

Juracilda Veiga
(UNIP)

Os Kaingáng e Xoklém no panorama dos Povos Jê

RESUMO

Esse trabalho chama a atenção para a importância de se incorporar o conhecimento e a pesquisa acerca dos Jê Meridionais, Kaingáng e Xoklém, ao panorama das discussões e análises sobre as sociedades Jê, do qual têm ficado de fora, seja por desinformação, seja por falta de maiores pesquisas, no passado, a respeito de sua organização social.

PALAVRAS-CHAVE Jê Meridionais; Kaingáng; Xoklém; Organização social

RESUMEN

Ese trabajo llama la atención para la importancia de incorporar el conocimiento y la investigación acerca de los Jê Meridionales, Kaingáng y Xoklém, al panorama de las discusiones y análisis de las sociedades Jê, de lo cual han quedado afuera, sea por desinformación, sea por falta de mayores investigaciones, en el pasado, a respecto de su organización social.

Palabras llave Jê Meridionales; Kaingáng; Xoklém; Organización social.

Os Kaingáng e os Xoklém, juntos, representam 50% dos falantes das línguas Jê¹. No entanto, podemos dizer que até o momento eles não têm sido tomados em conta na análise do material Jê.

Os Kaingáng não possuem aldeias circulares, como os Jê Setentrionais, Centrais e os Bororos, cuja forma de organização social está impressa no próprio *layout* da aldeia. Eles também não possuem rituais públicos periódicos ou diários. Muitas cerimônias importantes são domésticas e imperceptíveis ao visitante.

O andar dos Kaingáng é suave como o dos felinos, as mulheres Kaingáng sussurram, inspirando o ar de tal maneira que a voz delas se torna praticamente inaudível aos ouvidos pouco treinados. Para os não-iniciados pode parecer que nada de extraordinário acontece numa aldeia Kaingáng.

Nas décadas de 1940 e 1950, quando as pesquisas em etnologia sul-americana começaram a ser organizadas, os povos Jê foram considerados como uma configuração “anômala”. A análise de Steward e Faron (1959) considerava-os como povos de cultura

¹ Os Kaingáng são cerca de 25 mil pessoas e representam 96% dos Jê Meridionais.

material muito simples vivendo em territórios onde os recursos naturais não seriam abundantes e, apesar disso, apresentando formas de organização social bastante complexas. Há que ser lembrado que os povos Jê passaram a ser conhecidos a partir dos trabalhos feitos por Nimuendaju entre os Timbira (Ramkókamekra, Apinayé e Krahó) que foram traduzidos e divulgados por Lowie. Portanto, quando a Antropologia feita fora do Brasil reporta aos povos Jê, pensa-se no Brasil Central e, mais especificamente, nos Jê Setentrionais.

Charles Wagley, no prefácio a *Dialectical Societies*, historia e sintetiza as questões Jê:

Nimuendaju's field reports opened up a series of questions for students of lowland South American cultures. How could these Gê tribes living on the Brazilian steppe or savannah (better designated by the Portuguese term cerrado [bush land] support villages of eight hundred, a thousand and even more people, as the historical data seem to indicate? Although by Nimuendaju's time they were already reduced in numbers, these villages were large than those of the tropical forest societies. These Gê-speaking tribes with an exceedingly simple technology, who lacked pottery, boats, hammocks, perhaps and elaborate domestic house forms, who depended marginally upon horticulture in narrow gallery forests, and wandered part of each year almost like hunting and gathering nomads, were suddenly revealed as societies with complex social systems and a very elaborate ceremonial life.

They were an anomaly in lowland South American ethnography. They were in material traits to the marginal tribes of the southern pampas and Tierra del Fuego, but more complex in social structure and ceremonial life than the peoples of the Amazonian tropical forest. This contradiction was hardly resolved by the editor of the Handbook of South American Indians, who consigned them with caveats to volume 2 in company with the single marginal tribes of the extreme southern portion the hemisphere. (Wagley 1979:xii).

Outra “anomalia” se referia à terminologia de parentesco jê. Em outras partes do mundo a terminologia Crow está associada à presença de matrilineagens e a terminologia Omaha à presença de patrilineagens. Costuma-se dizer que nenhum dos grupos Jê possui linhagens, pelo menos na sua forma clássica relacionada à transmissão de direitos sobre bens, como terra ou gado. O trabalho de Lea (1986) sofisticava a noção de riqueza ao verificar que, entre os M'bungokre (Kayapó), riqueza não são bens de ordem material, como gado e terra, mas imaterial, como pinturas, penteados, cocares, nomes e prerrogativas. Essas riquezas, os **nekrets**, são transmitidas pelas matrilineagens, ou pelas Casas, às quais as mulheres pertencem por nascimento, o que seria correlato com o conceito de *societies a mason* conforme descreveu Lévi-Strauss. Aquele trabalho – juntamente com os de Lopes (1986) – recolocou a noção de descendência como pertinente e relevante para as terras baixas da América do Sul, ainda que não aos moldes africanistas.

Quanto à terminologia de parentesco, os Kayapó são classificados como Omaha, os Timbira orientais e os Xavante como Crow, enquanto os Kaingáng podem ser classificados como Kariera: apresentam um sistema de metades exogâmicas e uma terminologia de parentesco coerente com esse sistema. Quanto ao local de residência após o casamento, não há coincidência entre as regras de descendência e as de residência: todos os Jê – e os Bororo – são uxoriocais, independente da filiação ser patri ou matrilinear.

O Harvard Central Brazil Project (HCBP), cujos trabalhos de campo se desenrolaram entre 1962 e 1967, coordenados por Maybury-Lewis, representou uma primeira tentativa de se entender o enigma dos povos Jê, colocado por Nimuendaju. Os povos Jê meridionais

(Kaingáng e Xoklém) não foram incluídos no plano inicial da pesquisa porque, segundo Maybury-Lewis, “*we thought, erroneously, I am happy to say, that they had died out, or at least, that their way of life was extinct*” (Maybury-Lewis 1979:6).

Quase no mesmo período os Jê Meridionais foram estudados pelos orientandos de Roberto Cardoso de Oliveira, à época Diretor do Museu Nacional, que recebeu e apoiou o HCBP. No entanto, o paradigma utilizado para os trabalhos realizados entre os Jê Meridionais, Xoklém e Kaingáng, foi o da fricção interétnica (Cf. Santos [1970], Helm [1974]). O momento político por que passava o país e a situação de pilhagem da sociedade nacional sobre os povos indígenas, especialmente no sul/sudeste, justificava a preocupação com o avanço do sistema capitalista sobre as frágeis e indefesas sociedades indígenas e esses trabalhos foram importantes – em especial os de Sílvio Coelho dos Santos – para abrir espaço aos povos indígenas do Sul. No entanto, esses trabalhos acabavam por não analisar as comunidades em si mesmas, fixando-se nas relações estabelecidas com e a sociedade regional. Com isso criou-se a falsa imagem de que os Jê Meridionais não possuíam mais nenhum interesse teórico, do ponto de vista da antropologia comparativa.

Os Xoklém haviam sido estudado anteriormente, em 1933, por Jules Henry (1941), que considerou que eles estavam numa situação disruptiva e sua forma de organização encontrava-se em colapso. Jules Henry estava mais preocupado com a situação dos indivíduos no interior do grupo, do que propriamente com a organização dos grupos no interior da comunidade. Além disso, aquele grupo, contactado em 1914, estava há 17 anos sob a tutela do SPI e diretamente sob às ordens de Eduardo Hoerhan de Lima e Silva, que os trazia sob mão de ferro. Portanto, é natural que eles estivessem abalados na sua organização interna.

É plausível imaginar que foi o modelo teórico utilizado por Henry e a falta de dados comparativos que resultaram na “anomalia Xoklém”: com casamentos poligâmicos, poliândricos e grupal.

Em 1979, Greg Urban² veio ao Brasil atraído por notícias de haver um grupo de Xoklém sem contato na Serra do Tabuleiro (Santa Catarina). Esse grupo nunca foi encontrado. É possível que tenham morrido antes que qualquer contato pudesse ser feito. Urban dedica-se, então a recolher as narrativas orais dos Xoklém em Ibirama. Seu trabalho apresenta-se como um modelo possível da organização social Xoklém, mas em muitos aspectos considero que toma a organização social Kaingáng como modelo para os Xoklém.³

Urban considerou que os Xoklém se organizariam em três diferentes grupos endogâmicos de perambulação, inimigos entre si, sendo que o grupo que foi fixado em Ibirama corresponderia a apenas um daqueles.

Os Kaingáng, assim como os Xoklém, fazem parte de um mesmo complexo cultural. Os Xoklém, segundo Henry, possuíam três patrilãs, mas seu sistema cosmológico é compatível com a concepção de metades. Considerando que Henry afirma que traçavam suas genealogias até os primeiros ancestrais de cada grupo, e que a terminologia de

² Orientando de Terence Turner, que por sua vez, fez parte do HCBP, estudando os Kayapó.

³ Em seguida ao trabalho de campo entre os Xoklém, Urban esteve por seis meses em contato com a área indígena do Ivaí (PR), um grupo Kaingáng dos mais conservados do ponto de vista lingüístico.

parentesco Xoklém e Kaingáng – se compararmos, veremos – é praticamente a mesma, é possível supor que os Xoklém utilizassem uma terminologia de parentesco tipo dravidiana, isto é, ego-centrada, enquanto que a terminologia Kaingáng é Kariera, ou seja, sócio-centrada.

Para os Kaingáng construo um modelo mínimo no qual a organização social estava baseada na aliança entre dois cheques de família extensa, um Kamē e um Kãiru. Estes, sendo cunhados entre si, preferem a reduplicação de alianças. É o mesmo esquema que Jules Henry afirma ter observado entre os Xoklém em 1933; para ele, a única unidade de cooperação entre os Xoklém girava em torno do interesse sexuais e estaria alicerçada sobre “famílias extensas” caracterizadas como:

“composta de descendentes de dois ou mais homem que inter-casaram e cujos filhos se inter-casaram. Assim, cada família é intimamente endocruzada, e quase todos podem traçar sua genealogia (...) a um dos dois ou mais homens ancestrais. Esses homens ancestrais são personalidades reais, e os dados sobre eles são usualmente quase completos, mas há pontos além dos quais a memória não pode ir, e é impossível saber qualquer coisa sobre seus pais e irmãos. Casamentos com outras famílias extensas ocorreram, mas os casamentos no interior das famílias excederam de longe os casamentos entre famílias. Essa endogamia foi produzida não por um tabu específico a casamentos exogâmicos mas pela hostilidade entre famílias, que as fez desconfiar umas das outras e as manteve separadas. Quando membros de diferentes famílias de fato casavam, isso quase sempre causava uma cisão entre os membros de um ou ambos os grupos que se inter-casavam. Em tais casos, um irmão poderia ser aliado até a morte a um grupo inimigo de seu irmão. Aqueles que mudaram de uma família para a outra, seja por casamento ou através de sua captura quando crianças, eram vistos como parentes consanguíneos dos seus novos associados e por isso como inimigos de seus antigos amigos, não sendo poupados em caso de ataque por membros da família à qual antes pertenciam” (Henry 1964:50).

Segundo meus estudos sobre os Kaingáng, entre eles a aliança prevalece sobre a consangüinidade. Com uma estrutura minimalista de dois “cabeças”, os **põ’i** – ou, chefes de família extensa – fortalecem seus laços políticos pela reduplicação da aliança através do casamento de seus filhos. Os filhos de Kãiru⁴ se casam e vão servir ao sogro Kamē (*iambré*, ou seja, cunhado de seu pai); as filhas de Kamē vão gerar os descendentes de Kãiru que serão, no entanto, criados na casa Kamē.

Tanto Hicks (1966) quanto Urban (1978) aproximam a organização dos Xoklém ao sistema de metades dos Kaingáng. Mas é possível que eles fossem fratrias com uma direção preferencial de alianças. Essa diferença entre grupos do mesmo povo com diferentes formas de organização social encontra-se também entre os Xavante conforme registraram Maybury-Lewis (1984) e Lopes da Silva (1986).

Outro aspecto que diferenciava Kaingáng de Xoklém seria o fato de que os Kaingáng realizavam um grande investimento nos enterramentos enquanto os Xoklém cremavam os seus mortos. Entretanto, uns e outros realizavam cerimônias para os mortos recentes.

⁴ Na ortografia oficial Kaingáng: Kanhru.

Atualmente os Xoklég não realizam mais cremação e os últimos Kaingáng a realizar a cerimônia de Kiki são os do Xapecó, em Santa Catarina. No entanto, ambos os povos possuem pessoas que conservam a memória das histórias e rituais passados, através das quais se pode buscar entender melhor as etnografias sobre eles. Além disso, temos hoje um conhecimento maior tanto dos Kaingáng quanto dos Xoklég, que nos permite um estudo comparativo dos Jê Meridionais, abrindo caminho para uma análise mais complexa do material Jê no contexto sul-americano.

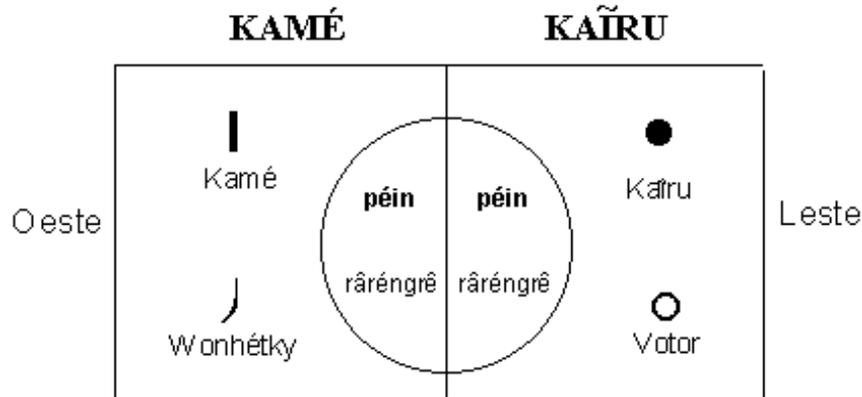
O DUALISMO DOS POVOS JÊ E O CASO KAINGÁNG

Maybury-Lewis (1979) e Seeger (1979) chamaram a atenção para a multiplicidade dos pares de metades entre os povos Jê, algumas relacionadas a casamento, mas várias ligadas a grupos rituais. Os Kaingáng situam-se no paradigma Jê: para eles o mundo é perfeitamente simétrico, formado de pares antitéticos e complementares. Esse princípio formador do mundo é personificado nos heróis míticos **Kamẽ** e **Kãiru**, fundadores da sociedade Kaingáng, seus pais ancestrais, criadores das regras sociais. Para Nimuendaju, essas metades nada mais seriam que a personificação de Sol e Lua. Os Kaingáng afirmam que o sol é **Kamẽ** e a lua, **Kãiru** (cf. Nimuendaju [1913] 1993:60), embora não assumam, nem seus mitos enunciem⁵, que as metades sejam Sol e Lua, como é comum a outros povos Jê. **Kamẽ** e **Kãiru** são a divisão exogâmica entre os Kaingáng. Essas metades dividem-se, por sua vez, em subgrupos: Kam? e Wónhétky, na metade **Kamẽ**; Kãiru e Votor, na metade **Kãiru**.

O pertencimento a cada um dos subgrupos e metades é patrilinear. 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 Kaingáng. Segundo o que me foi relatado no Xapecó, em 1996, as mulheres **mbédũ** [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. Já a mãe pode ter origem nem qualquer povo; havia, no passado, rapto de mulheres Guarani e Xoklég, e isso não afetava a qualidade de membro da sociedade Kaingáng, o que ocorre se o pai é estrangeiro (**fóg**).

Quando realizam o ritual do **Kiki**, as duas seções de cada metade se reúnem enquanto metade: os **KAMË** 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 **KAÏRU** ocupa as três fogueiras do lado leste (onde nasce o sol e a lua nova 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 (ver figura).

⁵ Nimuendaju aponta que “talvez sejam Kamẽ e Kaïneru nada mais que personificações do sol e da lua” ([1913] 1993:61).



À esses subgrupos estão relacionados repertórios de nomes. O nome Kaingáng se constitui como *persona*: todo nome recebido já foi utilizado por alguém e, ao recebê-lo, o indivíduo assume todas as prerrogativas e deveres a ele relacionados. Ao realizar a Festa do **Kiki**, ou a festa para os mortos, os Kaingáng retomam para si os nomes daqueles que faleceram, permitindo que a partir dali eles sejam usados para nominar outras pessoas. Nas áreas onde o **Kiki** deixou de ser feito, o tempo é utilizado como distanciador para a retomada dos nomes. Não se pode dar a alguém o nome de um morto recente.

Ao dizer o seu nome um Kaingáng revela-se completamente: um outro Kaingáng pode saber se ele é Kamẽ, Wónhétky, Kaĩru ou Votor e, ainda, se possui prerrogativas cerimoniais como a função de **péin**⁶, pessoa que possui um *jiji kórég* (*nome forte* ou *ruim*) e que atua em todas as cerimônias destinadas a separar os vivos dos mortos. 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: como irmão (*kaitkõ*) ou como cunhado (*iambré*). Os membros de uma mesma metade referem-se uns aos outros como *ikaitkõ*, *meu irmão* (consangüíneo), e aos membros da metade oposta como *ijambré*, *meu cunhado*, pessoas do lado da minha mãe (afim). No Xapecó (SC), enfatiza-se a troca de irmãs entre pessoas da mesma geração; no Inhacorá e Rio da Várzea (RS), a ênfase recai na relação entre gerações assimétricas: *kakrẽ* (ou *kakrõ*), ‘sogro’, e *iambré*, ‘genro’. Se perguntamos aos Kaingáng qual a relação entre o subgrupo ou seção **Kamẽ** e os **Wónhétky**, e entre os **Kaĩru** e os **Votor**, afirmam que seriam como “primo-irmão” (primos paralelos) que, no caso do parentesco Kaingáng, são igualados a irmãos germanos.

Isso equivale a dizer que, de fato, essa distinção entre subgrupos não tem qualquer operacionalidade ao nível estrutural e pode ser reduzida à distinção fundamental entre as metades. 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

⁶ No passado além da função de *péin*, que são múltiplas, havia também os *támpér*, dançarinos e de guardadores da bebida para que os mortos não tomassem dela antes dos vivos.

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 **Kamẽ** e *rekutu* (pontos) e *reĩve* (círculos) para os **Kãiru**.

Em trabalho anterior levanto a hipótese de que a instituição das subdivisões foi a maneira que os Kaingáng encontraram para incorporar os filhos de pais não-Kaingáng ao seu esquema cosmológico de metades opostas e complementares, marcando, no entanto, uma discreta hierarquia entre os descendentes diretos dos pais ancestrais **KAMË** e **KAÏRU** e os descendentes de homens incorporados à sociedade Kaingáng 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 os Votor 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 Paraná afirmaram que os nomes fortes ou ruins (*jiji kórég*) são nomes de *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 **Wónhétky**); esses seriam enterrados “apartados” dos demais, sozinhos num lugar ermo ou, pelo menos, a uns 600 metros do cemitério. Para alguns Kaingáng 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 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 Guaranizados – de quem os **Wónhétky** seriam descendentes, conforme minha hipótese de 1994:70 – que usavam *tembetá* (*rabos da boca*) e também teriam praticado o canibalismo. Espírito e corpo, ou pessoa morta e pessoa viva, são uma única realidade. A predação implica, nesse caso, aniquilação; daí a necessidade de isolar esse ser perigoso. Para os Kaingáng o corpo está impregnado pelo espírito; quando, ao levar o corpo do morto para o cemitério, realizam uma parada para descansar, um pouco do espírito do morto fica naquele lugar. Eles afirmam: “*aquela terra ficou cheia de wẽinkupring*”. Por isso, ao realizarem o **Kiki**, os rezadores rezam sobre cada lugar onde os carregadores descansaram o caixão do morto, como que reunindo essa matéria para enfim encaminhar o espírito do morto para o seu destino, a aldeia do espírito dos mortos.

COSMOLOGIA

Como observou Maybury-Lewis (1979), os Jê são sociedades dialéticas. Esse princípio dialético se reproduz infinitamente. No caso Kaingáng, 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.

Algumas versões do mito Kaingáng relatam que, em situações limite, ocorreu união de pessoas da mesma metade (irmãos) mas, ao final, a regra é restabelecida. Um mito Kaingáng recolhido por Schaden, em 1953, em Mangueirinha (PR), relata que após o dilúvio havia sobrado apenas um casal de irmãos **Kamẽ**, que casaram-se entre si. Antes de morrerem, porém, restabeleceram a divisão entre **Kamẽ** e **Kãiru**, 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 **Kamẽ** e a posterior divisão em metades (cf. SANTOS 1949:6-7). Nos dois casos, o incesto ocorreu entre pessoas **Kamẽ**, 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.⁷

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

No cotidiano, a ideologia Kaingáng 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 combinar uma planta **Kamẽ** e outra **Kãiru**. 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, *iangrõ* (ou *iangrẽ*), duplo espiritual de um *kuiã* (xamã). Para os Kaingáng a unidade é a soma desses princípios; a unidade é dual. Por isso, a aversão e o horror à junção de coisas iguais porque elas são estéreis. A fertilidade vem da união dos princípios contrários.

⁷ Os Kaingáng afirmam – e isso pode ser constatado – que os **Kamẽ** são em número maior que os **Kãiru**. Em decorrência, os casamentos entre membros da metade **Kamẽ**, “incestuosos”, acontecem em maior número, no subgrupo **Kamẽ**.

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 **Kamē** engloba **Káiru** e outras vezes, **Káiru** engloba **Kamē**.

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).

Isso se aplica aos Kaingáng. Essa percepção da realidade aparentemente simétrica e complementar está transpassada por uma razão hierárquica. A simetria é a busca consciente de um ideal, mas a vida depende da dinâmica e do conflito para poder existir. O mito Kaingáng da origem do sol e da lua, explicita claramente sua concepção sobre a necessidade da diferença:

“Primeiramente, quando se gerou esse aí, era dois sol. Então daí eles brigaram. Iag turâ-râ ti ag kané-ki tag ndóg, kera⁸. 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 [ele] 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.”⁹

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. Na cosmovisão kaingáng para existir a vida é necessário produzir a diferença. A existência de forças de mesma potência implica em esterilidade. 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.

As metades **KAMÉ** e **KAIRU** que dividem a sociedade Kaingáng são percebidas como cosmológicas, isto é, todos os seres pertencem a uma dessas metades, que são opostas e complementares, não podendo uma existir sem a outra. Apenas a título de exemplo:

⁸ *Iag turâ-râ ti ag kané-ki tag ndóg, kera = Iag recíproco - turâ brigar+ rã redupl.[plural] - ti 3^apes.masc.+ ag plural kané olho+ ki em tag 3^apes.sing.masc. ndóg surrar, dizer+para kera.*

⁹ Vicente Fernandes Fokê 12/04/1997 durante o rittual para os mortos, no Xapecó (SC), citado de Veiga 2000 pg. 79.

Kamě	Kãiru
<i>sol</i> = rõ ¹⁰	<i>lua</i> = kyxõ ¹¹
<i>pinheiro</i> = fâg	<i>cedro</i> = fwó
<i>paca</i> = kokamě	<i>quati</i> = xê
<i>veado</i> = kémbê	<i>tatu</i> = fěntfěn
<i>arara</i> = kéinkriri	<i>tucano</i> = ngru
<i>gato do mato</i> = ngrud	<i>lontra</i> = fagn-ndo
<i>abelha</i> = mãngmbâg	<i>abelha jataí</i> = éinkpéi
<i>lambari</i> = krěngufâr	<i>jundiá</i> = rig-mbâg
<i>palmeira macaúba</i> = tóin	<i>palmeira butiá</i> = tóinror

Os **Kamě** estão relacionados ao sol, à persistência, à permanência, à dureza e aos lugares baixos e a objetos longos e ao mundo dos mortos.

Os **Kãiru** estão relacionados à lua, ao orvalho, à umidade, à mudança, à agilidade, a lugares altos e a objetos baixos e redondos e ao mundo dos vivos.

Os Kaingáng de Xapecó (SC) e de Rio da Várzea (RS) afirmam que os **Kamě** nasceram no baixo (vale ou sopé da montanha) e os **Kãiru** nasceram no alto (cume da montanha), por isso “*quando houve o dilúvio, os Kamě tiveram que correr mais que os Kãiru*”, para alcançar o topo da montanha salvadora.

CONCLUSÃO

Os Kaingáng e os Xoklég são, lingüística e culturalmente, parte dos povos Jê, cuja presença se encontra apenas em território brasileiro. A tarefa de decifrá-los continua sendo um desafio aos antropólogos. Estamos hoje em melhores condições do que no passado para a realização de um estudo comparativo como uma tarefa multidisciplinar entre a lingüística, a antropologia e a arqueologia. Compreender os Jê Meridionais me parece ser um primeiro passo para um esforço comparativo desses com os demais povos Jê. Logicamente, há em cada grupo influências também de povos não-Jê, porque havia sempre relações com povos de outras línguas. Mas é justamente entre os mais próximos que se estabelecia essa relação de inimizade preferencial que, possivelmente, os fazia buscar diferenciar-se, como uma forma de se afastar daqueles que consideravam seus inimigos.

Os Kaingáng reconhecem os Xoklég como índios bravos: “*aqueles são os Kaingáng iu, índio xukro do beicho furado*”, conforme me descreveu um Kaingáng de Inhacorá. Com eles, os Kaingáng tinham relações de guerra e rapto de mulheres e crianças, que eram incorporados às respectivas comunidades, ocasionando novas incursões e planejamentos de longo prazo para a realização da vingança.

¹⁰ Na escrita Kaingáng, “rã”, mas na pronúncia do RS, [rõ].

¹¹ Na escrita Kaingáng, “kysã” pronúncia do RS, [ki]õ].

BIBLIOGRAFIA

- HELM, Cecília. (1974). *A integração do índio na estrutura agrária do Paraná: o caso Kaingáng*. Curitiba: Universidade do Paraná. Tese de Livre-Docência.
- _____.(1977). *O índio camponês assalariado em Londrina: relações de trabalho e identidade*. Curitiba: Universidade do Paraná. Tese ao concurso de Professor Titular. Mimeo.
- HENRY, Jules. (1964). *Jungle People: a Kaingáng tribe of the highlands of Brazil*. (2ª.ed.) New York, Vintage Books. [1ª ed.: 1941]
- HÉRITIER, Françoise. (1981). *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard/le Seuil
- _____.(1989). Masculino/feminino. In *Enciclopédia Einaudi*. Vol 20. Lisboa, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda. pp 27-80.
- _____.(1989). Parentesco. *Enciclopédia Einaudi*. Vol 20. Lisboa, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda. pp 11-26
- HICKS, David. (1966). The Kaingáng and the Aweikoma: a cultural contrast. *Anthropos* 61:839-846
- 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.
- LEA, Vanessa. (1986). *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional / UFRJ.
- _____.(1992). M?bengokre (Kayapó) personal names - total social facts in Central Brazil. *Man*, Londres, vol 27(NS), nº 1, páginas 129-153.
- _____.(1993). Casas e Casas M?bengokre. In E.V. de Castro e M.M.C. da Cunha (orgs). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPEESP, pg 265-282.
- MAYBURY-LEWIS, David. (1984). *A sociedade Xavante*. Trad. Aracy lopes da Silva. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- MAYBURY-LEWIS, David (Org.) (1979). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge/MA and London, Harvard University Press.
- _____.(1984). *A sociedade Xavante*. Trad. Aracy lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- NIMUENDAJU, Curt. (1946). *The Eastern Timbira*. Translated and edited by Robert Lowie. Berkeley / Los Angeles: University of California.
- _____.(1993). *Etnografia e indigenismo. Sobre os Kaingáng, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. Campinas: Editora da Unicamp
- SANTOS, Sílvio 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.
- LOPES DA SILVA, Aracy. (1986). *Nomes e amigos da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo, FFLCH- USP.
- STEWART, Julian H. & FARON, Louis C. (1959). *Native Peoples South America*. New York: McGraw-Hill Book Company
- URBAN, Greg. (1978). *A model of Shokleng social reality*. Chicago: University of Chicago. Doctoral thesis.

- VEIGA, Juracilda. (1994). *Organização Social e Cosmovisão Kaingáng: uma introdução ao parentesco casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Campinas: IFCH-Unicamp. Dissertação de Mestrado.
- _____.(2000). *Cosmologia e Práticas Rituais Kaingáng*. Campinas: IFCH- Unicamp. Tese de Doutorado.
- WAGLEY, Charles. (1979). Foreword. In D. Maybury-Lewis (org), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge/MA: Harvard University Press.