria dizer se alguém o encontrasse, mas isso não vai acontecer; o que podemos é sonhar com ele, ouvir ele. Assim nem eu mesmo posso enxergar ele. Eu só sonho ele...

Por isso quando tiverem algum medo não fiquem brabo um com o outro, cuide bem de seus filhos disse ele para nós, porque como é que ele vai voltar?

Eu também sou assim, por isso nunca dizem que nunca viu essa pessoa, está bem isso que eu estou falando com vocês? Alguma coisa também vocês terão para beber hoje. Terá algum que beberá demais porque quando estamos alegres isso acontece. Muitas vezes você falará contra o seu próximo, mas quem cuidará desses problemas são as lideranças ou seja aquela coisa que a pessoa fizer. Então cuidem um do outro, não falem mal um do outro,

é o que eu digo ²²

Esse discurso do **kuiâ** aponta para vários aspectos da cosmologia Kaingang. O primeiro, que **Topê** fez o mastro. Esse mastro, por sua vez, simboliza o próprio **Topê**; é o **Topê**. O **kuiâ**, por sua parte, também afirma ser o **Topê** e afirma, igualmente, que o mastro “é o Miguel”, ou seja, ele próprio. Essa idéia, que soaria herética ao catolicismo ao qual aparentemente esses Kaingang se filiam, é muito coerente com o pensamento Kaingang de equivalência entre pai e filho. Se um rezador assume o lugar de seu pai, usando sua reza e até o seu nome, faz sentido que o **Topê** sendo o primeiro **kuiâ**, pode ser representado pelo **kuiâ** atual.

Esse **Topê** tem muitas relações com o Deus cristão, que é o criador, mas também é identificado com Jesus Cristo, que pregou o amor ao próximo. O **kuiâ**, em seu discurso, faz o mesmo e diz que Deus o mandou cuidar de seus filhos, o que ele está fazendo. E que ele cuida também das autoridades (cacique, conselheiros) porque estes também são os seus filhos.²³ Afirma que um dia ele também vai morrer e eles devem continuar fazendo as coisas da mesma maneira e quando tiverem dificuldades “No momento em que alguma coisa acontecer vocês deverão pedir ao mastro porque esse é o Miguel”. O **kuiâ** se chama Antônio Miguel e, portanto, esse Miguel deve se referir a ele mesmo. “porque nesse momento eu estarei ao lado de meu pai no céu”. E que Deus não vai voltar mais²⁴, mas ele deixou essa terra para os Kaingang, afirma o **kuiâ**.

O que esse ritual nos faz pensar é que, para ver, é necessário treinar os olhos. Entrar no mundo Kaingang é atravessar aquele espaço escuro que separa o mundo dos vivos da aldeia dos mortos. Ou, o nosso modo de ver, do modo de ver deles. Podemos dizer que eles se mimetizaram e com isso conseguiram passar sem serem vistos. Fiquei muito tempo andando pelas aldeias vendo mastros plantados no chão sem sequer suspeitar da sua importância. Acompanhei algumas festas de Divino Espírito

²² Traduzido da gravação em vídeo. Inhacorá (RS), 06/08/1997 pelo prof. Valmir Cipriano

²³ Essa explicitação com relação as autoridades é porque os **kuiâ** poderiam ser o outro poder a contestar a autoridade do cacique e por esse motivo ser acusado de feitiçaria. Daí a importância de esclarecer que ele não fará mal para as autoridades.

²⁴ “Deus não vai voltar” opõe-se à pregação dos evangélicos que esperam a vinda de Jesus para breve.

Santo com levantamento de mastro e bandeira, mesada dos inocentes, etc... E tudo me parecia muito familiar, como tantas festas brasileiras do interior. Precisei de tempo para perceber o meu engano e estranhar coisas aparentemente tão familiares.

Os rituais são um perfeito sistema de comunicação do sentido da vida dos Kaingang e onde depositam sua esperança. É um código perfeitamente inteligível para os que compartilham a mesma simbologia e impenetrável para o estrangeiro.

Atualmente os Kaingang possuem poucos rituais públicos. Não são conhecidos rituais de passagem de categorias de idade ou de iniciação dos guerreiros como ocorrem entre os outros Jê. Seus rituais estão basicamente centrados na separação dos espaços dos vivos e dos mortos, sendo o mais exuberante deles o ritual do **Kiki**, relacionado à separação dos mortos recentes da sua comunidade. Há também o ritual de reclusão dos viúvos e de purificação destes, ao fim do período de luto. Outros rituais agrícolas estão caindo em desuso ou sendo acoplados a outras cerimônias.

Para os Kaingang do Inhacorá o ritual do **Kikikoi** é uma lembrança que os velhos já ouviram de seus pais. Nenhum deles participou de um **Kiki**. Nessa área eles realizam o ritual do mastro, que significa o primeiro ato de **Topê** [Deus] aqui na terra. O significado do mastro, ou o mito correspondente, é relatado no desenrolar do ritual pelo próprio **kuiâ**. O mastro é o **Topê** mas simboliza também o **kuiâ**, numa equivalência entre personagens que desempenham o mesmo papel. O mastro é **Topê**, e o mastro é o **kuiâ**, logo **kuiâ** e **Topê** são a mesma coisa. Um tem o poder do outro.

Um Kaingang da aldeia de Ortigueira (PR) contou que sua mãe mencionava uma cerimônia que acontecia dentro da mata na qual os Kaingang erguiam um pau e dançavam ao redor. Isso na década de 30. Segundo ele, sua mãe, já cristianizada, ironizava: “imagina se eu vou rezar para um pau”. Esse depoimento coloca o ritual do mastro entre as cerimônias comuns aos Kaingang do Paraná e do Rio Grande do Sul. Também no **Kiki** presenciado por Maniser, em aldeia de S. Paulo, era costume dos Kaingang colocarem um poste ou mastro, pintado com suas marcas clânicas - com já mencionei, sobre a sepultura do morto. Esse obelisco atualmente foi substituído pela cruz cristã pintada com as mesmas marcas. A diferença é que, nos cemitérios dos não-

índios, a cruz cristã é colocada à cabeceira do morto, enquanto nos cemitérios Kaingang, a cruz sempre vai aos pés do morto.

Os Kaingang relacionam a Festa do Mastro, ou Festa do **Kuiâ**, ao ciclo agrícola: “está entrando com a primavera, toda folha é renovada” mas também o ritual do Kiki acontecia na aldeia na época que o milho amadurecia, como veremos adiante, no “segundo tempo do mundo” o que para mim relaciona um ritual ao outro.

I.6. Símbolo dominante: o mastro

O primeiro ato de **Topê** foi erguer o mastro, afirmam os Kaingang de Inhacorá. Com esse gesto inaugural, **Topê** criou o espaço e, das águas, por sua ordem, a saracura criou a terra habitável para os humanos e não humanos. O mastro representa, de certa forma, o eixo do mundo. Enquanto os Kaingang realizarem o levantamento do mastro estarão protegidos contra as catástrofes da desestabilização da terra. Sobre o mastro se coloca uma espiga de milho que prenuncia boas ou más colheitas e lembra também a fertilidade da terra e dos humanos. Foi quando o galo ciscou o milho nas pernas da mulher que os Kaingang criaram o nascimento sexuado, ou “descobriram como se faz o filho”. O milho é também o corpo de um sogro sacrificado, que se transforma em alimentos.

O mastro pode simbolizar o pau cavador usado para plantar milho e pode simbolizar também o monumento que se coloca sobre a sepultura dos mortos.

O mastro simboliza o **Topê** e simboliza também o **Kuiâ**, unindo o **Kuiâ** ao ser criador e permitindo a ele, por esse gesto símbolo, também se tornar criador da sociedade Kaingang. A festa do Mastro, ou do **Kuiâ**, significa a unidade da comunidade. Ele aglutina aqueles que, fora do tempo ritual, estão dispersos tanto do ponto de vista geográfico, porque se espalharam em busca de trabalho, quanto do ponto de vista espiritual.

Apesar das outras religiões presentes no cotidiano da aldeia, o **Kuiâ** é respeitado como símbolo do sagrado dentro da comunidade. Na festa do **Kuiâ**,

mesmo os que eram de religiões pentecostais estiveram no almoço. A refeição em comum cria solidariedade entre as pessoas.

O mastro sustenta a bandeira de São Bom Jesus, o **iangrõ** do **Kuiâ**, o Santo. Ele abençoa as crianças que são os espíritos que se precisa ainda fixar no corpo, são leves e irrequietos, facilmente se distraem e se evadem do corpo.

II. Segundo tempo do mundo

II.1. A festa do Kikikoi: morte e ressurreição Kaingang

O mais denso *corpus* da mitologia Kaingang publicado até hoje foi recolhido por Telêmaco Borba, e aparece em seu livro **Atualidade Indígena** (Curitiba, 1908). Nessa coletânea estão reunidos um mito de origem da sociedade Kaingang, o início da agricultura, a origem dos cantos, danças e instrumentos musicais e a aquisição do fogo.

Egon Schaden, ao estudar as mitologias heróicas de povos indígenas no Brasil, afirma que o mito tribal Kaingang é, ao mesmo tempo, o mito heróico desses índios. Schaden considera que os episódios do dilúvio, da formação dos acidentes geográficos, da criação dos animais e da instituição dos cantos e danças integram a mitologia heróica dos Kaingang (cf. Schaden 1959:108).

É a esse tempo mítico abrangido pelo dilúvio e pelos fatos que se seguiram imediatamente a ele, compondo o mito de origem maior coletado por Borba, que estou caracterizando como *segundo tempo do mundo*. O mito refere a destruição de um mundo preexistente através de uma grande inundação que cobriu quase toda a terra, menos o cume da montanha de **Krinjijimbé**²⁵. Muitas pessoas se afogaram e algumas se salvaram penduradas nas copas das árvores e com isso transformaram-se em macacos e bugios. **Kaïru** e **Kamé**, os pais ancestrais dos Kaingang, afogaram-se e suas almas foram habitar no centro dessa serra, de onde saíram por dois caminhos diferentes: os **Kamé** pelo oeste, e os **Kaïru** pelo leste²⁶. Esses dois heróis revividos

²⁵ Ver nota sobre o termo **Krinjijimbé** em Parte 2 - Cap. III.2.

²⁶ Com pequenas variações encontrei também esse mito no Xapecó e em Rio da Várzea.

refazem a sociedade humana recriando à noite, alguns mamíferos importantes na vida dos Kaingang, com suas próprias mãos, a partir de cinza e carvão. Eles estabelecem também as regras sociais, como o casamento exogâmico entre as metades.

O segundo tempo do mundo é marcado pelo retorno dos heróis do mundo dos mortos. Portanto, a criação do mundo dos vivos é uma obra dos espíritos dos mortos.

Esse momento da criação da sociedade Kaingang é rememorado a cada celebração do ritual do **Kiki** ou **Kikikoi**. Esse ritual aconteceria, segundo alguns Kaingang, a cada ano (segundo outros, a cada 3 anos). Ele representa a integração dos que morreram naquele período à sociedade dos mortos, através de uma festa que dura no mínimo 10 dias e que reúne todas as comunidades ligadas por laços de consangüinidade e afinidade (no Xapecó antigamente: Toldo Umbu, Pinhalzinho, Jacú, Formigas, Araçá, e Passo da Anta e Lontras – atual área de Palmas –, atualmente as várias aldeias que formam a área do P.I. Xapecó e a área de Palmas), bem como a comunidade dos mortos. Para os mortos recentes é também a última refeição no mundo dos vivos.

Segundo o rezador Irineu, o **Kiki** sempre acontecia no inverno²⁷, na época que o milho amadurece e os pinhões debulham e as colmeias estão cheias de mel. Os grupos familiares que se espalhavam em acampamentos nas tarefas de caça, pesca e coleta retornavam as aldeias de origem para colher os produtos da roça e refazer os túmulos dos mortos.

Os que nasceram primeiro que começaram o kiki. Os Kamé nasceram na canhada para onde o sol entra. E os Kaïru nasceram na serra., prá donde sai o sol, partiram a terra e saíram naquele buraco, e daí fizeram o fogo para eles dançar em roda. Começaram a dançar em roda. Essa é a oração que nós temos.

Faz mil anos aqueles que nasceram. Diz que de primeiro não tinha civilizado só índio, deu aquela enchente e ficaram só bicho. Diz que os índios viraram em macaco, o gado viraram em anta.

Os Kamé e Kaïru é que eram índio bravo. Eles moravam em Laranjeira eles é que vinham brigar com esses daqui. Os que moravam em Laranjeira vieram morar com eles (com os de Xapecó). Eles vieram morar no Toldo Velho, Vínxéria. (Irineu Xorimbag Pinheiro, Abril de 1997).

²⁷ O 'inverno' não corresponde à marcação astronômica, mas aos fenômenos naturais observados e sentidos, como a chegada do frio propriamente.

A explicação do rezador justifica que eles fazem o ritual do Kiki porque os primeiros que nasceram fizeram assim.

O primeiro a registrar esse ritual com razoável detalhamento foi Maniser (1930), que pode assisti-lo em 1915 entre os Kaingang de São Paulo²⁸. Em 1933, quando Baldus foi a campo, na região de Palmas, registrou o mesmo ritual, que se tornou o texto mais conhecido sobre esse tema: *"O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas"*. Esse ritual não está relacionado diretamente ao sepultamento, mas cumpre a função de um segundo enterro, prática mencionada para outros povos Jê, como os Krahó (Carneiro da Cunha 1978:36), e Macro-Jê, como os Bororo (Viertler 1991:105). Sobre os próprios Kaingang há uma única informação de segundo enterro, anotada por Reinhold Hensel, a referente do grupo do cacique Doble, no Rio Grande do Sul:

"é costume dos índios [Kaingang] desenterrar os ossos do Chefe, enterrando-os em outro lugar, logo que a carne tenha apodrecido (...) conforme me informaram, eles queriam no mês seguinte realizar uma grande festa, provavelmente para efetuar a transladação dos ossos" (1928:69-70).

A relação com o segundo enterro para mim está mais associada a recuperação dos nomes, e a separação definitiva daquelas pessoas do mundo dos vivos. De fato, o nome do morto é tabu em todas as comunidades Kaingang e mesmo nas comunidades onde o **Kiki** não é mais praticado ninguém dá o nome Kaingang de um morto recente a uma criança, parece ser o mais comum que os avós das crianças dêem aos seus netos os nomes de pessoas que estão para os primeiros na geração (+3) ou até (+4) e a uma distância de 6 a 7 gerações do receptor do nome²⁹.

Comparando ritual e mito veremos que o ritual do Kikikoi ("festa do **Kikikoi**" ou "festa do **Kiki**") é a performance daqueles atos míticos que são, agora, repetidos

²⁸ Maniser esteve no acampamento dos Kaingang na atual cidade de Promissão (SP) entre dezembro de 1914 e Janeiro de 1915. Esse ritual era para um morto recente, que morrera em dezembro de 1914. Maniser morreu logo depois, durante a primeira Guerra Mundial. A publicação do seu trabalho, quase 15 anos depois, no Congresso de Americanistas, deveu-se a um de seus colegas. Baldus, que procurou descrever o Kiki em Palmas no início dos anos 30, muito provavelmente tomou conhecimento desse trabalho (publicado em 1930) nos Anais daquele Congresso.

²⁹ Essa afirmação parte de um pequeno número de dados dagenealogia do Xapecó, onde a transmissão do nome ainda se faz de uma forma relativamente regular, nas demais comunidades do RS e em grande parte do Paraná, os nomes estão caindo em desuso. Espero realizar num próximo trabalho o cruzamento de genealogia e parentesco que possa fornecer dados seguros sobre o ciclo dos nomes.

pelos humanos.

O ritual do **Kiki** relaciona-se aos mitos cosmogônicos de destruição e reconstrução do mundo. A morte dos indivíduos atinge a toda comunidade. Refazendo os gestos e o caminho dos ancestrais, o ritual recompõe a comunidade e reestrutura o mundo. Refazendo a origem do povo e a criação, ele dá aos Kaingang a possibilidade de um novo tempo, que é também o tempo primordial.

É o que lemos, em Eliade, com respeito a povos indígenas da América do Norte:

"esse mundo não é mais o Cosmo atemporal e inalterável em que viviam os Imortais. É um mundo vivo - habitado e usado por seres de carne e osso, submetidos à lei do vir-a-ser, da velhice e da morte. Por isso, ele requer uma reparação, uma renovação, um fortalecimento periódicos. Não se pode, contudo, renovar o mundo senão repetindo o que os Imortais fizeram in illo tempore, renovando a criação. Eis porque o sacerdote reproduz o itinerário exemplar dos Imortais e repete os seus gestos e as suas palavras" (Eliade 1972:46).

Essa análise encontra paralelo na que faz Carneiro da Cunha a respeito dos Krahó:

"Se no corpo se imprime o simbolismo da sociedade, então a morte de um homem 'significa' a morte da sociedade, ou pelo menos de uma sociedade igual a si mesma" (1978:17).

Assim, pelo ritual do **Kiki** redefinem-se não só o lugar dos vivos e dos mortos, mas refaz-se a criação do mundo, não apenas "comemorando" - como aponta Eliade (1972:22) - mas revivendo o que fizeram os ancestrais, incluindo o momento primordial em que primeiros homens saíram da terra, deixando parte de sua gente no subterrâneo de onde vieram. Como anotou Nimuendaju, "a tradição Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles tem a cor de terra. Numa serra do sertão de Guarapuava (...) dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles" (Nimuendaju [1913] 1993:58).

É por esse motivo que, no começo do ritual as metades de **Kamé** e **Kaïru**

novamente atuam separadas, lembrando a saída dos dois grupos de dentro da montanha; também por isso, uma etapa importante da festa são as noites em redor dos fogos, relembrando que um dos primeiros feitos dos pais ancestrais foi fazer fogo e, a partir de carvão e cinza, criar os animais. Talvez a pintura das pessoas ao redor do fogo possa representar a associação com esse momento da criação. Além disso, se considerarmos que os antigos enterramentos Kaingang reproduziam a forma do pico de uma montanha (como se vê no desenho de Maniser, que reproduzi à pg. 164), sem dificuldade compreenderemos que esse ritual é, de fato, uma atualização do mito cosmogônico, conforme a acepção firmada por Mircea Eliade (1972:7-39). Não se pode deixar de ver nessa montanha, e no buraco que, por ela, comunica os dois mundos – *buraco* (*nga'ndor*, também *sepultura*), esse que é simbolicamente reaberto e, posteriormente, fechado durante o ritual do Kiki – um dos símbolos típicos de um *axis mundi*, como se vê na passagem de Sullivan:

The center is the place suitable for human life because its symbolism provides access to other cosmic realms of beings. The center of the world is manifest in a range of symbols: cosmic tree, mountain, ladder, vine, pillar. Each of these central images functions as an axis mundi, the 'hub' or 'axle' of the universe. The image of the axis mundi symbolizes communications between spatial planes (Sullivan 1988:131).³

O lugar do enterramento significa a porta invisível que liga um dos planos do mundo Kaingang a outro; o nível terreno e mortal, ao subterrâneo, nível mítico do mundo dos ancestrais.

Uma das justificativas que os Kaingang apresentam para não abandonar a sua terra é o fato de terem aí enterrado os seus mortos e também os seus umbigos. Sem a certeza do caminho para a aldeia dos ancestrais é possível que o espírito do morto Kaingang ficasse vagando na terra sem destino.

Fica claro também que o tempo do ritual é um tempo fora do tempo, ou atemporal, onde vivos e mortos estão no mesmo espaço e onde a transgressão das regras sociais é permitida. No tempo comum é proibida a união entre pessoas da mesma metade, durante o kiki isso poderia acontecer porque os casais ficam separados. Cada metade se constitui metaforicamente em um grupo endogâmico. Segundo os Kaingang durante as festas de **Kiki**, o adultério era comum: “no kiki uns

roubavam a mulher do outro”. Esse foi o principal motivo da ferrenha oposição dos missionários a prática do ritual para os mortos.

O ritual do **Kiki** acontece na época do amadurecimento do milho e (no sul da abundância de pinhão) o que lembra a morte de Nhara que com seu sacrifício produziu o milho e que no Inhacorá afirmam que foi do corpo do **Kamé** que surgiu o milho. Maniser identifica que

a época das querelas corresponde ao amadurecimento do milho. Todos se reúnem nas suas roças e se organizam os ofícios dos mortos, dos quais participa toda a população. No inverno, os índios se espalham na floresta e, conseqüentemente, há bem menos casos de rixas (1930).

O ritual funerário do **Kiki** pode ser também a celebração da transformação do corpo de **Kamé** em produtos agrícolas, especialmente, no milho. Assim celebrar os mortos e se faltar com os produtos da roça durante o **Kiki** seriam rituais complementares, derivados ou homólogos. Isso colocaria os Kaingang como povos onde a agricultura tinha grande relevância, não podendo ser considerados simplesmente como caçadores e coletores e muito menos “nômades”, porque seus rituais estão baseados em celebração das colheitas e rememoração dos mortos ligados a um espaço ritual fixo, que são os cemitérios, próximos às aldeias (**iamõ**).

Por outra parte, **kikikoia**, ou “comer o kiki”, poderia representar simbolicamente a consumação do afim (sogro) agora transformado em produtos agrícolas, num festival anual da abundância. Nunca consegui uma explicitação consistente dos Kaingang sobre a razão desse ritual chamar-se **Kikikoi**. **Kiki** é uma bebida, de modo que seria mais condizente dizer **kikikrodn**, beber o **Kiki**, antes que **kikikoi**, comer o **Kiki**.

No Xapecó mencionam a Festa do **emĩ**, *pão de milho*,³⁰ que seria uma festa das primícias. Quando esse ritual estava em vigor ninguém tomava dos produtos de sua roça antes de convidar parentes e amigos para uma primeira refeição na sua roça. Lá mesmo colhiam cozinhavam e comiam o milho e outros produtos. De lá as pessoas traziam o que desejassem. Simbolicamente a ostentação de riqueza é a fartura e a possibilidade de distribuir.

II.2. Os cantos

As orações feitas pelos rezadores no **Kiki** são, em sua maior parte, cantos acompanhados pelos **xygxy** (*chocalho*), instrumento amplamente difundido na América do Sul, relacionado ao xamanismo. Como referi anteriormente, os cantos são a uma forma anterior à palavra, ou é a linguagem dos povos antigos e foram ensinados aos Kaingang pelos tamanduás e pelos pássaros que são seres primevos. Os cantos de **Kiki** executados pelos rezadores Kaingang não são traduzíveis e, segundo os próprios Kaingang, estes cantos são conhecidos apenas pelos especialistas. O número dos cantos que cada rezador possui significa maior ou menor poder do mesmo. Cada um dos rezadores seria detentor de cantos/poderes para abrir o cemitério, ou fechar a sepultura ou possibilitar a saída dos vivos do cemitério, espaço dos mortos. A maioria dos cantos são ininteligíveis ou esotéricos. Não posso deixar de registrar, porém, uma coincidência entre o termo **omanõ** que para os Assurini (e para a maioria dos povos da família Tupi-Guarani) significa *morrer*: “*é o termo usado para designar o estado de transe do xamã em contato com os espíritos*” (Müller 1993:110-11). É a palavra que inicia (e dá nome) ao canto dos **Wonhétky**, durante o ritual do **Kiki**, nas noites que antecedem a ida ao cemitério. Pode ser uma coincidência (tanto porque não se conhece a pronúncia desse termo em Assurini, quanto pelo fato deles estarem a milhas de distância dos Kaingang). No entanto, como ainda mantenho a hipótese de que as seções Kaingang têm origem na incorporação de membros de outras etnias, não pude deixar de considerar essa coincidência. Acredito que alguns cantos podem ter sido aprendidos ou trazidos por cativos, de língua da família Tupi-Guarani. Os Mëbengokrë, por exemplo guardam como preciosos bens culturais objetos que foram apreendidos de outros povos, inclusive dos não-índios.

Embora a maior parte dos cantos de **Kiki** não sejam compreensíveis. Algumas recitações no entanto, se pode compreender. Os rezadores começam sua oração, na primeira noite em que acendem as fogueiras sagradas, se categorizando perante os espíritos dos ancestrais, invocando sua ascendência patrilinear: "Eu sou o filho de

³⁰ Também registrado por Tommasino entre os Kaingang do Norte do Paraná.

Kredniâ" ou "Eu sou Kapirxĩ [*o Kapir pequeno*], neto do rezador Kapir". Isso é dito repetidas vezes, intercaladas aos cantos acompanhados dos chocalhos, por toda a noite. É como se, através dessa invocação, estendessem uma ponte entre o seu mundo e o mundo dos ancestrais míticos, **Kamé** e **Kaĩru**.

Mito e ritual também remetem, *pari passu*, às relações de distinção e complementaridade entre as metades. Conta o mito de origem que, quando os heróis saíram da serra, acenderam o fogo e começaram a fazer alguns animais a partir da cinza e do carvão. O mito, na versão de Borba (1908), só nomeia os mais importantes: os tigres ou onças (**mĩng**), as antas (**óior**), os tamanduás (**ioty**) e as abelhas (**mãng**). Afirma ainda o mito que, enquanto **Kaĩru** fazia aqueles animais, **Kamé** fazia outros para os combater, sendo obras de **Kamé** a onça parda – que os Kaingang costumam referir por *leão suçuarana* (**mĩngkuxũng** = *tigre vermelho*) –, as vespas e as cobras venenosas. Atribuem aos **Kamé** a não destruição dos tigres, depois que já haviam deliberado extingui-los, por terem visto que comiam muitas pessoas. Por ter deixado escapar os tigres que se atiraram na água explicam a existência de “tigres” tanto na água quanto em terra - os da água, ao que parece, devem ser identificados com as ariranhas ou, em certas regiões, aos próprios jacarés. Porque nessa ocasião os **Kamé** tiveram medo dos tigres e, não os destruíram totalmente, os **Kaĩru**, chamam os **Kamé** de medrosos, **mumõkamõ**.

Os Kaingang de Rio da Várzea (RS) e do Xapecó (SC) afirmam que os **Kaĩru** nasceram no alto e os **Kamé** na baixada. Se pensarmos na topografia do território Kaingang e na relação que eles fazem dos **Kaĩru** como povo do leste, e que possuía água, e dos **Kamé** como do oeste, que tiveram que pedir água aos **Kaĩru**, se pode ver que **Kaĩru** está relacionado às nascentes: todos os grandes rios do território Kaingang nascem a leste e correm para a oeste (a maioria, indo para o grande rio Paraná ou para a Bacia do Prata).

O mito, em vários momentos, espelha uma oposição entre as metades Kaingang **Kaĩru** e **Kamé** e essa oposição se reflete no espaço ritual. Durante todo o ritual as metades são separadas, na praça de dança, por folhas de samambaia que

demarcam o espaço da dança dividindo um círculo ao meio, ficando os **Kamé** a oeste e os **Kaïru** a leste (ver foto à página seguinte) Apenas os que são "servidores" - a categoria cerimonial dos **péin** - e os que têm duas pinturas, os **râ réngrê** [duas marcas], têm a permissão de transgredir essa norma, podendo "beber nos dois fogos", isto é, tomar **kiki** [a bebida] com os **Kamé** e com os **Kaïru**. No Ivaí, mencionam que os homens de cada uma das metades dançam no **Kiki** carregando coisas diferentes: paus, os **Kamé**, e taquaras os **Kaïru**. Essas taquaras eram usadas nos rituais antigamente, como instrumentos de percussão, que soavam ao bater no solo. Essas taquaras podem também representar a taquara sem ponta que a **Kuiâ** mandou os Kaingang trazerem para ela e, depois de rezar tendo ela batido com a taquara no chão, saiu uma espécie de milho, **ngórkunguhú**.

Nas duas primeiras noites do ritual os Kaingang praticamente não dançam. Embora afirmem que no passado eles realizavam algumas danças especiais que aparecem no vídeo de 1993, a título de demonstração como eles mesmos caracterizaram. Conversam e bebem, enquanto os rezadores cantam, às vezes alternadamente – isto é, os **Kamé** e **Wonhétky**, da metade **Kamé**, primeiro; seguidos pelos **Votor** e **Kaïru**, da metade **Kaïru** –, às vezes cantando ao mesmo tempo. Normalmente os rezadores **Kamé** permanecem em pé e os **Kaïru** acocorados; relaciono essa performance ao fato dos **Kamé** representarem objetos alongados e os **Kaïru** objetos baixos e ou redondos.

Os demais brincam e gracejam ou apenas permanecem observando. A responsabilidade da realização de todas as etapas é dos rezadores, dos *chefes* [**põ'i**] do Kiki, e dos **péin**.

II.3. A dança

Na terceira noite chegam todos os convidados de outras aldeias, que anunciam sua chegada por meio de cornetas e gritos, indo os anfitriões recebê-los, ainda longe da aldeia, levando **kiki** para os visitantes. Esses chegam separados em dois grupos,



Metade Kamé, cujos fogos estão cercados por samambaias e trazem consigo ramos de taquara. Ao fundo se observa a metade dos Kaïru, que na foto (abaixo) aparecem em primeiro plano, estando os Kaïru abaixados e também com ramos.

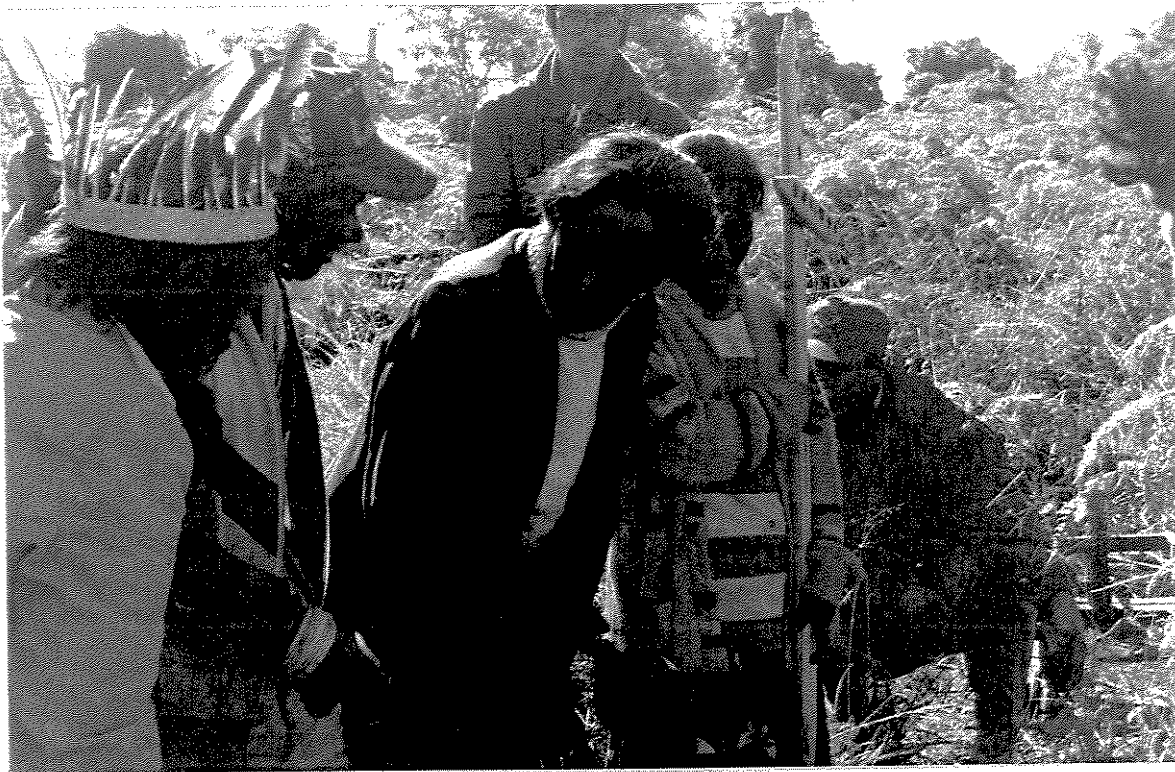




1. Rezadores Kamé: Francisco Mukâg da Silva, Irineu Xorimbâgn Pinheiro, Diogo Krirâ Inácio. A mulher, ao lado esquerdo de Francisco, é sua esposa Anacleta.

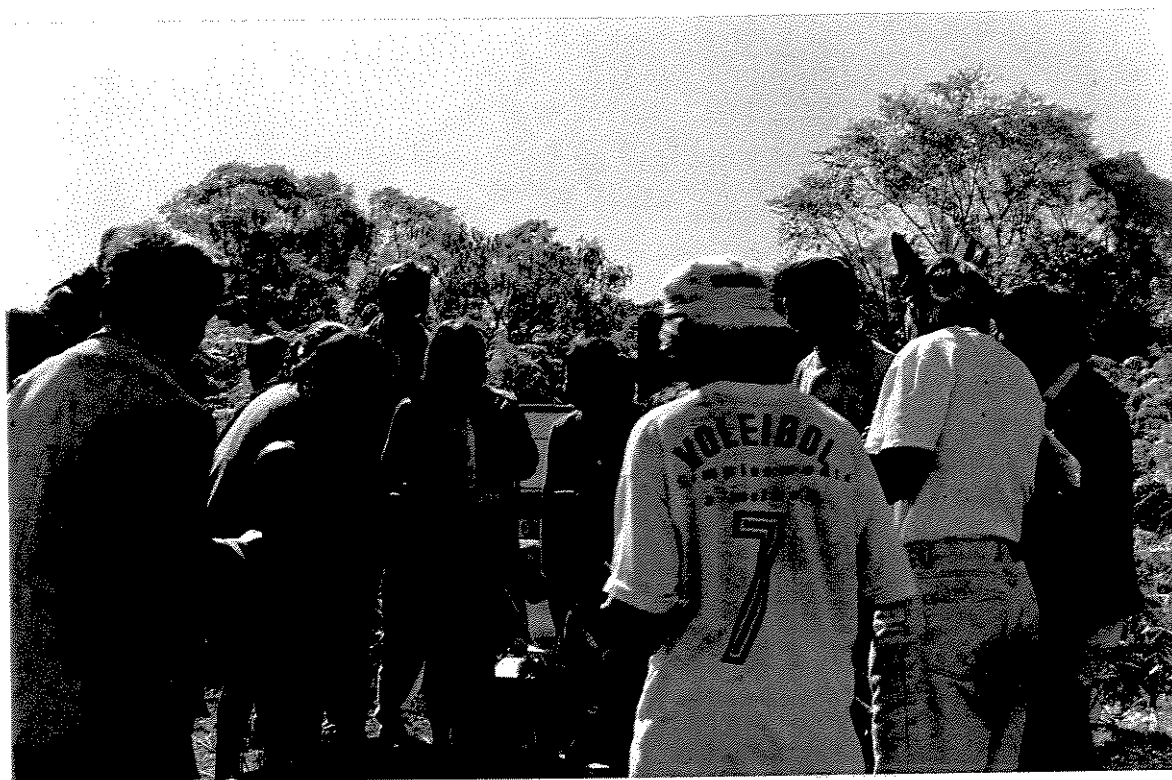
2. Abaixo Rosalina Pinheiro, com pintura ritual Wonhétky.





3. No cemitério, cruz Kaïru (com pontos) , rezadores e pessoas da metade Kamé.

4. Abaixo, cruz Kamé (traços) , rezadores e pessoas da metade Kaïru .



um pelo leste [**Kaïru**], outro pelo oeste [**Kamé**], refazendo o caminho de seus ancestrais. Também vêm os moradores do **numbê**, isto é, da aldeia dos mortos. Por esta razão nessa noite todos devem permanecer ao redor do fogo³¹; as crianças pequenas normalmente às costas do pai, porque os filhos, sendo da metade do pai, devem acompanhá-lo em seu grupo. Nessa noite todos são pintados de acordo com sua descendência e com o nome que são portadores. O nome funciona como um modificador da condição básica que é a descendência, se alguém usa um nome da outra metade é pintado com as duas marcas são os **râ rengre**.

Nessa noite o grupo cerimonial dos **tampér** dançaria junto, de mãos dadas, numa coreografia que lembra a iniciação dos homens Xavante.

Os **tampér** teriam também a função de impedir que os espíritos dos mortos tomem a bebida **kiki**, preparada para os vivos. Creio que esse cuidado se justifica para que não haja uma consubstanciação entre vivos e mortos que impeça essa separação posterior, função precípua desse ritual. A mesma regra deve ser válida para vivos e mortos. Se algum vivo visita o **numbê**, não deve aceitar partilhar comida ou conjugalidade com os que são de lá. Vindo os espíritos visitar os vivos, o mesmo deve acontecer. Segundo um **kuiâ** do Xapécó, o rezador toma a bebida pelos espíritos.

Também é para separar os vivos dos mortos que nessa noite todos são pintados. Isto se justifica porque os xamãs vêem tanto os vivos como os espíritos, e podem identificá-los pela pintura, que é característica dos vivos³².

Todos são pintados ao redor do fogo, o que sugere uma analogia com a criação dos animais feitos ao redor do fogo, à noite, com cinza e carvão, pelos pais ancestrais. Os Kaingang são pintados com carvão, mas há uma madeira própria para fazer o carvão da pintura de cada uma das metades: pinheiro, para os **Kamé**, sete-sangria, para os **Kaïru**. A pintura é nesse contexto, um símbolo multireferencial

³¹ Vanessa Lea (comunicação pessoal) aponta o mesmo procedimento em uma cerimônia Mebengokrê (Kayapó) em que as pessoas se concentram na praça abandonando a casa para o espírito dos mortos.

³² Os Xikrin afirmam que os espíritos dos mortos temem a pintura negra (Vidal 1977) Também os Mebengokre Mektutire afirmam os mesmo (Lea comunicação pessoal) Os Kaingang nas diversas aldeias queimam folhas de determinadas árvores e com esse carvão untam as juntas das crianças no intuito de fortalecer-lhes. Nesse aspecto os Kaingang entendem que fortalecer o corpo é o que impossibilita o ataque dos espíritos dos mortos.

como conceitua Vitor Turner: reúne em si, o poder de fortalecer as pessoas, afugentar os mortos, rememorar a criação feita por **Kamé** e **Kaïru**, classificar as pessoas segundo o nome, descendência e função cerimonial.

Ao amanhecer da terceira noite as metades dirigem-se às casas dos parentes dos mortos por quem se está celebrando o **Kiki** para apanhar as cruzes que representam esses mortos. Esse serviço é prestado reciprocamente, de uma metade para outra. Os **Kamé** buscam as cruzes dos **Kaïru** e estes as dos mortos **Kamé**. Elas são trazidas e encostadas no **kōkéi** (o tronco escavado de pinheiro onde se fabricou a bebida fermentada), antes de serem levadas ao cemitério, para substituir as cruzes colocadas nas sepulturas por ocasião do enterro³³.

Esse ato parece recordar a descoberta da dança. O mito da aquisição da dança afirma que

"um dia em que homens de Kaïrukré [descendente de **Kaïru**] andavam caçando encontraram numa clareira do mato um grande tronco de árvore caído, e sobre eles estavam encostadas umas pequenas varas com folhas; a terra junto ao tronco estava muito limpa; examinando-a pareceu-lhes ver uma pequenas pegadas de criança; [...] outro dia foram todos, aproximaram-se cautelosamente do tronco e escutaram; daí a pouco viram um pequeno purungo, na ponta de uma varinha, que se movia produzindo um som assim: **xi, xi, xi**, as varas que estavam encostadas ao tronco, começaram a mover-se compassadamente, ao mesmo tempo que uma voz débil, porém clara, cantava assim: **Emi no tin vê...ê, ê, ê. Andô cho caê voá á. Ha, ha, ha. Emi no tin vê ê. E ê, ê. Emi no tin vê...**

"Compreenderam que aquilo era canto e dança, decoraram as palavras sem contudo as entender" (Borba 1908:24 - grifos meus)

Os **Kairũ** não sabiam quem eram seus mestres de canto e dança até que, um dia, tendo encontrado um tamanduá-mirim, um caçador levantou o cacete [borduna] para matá-lo, mas este, pondo-se de pé, começou a dançar e a cantar as mesmas canções que tinham aprendido. Reconheceram-no, então, como seu mestre de canto e dança (cf. Borba 1908:25).

³³ O comum é que a cruz do **Kiki** seja colocada junto à cruz anteriormente posta, mas observei, no Xapécó, ao menos uma sepultura em que a primeira cruz parecia ter sido retirada.

Assim, o sentido de deixarem as cruzeiras perto do **kôkéi**, durante o **Kiki**, pode ser simplesmente a atualização daquele momento primordial do aprendizado da dança e do canto, aos pés do "tronco caído". Por outra parte, um detalhe interessante é que o primeiro canto aprendido era apenas repetido, porque não o entendiam. Segundo alguns autores, essa seria uma característica dos cantos esotéricos que, por serem sagrados, não são inteligíveis. O mito esclarece que depois inventaram outros cantos e outras danças, mas que sempre principiam suas festas por esses.

As cruzeiras vão sendo buscadas nas casas dos mortos recentes e colocadas junto ao **kôkéi** até que todas estejam reunidas; seguem, então, para o cemitério, indo os **Kamé** à frente dos **Kaïru**, porque são considerados mais fortes com relação ao espíritos dos mortos.

Depois da *dança* no cemitério, quando os espíritos dos mortos são enviados ao **numbê**, os Kaingang voltam para a praça de dança apanhando ramagens e flores, com as quais as mulheres se enfeitam, e os homens tomando ramos e varas de taquara para dançar. Eles afirmam que todos os que vão dançar devem enfeitar-se assim e dançar até que os enfeites se acabem. Também nesse ponto o rito remete ao mito do aprendizado da dança do tamanduá.

Assim, na dança final do **Kiki**, os homens dançam com ramos³⁴ e as mulheres com as mãos levantadas à altura dos ombros, que lembra um tamanduá em pé, com seu corpo pesado, chacoalhando as mãos para a esquerda e para a direita. Nesse momento os dois grupos, que até o momento estavam separados, tornam-se um grupo só, dançando ao redor e sobre os fogos até consumirem toda a bebida, e desmancharem os enfeites de folhas com os quais se ornamentaram. Embora a bebida consumida tenha um baixo teor alcoólico, e aparentemente não haja nada alucinógeno misturado a ela, durante a dança eles agem como que tomados de uma possessão e

³⁴ O kua Antônio Leopoldo, da área de Ivai, PR, afirma que "aqueles **râ ndoro**" (*Votoro* ou pintura de círculo aberto) quando se pintam, o fazem com taquara e dançam também com o canudo de taquara: "Pegam aquelas varas compridas e tiram os nós por dentro, daí fica o canudo, daí eles batem no chão e ele faz barulho. Faz Kron, Kron. Enquanto os **râ nîve** (marca redonda) dançam com a taquara, os **râ ioio** dançam batendo pau. É para se dividir. Os **râ ndoro** com a taquara e os **râ ioio** com os pau (cacete, kamror)". Estaria colocada aí também uma diferença entre o que vibra, produzindo sons e o que não vibra, é surdo, não escuta. Também a Kaingang Catarina do Icatu, a última pessoa viva dos Kaingang de São Paulo a ter participado de um **Kiki**, refere a dança com canudos de taquara.

nada os detém até que decidam que ela terminou. É o único momento da cerimônia que todos estão absolutamente absortos na sua performance.

Esse seria o momento de refazer a aliança primordial que formou o povo Kaingang, na qual, conforme o mito registrado por Borba, **Kaïru** e **Kamé** reuniram sua gente em um grande campo e decidiram casar os **Kaïru** com as filhas dos **Kamé** e os filhos destes com as filhas daqueles. "Como ainda sobrassem homens" - diz aquele relato - "casaram-nos com as filhas dos Kaingang", que seria o terceiro grupo a constituir aquela aliança. Minha interpretação, como disse, é que este terceiro grupo são os Xokleng, lingüística e culturalmente muito próximos aos Kaingang (aliás, referidos por Jules Henry - 1946 - como "Kaingang"), com quem mantinham uma relação às vezes predatória, através do rapto de mulheres, e às vezes de aliança política através de casamentos (cf. Veiga 1994:67ss).

O último ato do ritual é a promessa de que não farão guerra entre si, simbolizada por dois Kaingang que apertam as mãos por sobre o **kōkéi**, que nesse momento é virado com a abertura para baixo, depois de esgotada a bebida.

II.4. A representação do morto

Entre os Jê Setentrionais há a conhecida corrida de tora que, em alguns rituais, representa o morto. Entre os Kaingang essa corrida não existe e não há registros de que tenha havido. No entanto, o pinheiro derrubado para fazer o **kōkéi** representa também o morto. Logo que a árvore é derrubada, os rezadores **Kaïru** começam a rezar na ponta da árvore e vão cantando e zunindo seu chocalho (**xygxy**) até a metade da árvore. Simultaneamente os rezadores **Kamé** começam a cantar no lugar onde ela foi segmentada (identificada com o pé, ou raiz) e vão cantando também até se encontrarem no meio do tronco. Depois, os dois grupos de rezadores cantam juntos. O Kaingang **Kéinkrá** me disse, na ocasião: *"é assim como se ele fosse um morto"*.

Essa tora é colocada na praça, na mesma posição em que fica um cadáver na sepultura, ou seja, com os "pés" [parte mais estreita] para Oeste e com a "cabeça" [parte mais larga] para Leste. O morto, nessa posição, fica colocado com a face voltada para Oeste, de maneira a andar na direção certa para o **Numbê** [a aldeia dos

mortos]. Em outros povos Jê a tora representa, de fato, o próprio morto, como no ritual do fim do luto, entre os Krahó: "os convidados (...) passam o tempo entre noites de cantos e corridas de toras divididos nas metades que competirão na tora do morto" (Carneiro da Cunha 1978:63-4). Não há, no entanto, um estudo detalhado desse rito Krahó que permita uma maior aproximação com o rito Kaingang.

Outro aspecto presente no enterramento e na visão da vida pós-morte é com respeito à posição geográfica do mundo dos mortos e, relacionada a isso, a posição do próprio enterramento. Melatti relata, para os Krahó, o enterro na mesma posição mencionada para os Kaingang: a cabeça para o Leste e os pés para Oeste³⁵ (cf. Melatti 1978:110). Já para os Xikrin, a aldeia dos mortos fica a Leste (cf. Vidal 1977:171).

Um ponto de contato interessante entre Kaingang e Xikrin, no entanto, é o fato de ser a aldeia dos mortos um lugar *"onde os parentes se reencontram"*. Portanto, vivem em comunidade: os mortos não são a anti-sociedade como para os Krahó. Lux Vidal menciona que há também entre os Xikrin uma dança dos mortos realizada para incitar o espírito a afastar-se da aldeia dos vivos (1977:171). A falta de dados etnográficos sobre essa dança não nos permite, porém, compará-la com a que acontece entre os Kaingang.

Um ponto de discordância entre Kaingang e Krahó é o fato de que a categoria fundamental de organização social, para os primeiros, não é a que opõe os vivos e os mortos, como ocorre entre os Krahó (cf. Carneiro da Cunha 1978), mas é a categoria que opõe **Kaïru** a **Kamé**, ou seja, consangüíneos a afins. Como já comentei em outro lugar, não é uma oposição excludente, mas uma oposição que exige complementaridade. A representação mais próxima dessa oposição complementar, me parece, são as categorias *ying* e *yang* da cultura oriental. São caracterizados por qualidades contrastivas, mas fundamentais para a formação do todo, que no caso, é a sociedade Kaingang.

³⁵ Essa posição de enterramento se refere especificamente aos Kaingang do Xapecó. Os de Rio da Várzea e os Kaingang de Palmas afirmam que enterram os Kaïru olhando para o leste, e o Kamé olhando para o Oeste. Atribuo a diferença de posição, a diferentes tradições. Carneiro da Cunha, para os Krahó, afirma que o contexto é que ocasionava mudança semelhante. Os mortos Krahó ficam a oeste (associado com a sociedade dos mortos) e os mortos estrangeiros ficam a este. Aqueles que associam mortos com estrangeiros mudam os mortos Krahó para leste, deixando os barbaros e

mortos]. Em outros povos Jê a tora representa, de fato, o próprio morto, como no ritual do fim do luto, entre os Krahó: "os convidados (...) passam o tempo entre noites de cantos e corridas de toras divididos nas metades que competirão na tora do morto" (Carneiro da Cunha 1978:63-4). Não há, no entanto, um estudo detalhado desse rito Krahó que permita uma maior aproximação com o rito Kaingang.

Outro aspecto presente no enterramento e na visão da vida pós-morte diz respeito à posição geográfica do mundo dos mortos e, relacionada a isso, a posição do próprio enterramento. Melatti (1978:110) relata, para os Krahó, o enterro na mesma posição mencionada para os Kaingang: a cabeça para o Leste e os pés para Oeste³⁵. Já para os Xikrin, a aldeia dos mortos fica a Leste (cf. Vidal 1977:171).

Um ponto de contato interessante entre Kaingang e Xikrin, no entanto, é o fato de ser a aldeia dos mortos um lugar *"onde os parentes se reencontram"*. Portanto, vivem em comunidade: os mortos não são a anti-sociedade como para os Krahó. Lux Vidal menciona que há também entre os Xikrin uma dança dos mortos realizada para incitar o espírito a afastar-se da aldeia dos vivos (1977:171). A falta de dados etnográficos sobre essa dança não nos permite, porém, compará-la com a que acontece entre os Kaingang.

Um ponto de discordância entre Kaingang e Krahó é o fato de que a categoria fundamental de organização social, para os primeiros, não é a que opõe os vivos e os mortos, como ocorre entre os Krahó (cf. Carneiro da Cunha 1978), mas é a categoria que opõe **Kaïru** a **Kamé**, ou seja, consangüíneos a afins. Como já comentei em outro lugar, não é uma oposição excludente, mas uma oposição que exige complementaridade. A representação mais próxima dessa oposição complementar, me parece, são as categorias *yíng* e *yang* da cultura oriental. São caracterizados por qualidades contrastivas, mas fundamentais para a formação do todo, que no caso, é a sociedade Kaingang.

³⁵ Essa posição de enterramento refere-se especificamente aos Kaingang do Xapecó. No Rio da Várzea e em Palmas afirmam que enterram os Kaïru olhando para o leste, e o Kamé olhando para o Oeste. Atribuo a diferença de posição a diferentes tradições. Carneiro da Cunha (1986:70) afirma que, para os Krahó, o contexto é que ocasionava mudança semelhante. Os mortos Krahó ficam a oeste (associado com a sociedade dos mortos) e os mortos estrangeiros ficam a este. Aqueles que associam mortos com estrangeiros mudam os mortos Krahó para leste, deixando os bárbaros e estrangeiros no Oeste.

II.5. A memória do Kiki fora da área do Xapecó

No Inhacorá, Dona Santa Miguel, explica que: “hoje nós vamos ao cemitério, antes para nós era medo. Hoje nós não temos mais medo cada um tem o seu cemitério”. Ela explica que hoje não é mais respeitado a forma de enterramento: “antigamente Kamé olha para lá [poente] e **Kaiurukré** para cá [nascente]”.

Dona Santa diz que o motivo para fazer kiki é fazer integração. “O morto é afim de fazer integração com os vivos, também”. Segundo ela “os espíritos vêm para a festa do Kiki”.

Dona Anélia Minita Fongue, de uns 80 anos, também do Inhacorá, diz que depois que os mais velhos que ela morreram não houve mais **Kiki** [para os mortos] no Inhacorá, mas que o pai dela ia nas áreas onde ainda havia **Kiki**.

Ela conta que para fazer o **Kiki**, primeiro vão buscar mel, depois que fermentar está pronto, mas se não rezar direito, fica bêbado logo: “meus kakrê [sogro] faziam kiki em volta do fogo”. Ela conta que o pai do seu Bento Cipriano (marido de Minita), o Kanîn, era um dos rezadores naquela aldeia - provavelmente da metade **Kamé**, uma vez que os Cipriano são Kamé. O outro rezador era o Amandio Camargo, esse era **râ ror**, ou seja **Kaïru**.

Para levar o morto ao cemitério, faziam uma trança [esteira na qual o morto é enrolado e amarrado] e passavam um pau no sentido do comprimento para sustentar o cadáver. O **péin Kaïru** cantava para o **Kamé**, para que ele fosse bem e não ficasse na beira do rio ou no meio do mato.

Enfatizam que, se morre um **Kamé**, é o **Kaïru** que tem que se esforçar para fazer o enterro: cavar a terra, carregar o morto e enterrar. “Ninguém mais pode pôr a mão nele, a não ser uma pessoa **péin**”. O próprio **péin** tem que usar remédio para não ter problema. “Se você está doente o **péin** não pode ir na tua casa, porque ele tem outro espírito nele”. Este “outro espírito” está relacionado ao fato de possuir um nome ruim.

Antigamente, no Inhacorá, havia **Kiki**, e os que rezavam seriam **péin**: “Os antigos diziam que as crianças não deviam chegar muito perto do corpo ou dos

péin, se você quiser chegar perto do corpo tem que pintar o rosto com pó de carvão.”

Dona Santa Miguel diz que quando tinha 6 ou 7 anos viu os **Kamé** cantando no velório. Um dos rezadores era Gregório. Esse homem “não tinha família” (filhos), porque “se é **péin**, as crianças morrem para ele”. A própria Santa e seu marido, o **kuiâ** Antônio Miguel, não têm filhos próprios, mas duas filhas adotadas.

Santa, hoje com cerca de 65 anos, lembra-se das festas do **Kiki** quando era menina [ou seja, no início na década de 40]:

Nós fazia com folhas de coqueiro nossas casas e a nossa ramada de festa de folhas de taquara, também. Elas cantavam para comemorar a festa do Kiki. Eles também cantavam para comemorar a festa do Kiki. Elas também cantavam entre elas, o cantar do passarinho. Elas pediam para os homens cantar, uma canção: Muxara que é sabiá de peito branco.

Ela explica que eles cantavam nos tempos antigos, mas que ela já não participou:

Antigamente eles faziam os cantos de cada tipo de passarinho e de outros [tipos de animais]. Nesta época eu era muito pequena e eu sempre ia ver minha mãe cantar. Naquela época elas colocavam fitas nos cabelos para fazer essa festa. Esta festa era feita em volta do fogo e elas davam gritos e risos de alegria³⁶. Naquela época eu tinha 6 ou 8 anos. Elas e eles cantavam juntos dançando ao redor do fogo. Eu sou também dos antigos, por isso eu estou contando para vocês. Para fazer essa festa nós buscamos primeiro lenha, depois que nós pegamos a lenha a festa já começa. Cada mulher fica com o seu par, principalmente as mulheres com seus maridos. O meu avô sempre era o cantor [*iõnfõ*]. Quando ele cantava se balançava todo, de um lado para o outro. Para elas, essas eram festas que elas gostavam muito. Elas diziam assim: **Ojor, ojor, ojor kra ngra**. Ela [a saracura] falou que era ela que criava todas as coisas. ‘Vocês não falaram bem de mim’; por causa disso ela foi embora dizendo assim: **ioro, ioro, ioro**.”

Esse **Kiki**, que está na memória de Dona Santa pode não ser o **Kiki** para os mortos, mas simplesmente uma festa onde a bebida **kiki** era servida. Essa festa comum é mencionada também pelo professor Irani Miguel, quando narra que as mulheres Kaingang roubadas pelos Xokleng iriam cantar para eles à noite (ver em anexo, essa narrativa).

³⁶As mulheres velhas do Ivaí com quem conversei afirmaram que gastavam muito dessas danças; que era tão bom para elas que se sentiam como se fossem voar.

Ainda no Inhacorá, seu Vitor Cipriano contou-me o que ouviu de sua mãe:

De antigamente, não conheciam bebida de álcool, de portugueses. Eles faziam **kiki** e dançavam em roda do cocho mesmo. E minha mãe sempre me falava, me contava isso. Eu sempre escutava a conversa dela, mesmo. Esse cocho era feito de timbaúva. Diz que aquele é mais bom para fazer cocho, para depois fazer **kiki**.

Aquele tempo, eles só os velhos conheciam muito os mel que tinha no mato, então, eles tiravam tudo os mel que tinha no mato e depois eles misturavam com tudo, os mel.

Eles sempre me falavam assim que tinha que chegar outros, de outras áreas. Então eles tinham que fazer **Kiki** para eles, para fazer uma festa nesse tempo, eles não tinham bebida, então eles faziam isto [kiki] para assistir uma festa com outros índios.

Instrumento é sobre os purungos mesmo, e daí eles faziam com mesmo outra flauta de taquara. Eles cantavam em volta do **kiki** e dançavam em volta do **kiki**.

Ti pōkrē era para cobrir ele, o morto. Porque naqueles tempos atrás, a gente naqueles tempos atrás, a gente cobria ele, porque nenhuma criança pode chegar perto de uma pessoa morto. A gente pensava naquele tempo: [é] sujeito levar uma alma ou um espírito do guri. Então, aquele, só os velhos que participava, aquele enterro, os guri ficavam na casa.

Os antigos faziam, aqueles rezamento, deles. O **péin** eles faziam. Os **péin** é que levavam os mortos, não é qualquer um que pode levar os mortos. O rezador que tinha aqui, acho que a senhora enxergou o Geraldo, lá do outro lado, um velhinho, aquele rezava sempre por cima dele. Aquele é **péin**. Aquele é **Kamé**. Tinha os **Kamé** e tinha os **Kaīrukrē**; os **Kamé** tinha a parte deles e os **Kaīrukrē** também tinha a parte dele. Eram **ti kakrē** e **ti iambré** [sogro e genro respectivamente]”.

Insisto em saber quem era o rezador que fazia a reza dos **Kaīru**. Ele diz que é falecido: “Aqueles estão tudo morto”. De fato, ele se nega a pronunciar o nome do morto. Diante da minha insistência, ele infringe o tabu : “Felizardo é o nome dele”.

Ele afirma que até 1960, quando eles moravam na área onde hoje fica a vila Coroados (uma comunidade de não-índios), eles faziam reza Kaingang para os seus mortos:

Naquele tempo, quando alguém morria não tinha caixão, fazia aquela esteira de taquara, amaniava [amarrava] bem ele, daí enfiava uma vara naquelas taquara e uns dois levava. Eram dois **péin** : **ti kakrē** [sogro dele] ficava de um lado e **ti iambré** [genro/cunhado dele] ficava de outro lado”.

Pergunto quem é que tinha que abrir a cova. Ele responde que “eram outros, eles abriam antes. Eles eram **péin**. Eles eram **péin** também”, confirmando com isso a prestação cerimonial de enterramento de uma metade para com a outra e a responsabilidade da classe dos **péin** sobre esse tipo de trabalho.

Eles levavam e enterravam. Depois eles mesmos rezavam em cima da sepultura. A gente vê naqueles tempos atrás, não guardavam bem, até. Hoje em dia a gente que já sabe bem esse religião. Hoje em dia é importante, naqueles tempos o péin só atira aquela pessoa assim.

Esse depoimento de Kakembâ retoma todos os elementos que se vê no **Kiki** para os mortos no Xapecó e muito do que foi relatado por Maniser para os Kaingang de São Paulo. Na última parte do depoimento já se pode notar a influência do preconceito cristão contra esse costume do passado. A prática do velório introduzida pelo cristianismo contrasta com o fato de antigamente levarem o morto para o cemitério tão logo a morte fosse constatada. O ‘guardamento’ era feito pelos **péin**, que, segundo Maniser, construíam rapidamente um pequeno rancho onde o morto ficava e outro rancho para os trabalhadores do enterro. Levavam um longo tempo para derrubar as palmeira e rachá-las, construir a cova e finalmente enterrar. Durante este tempo ali mesmo se fazia fogo e se cozinhava para as pessoas que trabalhavam. Se acontecia de enterrarem o morto no mesmo dia, pernoitavam no cemitério para recobrir novamente a sepultura com terra no dia seguinte.

Em antigos enterramentos foram encontradas sepulturas com duas pessoas e outras espécies de sepulturas coletivas. Não se sabe ao certo a que atribuir essa diferença de forma de enterramento. Alguns autores, como Mabilde (1897) atribuem a diferença dos enterramentos a maior dignidade dos caciques principais. Isso poderia fazer sentido mas nem sempre pelos mesmos motivos que lhe atribuímos, isto é maior prestígio, pode ser também por representar maior perigo.

A sepultura do Cacique Fongue de Inhacorá teria sido um desses túmulos grandes (alto) e separado dos demais, por que ele era **jiji kórég**. Pessoas com **jiji korég** representam perigo para a comunidade e por esse motivo são enterradas separados dos demais. Sobre esse túmulo foi erguido um monumento com tijolo e provavelmente uma cruz. Em 1960, quando aquela parte da terra indígena foi

ilegalmente ocupada pela Secretaria de Agricultura do Estado do Rio Grande do Sul, aquele túmulo foi destruído por moradores da redondeza, que imaginavam haver ouro embaixo.

“Quando nós morava aqui eles cavocaram lá. Porque o **péin** a gente deixa ele separado, a sepultura dele. Ele não pode estar no meio dos outros ali. Porque diziam que quando o **péin** morrer, se botar os outros ali [juntos], os outros iam atrás dele, ele chamava outros, o espírito dele. Por isso ele ficava assim sozinho”.

Indagados sobre a referência geográfica do sepultamento, os Kaingang do Inhacorá afirmam:

Os Kamé ficam num lado. O lado dos Kamé é o lado que o sol desce e os Kaïru para o lado do sol [nascente].

Recordações do Kiki no Paraná

Na área do Ivaí, os Kaingang se lembram que o Kiki era realizado na época do rezador João Moraes, quando eles iam limpar o cemitério dia no 2 de abril. Nesse dia eles faziam o **Kiki**. Esse rezador morreu por volta de 1978.

Quando eles iam limpar o cemitério uma turma ia e outra ficava aqui, preparando o fogo. Lá mesmo eles se dividiam e se pintavam e vinham. Era nessa época [abril/maio]. Na festa do **Kiki** os homens são os que carregam os paus. As mulheres dançam com as mãos para o ar, balançando para um lado e para o outro. Na hora de se pintar, o casal se divide: ele é **râ ioio**³⁷, ele fica aqui; ela é **râ kutu, reníve**, ela vai lá com a família dela [no caso, com os parentes do lado do pai]. É tudo dividido. Na hora que vão cantar eles vem perto do fogo, daí eles se misturam; só se dividem o **râ kutu** que vai cantar e o **râ ioio** que vai cantar. O rezador rãioio [riscado = **Kamé**] fica do lado leste e o **râ kutu** [redondo = **Kaïru**] para o oeste³⁸.

As festas necessariamente eram acompanhadas de bebidas. Quando não faziam bebida do mel, faziam do milho mastigado (milho pururuca). Seu Antônio

³⁷ Na pronúncia do Paraná, a vogal “â” é um pouco mais alta, aproximando-se mais de “e”.

³⁸ Essa posição é invertida em relação àquela que observei no Xapecózinho em 1982 e 1993. Não sei afirmar se houve alguma confusão dos termos por parte do entrevistado ou do intérprete, ou se de fato é invertida a posição com relação ao que observei e registrei no Xapecó. Eles mencionam divisão e junção na hora da dança, o que acontece também na dança final no Xapecó.

Kafáñh conta que o **Kiki** que eles faziam nessa área era uma demonstração:

era o Chefe [de posto] que pedia. Quando havia alguma comemoração, o Chefe pedia para fazer. Na hora de fazer o rezador João Morais contava para eles como era antigamente.

Nesse ponto é interessante notar que o momento desse ritual, mesmo que demonstrativo, é usado pelo rezador para rememorar os ensinamentos míticos ao seu grupo. E é apenas por esse fato que o ritual do **Kiki** e seu significado vivem na memória dos Kaingang do Ivaí e Faxinal (PR).

Antônio Kafáñh recorda-se que na década de 30 eles foram levados para Londrina para fazer uma demonstração. Mas ele explica que, se fizer o **Kiki** fora de época, morre muita gente. E nesse episódio ele teve condições de verificar que “*é verdade mesmo*”: aqueles que foram fazer a demonstração em Londrina, de lá já vieram doentes e morreram todos.

Quando mostrei os tipos de pintura observados na realização do **Kiki** no Xapecó aos Kaingang do Ivaí, reconheceram o **râ ioio** (riscado), o **râ kutu** (pintado) e **râ ndoro** (redondo). Consideraram que os motivos Kaingang mesmo são dois e seu Antônio manifestou sua opinião que as outras pinturas podem se referir a outros índios, “*quem sabe os Xetá [os inhétkymby] ou os Kaingang iũ [os atuais Xokleng]*” (dois grupos que usavam tembetá). Esses últimos são assim chamados pelos Kaingang por serem considerados bravos [**iũ**] ou, como me disse um Kaingang, no Inhacorá: “*aqueles chucros matam a gente e come cru*”, atribuindo-lhes a prática de canibalismo.

Já o **kuiã** Antônio Leopoldo, também do Ivaí, achou muito interessante a variação das pinturas porque ele afirma sempre ter ouvido dizer que havia muitas outras, mas nunca tinha podido ver como eram. Eles mesmos tem a lembrança dos que foram pintados com traços, com pintas e os **râ ndoro**, com um círculo de taquara cheio de pequeninos pontos dentro.

Kafáñh diz que os **râ kutu** são os **iambré** (cunhados) dele. Ele fala das prescrições de luto. Afirma que há nomes **krói** (*fracos*) que são **wiji hâ** (*nomes bons*) e nomes **tar** (*fortes*) os **wiji kórég**. Ele saberia dizer, em um acervo de nomes, quais os nomes fracos e os nomes fortes, e até pensou em pedir para alguém fazer uma

relação e deixar no “escritório”, onde hoje em dia registram as crianças. Prontifiquei-me a fazer isso para ele, mas alguma coisa o fez mudar de idéia.

Kafánh explicou que uma das funções das pessoas que possuem **wiji kórég** é cuidar da reclusão dos enlutados especialmente dos viúvos,

porque para entrar no vökre tem um tipo de remédio e para sair tem outro tipo. E com o fwó [cedro] que ele usa para lavar o viúvo [/a] ele faz a vassoura para varrer o espírito do morto, para limpar os lugares onde ele passou, a partir daquele momento ele se liberta esta livre. São os **wiji kórég** que fazem isso, isto é cuidam da reclusão de luto, com as pessoas. Os **râ ioio** fazem oito dia de luto e os **râ kutu**, quarenta dias.

II. 6. Outras referências do ritual ao Kiki na literatura³⁹

O ritual do Kiki foi registrado entre os Jê Meridionais desde 1628, pelo Padre Montoya, e se refere aos Gualachos missionados pelos Jesuítas no Paraná. Eles praticavam a cremação dos cadáveres e por isso se pode relacioná-los com maior probabilidade, aos Xokleng do que aos Kaingang. Outro indício desse pertencimento se pode encontrar na pequena frase registrada na língua: *niyi chi cãy catu tapli*, que significa, segundo Montoya: *humo negro sube al cielo*⁴⁰. O encontro consonantal **pl** não é encontrado na língua Kaingang, mas é comum na língua Xokleng. Montoya menciona ainda que, enquanto o corpo seca (sobre um estrado alto), “*buscam mucha miel y hacen mucho vino combidan a todos los del pueblo para embiar el alma del difunto al cielo*”. Para isso fazem boas cargas de lenha “*y las traen corriendo com mucha trombeta e greteria a casa del cacique adonde estan todos juntos*”. Dali saem correndo levando aquelas cargas de lenha e dando voltas ao redor do corpo exortando-o para que vá para o céu, colocam fogo. Recolhem depois as cinzas da pessoa cremada, enterram e fazem “*un monton de tierra sobre la sepultura*”. Fazem depois um casinha pequena sobre o local do enterro e levam comida na sepultura (cf. Montoya 1951[1630]:346-7.)

³⁹ Ver também D’Angelis & Veiga 1996: *Referências fundamentais para o estudo do ritual do Kikikoi*.

⁴⁰ “*fumaça negra sobe para o céu*”. Em um dialeto Kaingang atual: [*nījē xā kajtkō tāpry*] = *fumaça + preto + céu + subir*.

Findas as missões no Paraná (ou Guayrá), a notícia seguinte sobre rituais Kaingang viriam após a tomada dos Campos de Guarapuava, com o Padre Chagas Lima, que acusa os índios de somente pescar, caçar e dançar

eles não quiseram jamais abster-se de frequentar com excesso os bailes obscenos, entre bebidas embriagantes a que davam o nome de **koafé**, quando eram fabricadas de milho, e **koaqui**, quando de pinhão; cujos entretenimentos sempre acabavam em desenvolturas brutas: e quando eram argüidos, metiam-se nos matos, em malocas, tanto os homens como as mulheres, em que gastavam dias e semanas com tais obscenidades (Lima 1842:55).⁴¹

Essa obstinação dos Kaingang em seus costumes volta a ser assunto do Pe Chagas Lima em outra passagem:

Os índios da aldeia [aldeamento oficial, da catequese] não mudavam de costumes; porém antes, como lhes sobrava o tempo, depois de se ocuparem pouco nas pensões da vida, queriam levar a maior parte do tempo em bailar e embriagar-se, celebrando novos desponsórios danados⁴², roubando a Ceres o que dão a Baco (...), d'onde lhe vem toda a ruína; estes usos moderaram depois de 12 anos (Idem, p. 56).

A referência mais explícita do Padre Chagas Lima aos ritos funerários Kaingang está na seguinte passagem:

passei a dar-lhe conhecimentos das verdades e princípios que deve saber o cristão, e crença da imortalidade das nossas almas, para o que aproveitei as suas mesmas idéias e cerimônias que praticavam nos seus enterros, pondo ao pé do cadáver um facho aceso, para que, segundo diziam, pelos reflexos da luz subisse sua alma ao céu (Idem, p. 59).

No Rio Grande do Sul em meados do século XIX o Padre Villarubia foi chamado para batizar um doente que expirava e espantou-se com o desespero e o

⁴¹Há, de fato, diferença tanto no fabrico como no uso das diferentes bebidas. No caso do **kiki** feito para o cerimonial religioso, à base de mel e água, o preparo era bem anterior e a fermentação, demorada. No caso do **kyfe**, de milho ou pinhão, a fermentação era apressada pelo recurso da mastigação, e o preparo podia ser de um dia para ou outro. O mesmo Chagas Lima menciona, em outro texto, que dos frutos da lavoura "*poderiam sustentar-se o ano inteiro se não consumissem uma grande parte deles em bebidas, que fabricam do milho*", gastando com isso "*o tempo mais considerável*" das mulheres (cf. Lima [1821] 1943:262).

⁴²Os "*novos desponsórios danados*" a que se refere o Pe. Chagas Lima são, com certeza, as uniões ou novos casamentos contraidos pelos Kaingang - frequentemente no calor das festas com bebidas - que o missionário abominava, reputando-os como objeto de condenação das almas indígenas. São repetidas as queixas do Padre Chagas Lima contra a poligamia e a facilidade com que os Kaingang - sobretudo

choro das pessoas. Segundo seu relato,

Perguntei em outra ocasião a um índio: – Para que tanto chorar ? Respondeu: – Que pensa ? Que nós outros, somos como os portugueses⁴³ que não sabemos compadecer-nos e chorar por nossos mortos ? – E note V.R., a medida do pranto está em direta proporção com a estima que têm da pessoa que morre, pois me asseveraram que se o morto tivesse sido, por exemplo, um chefe, seria mais geral e continuaria por muitas noites. – Mas veja a cegueira destes pobres gentios ! Passados poucos dias, encerram o luto com festas, bebidas espirituosas que extraem do milho e com fandangos⁴⁴ em redor dos túmulos (Villarrubia, carta de 1º de junho de 1850, apud Teschauer 1905:144).

Na segunda metade do século XIX no Paraná os Kaingang estavam entregues aos missionários capuchinhos. Frei Luiz de Cimitile deixou registros sobre as práticas do enterro e luto entre os Kaingang e também sobre o **Kiki**:

As suas festas (quando as há) é (sic) quase sempre no tempo do milho verde, nesta ocasião mandam convidar os caciques de outros aldeamentos e preparando-se com tintas e penas vão ao seu encontro meia légua de distância, levando para eles bebidas, chegando 50 braças da cabana saem as mulheres levando penas bonitas com as quais enfeitam as cabeças e corpos dos convidados.

Em algumas ocasiões primeiro que tudo vão ao cemitério e rezam pelos defuntos, e outros sem cuidar nisso assentam-se em torno do fogo com a maior gravidade imaginável.

Nestas festas recitam algumas poesias que me pareciam ser rimadas, mas nunca pude saber a sua significação" (Cimitile 1882:282-3).

Pierre François Alphonse Booth Mabilde

Engenheiro belga, naturalizado brasileiro em 1848, Mabilde morou no Rio Grande do Sul desde o ano de 1833 até sua morte, em 1892. Teve seus primeiros contatos com índios do Rio Grande do Sul, ao que consta, em 1834 na região das

as mulheres - trocavam de cônjuge (cf. Lima [1821] 1943).

⁴³"Português" é o termo ainda hoje utilizado pelos Kaingang para referir-se aos não-índios, que em sua língua corresponde ao termo "fông".

⁴⁴O termo "fandango" ainda pode ser ouvido entre os Kaingang como forma de referir-se, em

Missões (noroeste do estado). Não são claras as circunstâncias desse contato, e não há indicação segura de que tenha estado com os Kaingang por essa época. Suas biógrafas informam uma "excursão ao sertão" em fevereiro de 1836 quando, segundo elas, "entrou em contato com os selvagens coroados que lhe causaram grande fascínio" (Lague & Grant 1983: 220).

Sobre enterramentos Kaingang, Mabilde informa que o cadáver é depositado no local, enquanto as mulheres acendem fogos e, após certas lamentações rituais, todos tratam de comer dos mantimentos levados (pinhões). Segue-se uma cerimônia em que o filho mais velho do cacique morto "toma posse" do cargo de seu pai e, na sequência, ordena que cubram o corpo do falecido com terra.⁴⁵ Nessa passagem, Mabilde dá uma informação sobre a posição dos enterramentos Kaingang, confirmada por praticamente todas as fontes que mencionam a questão: **"depositam sobre o chão o leito e o cadáver sobre o leito, tendo porém o cuidado de voltar o lado da cabeça para o Este e o dos pés para Oeste"** (Mabilde 1897:163; 1983:93 - grifos nossos).

Finalmente, **uma nova refeição** é feita no local e, então, o novo cacique ordena a retirada para a aldeia. No dia seguinte ao enterramento, e nos outros

todos os moços das tribos subordinadas voltam ao lugar da sepultura do cacique e sobre ela amontoam terra até formar um túmulo circular de não menos de 25 palmos de diâmetro (e às vezes mais) com 6 palmos de altura, serviço este no qual levam às vezes muitos meses, porque além de carregarem a terra em uma espécie de cabaz (feito de taquara e cipó) de pequenas dimensões, pouco maior do que uma quarta de alqueire (das nossas antigas medidas)⁴⁶, vão buscá-la em geral a grande distância, à margem de algum arroio ou sanga com barranco que desmorone, e donde a fazem sair com estacas de madeira (Mabilde 1897:165; 1983:96).

português, ao ritual Kikikoi.

⁴⁵A maioria dos outros relatos sobre enterramento Kaingang menciona a circunstância de a cova ser forrada e, após depositado o corpo nela, uma armação de lascas de palmeira e folhas proteger o cadáver do contato direto com a terra que cobrirá a cova.

⁴⁶Provavelmente a "quarta" do alqueire português, ou seja, 3,45 litros (1 alqueire = 13,8 litros).

Reinhold Friedrich Hensel

Outra importante fonte é Reinhold Friedrich Hensel que veio ao Brasil por incumbência e interesse da Academia de Ciências de Berlim e permaneceu por três anos (1863-1866) no Rio Grande do Sul, "a fim de estudar o reino animal" e "estendeu suas investigações a outros campos científicos" (Becker 1976:328).

Sobre os Kaingang, publicou dois textos na Alemanha (1869, 1870), o primeiro dos quais traduzido e publicado em português sob o título "Os Coroados da Província brasileira do Rio Grande do Sul" (1928).

Em 1864, Hensel teve oportunidade de conhecer alguns Kaingang do grupo do Cacique Doble em Porto Alegre. Em maio de 1865 Hensel esteve por uma semana visitando a Colônia Militar de Caseros e o grupo Kaingang que aí vivia, em um aldeamento oficial da província.

Hensel não assistiu aos rituais funerários dos Kaingang nem à festa do **Kiki**. Porém, interessou-se pelos enterramentos dos Kaingang. Ele abriu dos túmulos Kaingang um deles o do próprio Cacique Doble, que morrera em março de 1864 de varíola:

Por ocasião da minha visita à Colônia militar consegui descobrir dois dos seus túmulos e abri-los. Um deles pertencia a um indivíduo comum, de fora nada indicava o que era. O morto jazia enrolado num velho poncho cerca de 3 pés de fundo, sobre as costas, em posição horizontal, com a cabeça reclinada sobre o peito. A carne estava quase apodrecida só um resto do encéfalo ainda se achava no crânio. O esqueleto estava em ruínas, porém seus ossos permaneciam em perfeita ordem. O túmulo adjacente, entretanto, pertencia a um chefe respeitável, de descendência aristocrática, conforme indicações de habitantes da Colônia militar, e facilmente reconhecível numa grande mancha de terra, tendo vários passos de diâmetro, onde não havia capim, e em cujo centro se achava o esqueleto na profundidade de 2 pés. Entretanto, os ossos do mesmo estavam completamente misturados. É costume dos índios desenterrar os ossos do chefe, enterrando-os noutro lugar, logo que a carne tenha apodrecido e, provavelmente, eles antes já haviam aberto este túmulo, para certificar-se da decomposição das partes de carne e, então, lançaram os ossos sem ordem. Conforme me informaram, eles também queriam no mês

seguinte realizar uma grande festa, provavelmente para efetuar a transladação dos ossos (Hensel 1928: 69-70).

Essa passagem de Hensel dá força à hipótese de que a festa do **Kikikoi** tenha tido também um caráter de "segundo enterro", comum a outros povos Jê, ainda que atualmente entre os Kaingang esse caráter seja apenas simbólico (cf. Veiga 1994:162). Hensel discorre igualmente sobre as referidas festas dos Kaingang, segundo soube por terceiros (provavelmente por funcionários e militares da Colônia Militar de Caseros):

A mancha sobre o túmulo tinha sua origem numa festa anterior em memória do morto, durante a qual houvera danças sobre a cova. Estas festas resultam em brutais orgias, pois os índios sabem preparar uma bebida inebriante feita de grãos de milho mastigados pelas mulheres e por estas cuspidos num grande tacho. A massa mastigada, devido à saliva que a acompanha, fermenta rapidamente; diz-se que a sua ação embriagante é muito forte. É severamente proibido às mulheres que tomem esta bebida. Nas orgias elas sempre têm de estar em jejum e formam uma espécie de guarda que se lança sobre cada homem embriagado, o amarra e o transporta a uma choça especialmente destinada a isso, a fim de assim obstar que entre os ébrios haja derramamento de sangue (Hensel 1928:70).

A descrição da bebida não menciona o emprego do mel. Poderia ser outra bebida, como **goiofá**, *água amarga*.

Luiz Bueno Horta Barbosa

Responsável da Inspetoria do SPI em São Paulo, quando da chamada “pacificação dos Kaingang paulistas”, registrou, em famosa conferência, muitos elementos da cultura desse povo.

Em épocas certas, no meio de festas, chamadas **kiki-côia**, voltam os Caingangue a refazer esse monte de terra, de sorte que ele alcança, às vezes, alturas notáveis. A um perigo a remover: é o de que o morto, solicitado pela saudade das pessoas que lhe são caras, entenda vir buscá-las entre os vivos e levá-las à sua habitação subterrânea. Porém, tão grande risco conjura-se

facilmente, graças a umas pintas que fazem no corpo, nos braços e troncos, com pó de carvão aglutinado com leite de certo cipó; a essa precaução junta-se mais a de raspar as sombrancelhas.

Essa forma de enterro, hoje considerada coisa de um passado distante, é reportada por ele como recente

os homens de hoje contam que, na sua meninice, usava-se sepultar o tronco numa cova, enquanto que a cabeça, separada e metida num vaso de barro, era objeto de grandes solenidades, depois das quais se a enterrava. Essa prática antiga parece que resulta das condições em que vivia a nação Caingangue, quando ela dominava ainda uma região muitas vezes maior do que aquela em que agora se acha confinada. De sorte que seriam frequentes as mortes ocorridas em pontos tão distantes dos cemitérios que impossível seria transportarem-se os corpos até eles. A dificuldade resolvia-se dando ao tronco sepultura no mesmo lugar em que se verificava o transpasse e conduzindo a cabeça para a aldeia, para aí receberem as homenagens fúnebres (Barbosa [1913] 1947:55-56).

Em outra passagem, Horta Barbosa dá importantes informações sobre as festas Kaingang:

Em certas ocasiões os Cainganges reúnem-se para as festas, a que chamam **"kiki-coia"**, isto é, **"o kiki que está para ser comido"**, as quais consistem em cantos e danças realizados em torno de monumental fogueira, e duram dias e noites seguidas até se esgotar a provisão da bebida previamente preparada em quantidade enorme. Dessas festas, a principal ou mais sensacional é a que se realiza por ocasião do milho verde, quando se declara a maioridade dos rapazes ou a sua capacidade para contraírem casamento, e as mulheres que enviuvaram no correr do ano são desobrigadas dos últimos deveres que ainda as ligava aos seus defuntos maridos e postas em condições de convolarem a novas núpcias.

Mas todas as festas começavam, invariavelmente, pela ida dos homens e rapazes já declarados maiores ao cemitério da aldeia, para refazerem o monte de terra que coroa as sepulturas; nesta parte, que se faz, como todas as outras, entre cantos e com movimentos rítmicos, não pode figurar mulher alguma, nem menores.

Regressando à aldeia os homens, começa em torno da fogueira a dança, na qual tomam parte os indivíduos de todos os sexos, e idades, com as

sombrancelhas raspadas e os corpos salpicados de pintas negras, feitas de pó de carvão misturado com leite de certo cipó, nuns indivíduos, redondas, noutros alongadas, conforme pertençam ao grupo **camen** ou **canhurucren**.

Os homens dançavam antigamente empunhando os seus arcos ou ramos de árvores; agora, porém, preferem apresentar-se com machados e foices que lhe dá o governo federal por intermédio da Inspetoria de São Paulo ... (Barbosa [1913] 1947:63-4).

Essas informações de Horta Barbosa são relevantes porque permitem verificar que há pelo menos três festas chamadas **Kikikoia**, que tem motivos muito semelhantes, mas que não são exatamente a mesma coisa. O que hoje na memória parece ser a mesma coisa pode ser o aspecto que grifei acima, todas as festas começavam pela ida a cemitério para refazer as sepulturas, ou porque fosse necessário participar “os mortos de ‘suas vitórias’ ou para impedi-los, tapando-os melhor, de virem as festas para as quais não são convidados, isto é, as festas comuns.

Um ritual que começa por refazer o túmulo dos mortos, é um dos **Kikikoia** lembrados pelos Kaingang do Ivaí, conforme relato acima.

Um outro refere-se a um segundo enterro, como o enterro da cabeça (do guerreiro?).⁴⁷ A importância da cabeça como local da inteligência e quem sabe do espírito é corroborado pela informação de Nimuendaju ao informar que os Kaingang de São Paulo “cut off the heads of their dead enemies. They did not Keep them as trophies but threw them away where they could not be found” (Apud Métraux 1947:151).

O terceiro dos **Kikikoia** era realizado para celebrar casamentos quando se declara a maioria dos rapazes ou a sua capacidade para contraírem matrimônio, e as viúvas eram desobrigadas dos últimos deveres que ainda as ligava aos seus defuntos maridos e podiam casar novamente. Esse ritual parece se relacionar com o ritual de purificação dos (as) viúvos (as) como veremos adiante. E também com um ritual de maturidade dos rapazes quando eram declarados capazes de contrair casamento, Nimuendaju refere-se, sem maiores detalhes, que os rapazes eram iniciados junto ao túmulo dos mortos.

⁴⁷ No Xapecó o centenário João Manoel Gaspar nos pedia que ajudássemos a recuperar as terras do Tondo Umbu, aldeia onde nascera, atualmente tomada por grandes proprietários, porque ele queria

Esse **Kiki** relacionado a festas é o mais lembrado pelos Kaingang de Inhacorá, que mencionam uma grande fogueira ao redor da qual dançavam ficando os homens ao centro e as mulheres atrás deles. Mencionam explicitamente às festas feitas para celebrar as vitórias guerreiras⁴⁸.

Como os Kaingang de São Paulo foram os últimos a serem contactados, essas distinções ainda podiam ser percebidas, o que atualmente não é claro para os próprios Kaingang.

Nimuendaju

Nos anos 1912 e 1913 Nimuendaju de fato conviveu algum tempo com o grupo Kaingang recém contatado em São Paulo, e visitou áreas do Paraná na região dos rios Tibagi e Ivaí. Desses contatos com os Kaingang, Nimuendaju deixou "*Notas sobre a festa Kikio-ko-ia dos Kaingang*", evidentemente fragmentárias e, ao que parece, baseadas em relatos e não em observação direta. Informa Nimuendaju que "esta festa se realiza geralmente uma vez por ano, logo que o milho na roça dá para fazer a bebida **Kikí**, uma espécie de canjica com mel, fermentada" (Nimuendaju [1913] 1993:67).

Nimuendaju é o primeiro autor a destacar claramente a relação entre o ritual do **Kikikoi** e o mito de origem Kaingang:

"No Yvaí onde já há falta de pessoas competentes para organizar a festa, combinam para este fim dois ou três toldos vizinhos. Os rezadores se reúnem alguns dias antes da festa cada noite e narram a tradição do princípio do mundo que com todas as suas minúcias serve de base e justificação para os diversos atos da cerimônia da festa. "A **Kañerú** e a **Kamé** aconteceu isto e aquilo e por isso nós hoje temos de fazer assim e assim". Os rezadores completam e corrigem uns aos outros na relação daquele mito." (1993:67).

deixar lá a sua cabeça, referindo-se a ser enterrado na aldeia de origem.

⁴⁸ Em Novembro de 1997 os Kaingang do Inhacorá foram convidados pela Delegacia de Ensino de Três Passos (RS) a apresentarem numa feira de Artes seus cantos e danças. A associação dos Pais e Professores tomou a si a organização dessa apresentação. embora fosse organizada com essa finalidade e sendo uma representação artística ela contribuiu para os Kaingang colocarem em operacionalidade as festas que haviam caído em desuso. Apresentaram duas performances: *A Preparação para a Guerra*, onde simulam o adestramento para a guerra, e a *Dança da Vitória*, quando a aldeia recebe o Cacique Fongue, vitorioso das suas campanhas guerreiras.

Não é claro que a festa descrita por Nimuendaju seja, de fato, a mesma festa do **Kikikoi** relacionada com os espíritos dos mortos ou se, no relato ouvido por Nimuendaju, a referência era a uma festa que, encerrando-se com o rito destinado aos mortos, incluía também cerimônias de iniciação de jovens. Essa última hipótese parece muito provável. Em primeiro lugar porque, segundo o próprio Nimuendaju, trata-se de uma festa anual, no tempo do milho (verde). Em segundo lugar, ele menciona explicitamente uma cerimônia destinada aos jovens, ainda que não a tenha presenciado:

sei porém que as crianças de 12 a 14 anos são objeto de uma própria cerimônia e que todos, especialmente estas crianças, bebem bastante de **kíkí** até que ficam embriagadas e caem. Depois se carrega elas para a casa. (Idem, p. 68) ⁴⁹

Nimuendaju faz ainda referência a um momento final da festa em que "pintam-se com carvão para levar as crianças que tomaram parte na festa pela primeira vez ao cemitério" (Idem, p.69). Por fim, a falta de detalhes sobre a parte relacionada aos mortos sugere que Nimuendaju de fato não assistiu ao ritual, tendo somente anotado relatos incompletos, como ele mesmo indica na seguinte passagem, após a descrição parcial dos preparativos e das danças ao redor do fogo: *"sobre as outras cerimônias da festa estou pouco informado"* (Idem, p. 68).

Sobre a organização da festa, em alguns aspectos os dados são coincidentes com os de outros autores, enquanto em outras passagens parecem incompletos e até mesmo equivocados. Segundo o relato,

Um dia antes da festa o Paí mais acreditado de cada clã nomeia as pessoas para trazer o mel e o outro material para a festa. Limpam dois lugares, da aldeia para o lado do oriente, numa distância que de um não se enxerga o que se passa no outro, servindo um lugar para os **kamé**, o outro para os **kañerú** prepararem o material.⁵⁰ As pessoas nomeadas para este fim procuram árvores

⁴⁹Em 1982, quando estive no **Kiki** pela primeira vez, presenciei a iniciação de uma moça como **péin**, as mulheres mais velhas a fizeram beber bastante cachaça ela não queria mais, mas as mulheres a forçaram a beber. Naquela época eu não sabia que se tratava de uma iniciação. Acredito também que não seja para todos os jovens mas apenas para os que exercem essa função.

⁵⁰É certo que o fato relevante, no posicionamento dos "fogos", é o lado Leste ser ocupado pelos **Kaĩru** e o lado Oeste pelos **Kamé**. A posição da "praça de dança" com relação à aldeia parece ser, no caso, puramente circunstancial e sem relevância.

ao leste da aldeia⁵¹, os kamé uma canela brava (fegnfi)⁵² os kañerú um pinheiro (fygn). Toram estes paus num comprimento de quatro palmos e carregam as toras para os respectivos lugares onde racham eles em 8-10 tabuinhas (...) Depois o Paí manda trazer taquara para fazer o balaio que é o objeto mais importante da festa⁵³. A cerimônia com este balaio e com as tabuinhas ainda eu não pude compreender (...)

Preparado tudo, especialmente também o Kikí num cocho grande, começa a dança no dia seguinte. Todos se reúnem na casa grande, diante da qual se faz uma fogueira comprida. Os Paí dão ordens aos casados de apartar-se de suas mulheres para estas irem ao lado dos seus "irmãos" da mesma pinta. Formam-se os dois grupos, dos Kañerú e Kamé. Primeiro rompem os Kañerú, saindo dançando da casa grande, mas chegando num certo ponto, param e esperam os Kamé que passam por eles, e em seguida os dois clãs tomam seus lugares de ambos os lados da fogueira. As mulheres se colocam atrás das fileiras dos seus irmãos (...) (Idem, p. 67-68).

Uma informação valiosa de Nimuendaju, da qual é certamente a principal fonte, é a do emprego de "penas" como enfeites na festa do **Kikikoi** :

Não se pinta o corpo e a cara nesta festa mas usa-se pôr penas que cada clã tira dos passarinhos que o seu fundador fez. De madrugada tem lugar a cerimônia de 'sentar no kurú branco', uma espécie de veneração à classe dos Paí. Os kañerú-ag-paí [pai dos kañru] e os kamé-ag-paí [pai dos Kamé]

⁵¹É possível que tenha havido aqui um lapso, senão do transcritor do texto (a partir do original manuscrito), do próprio Nimuendaju, pois uma vez que "oriente" e "leste" indicam a mesma posição geográfica, ou deveria ocorrer uma inversão típica das oposições Kaingang (e Jê em geral): por ex., fogos de um lado, lenha buscada em outro; ou o autor mencionaria "o mesmo lado", para evitar dubiedades ou más interpretações.

⁵²Em Santa Catarina e no sudoeste do Paraná os Kaingang empregam duas plantas distintas para marcar, com folhas, as sepulturas para o Kiki: o pinheiro (fâg) – *Araucaria angustifolia* – para as sepulturas dos Kamé, e sete-sangrias (kénkfudn ou kōnkfudn) – *Symplocos parviflora* – para as sepulturas Kañru (cf. Veiga 1994:172). Não é impossível que a "canela-brava", mencionada por Nimuendaju, seja a mesma "sete-sangria", já que as denominações populares variam de região para região. Aliás, o próprio termo Kaingang anotado por Nimuendaju talvez tenha sofrido algum erro de transcrição: fegnfi poderia ser, de fato, kegnfi (→ kégnfy → kégnfud → kénkfud). Registre-se que muitos nomes de árvores, em Kaingang, começam por kén, inclusive alguns nomes de canelas (por ex.: kéntántói = canela pinha; kéntén = canela guaicá). Erros de transcrição não são incomuns na edição dos textos inéditos de Nimuendaju publicada em 93 sob organização de Marco Antonio Gonçalves. Em outras passagens tem-se "fagnareté" por jaguareté, "ndedkokégn" por ndédkorégn (Nimuendaju [1913] 1993:72-3) ou ainda, "Seusch" por Gensch (Idem, p. 77).

⁵³Em fotos feitas por Antonio Selistre de Campos (ex-Juiz de Direito de Chapecó, SC), de um Kikikoi realizado pelos Kaingang do Xapacó em 1950, vêem-se alguns homens carregando cestos de taquara nas costas durante a dança. Este fato é outro indício da relação entre rito e mito na cultura Kaingang, como veremos.

sentam-se cada clã separado naturalmente, em cima de dois **kurú** bem branqueados e limpos e uma mulher do seu clã, já antes enfeitada com penas por eles, unge a cabeça, o peito, as costas e os braços dos **paí** com mel, deitando em seguida nas partes ungidas penugem de pássaros próprios para isto. Os **Kamé-ag-paí** recebem a penugem de um grande gavião branco (**kary**)⁵⁴ os **Kañerú-ag-paí** fora da penugem recebem também algumas penas do rabo da arara (**kaégn**) no cabelo, com as pontas viradas para baixo. A classe comum dos **kamé** põe a penugem do **nbaita**⁵⁵, O **Kame-ag-péñe** porém só no alto da cabeça. A festa dura com interrupção três dias. Depois tiram as penas e pintam-se com carvão para levar as crianças que tomaram parte na festa pela primeira vez ao cemitério (Nimuendaju [1913] 1993:68-9).

Segundo Nimuendaju,

nem as penas nem as pintas pode-se tirar lavando o corpo na água. Uma mulher da classe **péñe** tem de tirá-las com um **kurú** no tempo que os corpos estão molhados de suor pela dança (Idem, ibidem).

Entre os povos Jê atuais, tem-se anotado a ocorrência do enfeite com penas entre os Kayapó e entre os Xerente. Sobre os Kayapó veja-se essa breve descrição de Lux Vidal:

Colam também penugem de diversos coloridos em buzinas, maracás e no próprio corpo. O uso de penugem branca de urubu-rei colada no cabelo é um adorno típico destes grupos (...) A plumária Kayapó é usada essencialmente durante os grandes rituais de nomeação e iniciação masculina, no casamento, na esteira e na paramentação do morto durante os ritos funerários. De modo geral, os enfeites de pena se relacionam com a vida cerimonial em oposição ao cotidiano, quando prevalece a pintura corporal como único adorno do corpo (Vidal 1995: 396).

⁵⁴Houve falha de transcrição do nome indígena. Em lugar de "*kary*" o correto é o termo **kaky** ou **kakâg**, "gavião de penacho" (cf. Val Florianiana 1920:22; Wiesemann 1971:192; Baldus 1947:154). Faz sentido que suas penas sejam usadas pelos Kamé porque este animal possui características que permitem classificá-lo como Kamé: "*tem a parte superior do corpo preta, coberteiras superiores das asas e caudas marginadas de branco, cauda listrada, cabeça e crista pardo-cinzentas, abdomen branco listrado de vermelho claro*" (Hollanda 1975: 679 - grifos nossos). De fato, o nome próprio **Kakâg** existe, atribuído a pessoas da metade Kamé, como atestou Veiga (1994:203) entre os Kaingang do Xapacó (SC).

⁵⁵O termo não é Kaingang. O mais provável é tratar-se do termo "baitaca" (que na pronúncia de um Kaingang pode-se ouvir "mbaitag", com o "g" não pronunciado), psitacídeo de "coloração verde, cabeça, garganta e peito anterior azuis, crisso e mancha no meio da garganta vermelhos" (Hollanda 1975:868), que os Kaingang denominam **kuiãñ** (cf. Baldus 1947:154; Wiesemann 1971:136).

Embora o uso de penas seja comum a todos os povos indígenas das Américas, é o fato de usar penugens coladas sobre a pele que aproxima essa narrativa sobre o uso das penas, entre os Kaingang no passado, e os demais Jê atuais.

II.7. A importância atual do ritual do Kikikoi

O ritual do **Kiki** tem sido preservado basicamente na área do Xapecó. Há, com certeza, uma série de motivos para ele ter sido deixado de praticar nas demais áreas. O primeiro deles, eu creio, terá sido uma rápida depopulação em algumas regiões, sobretudo em São Paulo, onde foram acometidos por epidemias nos primeiros anos do contato e o próprio SPI proibiu os rituais, que pela aglomeração das pessoas favorecia a dissiminação das epidemias. Como se sabe, esse ritual depende da existência de rezadores/sacerdotes que exercem o papel fundamental de controlar e guiar os espíritos dos mortos. Se ele morre sem transmitir “sua reza” não há o que fazer para recuperá-la. Esse ritual exige no mínimo a presença de quatro rezadores, um de cada subgrupo ou seção. Basta a perda de uma dessas rezas e seu exercício se torna inviável.

Segundo as informações que temos, o ritual do **Kiki** deixou de se realizar, no Xapecó, aproximadamente entre os anos de 1955 e 1975. Por volta do ano de 1955, o ritual do **Kiki** no Xapecó foi filmado, com apoio do SPI, por uma equipe que os Kaingang afirmam ser “alemã”. Segundo eles após as filmagens no cemitério, a tarde os pesquisadores reuniram os rezadores na sede do Posto para ouvir a gravação e que, quando o rezador **Kamé** Pedro Picapau, ouviu sua reza gravada chorou e disse: *“porque vocês fizeram isso, porque roubaram a minha reza”*. Outros afirmam que ele pedia que o matassem, já que haviam *“roubado o seu espírito”*. Em 1982 quando fomos convidados a participar, o organizador nos pediu para gravar e fotografar, e os rezadores mandaram nos chamar e nos proibiram de fazê-lo. Ficou por conta de quem nos convidou explicar que as gravações e fotos eram para eles mesmos, e nos fizeram prometer que nenhuma foto seria publicada.

A filmagem do ritual do **Kiki** por nós⁵⁶, em 1993, aconteceu a pedido dos Kaingang. A partir daí outros antropólogos também filmaram o ritual. Esse procedimento parece significar uma inovação na estratégia de resistência dos Kaingang. Hoje deliberadamente nos utilizam para registrar e resgatar essa memória em vídeo, em fotos e em nossas teses.

Em 1976 os Kaingang retomaram esse ritual, estimulado por membros da Igreja Católica, e de lá para cá ele foi realizado aproximadamente a cada três anos. Em 1993, durante meu trabalho de campo aconteceu o **Kiki** que registramos no vídeo: **A festa do Kikikoi**. Depois daquele ano os Kaingang realizaram **Kiki** todos os anos, certamente estimulados pelo sucesso conseguido entre os antropólogos. De qualquer forma, enquanto os rituais acontecem, eles reforçam a identidade Kaingang, realizando essa ponte entre o presente e o passado, reafirmando suas crenças e recriando a sociedade Kaingang. Esse ritual permite às novas gerações tomar contato com os ideais da cultura fixando as regras, permitindo a transmissão dos conhecimentos, das rezas e dos cantos sagrados que só podem ser transmitidos no espaço ritual. Por outra parte, nada substitui a participação na performance ritual, *ela suscita a emoção*, como afirma Mary Douglas, que é fundamental para construir esse elo afetivo entre os vivos e os mortos.

A retomada do ritual do **Kiki** no Xapecó só foi possível porque a transmissão desses conhecimentos não se perdeu nem se interrompeu por completo. Mesmo assim, foi necessário um esforço de reunir os rezadores dispersos que discutiram sobre a viabilidade de se realizar novamente o ritual. E pesando todas as variáveis consideraram que era possível e, até mesmo importante retomá-lo para fazer frente ao descrédito interno e externo sobre suas crenças e, sobre sua identidade.

Os Kaingang, como todo povo de cultura oral, contam apenas com a sua memória para retomar conhecimentos tão fundamentais para a sua vida. Isso justifica a preocupação atual dos Kaingang e o investimento que tem feito para não perder o ritual do **Kiki**. Na busca de conservar esse ritual tem se destacado o Kaingang Vicente Fernandes Fokâe, que compreendeu o alcance político da permanência dos rituais que ele chama de “tradição”. Ele não é rezador de **Kiki**, mas é um grande

⁵⁶Wilmar e eu, chamados a fotografá-lo em 1982, e a registrá-lo em vídeo em 1993.

conhecedor da cultura ele tem sido o incentivador e o aglutinador dos rezadores na proposta de continuarem a celebrar o **Kiki** e ensinarem para rezadores mais jovens. Nesses últimos anos o filho do rezador Irineu Pinheiro, João Maria Pinheiro, de 30 anos, da seção **Wonhétky**, tem acompanhado os rituais do Kiki como aprendiz, seu pai afirma “Vou contando para ele de poquinho. A gente aprendendo tudo de vereda [de uma vez] a gente não dura, morre logo”. Há outros, como Salvador Capanema, da metade e seção **Kamé**, que estaria aprendendo a reza do rezador Simpício Wagtũ, que também é da seção **Wonhétky**. Essa seção é considerada como aquela que possui os rezadores mais fortes ou mais poderosos, e cujas orações iniciam o ritual de Kiki, isto é, fazem a abertura desse cerimonial. Há um rezador da seção **Votor**, que deve ter também cerca de 30 anos, e que teria aprendido sua oração com o pai, o falecido Aleixo, morto pelo ano de 1981. Ele não tem comparecido aos rituais de **Kiki** e as explicações para seu comportamento são duas: pessoas da comunidade atribuem a sua ausência ao fato de ter “se convertido” a uma religião evangélica ou “passado a crente” como eles dizem. A mãe do rapaz, por sua vez, afirma que ele precisa ter idade para “aguentar a oração do pai”, o que é coerente com o depoimento do rezador Irineu registrado acima. As orações envolvem forças e poderes que ao serem desencadeados colocam as comunidades em risco, por esse motivo os rezadores tem que estar atuando e controlando essas forças. Simbolicamente, os xamãs e rezadores são guerreiros que lutam com os espíritos.

Barth (1989) menciona também entre os Baktaman, povo da Nova Guiné o medo de perder os rituais. Ele explica que, não podendo contar com registros escritos, os Baktaman tinham dificuldades de recuperar todos os passos da sexta performance do ritual de iniciação e tentavam reconstruir na sua mente a maneira como ele havia sido executado. Cada um dos que se juntaram para tentar ajudar a resolver o problema lembravam-se de sua experiência pessoal mas não dos atos e palavras exatos. “*Os nativos vivem atormentados pelo medo de perder esse bem simbólico: o ritual*”.

A recriação de um determinado ritual depois de um longo tempo é dependente da lembrança da última performance ou das performances vividas pelos atores bem como “das lembranças, instruções e segredos previamente comunicados pelos

velhos em momentos raros e carregados de revelação das verdades sagradas” (cf. Barth 1989: 27 trad. minha).

Essa experiência dos distantes Baktaman, é a mesma vivida pelos Kaingang. Por mais que se empenhem em realizar o ritual da forma mais precisa segundo as suas lembranças, sempre se queixam que “o que fazemos hoje, não chega aos pés do que era feito no passado”.

É possível que o esforço dos Kaingang em conservar esse ritual, alcance os seus resultados. Nunca se sabe onde se esconde os segredos da vitalidade da cultura. Dos lugares e momentos mais inesperados, o potencial guardado pode se revelar e surpreender. Em áreas como do Ivaí, há pessoas que ainda conhecem cantos/orações do Kiki mas se recusaram a cantar para mim, o que seria coerente com sua crença no poder desencadeador de forças cósmicas dessas orações. Embora na mesma aldeia, expliquem que já fizeram “como demonstração” e as consequências jamais foram esquecidas por eles, a morte de muitas pessoas. A realização do Kiki atualmente não é um consenso entre os Kaingang nem mesmo do Xapecó. Há rezadores que se negam a participar dos rituais atuais e criticam os que participam afirmando que eles não fazem direito, e que por isso morre tanta gente. De fato, como registrei em 1994, qualquer detalhe esquecido pode representar o rapto de um vivo pelos mortos e por isso eles tem consciência desse delicado equilíbrio. Os das aldeias do Ivaí e Faxinal negam-se a realizá-lo pela mesma razão e pela experiência que tiveram. Minha primeira experiência dessa percepção, foi a observação de uma menina, de uns 9 anos, Célia, cuja família era originária de Faxinal (PR)⁵⁷. Ela se tornou minha companheira e me seguia por todo lado, enquanto eu entrevistava as pessoas na primeira noite do ritual. Perguntei a ela se iria dançar também e ela me respondeu que não: “Porque, senão, a gente morre”. O que pode significar que ela conhecia o relato de sua aldeia de origem da experiência de mortes após o ritual, ou se referia ao fato de que segundo os Kaingang do Ivaí e Faxinal, crianças não devem participar desse ritual. Mas descobri que crianças prestam informações muito confiáveis porque nos ensinam o que aprendem em suas casas. Algumas pessoas de aldeias que perderam

⁵⁷ Sua família e várias outras chegaram ao Xapecó no final do mês de Fevereiro de 1993, em virtude de uma transferência punitiva.

praticamente todas essas referências às vezes referem o desejo ou o “projeto” de fazer Kiki em sua área, porque atrai o interesse dos **fog** para si. Os que assim afirmam não acreditam ou não conhecem o poder desses rituais, mas os rezadores conhecem o suficiente para não aceitar fazê-los de qualquer forma. Normalmente lastimam não poder se retomar como deviam.

II.8. Símbolos dominantes no ritual do Kiki

Nesse ritual o símbolo do *axis-mundi* é o túmulo-montanha. Ele representa, para alguns, o pico da salvação, onde uma parte da humanidade se refugiou durante a grande enchente. Representa também o lugar onde os espíritos de **Kamé** e **Kaïru** foram morar depois de terem se afogado. A passagem pela morte fez deles seres poderosos e criadores. Esse túmulo-montanha, refeito a cada ritual, representa também o aterro feito pela saracura, que permitiu aos Kaingang que estavam no alto, descer à planície. Ao redor do túmulo há um fosso, o grande rio, pelo qual o espírito tem que passar antes de alcançar a montanha salvadora. Esse fosso é, segundo os Kaingang de São Paulo, o **penĩ véntkêi**, a *cova do cágado*, que representa um dos perigos para a alma do morto, segundo Nimuendaju.

O segundo símbolo do ritual do **Kiki** é a árvore de araucária, derrubada na primeira fase do ritual para se tornar o recipiente (**kōkéi**) da fermentação da bebida. Essa árvore é uma grande metáfora. Ela simboliza o corpo do morto, cujo espírito é enfraquecido, morre porque separado de suas raízes, decompõe-se e se transforma em alimento. O ritual do **Kiki** acontece na época do amadurecimento do milho⁵⁸, o que lembra a morte de Nhara, aquele que com seu sacrifício produziu o milho, conforme o mito registrado por Borba (1908)⁵⁹. No Xapecó, a árvore derrubada tem que ser um pinheiro, que é da metade **Kamé**. Em São Paulo era feito em tronco de jaracatiá, e no Inhacorá, em tronco de timbaúva⁶⁰. No Xapecó, se referem ao **Kiki** como uma bebida

⁵⁸ No sul, também época da abundância de pinhão.

⁵⁹ No Inhacorá afirmam que foi do corpo do Kamé que surgiu o milho.

⁶⁰ Não consegui saber em qual metade essas duas outras árvores, estão classificadas.

feita basicamente de mel e água, mas outras comunidades (cujas referências se encontram na literatura) mencionam também uma bebida fermentada feita à base de milho mastigado, podendo ou não ser adoçada com mel. No primeiro caso, a bebida se chama **goiofá**, *água amarga*, que os Kaingang traduzem por “pinga”. Adoçada com mel se chama **Kiki**. Essas realidades não são excludentes e podem representar a junção de distintas tradições, da mesma forma que a sociedade Kaingang atual revela-se uma união de grupos diferentes. As descrições de Maniser, para São Paulo, de Mabilde, para o Rio Grande do Sul, e as minhas no Paraná apontam que a festa do **Kiki** era caracterizada por uma refeição no cemitério, baseada em milho e abóbora. Portanto, o ritual funerário do **Kiki** pode ser também a celebração da transformação do corpo de Nhara (ou de **Kamé**) em produtos agrícolas, especialmente do milho. Assim, celebrar os mortos e se fartar com os produtos da roça durante o **Kiki** seriam rituais complementares, derivados ou homólogos.

A árvore derrubada simboliza o morto, mas **kōkéi** significa, literalmente, *canoa*. Essa *canoa* pode ser o veículo que permite aos espíritos dos mortos recentes atravessar o grande rio que os separa da aldeia dos espíritos dos mortos. Os depoimentos falam da necessidade de se atravessar um rio para chegar a essa aldeia dos mortos. Alguns falam de uma travessia através de uma pinguela (uma árvore colocada sobre o rio feito ponte); um outro mencionou-me a travessia em caíco (*canoa*). O relato de Kemuprâng transcrito em capítulo anterior, que menciona a ida de um vivo ao mundo dos mortos, afirma que, ao regressar, esse indivíduo se deu conta de que estava do outro lado do Rio Iguaçu (PR), que é um grande rio localizado no Paraná.

Atualmente, durante o ritual do **Kiki** leva-se uma cruz que, pintada com as marcas do morto, o representa. Ela é apanhada na casa dos consangüíneos e levada para o cemitério pelos seus afins. Entre as figuras desenhadas por Maniser, observa-se uma que mostra que sobre o túmulo era colocado um mastro pintado com as marcas clânicas.

III. Terceiro tempo do mundo

III.1. O ritual de purificação da viúva no Paraná, anos 60

A primeira notícia sobre ritual de purificação, entre os Kaingang, foi a de Wieseemann (1970), que presenciou esse acontecimento em maio de 1967, na área do Ivaí, PR (à época, denominado Posto Indígena Interventor Manoel Ribas). Apresento, a seguir, uma síntese de sua descrição do ritual, em uma tradução livre, mas fiel ao relato.

Wieseemann comenta que a pessoa que morreu havia preparado uma festa em honra do “Divino Espírito Santo” e acabou morrendo no dia que aconteceria a festa.

A importância do morto é, segunda a pesquisadora, verificada pelo fato de que durante o seu funeral as crianças foram pintadas “*which happens rarely today*”. O fato do morto ser uma pessoa importante e também a presença da pesquisadora e missionários interessados nesse ritual teve um papel na decisão da realização da cerimônia:

The ceremony took place the second day after the burial. The widow had a “bad” *viji*, so the time between the burial and the cleansing ceremony was rather short. During the burial the widow had been hidden in a corner, and the following night she had slept in a little shack outside the house (...) well away from the house where the body had been kept for the burial. There she had her own fire and was careful to always keep her face covered so as not to look at anybody. (Wieseemann 1970:104)⁶¹

A purificadora (*purifier*) era a viúva do irmão mais velho da nova viúva (ou

⁶¹Durante o funeral a viúva tinha sido escondida em um canto da casa e a noite ela dormiu em uma pequena cabana fora da casa onde acontecia o velório. Ela tinha seu próprio fogo e a cabeça coberta para não olhar ninguém. (trad. livre, minha)

seja, uma pessoa da outra metade, caso o casamento dessa viúva fosse “correto”). Essa viúva que desempenhou o papel de purificadora afirmava ter um bom **viji**, (**jiji hã**), o que a teria impedido de liderar a cerimônia. Wiesemann comenta, porém, que mais importante que isso seria o conhecimento que ela tinha sobre os procedimentos desse ritual e o fato de não ser consanguínea da viúva.

A primeira providência tomada pela responsável do ritual foi cortar folhas da árvore de purificação e de folhas de samambaia. As folhas foram esparramadas para fazer um caminho desde o lugar onde a nova viúva estava dormindo até o local onde a purificação ocorreria. A cerimônia ocorreu a uma pequena distância da casa sob uma ramagem de folhas, e de volta para a casa onde tinha sido guardado o corpo. No caminho para o lugar de purificação foram usados quase exclusivamente as folhas *da árvore de purificação*. O lugar de purificação estava coberto por samambaia e o caminho de volta estava, no início, coberto com as folhas da árvore de purificação e da metade até a casa só samambaia foi usada. Ela esclarece que o lugar onde se realizou a cerimônia foi especialmente construído para essa ocasião. O chão da cabana de ramos era coberto com samambaia. A samambaia [**pri** ou **priné**] é usada para fazer as camas das crianças ou das mulheres puérperas, para recollher a menstruação pós-parto⁶².

A purificadora queimou um pedaço da árvore da purificação para fazer o carvão que misturou com água. Com essa tinta ela pintou as crianças, que pouco tempo atrás tinham sido vistas comendo e, não se sabe, se a comida delas tinha sido purificada, ou não. A purificadora também enegreceu os pés da viúva com carvão. A pintura da face da viúva estava um pouco borrada, sinal de que não tinha sido retocada desde o funeral. A purificadora trouxe a viúva até o lugar da purificação. Ela ainda tinha a cabeça coberta. Ela agachou sobre a samambaia e a purificadora descobriu sua cabeça. Um outra senhora, relacionada como irmã mais velha da nova viúva esteve sempre próxima dela durante toda a cerimônia e durante todo o dia. A real irmã da viúva também se encontrava próximo dela todo o tempo, mas não tomou parte ativa em nenhum momento da cerimônia. A purificadora lavou a cabeça da viúva com água misturada com carvão e demorou muito nessa atividade. Depois

⁶² Essa mesma informação me foi dada em Inhacorá.

cortou cinco centímetros do cabelo e jogou, junto com a tesoura, dentro da água com carvão. Ajudou a viúva a colocar sobre a sua cabeça uma bandagem feita do mesmo tecido, com o qual foi coberto o caixão do marido. Depois a viúva foi levada por ela de volta para a casa principal. Não houve, nessa parte da cerimônia, “*o jogar lama nos olhos da viúva*”, que sempre pareceu ser a parte principal da cerimônia segundo as descrições verbais. Por outra parte, o corte de cabelo nunca tinha sido mencionado nas descrições. Na casa a nova viúva sentou-se em samambaia com sua irmã real perto dela e então, ela e todas as mulheres começaram a prantear como tinham feito no funeral. As visitas começaram a chegar de maneira constante. As mulheres entravam para ajudar a chorar e os homens ficavam do lado de fora. No funeral, tanto homens como mulheres choravam, mas enquanto no funeral trouxeram presentes, agora vieram com as mãos vazias. O pranto continuou com um canto como choro alternado com exclamações do tipo: “*Ele não deveria ter morrido ainda, ele teria que ter ficado conosco, um pouco mais*”. A purificadora cuidava da comida que deveria ser cozida com folhas da árvore de purificação.

Alguém alcançou uma cuia para a viúva nova, para o chimarrão. A água tinha sido esquentada com uma folha da árvore da purificação. Um dos jovens foi chamado para dentro e a viúva daria a ele a única coisa que constituía uma herança do morto: um acordeon. Os filhos do irmão mais velho do morto, e os seus próprios filhos, aconselharam-na a permanecer quieta ainda por uma semana e pensar sobre o assunto, porque eles tinham outros planos [é possível que não quisessem doar esse bem].

A lamentação era a principal responsabilidade da viúva e das irmãs dela. A purificadora começou a pintar a neta dela e o jovem marido da neta. As pinturas eram riscos e pontos conforme a metade tribal e o tipo do nome. Somente um homem era observado com círculos. Perguntado o porquê de sua pintura, negou-se primeiramente a responder, mas depois consentiu que seus pais eram ambos de marca comprida. A descendência de uma relação incestuosa era marcada por um círculo. Como ele se casou com uma mulher de marca redonda, seus filhos são todos de marca comprida como ele deveria ter sido, em uma situação normal. O número de círculos na sua face indica que ele é um homem importante religiosamente, com um

muito “bom” **viji** [= **jiji**].

A informação de que pessoas marcadas com círculo são filhos de relações “incestuosas”, Wiesemann pôde confirmar em Nonoai (RS), mostrando essa pintura. Eles lhe afirmaram que essa pintura é porque provavelmente os pais dele eram parentes.

A comida ritual que estava sendo preparada ficou pronta. Não era uma comida para festa de santo ou casamento, que consiste em feijão misturado com farinha de milho, carne e café. Desta vez, era milho ralado cozido com água até ter a consistência de um mingau grosso e carne cozida em água, tipo sopa, tudo sem sal e à qual as folhas da *árvore da purificação* tinham sido adicionadas. O milho foi misturado com carvão. Todos, então, o comeram, formando bolinhas do milho e mergulhando elas no caldo de carne. Pedacos de carne podiam ser retirados do caldo e farinha seca foi distribuída. Aqueles com bom **viji** [= **jiji** = nome] deveriam esperar que os com mau **viji** comessem primeiro, mas isso não aconteceu, e essa discrepância era comentada durante a refeição. Depois da refeição todos lavaram as suas marcas com um pouco de água de uma xícara que tinha sido colocada para isso mesmo, seja derramando água nas mãos ou colocando na boca e depois expelindo nas mãos. É o método normal para se lavar. (cf. Wiesemann 1970:104-106).⁶³

Esse relato de Wiesemann concorda em vários pontos com as informações que obtive junto aos Kaingang de outras áreas. O ritual de purificação da viúva ou do viúvo é uma experiência comum a todas as áreas visitadas por mim, nos estados do Sul, apesar das variações e simplificações que vão ocorrendo ao longo do tempo. No Xapécó registrei que *“quando uma mulher fica viúva ela não pode se levantar antes que todos na casa tenham se levantado se ela sair para passear ninguém pode ir na frente dela (...) esse procedimento tem por finalidade não deixar visíveis as marcas de seus pés, que poderiam ser facilmente seguidos pelo espírito do esposo falecido. Apagar os rastros da viúva é função do péin”* (Veiga 1994:160). Essa informação corrobora a de Wiesemann de que o marido morto procura sua esposa e, portanto, através dela a comunidade se coloca em perigo, uma vez que o espírito do morto tem poder de levar outros espíritos com ele. O perigo que ela representa é concentrado na

⁶³Tradução livre minha, com introdução de algumas observações pertinentes.

área da cabeça, cabelos e olhos, e nos pés (cf Wiesemann 1970:106). Por isso, essas regiões são enfatizadas na cerimônia de purificação. A pintura com carvão, segundo Wiesemann, era usada para tornar a pessoa invisível ao espírito do morto.

III.2. O ritual de purificação da viúva no Rio Grande do Sul, anos 90

Em agosto de 1997, numa das etapas de campo em Rio da Várzea (RS), tive ocasião de assistir um ritual de purificação. Um homem daquela comunidade havia morrido afogado, no rio que dá nome àquela área, e seu corpo, passados 10 dias, ainda não havia sido encontrado. Acompanhei as preocupações da liderança com a solução que se deveria dar para a recuperação do corpo e de como se proteger do perigo do **weinkuprĩng**, o espírito do morto recente.

O espírito do morto é especialmente perigoso para a viúva, os filhos e os netos. As mulheres comentavam que a viúva não dormia, porque à noite o marido vinha “apalpar ela”. Discutiram a possibilidade de chamar o padre para rezar uma missa, mas por fim decidiram realizar um enterro simbólico do corpo (uma vez que perderam a esperança de recuperá-lo) e realizar uma cerimônia de purificação da viúva.

No dia anterior a esse rito, o **kuiã** Hortêncio Constante Fwótâi veio de sua aldeia, no Jacutinga, para a aldeia onde mora a viúva (aldeia da sede), onde mora também o cacique e se situa o Posto da Funai. Juntamente com a esposa, Cristina, o **kuiã** percorreu a mata próxima, em busca de ervas necessárias para o ritual de purificação da viúva e encaminhamento do morto. Foram recolhidas do mato 8 diferentes tipos de ervas muito aromáticas: alfavaca do mato, **kiprer**, **kokai** (cutieira), guiné, **óior nhên** (comida de anta), **krigmé** (pariparoba), **krigmé mbâg** (pariparoba da folha comprida), **pédnuã** (guabioba), **kykre** (laranjeira-do-mato). O remédio coletado foi dividido em dois feixes, sendo o primeiro feixe de ervas socado no pilão para separar os caules e macerar as folhas. Elas foram guardadas em um recipiente até o dia seguinte, à espera do momento em que deveriam ser usadas. O outro feixe foi amarrado formando uma vassoura com a qual o Kuiã expulsou o



Purificação da viúva

- 1. O Kuiâ e sua esposa buscam as ervas necessárias para o ritual de purificação.**



1. A viúva, cujo olhar está imóvel, e a neta (DD) Rexógn, que senta-se ao seu lado e, em atitude protetora, segura sua mão.

2. A viúva é lavada com folhas e seu corpo varrido com ramos para tirar toda substância do morto que possa estar em seu corpo.





3. O filho do morto é lavado.

4. A neta do morto é lavada.



espírito do morto dos lugares habituais onde ele poderia permanecer causando incômodo aos vivos.

Quando encontrei a viúva, em Rio da Várzea, ela não mantinha a cabeça coberta, mas seus olhos estavam fixos no nada, não olhava para lugar algum.

Posteriormente o **kuiâ** Fwótâi explicou-me que quando um casal vive muito tempo junto, o espírito deles passa a ser um só, por isso a viúva ou viúvo não pode olhar fixamente para ninguém porque esse olhar pode enfraquecer o espírito da pessoa, e fazê-la definhar e morrer. É como se o morto espiasse os vivos através dos olhos do/a viúvo/a.

Os cabelos, as unhas e a vagina são as partes do corpo mais sujeitas a conservarem restos do morto. Assim, o ritual de separação da viúva de seu marido incluía o corte de cabelo, das unhas e o banho no riacho, ou banhos de barro quando ela devia lavar (com barro) todas as partes que eram tocadas pelo seu marido.

Wiesemann menciona a utilização do barro para ser colocado nos olhos da viúva(o). Também em Inhacorá mencionaram-me o uso de barro ou de chás fortes que eram colocados nos olhos para enfraquecê-los e impedir que causassem a morte das pessoas. Esse enfraquecimento não é apenas metafórico, mas real. Uma viúva daquela aldeia me afirmou que depois de ser submetida a esse ritual passou a enxergar menos.

No caso específico da morte no Rio da Várzea, foi necessário que as lideranças vencessem a resistência da filha do morto. Ela não queria ver sua mãe submetida à dor de colocar remédio nos olhos e nem a humilhação de ter os seus cabelos cortados, conforme conhecia, por tradição. O capitão da aldeia fez um longo discurso explicando que isso não aconteceria, mas que era necessário lavar com remédio as pessoas próximas do morto, para pedir que ele se afastasse delas.

No dia da purificação da viúva, primeiro foi realizado o enterro simbólico com a colocação de uma cruz⁶⁴ no lugar onde o homem, agora morto, permaneceu

⁶⁴ Observe-se esse registro de Maniser sobre um uso tradicional Kaingang: “É de costume difundido de uma maneira geral entre os índios, o abandono da moradia para lamentar a morte. Eu visitei uma aldeia abandonada nestas condições: ela estava situada a quatro quilômetros da Vila Kaingang. Eu vi lá, na localização do óbito, um monumento funerário original; era uma estaca quadrada ornamentada de vírgulas parecidas com aquelas que pinta-se sobre o corpos durante o ofício dos mortos” (MANISER 1930).

parado antes de sair de barco e cair no rio. Eles afirmam que o lugar onde um corpo é depositado fica “cheio de **weinkuprĩng**”. Esse lugar precisa ser purificado⁶⁵ e o **kuprĩng**, afugentado. Rezaram, no lugar, um terço, depois de erguida a cruz⁶⁶. Mas antes das rezas católicas o **kuiâ** se dirigiu ao espírito do morto dizendo:

Nós viemos todos aqui para falar com o finado, porque ele não está deixando a mulher dele. Nós viemos fazer terço, e lavar a viúva com remédio. Todos nós ficamos tristes mas o que é que nós vamos fazer.

O outro **kuiâ** continuou, afirmando:

Iambré [cunhado] já que você quis deixar nós, então você deixa nós. Já que quis deixar a sua mulher, então não é para andar incomodando ela, nem os filhos.

Você não tem dó de deixar os teus netos! Nem o teu corpo nós pudemos encontrar! Porque você fez isso para nós, iambré? Nós não pensamos que você ia fazer isso. Nós queria assistir o teu corpo, mas nós não pudemos encontrar. Mesmo assim, nós viemos fazer esse terço para você deixar a sua mulher. Mesmo que você deixou ela, não é para você vir incomodar ela. Tem as autoridades para cuidar ela, por isso nós vamos lavar ela com remédio. Aí aonde você viveu com ela, ela não quer sair, ela quer viver ali até o fim da vida dela.

Terminado o terço o mesmo **kuiâ** diz:

Meu iambré, agora vou lavar minha filha com remédio e as crianças também, para você depois deixar dela para ela cuidar dos filhos e das filhas.

Após esse discurso para o morto seguiu-se para a casa da viúva. As folhas piladas (socadas no pilão) no dia anterior, foram divididas em duas vasilhas e acrescidas de água para o ritual de purificação. O **kuiâ** Fwótâj foi auxiliado por outros **kuiâ**. As vasilhas com remédios foram colocadas no meio da casa. A primeira pessoa a ser lavada foi a viúva, que foi parcialmente despida. Antes de iniciar a

⁶⁵ Segundo apontou Baldus (1937), durante o ritual do **Kiki**, os lugares onde o cadáver foi colocado no chão, quando levavam o morto para o cemitério, é ritualmente tratado, ao irem apanhar as cruzes nas casas é indicado ao *rezador* os lugares onde pararam com o caixão para descansar. Nesse lugar o *rezador* reza como que recuperando algum **kuprĩng** que tenha ficado naquele lugar de forma a reuni-los e enviá-los a aldeia dos espíritos dos mortos.

⁶⁶ No Brasil há o costume de se colocar uma cruz nas beiras das estradas onde aconteceu a morte de alguém em virtude de um acidente. Afirma-se que o lugar onde ocorreu uma morte atrai outros acidentes ou mortes, e a cruz tem a finalidade de impedir isso.

lavação, o **péin** persignou-se, demonstrando que aquele é um ato sagrado⁶⁷. Depois lavou cabeça, o pescoço, as costas e os braços da viúva e ela mesma lavou as suas pernas.

A seguir filhos, filhas e netos foram submetidos à lavação. As crianças pequenas só foram lavadas na cabeça; dos filhos maiores, lavaram o tórax, a cabeça e os braços.

Ao mesmo tempo, o **kuiâ** que presidia o ritual, armado da vassoura feita com o feixe de remédios, passou a bater em todos os cantos da casa e por sobre as pessoas, objetos, animais e utensílios usados pelo morto, chamando-o e conjurando-o a que deixasse os seus em paz, uma vez que decidira abandoná-los. A seguir, deu voltas na casa e no espaço próximo à casa, onde as pessoas costumam tomar chimarrão ou reunir-se para conversar. Varreu todos esses espaços, sempre exortando o morto para que deixasse o lugar. O restante do remédio preparado foi jogado na parede da casa⁶⁸. Durante todo o ritual sentia-se o forte cheiro das ervas maceradas.

No dia seguinte fui visitar novamente a viúva, para certificar-me dos resultados do ritual. Ela afirmou que naquela noite havia dormido bem, significando que depois do ritual o marido deixou de vir procurá-la.

Os Kaingang ao analisar suas performances atuais nos rituais, afirmam que elas são falhas. As performances atuais não correspondem àquelas que eram performadas no passado porque as pessoas atualmente já não sabem realizá-los de forma completa. Esse discurso, que às vezes tomamos como confissão do “abandono da cultura ancestral” é muito mais uma maneira de enaltecer o passado, o “tempo dos antigos”. O que está no passado é o modelo a ser seguido; por isso consideram que os antigos faziam tudo de forma mais perfeita que as pessoas atuais.

Exatos trinta anos e mais de mil quilômetros separam a cerimônia presenciada por Wiesemann daquela que presenciei em Rio da Várzea. Alguns detalhes são diferentes, mas a crença que os leva a realizar esse ritual é a mesma. No Xapecó, uma forma atualmente de cumprir o luto sem chamar a atenção é retirar-se para outra

⁶⁷ Um homem não tocava no corpo de uma mulher publicamente; por isso a necessidade de marcar esse ato como ritual.

⁶⁸ No Xapecó mencionam a pintura das paredes da casa de preto, e o uso de uma planta chamada **kiprer** que se coloca pendurado ao lado da porta para evitar que o espírito do morto recente entre na

lugares que percorria costumeiramente durante a vida. Ao mesmo tempo, a ausência do viúvo(a) afasta o perigo para os de sua casa. As mesmas prescrições continuam a aparecer quando os rituais são realizados: 1- Quem deve realizar a cerimônia é alguém com **jiji kórég**, *nome forte*. 2- Quem acompanha a viúva no ritual de luto é outra viúva que seja da metade contrária. 3- Os mortos são pranteados ritualmente pelas mulheres. 4 - Há plantas específicas que atuam como antídoto na purificação dos enlutados. 5-As folhas de samambaia são utilizadas, em situações liminares, para separar estados e impedir a contaminação. Tanto no ritual de purificação como no **Kiki**, samambaias funcionam como isolantes delimitando o caminho da viúva e no **Kiki** separando **Kamé** e **Kaïru**.

O ciclo funerário

O ritual de purificação dos viúvos faz parte do ciclo de ritos funerários destinado a separação entre os vivos e os mortos que incluía: Os ritos realizados no momento da morte, velório e enterro: quando os rezadores exortam o morto a abandonar a terra dos vivos explicando-lhe que ele deve se dirigir para o mundo dos mortos e viver bem com eles. O fim do período de luto dos vivos. E, finalmente o **Kiki**, que fechava essa passagem para a visita dos mortos aos vivos. A partir daí, os espíritos só voltam ao mundo dos vivos como convidados de outros **kiki**, ou por um novo nascimento.

Segundo Telêmaco Borba, durante o velório era dito ao falecido:

Passe com cuidado a ponte. Viva bem com os outros; assim como eles vivem bem, você também pode viver. Lá você há de ver muita coisa que já viu aqui em minha terra, assim como o gavião. Teus parentes hão de vir te encontrar na ponte e te levarão com eles para a tua morada..Passe bem pela ponte do rio grande; chegando ao campo diga aos outros: - Eu estou aqui. Como bem as frutas do comá e vire as pedras que tem limo antes de passar. Vá se embora, viva bem com os outros que estão lá" (Borba 1908:34).

A dieta e purificação dos viúvos continua acontecendo em várias aldeias. Esses dois rituais estão relacionados à separação do indivíduo morto do seu grupo doméstico. Na maioria das aldeias, apenas os ritos domésticos são praticados, incluindo o retiro e dieta da viúva. Os ritos domésticos não confrontam, ostensivamente, as adesões dos Kaingang às religiões cristãs. Eles permitem compor a adesão às religiões cristãs com a fidelidade à cosmovisão Kaingang. A maior generalidade que encontrei em todas as aldeias foi a prática do xamanismo relacionado ao resgate da alma dos vivos do mundo dos mortos e a libertação das almas aprisionadas por seres ruins. Essa maior generalidade da existência dos **kuiâ**, se deve ao fato que essa prática é acessível a qualquer pessoa e pode realizar-se discretamente, longe dos olhos de vizinhos e administradores não-índios. Suas práticas de cura são realizadas primeiro no âmbito da família nuclear; à medida dos seus êxitos, ou seja, da eficácia de suas curas, sua influência se estende a um círculo maior de pessoas até ser reconhecido pela comunidade. Em alguns casos, finalmente, até os estrangeiros podem se beneficiar do seu trabalho.

O ritual do **Kiki**, por seu caráter sacerdotal, é dependente da formação dos rezadores que devem ser iniciados no próprio contexto ritual como expliquei anteriormente, uma vez que as orações não podem ser proferidas em local, ou momento profano.

No Xapecó, os rezadores-sacerdotes ainda existem e por esse motivo foi possível retomar o ritual do **Kiki**. Esse conhecimento continuam nos rezadores, que os receberam de seus ancestrais; ele não é apenas um conhecimento, ele é também um poder. O Kaingang Salvador Kéinkrá, Kamé, da aldeia de Pinhalzinho, me disse que o rezador Wagtũ já lhe deu (como herança) a reza dele. Mas ainda não deu “a força da reza”. O que significa que a oração envolve também um poder de realização que deve ser outorgado do que o possui, para seu sucessor. Esse poder é algo inexplicável para a nossa ciência; significa o poder de controle sobre as forças do cosmos⁶⁹. O ritual do

⁶⁹Retomo aqui, como ilustração, um fato recente. Em 1998, quando as queimadas na Amazônia pareciam incontroláveis e o governo brasileiro se mostrava impotente contra elas, um xamã Kayapó se prontificou a buscar a chuva. Ele foi levado para Rondônia por uma equipe de TV, realizou suas práticas xamânicas e a chuva aconteceu. Esse fato foi noticiado como uma curiosidade ou excentrismo, mas não deixou de impressionar, a ponto de um articulista da Folha de S.Paulo se perguntar sobre quem tem de fato poder: o Presidente da República ou o xamã Kayapó, porque o primeiro não sabia o

Kiki envolve uma liturgia minuciosa que precisa ser aprendida. O erro de qualquer parte desse ritual significa a morte de alguém.

III.3. Símbolos do ritual de purificação

Nesse ritual a cruz é o grande símbolo: ela simboliza o morto. A cruz foi colocada no lugar onde o morto esteve, ou seja, onde ficou um dos seus espíritos. Sobre a cruz é que o **kuiâ** reza, exortando-o para que abandone a casa, já que *“não consentiu mais em viver com a sua mulher”*.

O banho purificador é feito com água e ervas maceradas que fortalecem o espírito para que ele resista ao assédio do espírito do morto. A água tem o poder purificador e as ervas verdes o poder fortalecedor.

A cor verde tem o simbolismo da força da vida. A samambaia e o xaxim, que são plantas verdes e muito resistentes (se considera que elas são difíceis de morrer), são escolhidas para separar os espaços rituais no **Kiki**.

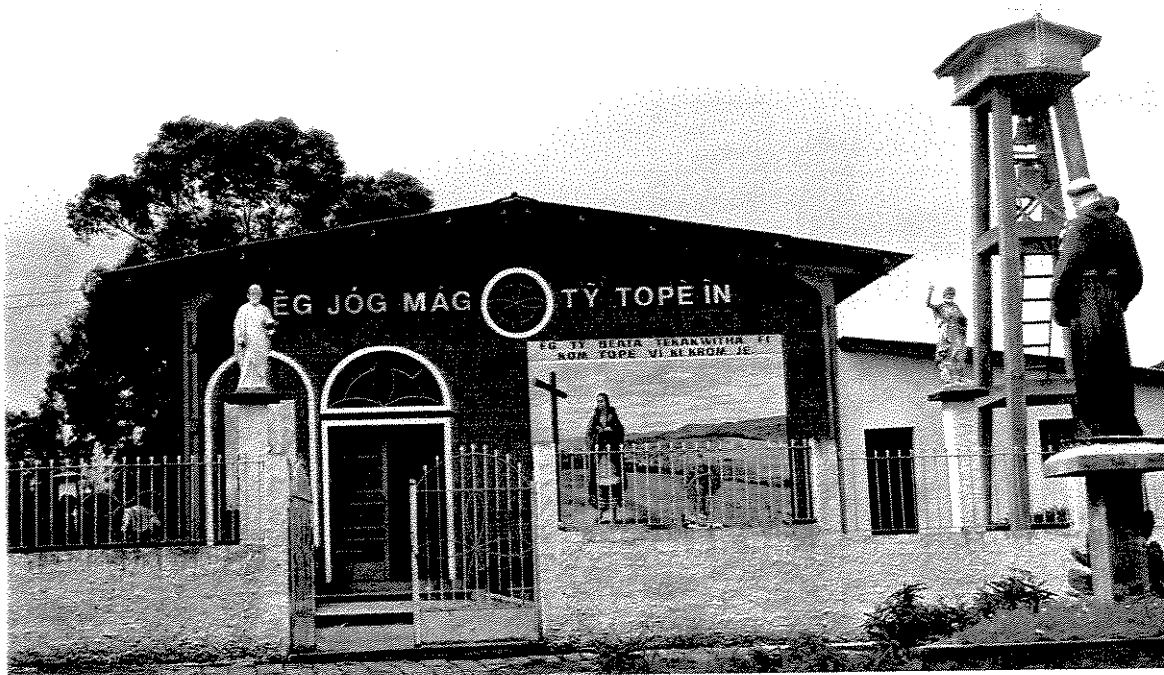
III.4. Rituais xamânicos, religiões ocidentais e o terceiro tempo do mundo

O ritual de purificação, acima descrito, é precedido por orações católicas. Registrei, em vídeo, toda essa parte da cerimônia por dois motivos: primeiro porque esse mesmo tipo de canto católico, eu já tinha ouvido, no Xapecó, durante os velórios e terços de 7º dia para os mortos. O falecido Francisco Kanengrã, o *“capelão”*, cantava esse canto, cujo original era em latim. Portanto, parece que além dos elementos da sua religião tradicional, os vários grupos Kaingang partilham práticas católicas de uma mesma época, e que se costuma denominar *“catolicismo caboclo”*, ou *“catolicismo popular”*. Em segundo lugar, porque essa prática é tão Kaingang quanto a purificação da viúva que acontece em seguida. Os Kaingang são hoje, em sua maioria cristãos, afiliados à Igreja Católica ou a alguma das muitas religiões pentecostais que acreditam ser seu dever cristão *“pregar o evangelho a toda criatura”*.

As religiões cristãs, transplantadas para o mundo Kaingang, representaram um ato de conquista: catequizar e civilizar foram, durante muito tempo, sinônimos. Os Kaingang traduziram, nos termos da sua cultura, os conceitos repassados a eles pelos missionários, mas principalmente pelos seus vizinhos brasileiros, de quem se tornavam *compadres* e com os quais estabeleciam outros tipos de aliança. Os Kaingang, como já disse afirmam que a religião católica é a sua “religião antiga”. Eles contrapõem a identidade “católica” à identidade dos “crentes” das igrejas pentecostais. A primeira é antiga, as não católicas são várias modernas, recentes e concorrentes entre si. Essa contraposição também aparece quando afirmam que “católico pode tudo”, isto é, pode beber, fumar, dançar e jogar futebol, práticas muito ao gosto dos Kaingang e, normalmente, proibidas pelas religiões pentecostais. O caráter “conservador” dos “católicos” transparece nos rituais Kaingang. São justamente os Kaingang católicos que continuam a realizar todas as práticas rituais próprias: batismo em casa, nomeação em Kaingang, ritual de Kiki, festas para os Santos, dieta e purificação dos viúvos, práticas de adivinhação, remédios para afastar espíritos ou conseguir seus favores, etc. Ao “liberalismo” da Igreja Católica contrasta à rigidez das “igrejas crentes”. De fato, esse “liberalismo” está muito mais na consciência dos que se afirmam católicos do que numa ação da Igreja Católica Apostólica Romana que não tem dedicado atenção a eles, atualmente, na maioria das áreas Kaingang.⁷⁰ Já as igrejas pentecostais acreditam ser seu dever de caridade “salvar as almas Kaingang” e procuram, através da doutrinação, da vigilância e do controle sobre seus membros, imprimir normas de conduta para os convertidos ao cristianismo.

Se, no entanto, os cristãos têm os seus motivos para procurar cristianizar os Kaingang, que motivos têm os Kaingang para aceitar o cristianismo? Responder a esta

⁷⁰ À exceção se pode encontrar no centro do Paraná (Ivaí e Faxinal), onde os católicos têm investido no seu “rebanho” Kaingang até para impedir a entrada dos pentecostais não-católicos. Essas duas áreas são “absolutamente católicas”. E em Faxinal há uma grande igreja, cuja padroeira é uma índia que se tornou religiosa. Nessa construção relativamente recente, os índios são retratados como fiéis católicos, o que acredito que corresponde. No Inhacorá durante meu trabalho mais intensivo, no ano de 1997, a população era na sua maioria afiliada à Assembléia de Deus, com cultos em Kaingang praticamente todas as noites, com uma banda de música que os Kaingang muito apreciam (e uma dupla Kaingang havia gravado um disco de músicas religiosas em sua língua). Em 1999 muitos já não eram mais afiliados a esta igreja. Vilaça 1996 registra que os Pakaa-nova depois de um tempo abandonaram o cristianismo.

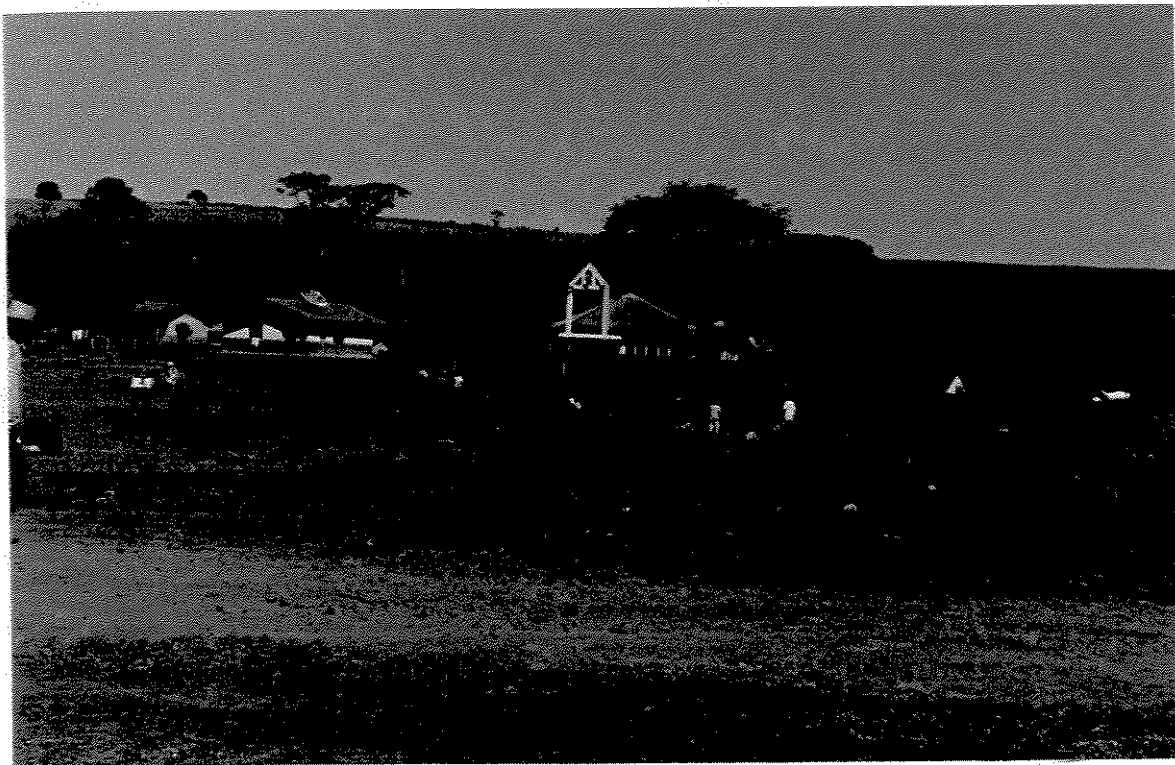


Igreja da área Indígena de Faxinal

(onde se lê, em Kaingang:

Nosso Pai Grande, Casa de Deus)





1. Igreja da área de Ivaí à direita e, à esquerda, casa da enfermeira

2. Vista Parcial da área do Ivaí.



pergunta tem sido um dos nossos desafios há um bom tempo. Um primeiro texto nesse sentido (*“Em que crêem os Kaingang? Religião, dominação e identidade”*), escrito em 1986⁷¹: basicamente estava centrado na hipótese de que novos contextos exigem novas respostas; assim, as religiões estrangeiras significam também novas formas de interação e construção de identidade. Considerávamos que o contato com os não-índios desestruturou formas de relações sociais e colocou em crise a identidade Kaingang ao tornar obsoletas algumas práticas próprias. Ao mesmo tempo o contato colocava novos desafios que muitos Kaingang passaram a considerar que seriam superados através da identificação com os dominadores. Daí terem buscado fora da sua cultura soluções que lhes pareceram mais adequadas ao novo momento histórico. Especialmente o fenômeno da entrada massiva das religiões pentecostais nas áreas Kaingang a partir da década de 70 parecia indicar a busca de uma nova identidade. Elas eram, a um tempo, causa e consequência da desestruturação de suas práticas rituais próprias. Diante da discriminação dos Kaingang por seus novos vizinhos de origem estrangeira, aderir a uma religião pentecostal permitia-lhes uma nova forma de relação com os não-índios: passavam a ser chamados de “irmãos”, o que significa, na sua cosmovisão, um *igual*. Essas novas igrejas acolheram não só os índios, mas anteriormente os “brasileiros” caboclos e negros que foram igualmente banidos de suas terras e de um determinado lugar social, para dar lugar à colonização estrangeira. A colonização trouxe seus próprios padres e pastores, que não investiram em comunidades de caboclos e índios, abrindo uma demanda que foi preenchida pelos pentecostais (cf. D’Angelis & Veiga 1993). Uma menor ortodoxia dessas igrejas nascentes, favorecia também o papel de agentes tanto aos caboclos quanto aos próprios Kaingang, que tornaram-se pregadores e “obreiros” dessas religiões. Uma diferença importante das religiões pentecostais, com relação à antiga “religião católica” é a sinalização de saídas individuais⁷². Se não há um projeto de futuro como povo, então, só resta a cada um resolver “o seu problema”. A sua comunidade deixa

⁷¹ Circulando, durante alguns anos, em fotocópias, o texto teve duas publicações: D’Angelis & Veiga 1993, 1994.

⁷² A perspectiva fundamentalista pentecostal associa a “salvação” da alma à prosperidade individual material. Ela dá ao “crente” a convicção de que, sendo um “eleito” e “salvo”, Deus o abençoa materialmente, pelo acréscimo de bens. De fato, costuma haver um esforço do “crente” por corresponder a essa expectativa, que se traduz na busca de aproximar-se mais dos padrões de vida da

de ser a comunidade Kaingang, para se tornar a comunidade dos membros de determinada Igreja. As saídas individuais ou a individualização tem sido observada em muitas sociedades indígenas no Brasil e isso pode ser considerado um fenômeno muito atual.

No entanto, entre os Kaingang a religião católica persiste, ao lado das evangélicas pentecostais. Os membros das igrejas pentecostais buscam outras saídas; os membros “católicos” *mantêm a tradição*. A existência dos que mantêm a tradição é importante para a identidade dos Kaingang como um todo. A assimilação de conceitos alheios sempre passa pelos filtros da cultura. Nesse sentido, tornar-se católico ou crente são possibilidades de ser Kaingang hoje. O ponto de convergência entre essas saídas aparentemente discrepantes é fornecido pela escatologia Kaingang.

Seguimos aqui novamente, a proposição de Sullivan (1988) para quem a crença na conflagração e regeneração do cosmos é um aspecto comum às cosmologias sulamericanas. Essa consciência milenarista as predispõe a movimentos messiânicos:

Eschatologies assess humanity and the material universe as they are defined by their constant subjugation to the obliterative tendencies of cosmic life. The fate of all creation appears in the signs of its decay, because it is terminal condition. The symbolic orders of the universe are the residues of the primordial catastrophe. At the end of time, the powers that make passing appearances in this world are recalled all at once for a final concurrent display. The end of the world summons forth all the total conditions betokened in the partial symbolic appearances of this world. In the most dramatic apocalypses, the eschaton fulfills the total degeneration that is implied in partiality itself. The advent of the fullest expression of partiality, limit, erosion, shortcomings, failure, and fault collapses symbolic life under concentrated weight: the appearance of the sacred in every symbolic form (Sullivan 1988: 673)

Para essas sociedades “os eventos históricos tornam-se eles mesmos sinais do sagrado”. Entre o final do século XIX e início do século XX, o sul do Brasil conheceu o movimento milenarista do Contestado, que conflagrou uma vasta região de Santa Catarina e parte do sul paranaense. O movimento fundava-se na pregação do

“Monge” João Maria e seu sucessor, o “Monge” José Maria. Ainda que tenham havido 2 João Maria, e um terceiro “monge”, que em tudo se identificava com aqueles, para a maioria dos fiéis eram a mesma e única pessoa. Por isso, “São João Maria” – santo do catolicismo popular sul-brasileiro – é considerado imortal, crendo os fiéis que ele permanece “encantado” no Morro do Taió, SC. Os Kaingang não ficaram alheios ao movimento do Contestado. Os do Xapecó até hoje veneram São João Maria e no Toldo Chimbanguê o falecido João Maria da Veiga afirmava que ele fora batizado pelo próprio monge, daí o seu nome. No Inhacorá, área que não foi atingida pelo movimento do Contestado ou pela fama de São João Maria encontrei, no entanto, a figura do **pōndér tōnōi** (*padre murcho*), cujas características são semelhantes às dos “monges”: andava a pé, apoiado em um cajado, fazia predições, abençoava os que o recebiam e amaldiçoava os ricos, gananciosos e sovinas. Portanto os Kaingang como outros povos do continente estão imbuídos dessa consciência de um mundo finito e de que o final “do século” estará sujeito a catástrofes e transformações. Nisso coincidem com os pentecostais, que anunciam que o “final dos tempos está chegando” e que Jesus Cristo virá salvar aqueles que acreditarem nele, abandonando sua antiga forma de viver, considerada pagã.

Os Kaingang consideram que “os tempos estão mudados”, e há muitas coisas acontecendo que modificam a sua vida. Essas mudanças são indicativas “desse sinais dos tempos” e eles são exacerbados pelos pregadores.

Essa expectativa comum, parece, no entanto, dividir-se em dois tipos de resposta: a “conversão” e o abandono das práticas Kaingang ou a retomada de práticas rituais, principalmente xamânicas, como a Festa do **Kuiâ**, e os rituais de purificação. Ou seja, de uma forma ou outra, em situações de desestabilização é necessário buscar a proteção daqueles que têm poder.

O que eu estou chamando de o **terceiro tempo do mundo** é, portanto, um tempo de instabilidade sujeito a catástrofes que transformam a existência. Um Kaingang católico da área do Ivaí me contou um sonho que ele mesmo considerou “profético”: Ele afirmou: “eu tenho uma preocupação muito grande, às vezes eu fico assim pensando, o que será de nós quando chegar o ano 2 mil. Eu sempre pensei isso e, agora já está chegando.”

Ele disse que uma vez ele sonhou, e nesse sonho, sua aldeia estava dividida em 4 partes onde cozinham e davam de comer a 4 grupos de pessoa. Segundo ele, havia muitíssima gente, e ele ficou se perguntando se aquele sonho um dia iria acontecer, ou seja, se todos os que morreram voltariam a viver aqui sobre essa terra.

Os fiéis da Assembléia de Deus, no Inhaçorá, acreditam que apenas os crentes passarão para uma outra vida; os demais continuarão aqui .

Essa situação de instabilidade e a impossibilidade de se retornar a totalidade do mundo dos antigos Kaingang, sinalizam a eminência de uma situação catastrófica em que mais do que nunca necessita do trabalho dos **kuiâ**, os únicos que podem continuar a manter o mundo equilibrado através do seu trabalho xamânico e de sua mediação com poderes de outros níveis do cosmos. Ao mesmo tempo abre a perspectiva de se buscar outras formas de salvação, baseadas no sacrifício e na conversão

CONCLUSÃO

Os três tempos do mundo: cosmologia, alteridade e identidade

Os três tempos do mundo são um artifício narrativo para explicar a cosmologia Kaingang. Os três rituais (festa do **Kikikoi**, festa do **Kuiâ** e purificação da viúva) são parte da cosmologia Kaingang e poderiam acontecer numa mesma comunidade, sem que a prática de um ritual contradissesse a outra. As circunstâncias históricas levaram cada comunidade Kaingang a desenvolver ou conservar um ou outro desses rituais.

A Festa do Mastro – ou, Festa do **Kuiâ** – refere-se a um primeiro tempo do mundo, quando a terra foi criada como espaço habitável pelos humanos e outros seres, e tem na pessoa do **Kuiâ**, o xamã Kaingang, a figura central, o mediador, que realiza a ligação dos humanos com os seres do tempo primordial, obtendo os seus favores representados pela fertilidade do solo, das mulheres e pela estabilidade da terra. Em troca, é homenageado em um ritual anual onde a comunidade reconhece os benefícios recebidos e agradece a proteção do **Kuiâ/iangrô** através de uma festa de comensalidade e do rito de levantamento do mastro.

A Festa do **Kikikoi** marca o segundo tempo do mundo, onde surge efetivamente a sociedade Kaingang, depois da catástrofe primordial do dilúvio que destruiu a primeira humanidade. Portanto realiza o retorno a uma sociedade exemplar, tal qual foi criada no princípio.

Esse ritual é dependente dos *rezadores*, que são os donos dos cantos poderosos que abrem e fecham caminhos. Sem o número suficiente de *rezadores*, não

é mais possível a todas as áreas indígenas realizar esse ritual que permite o intercâmbio entre vivos e mortos, mantendo cada qual, no entanto, o seu próprio estatuto. A mistura das categorias e dos espaços só pode acontecer no tempo ritual sob o controle dos rezadores. Se essa realidade escapa ao controle, as forças descontroladas desestabilizam o equilíbrio do mundo, podendo trazer sérias conseqüências para a comunidade. Por esse motivo os Kaingang de muitas áreas exercitam suas crenças através de práticas rituais aparentemente católicas mas que de fato, correspondem à representações de categorias próprias.

Finalmente, o Ritual de Purificação da(o) Viúva(o)¹, é realizado para separar, do morto recente, os vivos do grupo doméstico. Restituindo ao vivo – no caso, a(o) viúva(o) – as substâncias próprias que eram partilhadas com aquele que morreu, realiza um duplo movimento: o primeiro, restituindo ao cônjuge vivo sua energia vital desestruturada pela súbita ruptura dessa mesma energia que era, antes, partilhada com o cônjuge que morreu; num segundo movimento, liberando o morto das amarras que o mantinham preso ao mundo dos vivos. Esse morto, agora livre dos sentimentos que ainda o prendiam aos vivos, segue para o mundo dos mortos. No entanto, como morto recente há sempre o risco de que ele venha a perambular pelo espaço dos vivos. O Ritual do **Kiki** é necessário para lhe dar o entendimento e permitir que, sendo integrado à comunidade dos mortos possa voltar a nascer novamente. A necessidade de ir para o mundo dos mortos para um dia poder voltar se pode concluir da explicação do rezador Irinei Xorimbâg Pinheiro, rezador dos **Kamé-Wonhétky**:

A reza no enterro é a mesma que se faz no Kiki. A gente tem que explicar o caminho [para o morto]. Topé é santo ele está na glória. Eles [os mortos] estão na glória. **Tiponkrí** [ramo que fica sobre a sepultura e é retirado pelos péin no último momento da cerimônia do cemitério e jogado para fora da cerca do mesmo] é o pecado dela [da pessoa morta]. É para tirar o pecado dela. Daí ela vai bem para a glória, [quando] atira [joga fora] o tipôkrí daí ele vai bem para a glória. A gente fazendo o Kiki para os crentes eles não recebem a reza. Agora quando eles morrem eles terminam, não vai para o numbê.

Essa explicação esclarece tanto a necessidade de se realizar o ritual do Kiki

¹ Cada um desses rituais, presenciado por mim e filmado, foi transformado em um vídeo, que permite ao leitor uma possibilidade de aproximação dessas cerimônias Kaingang.

para passar para a aldeia dos mortos, onde as almas se reciclam para depois retornar ao mundo dos vivos, como para abrir o espírito do morto permitindo que ele alcance o entendimento, deixando de ser **kutu**, ou seja, surdo. Uma alternativa à falta do **Kiki** são as rezas durante o velório que ainda acontecem em muitas comunidades. O rezador Irineu afirma que a reza que se faz no enterro e no **Kiki** são as mesmas e com a finalidade de ensinar o caminho ao morto. Os crentes, segundo o rezador, “*não recebem a reza*” ou, em outras palavras, não se abrem ao entendimento, não se deixam orientar sobre o caminho que os pode “conduzir à glória”. Portanto, “*quando eles morrem eles terminam, não vão para o numbê*”.

Católicos e crentes “jogam com as mesmas fichas”. Os crentes afirmam que só eles serão salvos porque “*se entregaram a Jesus*”, abandonando seus rituais antigos. Por seu lado, os católicos, que são os praticantes dos antigos ritos Kaingang, contestam com a certeza de que aqueles que se negam a “receber a reza” tornam sua morte definitiva. É, no entanto, no vácuo criado pela desestruturação das práticas rituais tradicionais dos Kaingang que floresce o “cristianismo”, como uma possível alternativa de salvação. Os rituais católicos, como a missa ou o terço de 7º dia, cumprem o papel, para os que se afirmam católicos, de encaminhar os mortos recentes para a “glória”. A mudança dos rituais, entretanto, não alterou as crenças: pode-se dizer que há novas formas, mas um mesmo conteúdo; ou conteúdos novos moldados por antigas formas.

Os Kaingang percebem uma contiguidade de formas de ser entre humanos e não-humanos que permite a alguns deles, os **Kuiâ**, a comunicação direta com estes outros seres espirituais não-humanos, que são os seus **iangrô**. É a possibilidade de comunicação que faz a diferença da qualidade do ser. Nesse sentido, o ser humano é considerado o de maior comunicabilidade: ele pode se comunicar com os animais e com as plantas, e alguns dos humanos – os **Kuiâ** – podem se comunicar com os mortos, com **Topê**, com os Santos e com a chuva. A capacidade de comunicação e de contato com o outro é muito valorizada; por isso a autoridade política é caracterizada pela capacidade de falar bem e a autoridade religiosa pela capacidade de ver. O **Kuiâ** pode ver além da realidade aparente e ele deve orientar e esclarecer o **põ'i** sobre essa realidade, para que ele tome as decisões mais corretas na condução da comunidade.

Simbologia e cosmologia

O estudo dos três rituais mencionados permite perceber que as referências cosmológicas dos Kaingang estão sustentadas em símbolos multi-referenciais que se recobrem. As variações encontradas podem ser explicadas como um mesmo ciclo ritual que se partiu, ou como o desenvolvimento de diferentes tradições que, no entanto, expressam uma mesma simbologia. A vida na terra é dependente do destino dos mortos porque a sociedade dos vivos é eternamente recriada pelos ancestrais mortos: *“nossos troncos”, “nossos antigos”*.

Os Kaingang sempre se referem aos que já viveram no passado como os seus *“troncos”*, sendo as gerações atuais os seus brotos. Lea, (em comunicação pessoal) afirma que, para os Kayapó, as gerações atuais são como ramas de batata, sendo que os que estão sob a terra (os mortos) estão metonimicamente para as batatas, como os vivos para as ramas que se desenvolvem sobre a terra. Essas concepções simbólicas Jê metaforicamente afirmam que os mortos sustentam os vivos ou, os que estão sobre a terra, nada mais são, do que a continuidade daqueles que já *“foram para baixo da terra”*, ou seja, seus mortos.

O mastro erguido é o início da terra e também o início do ano agrícola, que começa com a preparação da terra onde será plantado o milho. O milho e a agricultura em geral são produtos de um rito sacrificial humano de Nhara que, morrendo, transformou-se em alimento².

A fertilidade da terra é dádiva dos ancestrais, do que resulta que os rituais Kaingang estão todos falando da mesma relação, ou seja, de reciprocidade e de dependência dos vivos com relação aos mortos. Da celebração da vida e da fertilidade trazida pelo corpo que é enterrado e do qual brota a vida em forma de agricultura que partilhada, livram os Kaingang para sempre da fome.

As práticas rituais revivificam a comunidade, fazem o ideal se tornar o

² No relato de Borba, Nhara era um homem que entregou-se em sacrifício e com isso produziu a agricultura. No Inhacorá, uma mulher disse-me que o mulho nasceu do corpo de uma mulher.

desejável como forma de comportamento das pessoas, recolocam a questão da exogamia, da patrilinearidade, da nominação como importantes para a identidade Kaingang, fortalecendo a convicção das pessoas em persistir nas suas práticas, ou retomá-las nos casos que eles estejam caindo em desuso. Atualizam a reciprocidade, reforçam os laços dos aliados, relembram a criação da sociedade Kaingang e realizam a consumação do corpo de Nhara, agora transformado em milho e outros cereais. Alternativamente aos rituais de origem anterior ao cristianismo, as práticas de festas católicas são rituais marcados por comensalidade, que também reforçam a vida social. Eles incluem a bebida e a dança como parte da festa. As relações com os santos católicos não eliminam as formas próprias dos Kaingang na sua relação com o sagrado, como fica demonstrada na festa do **Kuiâ**.

A Festa do **Kuiâ** liga os ritos domésticos de fortalecimento das crianças e restituição da saúde à promessa de manter-se fiel ao **kuiâ** e a **Topê**, que foi quem deu a terra aos Kaingang como *locus* da vida. Ele a mantém e sustenta e, por isso, os Kaingang devem lembrar-se dele e cumprir suas promessas, para que a vida continue o seu curso.

A terra está sujeita a cataclismas que podem destruí-la. Um dos fatores desestabilizadores da terra podem ser, justamente, os entes maus, **ndédkórég**, *coisas ruins*, que habitam a terra, e os **wéinkuprĩng kórég**, os falecidos que não conseguiram encontrar a sociedade dos mortos e que vagam sozinhos pela terra. Os Kaingang de Ivaí e Faxinal (PR), que são católicos e cujo catolicismo tem sido reiterado por uma pregação recente, continuam acreditando que há **ndedkorég**, apenas que, como agora eles são batizados, esses **ndedkorég** não tem mais o poder de levá-los, ainda que possam prender seus espíritos, casos em que necessitam da intervenção de um **kuiâ**.

O ritual de purificação dos viúvos desliga o morto de seu cônjuge e o encaminha para o **wéinkuprĩng iamõ**. No entanto, apenas o ritual do **Kiki** garante sua integração à uma nova sociedade: a dos espíritos dos mortos. A falta desse ritual sempre deixa dúvidas se o morto recente não volta, ou se desvia do caminho e fica perambulando, perdido.

O terceiro tempo do mundo é um tempo de novo ciclo de conflagração do universo que pode ocorrer a qualquer momento. Há muitos sinais de exaustão da terra. A vida está ameaçada. Apenas os **kuiâ** podem manter o mundo em equilíbrio através da luta constante para fortalecer os vivos e afastar os **ndédkórég**, as forças negativas que a ameaçam.

A possibilidade de destruição do mundo, inscrita nos mitos Kaingang, é que os faz receptivos às pregações dos evangélicos sobre o fim dos tempos e justifica, a meu ver, algumas conversões a essas igrejas. Porque o mundo Kaingang não é mais um todo unificado é que ele se encontra abalado. E por ser contraditório, permite várias saídas. Uma delas é a busca da saída individual, que é representada pela adesão às igrejas pentecostais, uma vez que o mundo realmente pode acabar por um cataclisma (uma realidade que os mitos comprovam, porque ele já acabou uma vez, e da qual fala com insistência a pregação evangélica). Diante da possibilidade iminente do fim do mundo podem-se buscar novas seguranças negando suas crenças, ou reafirmar aquelas crenças, mesmo que sob novas roupagens, ou incorporando alteridades. Em trabalho recente, discutindo o sentido das religiões dos povos indígenas sulamericanos, Wright afirma:

as religiões indígenas tem se preocupado a muito tempo com as "lutas pela vida" (...) tais lutas são dos mais variados tipos - ontológicas, escatológicas, antropológicas e cosmológicas - e são normalmente mediadas por meios formais (rituais especialmente), através dos quais as religiões indígenas buscam soluções, nem que sejam parciais. A literatura antropológica recente está repleta de exemplos de como os povos indígenas, em situações de contato e através de suas cosmologias e rituais, conceitualizam, transformam, controlam e incorporam o "outro", incluindo os missionários. (Wright 1999:10)

Essa incorporação do outro não é para os Kaingang um fenômeno pós-contato mas anterior a ele, tanto através do rapto de mulheres e crianças como de sua relação com o mundo dos espíritos. É possível, inclusive, que muitos objetos culturais tidos como próprios sejam incorporações obtidas através de trocas, o que é comum a várias sociedades indígenas.

Uma palavra sobre os Kaingang e os demais Jê

Ao caracterizar meu objeto de estudo procurei evidenciar a importância da integração dos Jê Meridionais ao panorama dos demais Jê, apesar dos inúmeros problemas que essa sociedade coloca aos conceitos até o momento formulados sobre o paradigma Jê. Lévi-Strauss afirmava que a riqueza dos estudos Jê consistia exatamente na capacidade de variação sobre o mesmo tema de povos intimamente aparentados. A imagem de caleidoscópio, do mesmo autor, é perfeita para se pensar tanto os povos Jê quanto os diferentes grupos Kaingang entre si. Embora referindo-se apenas aos Jê Centrais e Setentrionais, Carneiro da Cunha (1993:86) sintetiza suas comparações afirmando que as diferenças, no entanto, mantêm “um ar de família”. Apesar das muitas questões que os Kaingang colocam para o modelo Jê firmado até o momento, não há como negar que eles são da família.

Para mim os problemas levantados pelos dados Kaingang dinamizam os estudos Jê e permitem, quem sabe, estabelecer uma ponte entre os povos-Jê e os não-Jê. Os demais Jê, tanto quanto os Kaingang, mantêm relações de troca entre si e com outros povos vizinhos e partilham crenças que, num certo sentido, são pan-indígenas e não exclusivas. Se, por um lado, os Kaingang fogem à representações dos demais Jê e Bororo, – descritos como tendo aldeias circulares ou semi-circulares que são como “*paradigmatic representation of their society*” (Maybury-Lewis 1989:98), com os homens relacionados ao centro e as mulheres à periferia – os Kaingang são os que apresentam uma divisão binária mais clara e estruturada dos princípios atribuídos aos Jê: sua divisão em metades representa princípios cosmológicos que são a um tempo simétricos e hierárquicos e, portanto, complementares e englobantes. As metades **Kamé** e **Kaĩru** estão relacionadas espacialmente a oeste e leste, respectivamente, e essa divisão pode ser percebida, tanto no ritual, quanto nos mitos que atribuem aos primeiros terem surgido no oeste e aos últimos, no leste. Essas metades são exogâmicas e patrilineares e cada uma delas se subdivide em outras duas, sendo

Wonhétky e **Votor** englobadas pelas metades. Os nomes que pertencem às metades são fixos e pertencentes a uma das 4 seções, havendo, ainda, nomes específicos para a classe cerimonial dos **péin**. Para receber um nome é necessário que se conheça o pai biológico da criança para que ela receba um nome adequado da metade e seção a que seu pai pertence.

Os **Kamé** estão relacionados ao sol, ao mundo dos espíritos dos mortos, a uma maior força espiritual, ao baixo, a objetos compridos e finos, ao tempo quente e seco, às pinturas compridas, ao pinheiro e ao tigre. Os **Kaĩru** estão relacionado à lua, ao leste, a uma maior força no mundo humano, objetos redondos ou curtos, ao tempo ameno e úmido, às pinturas redondas, à sete-sangria e à jaguatirica.

A terminologia de parentesco dos Kaingang é Kariera (cf. Veiga 1994:178), que se pode considerar equivalente à dravidiana, com a diferença que, na terminologia dravidiana, as relações são traçadas a partir do indivíduo (ou, egocentradas), enquanto que na terminologia Kariera é traçada de modo global (ou, sociocentrada). Os Kaingang atualmente não consideram correto casar-se com um primo cruzado (FZD/MBS) de primeiro grau, mas com pessoas que classificatoriamente estão nessa categoria. Os dados genealógicos, no entanto, apontam que ocorrem casamentos com primos de primeiro grau (FZD), bem como casamentos avunculares do MB com ZD. Um laço importante é o que une irmão e irmã, ou irmãos de sexo oposto. A casa de um cunhado ou sogro para um homem Kaingang é também a casa de suas irmãs.

Os Kaingang são também categóricos com relação à importância da alteridade: se ela não existe, deve ser produzida, porque coisas iguais são estéreis e a diferença é o quê possibilita a vida. Ao contrário do que Vilaça (1996:129) afirma a respeito dos Wari, que teriam descoberto que “os afins são um mal necessário”, os Kaingang crêem que sem a alteridade a vida é estéril, por isso sua reiteração exaustiva na troca com o outro que é, na verdade, a sua outra parte, sendo a afinidade – como representação da alteridade – a base da aliança, sobrepondo-se à consangüinidade, campo das disputas e rivalidades.

Enquanto o Projeto Harvard Brazil Central tomou a divisão centro/periferia – relacionando o primeiro termo com masculino, cerimonial e englobante do segundo

termo, este relacionado às mulheres e ao cotidiano –, atribuo a invisibilidade com que os Jê Meridionais têm sido tratados ao fato de sua vida ritual desenrolar-se basicamente na periferia, no cotidiano, nas casas. Questões que os Kaingang colocam de maneira clara como a exogamia, já foram apontadas, pelo menos como uma forma simbólica, por Ladeira para os Krahô (1986) e por Lea (1995). Por esse motivo, tomar em conta os fatos que acontecem na sociedade Kaingang poderá ajudar a pensar questões ainda mal resolvidas para a etnologia dos demais Jê.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce

1992 - A fumaça do metal: história e representações de contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico* /89 .Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.pp 151-231.

1995 - O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília - mimeo.29p.

AMBROSETTI, Juan B.

1894 - Los índios Kaingangues de San Pedro (Misiones), com um vocabulário. **Revista del Jardim Zoológico de Buenos Ayres**. Buenos Aires, (II), entr. 10,11 e 12:305-387.

ANDRADE, Lucia M.M.

1992 - **O corpo e o cosmos: relações de gênero e o sobrenatural entre os Assurini do Tocantins**. Dissert. de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/ USP

AUGÉ, Marc

1978 - **A construção do mundo (religiões, representações , ideologias)**. Lisboa: Edições 70.

BALANDIER, Georges

1955 - **Sociologie actuelle de l'Afrique Noire: dynamique des changements sociaux en Afrique Centrale**. Paris, Presses Universitaires de France.

BALDUS, Herbert

1979 - O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. In H. Baldus. **Ensaio de etnologia brasileira**. 2a. ed. São Paulo/Brasília: Companhia Editora Nacional / INL, pp. 8-43 (1ª ed.: 1937:29-69).

BAMBERGER, Joan

1979 - Exit and Voice in Central Brazil: the politics of fight in Kayapó Society. In D. Maybury-Lewis (org). **Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge/Mass: Harvard University Press.

BARTH, Fredrik

1975 - **Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea**. Oslo / New Haven: Universitetsforlaget / Yale University Press.

1989 - **Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea**. Cambridge: Cambridge University Press.

BASAGLIA, Franca Ongaro

1989 - Mulher. **Enciclopédia Einaudi. Vol. 20 - Parentesco**. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, pp. 165-198.

BASSO, Ellen B.

1989 - Kalapalo Biography: psychology and language in a South American oral history. **American Anthropologist**, 91, pp 551-569.

BECKER, Ítala Basile

1976 - O índio Kaingang no Rio Grande do Sul.**Pesquisas**. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, Antropologia (29):1-334.

BLOCH, Maurice & PARRY, Jonathan (eds)

1982 - **Death and the regeneration of life**. New York: Cambridge University.

- BORBA, Telêmaco Morocines
 1908 - **Actualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense.
- BORELLI, Silvia Helena Simões
 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/CPI-SP, 1984: 45-82.
- BOURDIEU, Pierre
 1977 - **Outline of a theory of practice**. Cambridge: Cambridge University Press.
- CAFRUNI, Jorge E.
 1966 - **Passo Fundo das Missões: estudo histórico do período jesuítico**. Passo Fundo: Edição da municipalidade de Passo Fundo.
- CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela
 1978 - **Os mortos e os outros**. São Paulo: Hucitec.
 1986 - Escatologia entre os Krahó: reflexão, fabulação. In M.M. Carneiro da Cunha. **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade**. São Paulo: Brasiliense/Edusp.
 1993 - Les Études gé. **L'HOMME**, Année XXXIII, números 126-128 Avril-Décembre.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
 1976 - **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira.
- CIPOLLETI, Maria Susana & LANDON, Esther Jean (coord.)
 1992 - La muerte y el mas alla en las culturas indígenas latinoamericanas. Quito, Abya-Yala / Roma, MLAL.
- CHAGAS LIMA, Francisco das
 1821 - Estado atual da Conquista de Guarapuava no fim do ano de 1821. In A.M. Franco **Diogo Pinto e a conquista de Guarapuava**. Curitiba: Museu Paranaense, 1943:233-268.
- CLASTRES, Pierre
 1995 - **Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai**. Trad. Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34.
- COHEN, Abner
 1969 - **Custom and politics in urban Africa**. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- COLLIER, Jane F. & YANAGISAKO, Silvia J. (ed)
 1987 - **Gender and kinship: essays toward a unified analysis**. Stanford: Stanford University Press.
- COSTA E SILVA, Riograndino
 1968 - **Notas à margem da história do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. Globo.
- CRÉPEAU, Robert R.
 1997 - Mito e ritual entre os Kaingang do Brasil Meridional. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, n.6, p 337, out. de 1997.
- CROCKER, Jon Christopher
 1976 - Reciprocidade e hierarquia entre os Bororo orientais. In E. Schaden (org.). **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional
 1985 - **Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism**. Tucson: University of Arizona Press.

DA MATTA, Roberto

1970 - Mito e anti-mito entre os Timbira. In C. Lévi-Strauss et alii. **Mito e Linguagem Social**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1978 - Apresentação. In A. van Gennep, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, pp.11-21.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha

1984 - **Toldo Chimbanguê. História e luta Kaingang em Santa Catarina**. Xanxerê. Cimi Regional Sul.

1989 - Para uma história dos índios do Oeste Catarinense. **Cadernos do Ceom**. Chapecó: Fundeste, (6): 1-91.

1999 - **A língua Kaingang, a formação de professores e o ensino escolar**. Texto divulgado no I Seminário de Educação Escolar Indígena da Região Sul, promovida pelo MEC. Balneário Camboriú, 23-24 novembro 1999, 17pp.

D'ANGELIS, Wilmar R. & VEIGA, Juracilda

1994 - Em que crêem os Kaingang ? In A.G. Leite (org.). **Kaingang : confronto cultural e identidade étnica**. Piracicaba: Ed. Unimep, 1994:99-109.

1996 - Fontes fundamentais para o estudo do ritual Kaingang do Kikikoi. **Anais do IV Encontro de Cientistas Sociais**. Ijuí, Unijuí, 1996, vol. 1: 92-108.

DESCOLA, Philippe

1986 - La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des achuar. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

1996 - Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In DESCOLA, Philippe & PALSSON, Gísli. **Nature and Society**. London and New York: Routledge.

1998 - Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Vol.4 (1)23:45.

DOUGLAS, Mary

1966 - **Pureza e perigo**. Trad. Monica S.L.Barros e Zilda Z.Pinto. São Paulo: Perspectiva.

DUMONT, Louis

1992 - **Homo Hierarquicus: sistema de castas na Índia e suas implicações**. Trad. Carlos Alberto da Fonseca. São Paulo: Edusp.

DURKHEIM, Emile

1996 - **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico da Austrália**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes.

ELIADE, Mircea

1972 - **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva.

1994 - **El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**. México: Fondo de Cultura Económica (2ª edição, 5ª reimpressão)

Enciclopédia Einaudi

1989 - Parentesco. Vol 20. Lisboa, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda.

EVANS-PRITCHARD, Edward E.

1978 - **Antropologia Social da Religião**. Trad. Jorge Wanderley. Rio: Campos.

FERNANDES, José Loureiro

1941 - Os Cainganges de Palmas. **Arquivos do Museu Paranaense**. Curitiba, I: 161-229.

FERNANDES, Ricardo Cid

1998 - Autoridade política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná. Florianópolis: PPGAS- UFSC. MA.

FRANCO, Arthur Martins

1943 - **Diogo Pinto e a conquista de Guarapuava.** Curitiba: Museu Paranaense, pp.217-231.

FOSTER, G.M.

1963 - The dyadic contact in Tzintzuntzan, II: Patron-client relationship. **American Anthropologist** 65: 1280-1294.

FOUCAULT, Michel

1988 - **Vigiar e punir: história da violência nas prisões.** Petrópolis: Vozes.

GAGLIARDI, José Mauro

1989 - **O indígena e a República.** São Paulo: HUCITEC Edusp/ SEC-SP

GALLOIS, Dominique

1993 - **Mairi revisitada.** São Paulo: NHII-FAPESP.

GALLOIS, Dominique T. & CARELLI, Vicent

1995 - Diálogo entre povos indígenas : a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo. **Revista de Antropologia**, vol 38, nº 1.

GEERTZ, Clifford

1978 - **A interpretação das culturas.** Ed. Zahar: Rio de Janeiro.

GIANINNI, Isabelle Vidal

1991 - **A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser.** Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP

1991a - Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin. **Revista de Antropologia**, nº 343:35-58.

GRAHAM, Laura

1983 - **Perfomance, dynamics and social dimensions in Xavante narrative: Hoimana 'u'o wasu'u.** M.A. thesis, University of Texas, Austin.

1990 - **The always living: discourse and the male life cycle of the Xavante Indians of Central Brazil.** Ph.D. thesis. University of Texas: Austin.

GORDON, César

1996 - **Aspectos da organização social Jê: de Nimuendaju a década de 90** Rio de Janeiro: PPGAS-UFRJ/MN. MA

GOW, Peter

1991 - **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia.** Oxford: Clarendon Press.

HAVERROTH, Moacir

1997 **Kaingang, um estudo etnobotânico: o uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapecó.** Florianópolis. Dissertação de Mestrado.PPGAS- UFSC

HERTZ, Robert

1960 - **Death and the right hand.** Tradução Rodney e Claudia Neumann. Oxford: Aberdeen University Press.

HENDRICKS, Janet Wall

1993 - Symbolic counter-hegemony among the equatorial Shuar. **South American Indian Studies.** Bennigton, Bennigton College, 1993, Number 3, outubro, pp 2-14.

HENSEL, Reinaldo

1928 - Os Coroados na Província brasileira do Rio Grande do Sul. **Revista do Museu e Arquivo Público do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre,(20): p. 69-70.

HÉRITIER, Françoise

- 1989 - Masculino/feminino. In **Enciclopédia Einaudi**. Vol 20. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda. pp 11-26

HILL, Jonathan

- 1988 - **Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the past**. Urbana e Chicago, University Illinois Press.
1988 - Myth and History. In Jonathan Hill (ed) **Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past**. Urbana e Chicago, University Illinois Press

HUGH-JONES, Christine

- 1979 - **From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia**. New York Neww Rochelle/Melbourne Sidney, Cambridge University Press.

JAEGER, Luiz Gonzaga

- 1933 - Entre bugres, um povo sóbrio, ignorante e votado ao extermínio . O Eco, ano XX, (1): 11-14. In D. Laytano. Populações indígenas – Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, vol 8:56-7.

KONIGSWALD, Gustav von

- 1908 - Die Corôados in sudlichen Brasilien. **Globus**, v. 94.:27-32; 45-49

KURTZ DE ALMEIDA, Ledson

- 1998 - **A religião do índio é o kiki: estudo da dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó - SC**. Dissertação de Mestrado Antropologia Social. PPGAS- UFSC.

LADEIRA, Maria Elisa

- 1982 - **A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao Estudo do Parentesco Timbira**. São Paulo, FFLCH-USP. Tese de Mestrado.

LAGUE, May Mabilde & GRANT, Eivlys Mabilde

- 1978 - Ten. Cel .Eng. Pierre François 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/Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

LANGDON, Esther Jean Matteson (org.).

1996. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Ed. da UFSC

LAYTANO, Dante de

- 1955-7- Populações indígenas – Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, vols. 5-8.

LEA, Vanessa

- 1986 - **Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza**. Tese Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional / UFRJ.
1992 - Mëbengokre (Kayapó) personal names - total social facts in Central Brazil. **Man**. Londres, vol 27(NS), nº 1, páginas 129-153.
1993 - Casas e Casas Mëbengokre. In E.V. de Castro e M.M.C. da Cunha (orgs). **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, pg 265-282.

LEA, Vanessa

- 1995 - Casa-se do outro lado: um modelo simulado de aliança Mëbengôkre Jê. In E. Viveiros de Castro (org). **Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- 1999a- Concepções de tempo e espaço na sociedade Mëbengôkre. Artigo escrito para SBPC.
- 1999b Os amigos formais Mëbengôkre: paradigma de alteridade e portadores de socialidade. Artigo apresentado na XXIII ANPOCS.
- 1999c - Desnaturalizando Gênero na Sociedade Mëbengôkre - Artigo para a **Revista de Estudos Feministas** - Rio de Janeiro.
- 1999d - Multiple Paternity amongst the Mëbengôkre (Kayapó, Jê) of Central Brazil - draft for published version. University Press of Florida.

LEITE, Arlindo Gilberto

- 1994 - **Kaingang : confronto cultural e identidade étnica**. Piracicaba: Ed. Unimep

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1982 - **As estruturas elementares do parentesco**. Trad. Mariano Ferreira. Rio de Janeiro: Vozes.
- 1985 - Lábios rachados e gêmeos: a análise de um mito. In C. Lévi-Strauss. **Mito e significado**. Lisboa Edições 70, pp. 43-51.
- 1989 - As sociedades dualistas existem. In C. Lévi-Strauss. **Antropologia estrutural I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- 1991 - **O cru e o cozido**. **Mitológicas**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense.
- 1993 - **História de lince**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- 1996 **Tristes Trópicos**. Trad. Rosana Freire de Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras.

LIMA, Roberto K.

- 1987 - Ritual. In **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, FGV/ MEC-FAE, pp1081-82.

LIMA, Tânia Stolze

- 1996 - O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Rio de Janeiro: PPGAS. **Mana**, Vol 2, nº 2 pp 21-47.

LOPES DA SILVA, Aracy

- 1995 - Mito, razão, história e sociedade: inter-relação nos universos sócio-culturais indígenas. In Aracy Lopes da Silva e Donizete Grupioni (orgs). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º grau**. Brasília: Unesco.

LUKESCH Anton

- 1976 - **Mito e vida dos Caiapós**. São Paulo: Pioneira/ Edusp.

MABILDE, Pierre A. François Booth

- 1897 - Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados que habitam os sertões do Rio Grande do Sul. **Anuário 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). **Anuário do Estado do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Ano XV: 125-151.

- MABILDE, Pierre A.François Booth
 1983 - **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul-1836-1866.** São Paulo/ Brasília, Ibrasa/ INL/ Fundação Nacional Pró-Memória.
- MALINOWSKI, Bronislaw
 1978 - **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia.** Trad. A.P.Carr e Lúcia A.C. Mendonça. São Paulo: Abril Cultural.
- MANISER, Henri H.
 1930 - Les Kaingangs de São Paulo. **XXIII International Congress of Americanists** (New York 1928). New York, 1930: 760-791.
- MAUSS, Marcel
 1974 - Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu. In M.Mauss, [1930] **Sociologia e Antropologia - Vol. I.** Trad. L. Puccinelli. São Paulo: EPU/EDUSP.
- MELATTI, Delvaír Montagner
 1976 - **Aspectos da organização social dos Kaingang paulistas.** Brasília: Fundação Nacional do Índio.
- MELATTI, Júlio César
 1970 - **O sistema social Krahó.** São Paulo: USP. Tese de Doutorado.
 1978 - **Ritos de uma tribo Timbira.** São Paulo: Ática..
- MENDES, Nicolau
 1954 - **O Império dos Coroados (relato histórico).** Porto Alegre: Edição do "35": Centro de Tradições Gaúchas.
- MÉTRAUX, Alfred
 1946 - The Caingang. In J. H. Steward (ed.). **Handbook of South American Indians.** Washington: Smithsonian Institution, vol. 1, parte 3, p. 445-475.
 1947 - Social organization of the Kaingang and Aweikóma according to C. Nimuendaju unpublished data. **American Antropologist**, N.S.nº 49 pp. 149-151.
- MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de
 1985 - **Conquista Espiritual: feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape.** Porto Alegre: Martins Livreiro.
- MOREIRA NETO, Carlos Araújo
 1972 - Alguns dados para a história recente dos índios Kaingang. In G. Grünberg (coord). **La situación del indígena en América del Sur** . Montevideo: Tierra Nueva , pp 381-419.
- MULLER, Regina Polo
 1990 - **Os Assurini do Xingu: história e arte.** Campinas: Ed. da Unicamp.
 1992 - **Corpo em movimento: Mortos e Deuses na Dança de São Gonçalo.** IA-UNICAMP Projeto de Pesquisa em danças populares.
 1992 - Muerte e seres sobrenaturales, separacion y convivência: Principios cosmológicos Asurini de la muerte. In M.S. Cipolletti & Esther Jean Langdon (orgs). **La muerte y el mas alla en las culturas indígenas latinoamericanas.** Quito: Abya-Yala / Roma: MLAL, pp.77-90.
- MUNN, Nancy D.
 1973 - Symbolism in a ritual context: Aspects of Symbolic Ation. In John J. Honingmann (ed.). **Handbook of Social and Cultural Antropology.** University of North Carolina, Chapel Hill.

NEEDHAM, Rodney

1975 - Polythetic classification: convergence and consequences. **Man**, New Series, vol.10, nº 03.

NIMUENDAJU, Curt

1946 - **The Eastern Timbira**. Translated and edited by Robert Lowie. Berkeley / Los Angeles: University of California.

1993 - **Etnografia e indigenismo. Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará**. Org. e apres. Marco A. Gonçalves. Campinas: Editora da Unicamp

OLIVEIRA, Maria Conceição de

1996 - **Curador Kaingang e a recriação de suas práticas: estudo de caso na aldeia Xapecó**. Florianópolis: PPGAS-UFSC. MA.

OVERING, Joanna

1995 - O Mito como História: Um problema de tempo, realidade e outras questões. **Mana**, Vol 5, (1):81-107.

1999 - Elogio do Cotidiano. **Mana**. Vol 1(1):107-140

PEREIRA, Levi Marques

1999 - **Parentesco e organização social Kaiowá**. Campinas: IFCH- Unicamp. MA.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula

1996 - **A noção de transformação entre os Jê**. Rio de Janeiro: PPGAS-UFRJ/MN. MA.

PROUS, André

1992 - **Arqueologia Brasileira**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília

QUEVEDO, Júlio Ricardo

1997 - **Aspectos das Missões no Rio Grande do Sul (em tempo de Despotismo Esclarecido)**. (2ª ed.). Porto Alegre: Martins Livreiro.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1993 - **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Trad. N.C. Caxeiro. Petrópolis: Vozes.

RIBEIRO, Darcy

1986 **Os índios e a civilização**. (5a. ed.). Petrópolis: Vozes.

RICARDO, Carlos Alberto

1995 - "Os índios" e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In Aracy Lopes da Silva e Donizete Grupioni (orgs). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º grau**. Brasília: Unesco

RIVIERE, Peter

1995 - AAE na Amazônia. **Revista de Antropologia**. Vol. 38 nº 1, São Paulo, FFLCH-USP.

ROHR, Pe. João Alfredo

1984 - Sítios Arqueológicos de Santa Catarina. **Anais do Museu de Antropologia da UFSC**. Florianópolis, (17): 77-168

SAHLINS, Marshall

1976 On the sociology of primitive exchange. In M. Sahlins. **Stone age economics**. London: Butler and Tanner.

1983 - Sobre la Sociologia del intercambio primitivo. In M. Sahlins. **Economia de La Edad de Piedra**. 2ª ed. Madrid: Akal Editor. Trad. Emilio Muñoz e Ema Rosa Fondevila.

1990 - **Ilhas de História**. Trad. Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

1997 - O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um "objeto" em vias de extinção (parte II). Rio de Janeiro: PPGAS. **Mana**, Vol 3, nº 2 pp103-150.

SANTOS, Francisco J. Vieira

- 1949 - **Apontamentos sobre os índios "Caingangues"**. Porto Alegre: Serviço de Proteção aos Índios / Inspetoria do Sul. Datilografado.

SANTOS, Silvio Coelho dos

- 1970 - **A integração do índio na Sociedade Regional: o papel dos postos indígenas em Santa Catarina**. Florianópolis Imprensa Universitária UFSC.

- 1993 - **Índios e Brancos no Sul do Brasil, a dramática experiência dos Xokleng**. Florianópolis, EDEME.

SCHADEN, Egon

- 1953 - A origem dos homens, o dilúvio e outras histórias Kaingang. **Revista de Antropologia**. São Paulo, 1(2): 139-141.

- 1959 - A representação do dualismo Kaingang no mito heróico tribal. In E. Schaden. **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, pp. 103-116.

- 1969 - **Aculturação Indígena**. São Paulo: Editora Pioneira/Edusp.

SCHADEN, Francisco

- 1948 - O cacique Doble e sua horda. **Revista Sociologia**. São Paulo:USP, pp.272-282.

SCHMITZ, Pedro Inácio & BROCHADO, José P.

- 1981 - Datos para una secuencia cultural del estado do Rio Grande do Sul (Brasil). São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas. **Pesquisas. Antropologia**, 32:131-160.

SCHECHNER, Richard & APPEL, Willa (eds)

- 1993 - **By means of performance: Intercultural studies of theatre and ritual**. New York/ Melbourne: University of Cambridge.

SCHERZER, Joel & URBAN Greg (eds.)

- 1986 - **Native South American discourse**. Berlin / New York / Amsterdam: Mouton de Gruyter.

SEEGER, Anthony

- 1980 - O significado dos ornamentos corporais. In A. Seeger. **Os índios e nós: estudo sobre as sociedades tribais**. Rio de Janeiro: Campus.

- 1981 - Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso. Cambridge, MA: Harvard University Press.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1979 - A construção da pessoa nas sociedades indígenas sul-americanas. **Boletim do Museu Nacional, Antropologia**, 32:1-19. Rio de Janeiro.

SILVERMANN, Sydel

- 1965 - Patronage and Community-Nation relationships in Central Italy. **Ethnology**, Pittsburgh, Abril, Vol IV (2)pp 172 -189.

SIMONIAN, Lúcia Terezinha Lopes.

- 1994 - Mulheres indígenas vítimas da violência. **Cadernos do NAEA**, Belém: UFPA, nº 12.

- 1995 - **Ocupação, expropriação e disputas territoriais dos Kaingang e Guarani de Nonoai, RS**. Laudo Antropológico Fundiário, Procuradoria Geral da República /RS.

SOUSA, Afonso Botelho de S. Paio e

- 1956 - Notícia da conquista, e descobrimento dos sertões do Tibagi, na Capitania de São Paulo, no governo do General Dom Luis Antônio de Sousa Botelho Mourão, conforme as ordens de Sua Majestade. [1772]. **Anais da Biblioteca Nacional**, vol. 76. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

SULLIVAN, Laurence E.

- 1988 - **Icanchu's Drum: an orientation to meaning in South American.** New York: Macmillan Publishing/ London: Collier Macmillan Publishers.

TAUSSIG, Michel

- 1993 - **Xamanismo, Colonialismo e Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura.** Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Paz eTerra.

TESCHAUER, Carlos

- 1905 - A catechese dos índios Coroados em São Pedro do Rio Grande. **Anuário do Estado do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, Ano XXI: 129-168.

TOMMASINO, Kimiye

- 1993 - Território tribal. Expropriação territorial. (Re)territorialização. Análise do Processo Kaingang no Paraná. Florianópolis, Comunicação apresentada a IV Reunião da ABA-Sul 10 a 12 Novembro.

- 1995 - **A história Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em Movimento.** São Paulo: FFLCH- USP. Tese de Doutorado.

TURNER, Terence

- 1979 - The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: a general model. In D. Maybury-Lewis (org). **Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil.** Cambridge, Mass: Harvard Univ.Press.

- 1993 - The cosmology to ideology: resistance, adaptation and social consciousness among the Kayapó. **South American Indian Studies.** Bennington: Bennington College, nº 2:1-13.

TURNER, Victor

- 1974 - **O processo ritual: estrutura e antiestrutura.** Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes.

- 1980 - **La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu.** Madri, Siglo XXI

- 1982 - **From ritual to theatre: the human seriousness of play.** New York: PAJ Publications.

- 1982 - Liminal to liminoid in play, flow, and ritual: an essay in comparative symbology. In V. Turner. **From ritual to theatre: the human seriousness of play.** New York: PAJ Publications, pp 20-60.

- 1985 - **Dramas, fields, and metaphors.** Ithaca and London: Cornell University Press.

- 1987 - **The antropology of performance .** New York: PAJ Publications

- 1991 **The forest of symbols: aspectos of Ndembu ritual.** Ithaca and London: Cornell [1967] - University Press.

- 1993 - Are there universals of performance in myth, ritual, and drama ? In Schechner & Appel (eds). **By means of performance: Intercultural studies of theatre and ritual.** New York./ Melbourne: University of Cambridge.

URBAN, Greg

- 1986 - The Semiotic functions of macro-parallelism in Shokleng Origin Myth. In Urban & Sherzer (eds.) **Native South American discourse.** Berlin / New York / Amsterdam: Mouton de Gruyter, pp 15-57.

- 1996 - **Metaphysical Community: the interplay of the senses and the intellect.** Austin: University of Texas Press.

VALERI, Valerio

- 1989 - Casta. **Enciclopédia Einaudi. Vol. 20 - Parentesco.** Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, pp. 199-219.

- VAN GENNEP, A.
1978 **Os ritos de Passagem**. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Ed. vozes.
- VEIGA, Juracilda
1994 - **Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional**. Campinas, IFCH-UNICAMP. Dissertação de Mestrado
1998 - **Laudo Antropológico sobre o Toldo Ventarra (RS)**. Campinas. Resposta à designação judicial na Ação Diversa nº 97.1201083-0, requerida pela Fundação Nacional do Índio contra o Estado do Rio Grande do Sul e outros.
2000 - Nome, pintura e descendência entre os Kaingang do Xapecó. In L.T.Mota, F. Noelli & K.Tommasino (orgs.). **Uri e Wáxi. Estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel. A sair.
- VEIGA, Juracilda & D'ANGELIS, Wilmar R.
1995 - **Bilingüismo entre os Kaingang: situação atual e perspectivas**. Comunicação ao IV Congresso Brasileiro de Linguística Aplicada. Campinas: Unicamp, 4-6 set./95.
- VIERTLER, Renate B.
1992 - **A refeição das almas**. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- VERSWIJVER, Gustaf
1981 - Les hommes aux bracelets noirs: un rite de passage chez Indiens Kayapó- Mekrãgnoti du Brésil Central. **Naitre, vivre et mourir: actualité de Van Gennep**: 95-118. Wilrijk: Musée d'Ethnographie de Neuchâtel.
1983 - Ciclos nas práticas de nomeação Kayapó. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo: Nova Série, Vol.XXIX pp.97-124.
1992 - **The club-fighters of the Amazon: warfare among Kaiapo Indians of Central Brazil**. Wetteren: Rijksuniversiteit te Gent.
- VIDAL, LUX
1977 - **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- VILAÇA, Aparecida
1996 - Cristãos sem fé. **Mana**. Rio de Janeiro: PPGAS, vol 2, nº 1:109-137.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1986 - **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
1992 - O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**. São Paulo: v. 35, p. 21-72
1992a - Apresentação. In A. Vilaça. **Comendo como gente**. Rio de Janeiro: ANPOCS/UFRJ.
1996 - Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Rio de Janeiro: PPGAS. **Mana**, Vol 2, nº 2 pp115-144.
1999 - O que ler na ciência social brasileira. **Antropologia - Vol. I**. Sergio Miceli (org). São Paulo: Editora Sumaré; Brasília: Anpocs/Capes.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela (orgs)
1993 - **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII/USP/FAPESP
- WIESEMANN, Úrsula
1960 - Semantic categories of "good" and "bad" in relation to Kaingang personal names. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, NS,VII:177-184
1970 - Purification among the Kaingang-indians today. **Zeitschrift fur Ethnologie**. Brawschweig, Band 95, Heft 1:104-113.
1970 - **Dicionário Kaingang-Português/ Português-Kaingang**. Brasília: Summer Institute of Linguistics.

WRIGHT, Robin M.

1996 - **Aos que vão nascer: uma etnografia religiosa dos índios Baniwa.** Campinas: IFCH- Unicamp. Tese Livre Docência.

1998 - **Cosmos, self, and history in Baniwa religion: for those unborn.** Austin: University of Texas Press.

WRIGHT, Robin M. (org.)

1999 - **Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil.** Campinas, Editora da Unicamp.

ANEXO I

Como começou a história do Fongue¹

A história do Fongue começou, assim do jeito que eu vou contar. Que naquela época existia só a família do Fongue, para esses lados, aqui. Ele foi caçar com o pessoal dele para aqueles lados de Chiapeta. Enquanto eles estavam caçando lá, os Kaingang iũ, invadiram as aldeias deles e levaram todas as mulheres deles. Dessas pessoas da aldeia dele, só restaram quatro que foram ao seu encontro para contar o que tinha acontecido. O Fongue voltou, então, imediatamente para a sua aldeia e dali foi para o outro lado² conversar com os Silva para saber se ele não pode ajudá-lo, para ir em busca das mulheres deles. Aí ele dizia assim para o Silva: vamos juntar as nossas famílias. Mas o Silva não queria que a família dele se misturasse com a do Fongue. Então esse dizia para o Silva que; ele ia chamá-lo de **kakré**, e de **pâ**, e de **iambré**. Então os dois grupos se ajuntaram para ir atrás das mulheres deles. Então eles começaram a queimar os remédios que eles deviam fazer, e fizeram flecha e um monte de arma que os índios tinham, ele fez e, levou junto. Eles tinham 3 grupos, o primeiro grupo ia mas na frente para ouvir o que estava acontecendo para a frente, o segundo grupo ficava só na espera e tinha outro grupo, o grupo de trás, o terceiro grupo, que só cuidava esses do meio. Dai eles foram, foram indo, e enfim que eles viram uma árvore quebrada, daí o Fongue disse: Nós estamos indo na direção certa, não faz muitos dias que eles passaram por aqui, daí que eles foram e até que, em fim, viram a irmã do Fongue (não sei bem se era a irmã do Fongue ou era uma mulher do grupo dele). Uma mulher morta com uma criança. Aí eles foram indo. Só que irmã do Fongue estava junto com ele. Aí ela disse: Fongue eu vou pegar essa criança, ela disse. Porque aquela mãe já estava morta e a criança mamando nela, ainda. Aí ela pegou ele e levaram junto. Eles encontraram um lugar onde os Kaingang iũ tinha melado, no alto de uma árvore. Então o Fongue foi lá e pegou – agora vou dizer em Kaingang, aqueles **kaje** que eles dizem (*barba de pau*) aí ele passava aquele no findo do oco onde eles tinham melado e colocavam aquela, na boca daquela criança. Assim eles foram levando ele... Aí ele encontrou uma mulher, tinha uma casa longe assim , ele foi lá. Estavam pegando lenha, dizem que aquelas mulheres eram mulheres do grupo do

¹Gravação feita em 11 de Maio de 1997 com o professor Irani Kengraj Miguel, Inhacorá (RS).

² O outro lado , parece ser , o outro lado do Rio Uruguai, possivelmente Argentina onde viviam outros

Fongue, diz que ele foi rastejando assim, até que ele chegou nelas. Aí ele pegou um pedaço de pau e jogou nelas aí ele disse: “ é eu” para elas. Aí elas faziam de conta que estavam catando lenha em roda dele. Aí ele dizia: qual de vocês que casou com o homem mais forte dos Kaingang **iũ**. Uma delas disse: fui eu. Aí ele disse, hoje nós vamos atacar aquele grupo, aí vocês nem precisam se levantar a hora que nós dissermos: hun. Não se levantem fiquem deitadas. Aí ele disse: porque vocês estão ajuntando lenha?. Aí elas disseram para ele: porque hoje nós vamos cantar para os Kaingang **iũ**. Nós tinha que fazer fogueira para cantar em roda para eles e dançar para eles, ela disse. Então ele disse, então a hora que terminar a festa de vocês, aquele que é mais brabo, vocês pegam o **ra ngrupu** dele e levantam mais lá para cima. (o narrador explica que essa é a arma dos Kaingang **iũ** e que ele fez as mulheres se comunicarem entre si lá, para a hora que eles atacassem e ele pulava , em busca de sua arma, ele já não alcançava mais o **ra ngrupu** dele). Assim ele disse para elas. Mas dizem que os Kaingang **iũ**, gostam de criar aquelas **tokré** (galinha da angola). Dizem que eles gostam de criar aqueles bichinhos lá. Daí quando eles iam. Dizem que tinha um que só fazia a estradinha para eles, aquele em Kaingang eles dizem assim: **ndéia auã** . Dizem que ele não tinha faca não tinha nada, só com os dentes dele ele arrebentava taquara, ele só fazia a estrada só com os dentes dele. Aí eles foram chegando, chegando... Daí que eles começaram, né? O primeiro daqui, porque diz que os Kaingang **iũ** não gostam de morar assim, em círculos,³ dizem que eles fazem uma fila assim, que dizem que á bem fácil de atacar eles. Dizem que os passarinhos já estavam começando a cantar para o amanhecer. Mas diz que, tinha um, que não queria nem dormir diz que ele dizia assim: “**Oior tâ tũ mbrâd**. Que é uns passarinhos que sabe o que vai acontecer naquela noite. Daí o Fongue disse assim: Deixa ele para mim. Aí ele foi do lado dele. Daí aquele último homem, eles disseram “**hõn**” daí eles já começaram a lutar. Quando amanheceu eles já estavam todos mortos. Aí eles puseram todos eles dentro de uma casa e tocaram fogo em tudo. Dizem que os Kaingang **iũ** são bom de queimar, pelo que eles contam, diz que eles tem uma graxa enorme que pega fogo para valer. Daí eles foram de novo, porque não tinha acabado ainda os Kaingang **iũ**. Aí eles foram atrás de novo. Aí disse que era um rio enorme, enorme, disse que eles levaram 30 dias só para fazer um barco para eles atravessar do outro lado. Daí eles fizeram o barco passaram e daí disse que começaram andar, começaram andar. Daí diz que encontraram uma casinha de novo. Aí ele chegou

Kaingang, os Silva, de quem o Fongue se tornou aliado.

³Creio que ele se refere a dormir em círculos, à maneira dos Kaingang, mas sim em fila.

naquela casa. Disse que era uma mulher viúva que estava morando naquela casa e diz que ela tinha três filhas. Ele disse assim para ela, **pâ**, ele disse assim: sogra, ele disse. Hoje eu vim aqui para tu me mostrar a casa do meu **réngre**, irmão. Ela respondeu: Você está quase chegando

— Hoje eu vim aqui para dizer para ele que vamos deixar de fazer guerra, vamos deixar, vamos criar nossos filhos juntos. É isso que eu vim colocar para ele. Aí ela aceitou. Ele disse eu vou ficar um pouco aqui na sua casa, daí tu vai junto com eles para mostrar para eles a casa, a aldeia do meu **réngre**, ele disse. Daí ela foi. Foi indo, foi indo junto com eles. Aí diz que numa subida tinha fumaça saindo para cima, daí ela disse: “ É lá agora, a casa do irmão de vocês. Tá. Daí disse que pegaram aquela velha e bateram com porrete na cabeça dela e deixaram ela para fora da estrada. Daí diz que assim que mataram ela, diz que os Kaingang **iũ** já estavam vindo. Daí diz que do lado da estrada eles deitaram, mas antes largaram o remédio neles. Daí diz que os Kaingang **iũ** não os viram, nem os cachorro foram cheirar eles. Aí que eles começaram a dizer “**Oior tâ tũ mbrág**” . Vai ter visita hoje, eles diziam. Eles tinham um feixe de macaco para eles comer. Daí diz que quando eles estavam chegando perto eles, estavam queimando aqueles macacos para eles comer, e para fazer remédio. Aí eles começaram a matar eles. Aí diz que estava amanhecendo e um dos do grupo do Fongue disse: “**Ig râ kongâ hadni, ki tog**” . Ele me diz me faz umas pintas, não sei como é que é quadradas eu acho! **Konguir** . Aí eles fizeram uma pintura nele. Ele disse aí onde eles me matarem eu vou ficar a minha cor vai ser diferente dos Kaingang **iũ**. Aí ele se fez da cor do tigre. Daí, diz que aquele que não queria dormir é que matou esse da cor do tigre. Daí eles mataram, mataram, mataram tudo e queimaram de novo a casa deles. Daí eles já estavam voltando, saindo da canoa daí uma velha lá gritou o Fongue. O Fongue é que saía por último. Ele mandava o povo dele sair primeiro e depois ele saía por último. Ele estava na metade do rio já para chegar do outro lado. Daí aquele Kaingang **iũ** começou a atirar flecha nele, mas já não alcançava, Aí quando ele chegou do outro lado do rio, ela perguntava, ela dizia assim: **Arengre au aima tita ngre mbed it sor mu**. Ela dizia que seu irmão quer conversar com você. Aí o Fongue perguntou para ele: **rengre ajiji hari** ? ele disse: Aí ele disse que o nome Korég do Kaingang **iũ** era Pétky, ele disse. Aí o Fongue disse: **Petky ta kréj ki uainá**, o Fongue falou eu ele destrui o prato. Aí o Kaingang **iun** disse: **Rengre , ajiji hare?** o Fongue respondeu, meu nome é **lové**. E o Kaingang **iũ** disse: E antes que as tuas pegadas não fica velha eu vou alcançar você, eu vou destruir esse **lové**. É por aí.

Sobre a escrita das palavras e nomes Kaingang

Na presente tese adoto uma forma de escrita para os termos e nomes Kaingang que não é transcrição fonética mas também não é a forma ortográfica atualmente vigente para essa língua. Optei por registrar as palavras Kaingang de forma mais próxima da escrita do Português, em geral aproximando-me mais de um registro fonético (por exemplo, grafando **m** em palavras como **mĩng**, mas grafando **mb** em palavras como **mbâ**, ainda que nos dois casos o fonema inicial da palavra seja o mesmo). Essa não é uma proposta de escrita para o Kaingang. É apenas uma forma de registro que tenta seguir de perto a escrita do Português para permitir aos leitores não Kaingang (e não lingüistas) uma aproximação mais fácil à pronúncia original das palavras¹.

Os maiores distanciamentos em relação à escrita do Português (ou seja, em relação aos valores que as letras têm na escrita dessa língua) são:

(i) o uso de **y**, que não aparece em palavras portuguesas, e que emprego para representar uma vogal alta posterior não-arredondada (como acontece na ortografia do Kaingang), e que é o mesmo **y** que aparece na ortografia de muitas línguas Tupi;

(ii) o uso de **j** para representar a aproximante palatal (que tem o mesmo valor do **i** no Português, em palavras como *pai* e *saia*), quando esta consoante ocorre ao lado de uma vogal **i**, em palavras como **jiji** (*nome*) ou **mbijuj** (*peixe-boi*). Nesses casos, o **j** tem o mesmo uso que **lh** é dado na ortografia atual do Kaingang. Nos outros casos, porém, prefiro o uso da vogal **i**, para tornar a compreensão mais direta, como por exemplo em **kuiâ** (*xamã*).

¹ Para conseguir esse objetivo, contei com a assessoria lingüística de Wilmar R. D'Angelis, do Departamento de Lingüística do IEL - Unicamp, a quem também recorri para esclarecer outras dúvidas nessa área. São de minha inteira responsabilidade, no entanto, as falhas que porventura permaneçam nesse aspecto.

Segue-se, portanto, a tabela de valores das letras na escrita que adotei²:

Letra	Valor Fonético	Valor Fonológico	Exemplo Kaingang	Pronuncia-se como :
a	a	a	ka	<i>pá , mato , guaraná</i>
â	ə	ə	mbâgn	A vogal a em palavras como <i>pirâmide</i> ou <i>ânimo</i> , sem a nasalização que ela recebe em Português. Ou como a em Inglês, em palavras como <i>about</i> , <i>above</i> .
ã / á	ẽ ~ ã	ã	mãng iamá	Aqui registro uma variação dialetal. Na forma do primeiro exemplo (ã), o som é muito semelhante à vogal a nasalizada em palavras como <i>maçã</i> , <i>cama</i> , <i>manhã</i> . Na forma do segundo exemplo (á), equivale ao a de uma palavra como <i>pá</i> , porém nasalizado porque está junto de uma consoante nasal.
bm	bm	m	xebm	Sem correspondência em Português, <u>parece</u> com uma sequência de b + m , mas essa última consoante não é oralmente explodida.
dn	dn	n	hadn	Sem correspondência em Português, <u>parece</u> com uma sequência de d + n , mas essa última consoante não é oralmente explodida.
e / ê	e	e	ter	<i>bebê , ter , cedo</i>
é	ɛ	ɛ	mbédn Kamé	<i>café , pé , bela</i> É nasalizado, como [ẽ], se está junto de consoante nasal, como em <i>Kamé</i> .
ẽ	ẽ	ẽ	fēr	Não tem correspondência em português, mas seria como nasalizar a vogal é em uma palavra como <i>pé</i> , <u>sem</u> alterar a altura da vogal. É vogal aberta, diferente da vogal e nasalizada em palavras como <i>tempo</i> .
f	f	f	fi	<i>faca , fiz , café</i>
g	gŋ	ŋ	kóreg	Sem correspondência em Português, <u>parece</u> com uma sequência de g + n , mas essa última consoante não é oralmente explodida. Diferente de bm e dn , no caso da nasal velar a fase não-nasal é quase sempre pouco perceptível, e por isso preferi não anotá-la na escrita.
h	h	h	hâ	Em certos dialetos, o som do “erre forte” em palavras como <i>rua</i> , <i>rádio</i> , <i>carreta</i> . É uma fricativa glotal surda, como em Inglês, em palavras como <i>hat</i> , <i>house</i> .
i	j	j	kuiâ konkéi	Funciona como aproximante ou ‘semivogal’, como em <i>saiote</i> , <i>caiado</i> .

² O valor fonético é dado na representação do IPA - International Phonetic Alphabet. O símbolo ~, quando entre duas formas fonéticas, indica variação possível. A análise fonológica é de D’Angelis 1998.

i	i	i	pir	Vogal, como em <i>apito</i> , <i>bicada</i> , <i>mina</i>
ĩ	ĩ	ĩ	xĩ	Não tem correspondência em português, mas seria como a vogal i em uma palavra como <i>fim</i> , <u>sem</u> a consoante final da palavra.
j	j	j	jiji	Aproximante, como a vogal i em palavras como <i>pai</i> , <i>saia</i> ou o j , do Alemão, em <i>ja</i> , <i>jeder</i> .
k	k	k	kakrõ	A letra c , no Português, em palavras como <i>macaco</i> , <i>cocada</i> , <i>cola</i> .
m	m	m	kumĩ	<i>mala</i> , <i>sumir</i> , <i>Camilo</i>
mb	mb	m	mbâ	Sem correspondência em Português, <u>parece</u> com uma sequência de m + b , mas ocorre como uma única consoante na sílaba.
n	n	n	nũr	<i>nulo</i> , <i>caneta</i> , <i>Ana</i>
nd	nd	n	ndo	Sem correspondência em Português, <u>parece</u> com uma sequência de n + d , mas ocorre como uma única consoante na sílaba.
nh	ɲ	ɲ	nhẽn	<i>ninho</i> , <i>manha</i> , <i>galinha</i>
ng	ŋg ŋ	ŋ	ngoi ngõr mĩng	Sem correspondência. Quando seguido de vogal <u>oral</u> (1º exemplo), <u>parece</u> com uma sequência de n + g , mas ocorre como uma única consoante na sílaba. Seguido ou antecedido de vogal <u>nasal</u> (2º e 3º exemplos), é consoante nasal velar, como no Inglês, em <i>singing</i> .
o	o	o	ndor	<i>bolo</i> , <i>couro</i> , <i>porto</i>
ó	ɔ	ɔ	pó	<i>bola</i> , <i>pó</i> , <i>sólido</i>
õ	õ	õ	iangrõ	Não tem correspondência em português, mas seria como nasalizar a vogal ó em uma palavra como <i>pó</i> , <u>sem</u> alterar a altura da vogal. É vogal aberta, diferente da vogal o nasalizada em palavras como <i>monte</i> .
p	p	p	pyrfé	<i>capa</i> , <i>papel</i> , <i>Paulo</i>
r	r	r	râror	<i>arara</i> , <i>próprio</i> , <i>arte</i>
t	t	t	Topẽ	<i>tatu</i> , <i>tempo</i> , <i>ato</i>
u	u	u	kutu	<i>tutu</i> , <i>curto</i> , <i>tudo</i>
ũ	ũ	ũ	mbédtũ	<i>muito</i>
w / v	w ~ v	w	Wonhétk y mĩngve	Quando grafado com v , pronuncia-se de maneira semelhante à letra v na palavra <i>verde</i> . Quando com w , corresponde à pronúncia do Inglês em <i>winter</i> , <i>white</i> .

x	ɕ	ʃ	kóxidn	caixa , chave , mexer
y	ĩ ~ ɯ	ĩ	xygxy konty	Sem correspondente em Português. A vogal y de muitas línguas Tupi (como no Guaraní: yvy , yvoty)
yn	ĩ̃ ~ ẽ̃	ĩ̃	pyntfēr	Sem correspondente em Português. A vogal y (acima), porém, nasalizada.
'	ʔ	ʔ	põ'i	Sem correspondência no Português. Trata-se de oclusão glotal, como no Guaraní mba'e.

Notas

1. De modo geral, a consoante da sílaba seguinte não pode nasalizar a vogal da sílaba anterior. Nos casos em que registro as pré-nasalizadas (mb , nd, ng), quando elas estiverem no meio da palavra o leitor pode ser levado a pensar que a consoante nasal é parte da sílaba anterior, como é comum em palavras do português (*tambor, tanto, tango*, etc.). Não é esse o caso, porém. A nasal integra o segmento pré-nasalizado da sílaba seguinte e não nasaliza a vogal da sílaba anterior. Por exemplo, **tando** (*arco-íris*) deve ser lido como **tá + ndo**, e não como “tãdo”.

2. Na quase totalidade dos casos, as palavras são oxítonas. Por isso, a acentuação que utilizo não é para a tonicidade da palavra, mas para indicar a qualidade da vogal. Algumas vezes, porém, para não deixar dúvidas quanto à tonicidade, adoto acentos circunflexos, como em **erê** (*campo*) e **kémbê** que, por isso, devem ser pronunciadas como oxítonas (*kém-bê*) e nunca paroxítonas (*kém-bê*). Há ocorrência fonética de paroxítonas em palavras do dialeto Paraná, terminadas fonologicamente em r ou j, que produzem uma cópia de vogal à sua direita, como por exemplo, em **óior** ⇒ **óioro**, **téi** ⇒ **téie**, **ndor** ⇒ **ndoro**. São átonas também algumas partículas finais, como a marca de feminino **fi**, de modo que pronunciavam-se como paroxítonos termos como **kéinkêfi** (*kéinkê, irmão mais velho + fi, feminino = irmã mais velha*).

3. Uma vez que esta tese está fundada em trabalho de campo realizado em quatro estados (Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina e São Paulo), estive exposta a distintos dialetos do Kaingang. Em princípio, tive contato com os 5 dialetos identificados por Wiesemann (1971). No entanto, observei que dentro de uma mesma área pode ocorrer a coexistência de mais de um dialeto. O resultado é que, para uma mesma palavra, ouvi pelo menos 3 variações. Por exemplo, veja-se para “*aldeia dos espíritos dos mortos*”, os seguintes registros distintos:

Weinkuprĩng iamá	Apucarana
Weinkuprĩng iamõ	Xapecó
Weinkuprĩng iamé	Inhacorá

Por tudo isso, fui obrigada a escolher uma forma como padrão para usar em meu texto. Adotei a forma **Weinkuprĩng iamõ**, sempre que a menção é feita por mim mesma. Porém, sempre que se trate de transcrição de depoimentos indígenas, respeito a forma da pronúncia da pessoa em questão, e é por isso que se encontrará, nesta tese, as três formas acima indicadas.

Juracilda Veiga