

Revisão bibliográfica crítica sobre organização social Kaingang*

Juracilda Veiga **

Introdução

O foco deste trabalho é o povo conhecido como Kaingang. A denominação (Kaingangue, caingang) foi introduzida na bibliografia em 1882 por Telêmaco **Borba** (BALDUS, 1937, p. 29; FERNANDES, 1946, p. 249), como características genérica de um grande número de grupos indígenas falantes de dialetos de uma mesma língua são filiados ao tronco Jê, e localizam-se em São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, bem como na província argentina de Misiones (MAPA nº 01). Se o termo "Kaingang" não era usado por todos os grupos como sua auto denominação, é evidente que hoje todos esses grupos o adotam como meio de auto identificação e filiação a um mesmo povo.

O objetivo deste trabalho é a revisão bibliográfica sobre a organização social do povo Kaingang, ainda encontrado nos quatro estados brasileiros acima referidos. Não se está incluindo aqui a bibliografia referente ao povo, hoje conhecido como "Xokleng", muitas vezes também denominado Kaingang (HENRY, 1964; MUSSOLINI, 1980), apesar de sua proximidade cultural e filiação lingüística (GUËRIOS, 1945), porque vários aspectos de sua cultura material e espiritual o distanciam bastante da "tradição Kaingang", destacando-se, justamente, o da organização social (SANTOS, 1973, p. 32).

O propósito da presente revisão bibliográfica é, antes de tudo, conhecer o que já se escreveu e se formulou sobre o tema. Há tam-

bém o interesse de verificar até que ponto a bibliografia existente dá conta, efetivamente, de descrever a organização social Kaingang ou seja, pretende-se uma revisão CRÍTICA, que compara os registros e tenta verificar se a leitura da bibliografia Kaingang permite uma compreensão global e coerente da organização social desse povo.

É um elemento motivador deste trabalho a impropriedade de uma visão bastante generalizada, segundo a qual o povo Kaingang e sua cultura são bastante conhecidos, havendo uma bibliografia razoavelmente extensa sobre ele, quando comparada com povos indígenas de “contato” mais recente. Outro elemento motivador é o fato de os Kaingangs constituírem, atualmente, um dos mais numerosos povos indígenas do Brasil: 11.451 pessoas (CIMI Regional Sul, 1982, p. 01) estimados, hoje, em mais de 14 mil pessoas, em que a maioria é falante da língua indígena.

As origens do povo nos relatos mitológicos

Não são muitos os relatos mitológicos colhidos diretamente dos Kaingangs. O mais extenso e conhecido é o relatado por Telêmaco **Borba** que ouviu do Cacique Arakxó, na região do Rio Tibagi: “Lenda ou myto dos índios Cayngangs”. Outros autores, mesmo afirmando terem ouvido a narração deste mito, reportam e reproduzem o relato registrado por **Borba** (AMBROSETTI, 1895; KRUG, 1924; TESCHAUER, 1927 e 1929e MÉTRAUX, 1946). Isso também se aplica às análises do mesmo mito por outros autores que não o ouviram pessoalmente: (SCHADEN, 1959; NIMUENDAJU, 1978). O mesmo valeria para Lucien **Adam**, segundo **Schaden**, (1959, p. 108 nota 21).

Francisco Vieira dos **Santos** (1949) de Nonoai, RS¹ e **Schaden** (1953) de Manguaerinha, PR, registraram dois outros mitos Kaingang igualmente importantes.

O mito registrado por Vieira dos **Santos** trata, ao que parece, de uma situação em que, pela primeira vez, se fixaram regras de

casamento, estabelecendo-se dois grupos exogâmicos: Diz o caingangue – “kofá Fixô enk-rét” (eu me lembro muito dos antigos) – que certa vez em sua nação, havia uma moça de beleza encantadora que fascinava a todos que ao Chefe vigiava-a para que tivesse uma boa sorte, devendo arrumar-lhe um casamento feliz com um rapaz de igual predicado. Mas acontece que a escolha recaiu sobre um primo, filho do irmão do pai da moça; assim mesmo foi realizado o casamento. Não tardou uma infelicidade em casa e a nação sofreu uma epidemia, dizimando a população. O Chefe viu que casamento entre parentes não presta foi quando fizeram a separação a dos grupos – Kaiuk-rê e Kamé – observado, até hoje, no casamento e na religião. Esta separação é feita pelo Chefe ao nascer a criança, ele determina o grupo a que ela deve pertencer, segundo o grau de parentesco em relação aos que pertencem ao outro grupo. Assim, só pode realizar-se um casamento de um Kaiuk-rê com um Kamé, e em hipótese alguma dentro do mesmo grupo (SANTOS, 1949, p. 6-7).

Egon **Schaden**(1953) ouviu, em Mangueirinha, uma versão que relaciona o restabelecimento de regras de casamentos endogâmicos com uma situação diretamente vinculada com risco de sobrevivência do povo quando da ocorrência de um dilúvio.

O mito registrado por **Schaden** indica, portanto, não tratar-se de situação original de estabelecimento das mesmas regras, mas de uma situação excepcional em que elas tiveram de ser descumpridas, e depois, reestabelecidas.

Assim relata SCHADEN: Xê contou-me também o mito do dilúvio universal: muitos índios morreram na grande enchente que houve por estes sertões. Escapou somente um casal de irmãos, pequenos ainda. Eram do grupo dos Kamés. O casalzinho foi nadando, até uma serra muito alta que se chama Krim-takré. Os dois subiram ao alto da serra e agarraram-se às folhas das árvores. Quando baixou a água da enchente, desceram ao chão. Casaram-se então os dois, o irmão com a irmã, tornaram a procriar. Fizeram fogo, pois já conheciam o cipó que o dá . Depois de aumentarem o nú-

mero de filhos, o casal, antes de morrer, restabeleceu a divisão em dois grupos: os Kamés, que são fortes, e os Kanherús, que são menos fortes. Dividiram para arranjar os casamentos entre eles. Depois de aumentarem, mais os índios restauraram também a divisão em Votôro e Venhiky. Os Votôros têm a força dos Kanherus e os Venhekys a dos kamés. (SCHADEN, 1953, p. 140).

O mito relatado por Arakxó e Telêmaco não é de criação do mundo e/ou das pessoas, mas um mito que registra as alianças que deram a atual configuração do povo, hoje chamado "Kaingang". Note-se, porém, que o mito fala de três grupos distintos de pessoas que estabeleceram aliança, ao contar o casamento de Kaurucré com as filhas dos Kamés, destes com as filhas daqueles e, depois de tudo dos dois grupos com as mulheres dos Kaingang. O mito é mais claro ainda ao afirmar: " daí vem o motivo porque Kayurucrés, Kamés e Kayngangs são parentes e amigos".

O mito registra, ainda, que tal aliança aconteceu após o dilúvio, fato central nesta narrativa. Esse dilúvio, presente na mitologia de tantos povos indígenas e também em tantas mitologias universais, muito provavelmente marca uma rápida elevação do nível geral das águas na região – como de resto, no planeta – relacionada aos fenômenos geológicos das glaciações. Um quarto grupo indígena é registrado sob o nome de "Curuton" (sem "curu", ou sem roupa), justificando a prática dos Kaingang de aprisioná-los.

Kamé e Kayurucré criam diversos animais e, **Schaden** destaca o sentido antitético de suas criações no seu texto-comentário, relacionando este mito com o dualismo social Kaingang (SCHADEN, 1959, p. 113).

Por fim, também neste mito, parece registrar-se uma situação original de estabelecimento de regras de casamento, mas que difere do que relata Vieira dos **Santos** (1949): em Telêmaco não ocorre um casamento, anteriormente "desastroso", e inclui, por regra, um terceiro grupo na aliança: além dos Kmés e Kayurucrés, também os Kayngangs. Na "lenda ou mytho dos índios Cayngangs", assim é a narrativa:

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada pelos antepassados. Só o cume da serra Grinjijinbé emergia das águas. Os Cayngangs, Cayurucrés e Camés nadavam em direção a ela, levando na boca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e Camés, cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Kaingang e alguns poucos Curutons² alcançaram a custo o cume de Crinjijinbé, onde ficaram, uns no sólo e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das árvores. Ali passaram alguns dias sem que as águas baixassem e sem comer. Já esperavam morrer quando ouviram o canto das saracuras, que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à água que se retirava lentamente. Gritaram eles às saracuras que se apressassem e elas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las. Em pouco tempo, chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde saíram os Cayngangs que estavam em terra. Os que estavam seguros aos galhos das árvores transformaram-se em macacos, e os Curutons, em bugios. As saracuras vieram com o seu trabalho, do lado em que o sol nasce, por isso as águas correm todas ao poente e vão ao grande Paraná. Depois que as águas secaram, os Cayngangues estabeleceram-se nas imediações de Crinjijinbé. Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminhos pelo interior dela. Depois de muito trabalharem saíram por duas veredas: pela aberta por Cayurucrê brotou um lindo arroio e era toda plana e sem pedras. Dai vem terem eles conservado-se aos pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Kamé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando ele e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando-se por isso, grandes até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou água e, pela sede, tiveram de pedí-la a Cayurucrê, que consentiu que a bebessem quanta necessitassem. Quando saíram da serra, mandaram os Curutons para trazer os cestos que tinham deixado em baixo, mas por preguiça de tornarem a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos Cayngangs. Por esta razão, quando são encontrados, são pegos como escravos fugidos que são. Na noite posterior à saída da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres (Ming) e disseram a eles – vão comer gente e caça – e os

tigres foram-se rugindo. Como não tinha mais carvão para pintar, só com cinza fizeram as Antas (Oyoro) e disseram-lhes – vão comer caça. Estas, porém, não tinham saído com os ouvidos perfeitos e, por este motivo, não ouviram a ordem e perguntaram de novo o que deviam fazer. Cayurucré que já fazia outro animal, disse-lhes gritando com mau modo – vão comer folhas e ramos de árvores -; desta vez, ouvindo, elas se foram. Eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de árvores e frutas. Cayurucré, estava fazendo outro animal; faltavam ainda a este, os dentes, língua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia ele não tinham poder para fazê-los, pôs-lhe às pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe – você como não tem dentes, viva comendo formigas -: eis o motivo porque o Tamanduá (Lóti) é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte, continuou e fê-los muitos, entre eles as abelhas boas. Ao tempo que Cayurucré fazia estes animais, Camé também fazia outros para os combater: fez os leões americanos, as cobras venenosas e as vespas. Depois deste trabalho, marcharam a reunir-em aos Cayngangs, mas viram que os tigres eram maus e comiam muita gente, então, na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de árvore e depois de passarem, Cayurucré disse a um dos Camés que quando os tigres tivessem na ponte que puchassem esta com força, fim de que eles caíssem na água e morressem. Assim fez o de Camé; mas, dos tigres uns caíram na água e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguravam-se com as unhas; o de Camé quis atirá-los de novo ao rio, mas como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e deixou-os sair: eis porque existem tigres nas terras e nas águas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos Cayngangs e deliberaram casar os moços com a moças. Casaram primeiro os Cayurucrés com as filhas dos Camés, estes com as daqueles, e como ainda sobraram homens, casaram-nos com as mulheres doa Cayngangs. Dai vem o motivo porque Cayurucrés, Camés e Cayngangs são parentes e amigos (BORBA, 1904, p. 57-59).

Comentários finais aos relatos mitológicos

1. Existem outros mitos Kaingangs registrados e publicados referentes à aquisição da agricultura, ao “roubo” do fogo, ao aprendizado de músicas e danças e da predição do sexo dos filhos. As principais fontes – de primeira mão – são Telêmaco **Borba** (1908) e Egon **Schaden** (1953), e não são reproduzidos aqui por não tratarem do tema específico da organização social.

2. Dos mitos transcritos, o tema em **Santos** (1949) e em **Schaden** (1959), é o incesto, embora em **Schaden** apareça também o tema do dilúvio. O relato dos Kaingangs de Nonoai é bastante explícito na determinação de regra matrimonial: é interdito o casamento entre primos paralelos (pelo menos pelo lado paterno) e justifica, explicitamente, a existência das “metades” e a regra de exogamia por esse motivo. Já o relato de **Schaden**, ao referir-se a um caso de incesto que salvou o povo no pós-dilúvio, parece justificar a endogamia em situações extremas mas o restabelecimento das regras de exogamia confirma o valor dela na cultura tradicional. Por outro lado, esse relato parece pretender, também, realçar a superioridade dos Kamés sobre os Kanherús.

3. Já se ressaltou, ao introduzir o mito registrado por **Borba**, o seu registro sobre a aliança pós-dilúvio entre três grupos distintos: Kayurucrés, Kamés e Kaingangs. Segundo Arakxó, autor do relato, tais grupos são “parentes e amigos”, o que corresponde ao termo Kaingang Kaiká ou Kaiké (veja-se adiante, no “Quadro Síntese de Terminologia de Parentesco”). Vale ressaltar que o sufixo “Kre”, que apareceu com “Cayuru” (**BORBA** grafa: Kré) pode significar “filhos” ou “descendência” (ou ainda, “toca” se a grafia de **BORBA** estiver correta, sem nasal), mas o mesmo sufixo não comparece junto com Kamé, o que pode sugerir interpretações (veja-se as “Conclusões sobre as metades exógamas”, adiante, item 3). Por fim, fatos como a tentativa de matar os tigres ou o episódio em que Kamé pede água ao “Cayuru” podem querer indicar a superioridade do segundo sobre o primeiro.

As metades exógamas

A primeira referência a grupos diferentes, relacionados á regras de casamento, parece ser a do mito relatado por **Arakxo** a Telêmaco **Borba**, divulgado já na década de 80 do século passado. Ali ocorrem, como se destacou no item anterior, os seguintes “grupos amigos e parentes” por alianças através de casamentos: Kayurucrês, Kamés e Kayngang. O mito reserva, porém, alguma distinção a Kamé e Kayurucrê, após terem morrido afogados e de criarem animais.

A denominação Kamé já aparece nos escritos do Pe. Chagas **Lima**, referindo-se aos indígenas da região dos Campos de Guarapuava, também atribuída a uma “horda” ou “nação”. Para o Pe. Chagas, desconhecedor da língua indígena, (4) “o idioma de que usam os índios nascidos em Guarapuava e dos que habitam o prolongado sertão e matos entre os rios Paraná e Estrada Geral de Itapetininga para o Sul, não é outro senão o Guarany” (LIMA, 1842, p. 53). Assim, para os indígenas habitantes da vasta região entre os rios Cantu, Piquiri, Paraná e Uruguai, Pe Chagas identificou as seguintes nações de língua “Guarany”: Camés, Votorões, Dorins e Xocrens. (LIMA, 1845:52) Além destes, identifica três hordas sem indicar que língua falavam, mas que provavelmente eram aparentadas também com as quatro referidas. Trata-se dos Cayeres (entre os rios Paraná, Iguaçu, e Piquiri); dos Tac-Taiá (aos quais foram juntar-se os Camés, entre os rios Dorin e Piquiri) (LIMA, 1821, p. 258) e dos Jacfé, dos quais uma família uniu-se por casamento ao Camés e os Votorões (LIMA, 1842, p. 48).

Como se pode ver, o Pe. Chagas LIMA toma por nomes próprios de “nações” diferentes, o que poderiam ser apenas alguns grupos, alguma metade, ou nomes de caciques, ou ainda, indicações de localização em relação a um rio ou mesmo um apelido colocado por um grupo em outro.

Horta **barbosa** (1947) será o primeiro autor que, explicitamente, tratará de grupos e subgrupos, referindo-se às metades exógamas, em relação aos Kaingangs paulistas.

A formação dos casais obedece as leis complicadas, dependendo dos grupos e subgrupos em que se dividem as famílias Caingangues. Desses grupos, os principais denominam-se Camens e Canherucens; os casamentos só se podem dar entre um homem de um grupo e mulheres de outro: assim por exemplo, um homem Camem só poderá tomar uma mulher Canherucem. No entanto não se deve pensar que seja lícito o casamento de qualquer Camem com um Canherucem também qualquer, porque para complicar o problema, intervém a divisão em subgrupos aliás bastante numerosos; indivíduo de um certo subgrupo Camem, só se poderão casar com os de tais subgrupos Canherucens, salvo certas exceções que também as há nas regras caingangues, para maior confusão de uma questão que nos parece deve ser tão simples (HORTA, 1947, p. 53).

Nimuendaju, tomando por base não apenas o material bibliográfico (como o de Tlêmaco Borba), como seus próprios contatos com os Kaingangs paulistas, na época recém- aproximados com o SPI, afirma categórico que:

Por mi parte, jamás he oído mencionar como padre ancestral de los Kaingyng a otros que no fueram Kañerú y Kamé. Por ser um objeto grueso e delgado, moteado o rayado, el Kaingyng atribue su pertenencia y creación a Kañeru o a Kamé (1978, p. 141-142).

Em carta de 1912 ao Dr. Gensch, de Blumenau, **Nimuendaju** escreve que:

Como toda nação, o grupo JAKUAE TÉIE se divide em dois clãs exogâmicos ou grande família: KAUERÚ (KAYNRUKRI de acordo com T.B.) e KABMÉ (KAMÉ de acordo com T.B.) A última denominação, foi mal compreendida por Von Martius e outros que pensavam ser o nome uma horda. Os dois clãs se diferenciam por pintura preta em forma de traço (nos KABMÉ) ou ponto (nos KAUERÚ) (1982, p. 44).

Esta importante referência relaciona as metades com as respectivas marcas ou pinturas corporais. Para o mesmo autor, cada uma das “metades” incluía três (originalmente quatro) classes: Paí, Votoró e Pénye (apud MÉTRAUX, 1946, p. 462). **Baldus**, mais categórico que **Nimuedaju**, parece não querer deixar margem para contestações e escreve:

A tribo divide-se em duas “metades” exógamas e patrilineares, das quais cada uma está, por sua vez, dividida em dois grupos, de caracterização social diferente. As designações Kadnyerú, Kamé e Votôro, usadas, as vezes, na literatura, como nomes de tribus, são as denominações d etrês desses grupos: o quarto grupo é chamado Aniky. Os grupos existem em cada horda de Kaingang. As supostas tribus Gês: Kadnyderú, Kamés e Votôro não são senão hordas de Kaingang (BALDUS, 1937, p. 29) Entretanto, o autor não afirma o nome das “metades”.

Segundo **Baldus**, “ os membros de uma das metades só pode casar-se com membros da outra” (1937, p. 44). Entre os quatro grupos exógamos, informa haver uma certa “hierarquia”, segundo o “prestígio social”, numa seqüência de Votôro a Kamé, em que Votôros valem mais do que os Kadnyerus, e os Anikys mais do que os Kamés: “eles ter mais força”, explicaram-me (BALDUS, 1937, p. 45). As pinturas identificam cada metade, sendo a marca dos Votôros um “pequeno círculo”, a dos Kadnyerús “ um ponto grosso”; dos Anikys, “dois riscos paralelos”; e os Kamés “um risco vertical” . O mesmo autor assim resume suas conclusões:

As metades dos Kaingang chamam-se Kanieru e Kamé. Os nomes do indivíduo indicam a metade à qual ele pertence. Outro indício é a pintura cerimonial que consiste em pontos entre os Kanieru e em traços entre os Kamé. Essas metades funcionam não só na ordem matrimonial, mas também na de batalha e nas cerimônias. Tanto nessas como no ataque os Kanieru tomam a dianteira, por terem sido reputados mais bravos que os

Kamé, cujo nome significa “medo”, existindo, aliás, como sinônimo da palavra Kanieru o termo Kamé-tô, isto é, “medo-não”. (BALDUS & GINSBERG, 1947, p. 80).

Loureiro Fernandes reafirma a existência das duas “metades” e dos quatro “grupos exogâmicos” relacionados por Baldus, mas acrescenta que a propósito da origem dessa divisão, nada de positivo foi possível apurar, mas afirmam, velhos Caingangues, que existiram outros grupos. Referem-se ao dos Tampers, que se extinguiu há alguns anos, com a morte do último de seus representantes (FERNANDES, 1941, p. 196). Métraux, em seu texto para o “Handbook”, reproduz as informações de Baldus, Horta Barbosa e Nimuendaju (1946, p. 461-462). Vieira dos Santos, ao registrar o mito já transcrito e que ouviu em Nonoai, RS, recolhe a informação de que as “metades” são “Kaiuk-rê” e “Kamé” e que, em hipótese alguma, poderiam casar-se dentro do mesmo grupo (SANTOS, 1949, p. 7).

Para Schaden, “os Kaingang dividem-se em duas metades exógamas e patrilineares, os Kanherú e os Kamés” (1953, p. 139). Em outro trabalho, relacionando tais metades do mito, escreve:

No texto mítico, os nomes Kayurukré e Kamé se aplicam, indistintamente, ora a dois ancestrais da tribo, ora a estes e seus grupos conjuntamente.

Para ele, “a dualidade dos heróis kayurukré-Kamé”, no mito recolhido por Borba, “constitui a expressão mítica da oposição entre as metades exógamas da tribo”, para concluir – a partir de Baldus – que em Palmas (Toldo das Lontras), “Votôro e Kadnyerú pertencem a uma das metades, e Aniky e Kamé à outra (SCHADEN, 1959, p. 108).

Delvair Melatti identifica dois grupos que lhe pareceram os principais e que, sem muita certeza, afirma serem “Kanherú ou Kanhierú e Inhagampi” (MELATTI, 1976, p. 29).

Wiesemann também refere-se às duas metades identificadas por marcas distintas: No dialeto Sul, os índios, pertencentes à meta-

de identificada por uma marca longa, são ainda chamados Kabme(n) Kre(n), "filhos do medo"; aqueles pertencentes à metade da marca redonda são chamados Kayro: Kre(n) "filhos do conhecimento" (1964, p. 315). Enquanto que para os do Paraná, Cecília Helm considera que as metades exógamas Kaingangs são "anônimas".

A filiação clânica, que permite ao indivíduo se identificar em linha paterna com um grupo de parentes e o situa em uma das metades anônimas da tribo, permite que identifique "o seu time" e os "do outro time", ou seja, os que são considerados irmãos (rengre) e os de fora (iambré-cunhado, genro) (HELM, 1977, p. 100).

Otto Zerries(1976, p. 89-91), estudando o dualismo entre índios brasileiros, escreve:

As metades levam sempre os nomes Kamé e KanyeruKré, ou seja, apenas Kanyerú, pela supressão do sufixo Kré, que significa descendente. O indivíduo nasce na metade do pai e casa com um membro da metade da mãe. São preferenciais os casamentos entre filhos do irmão do pai e do irmão da mãe, isto é, entre primos cruzados.

Um trabalho mais recente, como o de Silvia Borrelli, limita-se a "reenfatizar a presença marcante da divisão entre metades no âmbito das relações de parentesco Kaingang" (1983, p. 69).

Sobre as relações entre as metades, Horta Barbosa observou que:

Em todos os empreendimentos coletivos devem figurar indivíduos dos dois grupos (...) o Camem e o Canherucren; a um pertence iniciar a ação ao outro prossegui-la até o dsfecho final. Assim, em um combate, "avançam de um lado e de outro estendidos em linha, os Camens dos dois partidos (...) enquanto isso os Canherucrens ficavam em outra linha, à retaguarda. Iniciado o combate, à medida em que iam sendo atingidos, "os Camens iam se retirando para a retaguarda e sendo substituídos pelos Canherucrens"

Para cada uma das “metades” que domina “grupos”, o autor informa haver “um chefe apelidado rekakê”, cuja autoridade é transmitida “por hereditariedade quando o herdeiro é suficientemente valente e empreendedor para se fazer respeitar pelos demais guerreiros”. Ademais, “o rekakê trabalha como qualquer homem para prover a subsistência própria e de suas mulheres e filhos” (BARBOSA, 1947, p. 52).

Sobre o mesmo tema, Nimuedaju refere, tratando dos Kaingangs paulistas:

Parece-me que quem organiza as lutas é o chefe KAUERU EREYGN. Ele é alto, moreno, sisudo, fala muito pouco e não gosta de ser interrogado. O chefe KAMÉ FUVÍGN também é um grande guerreiro além de ser MBAJÉ. É, portanto, menor na estatura e bem mais conservador (1982, p. 44).

Baldus, de quem já reproduziu-se a informação sobre diferente “prestígio social” dos grupos, informa, ainda, que “nas festas dos mortos cada ‘metade’ tem um cantador. Numa das metades ele sempre é Kadnyerú; na outra, Aniky”. O autor soube, pelo chefe Kōinkāng, de Palmas, que esse líder Kaingang era Aniky e que os famosos chefes Kodnda (Condá) e Virí, do século XIX, teriam sido Votôro (BALDUS, 1937, p. 46).

Vieira dos Santos observou em Nonoai, RS:

Que o grupo KAIUK-RÉ é superior, moralmente ao outro – o cupa, invariavelmente, à direita ou à frente e no cemitério ocupa o lado do nascente, enquanto que o Kamé é separado para o poente, embora os dois sejam sepultados sempre com a cabeça para o nascente. Mas não pude saber, até agora, se esta distinção KAIUK-RÉ é apenas uma conservação de um hábito ou se significa alguma coisa para eles (1949, p. 7).

Baldus também verificara o fato da posição dos enterros entre os Kaingangs de Guarita, RS, onde “os mortos da metade Kamé

são enterrados na parte oeste e os dos Kanyerukré na parte leste do cemitério”, e a mesma posição se repetia na “praça de danças” ao redor dos fogos: leste” (apud ZERRIES, 1976, p. 91).

A partir de vários autores, Zerries afirma que:

Evidentemente, Kanyerukré, e, com isto, o sol, tem para os Kaingang, posição superior a de Kamé, ou seja, da Lua, como já o demonstra o mito da criação dos Kaingang, registrado por Telêmaco BORBA 1904, v. NIMUENDAJ, 1914 e METRAUX, 1946, p. 473-474) (1976, p. 91).

Zerries sintetiza suas conclusões em um quadro com o título de “Antinomias na imagem do mundo e na organização dual do índio brasileiro”, em que apresenta as seguintes associações: “Kamé -lua - Oeste - (?) - persistente - lerdo - lista (pintura do corpo)” e em contrapartida, “Ka(d)nyerú (Kré) -sol - Leste - feroso - inconstante - decidido - esbelto - leve - discos (pintura corporal)” (1976, p. 117).

Sobre os enterros, Frei Luiz de Cimitile observara, já no século passado, que os Kaingangs do Paraná colocavam o falecido “ com a cara voltada para o poente”, porém, não identificou diferenças entre “metades” (CIMITILE, 1882, p. 280). A mesma coisa observou Mabilde, no Rio Grande do Sul: ou, que no enterro tinham “ o cuidado de voltar ao lado da cabeça para o leste e o os pés para o Oeste”, significando “sepultarem sempre seus mortos com a face colocada... para o lado do poente” (MABLDE, 1897, p. 163 e 1899, p. 149) (RAMBO, 1947, p. 84) o que confirmaria as observações anteriores.

Delvair Melatti, registra uma série de informações bastante contraditórias, de distintos informantes, para concluir: “apesar das divergências de opiniões a respeito da disposição da cabeça dos mortos na sepultura, percebe-se que havia uma tendência do grupo A, em colocá-la voltada para o leste e o grupo B para o Oeste” (1976, p. 54).

Conclusões sobre as metades exógamas

1. Alguns autores registram as “metades” exógamas, mas não lhes dão esse nome. Barbosa, por exemplo, que não fala em metades, mas em grupos, apenas identifica os grupos que se mostram os “principais”. Também Baldus, em seu trabalho de 1937, nomina os grupos exógamos e lhes indica uma “hierarquia”, mas não nomina as “metades”. Já em seu texto de 1947, talvez por influência das informações de Nimuedaju, em Metraux(1947), o mesmo Baldus refere-se às metades “Kanieru e Kamé” (1947, p. 80). Por sua vez, Wiesemann registra as dominações “Kabme(n)kre(n)” e “Kayro:kre(n)” (1964, p. 315). É de notar que é a única vez na biblioteca Kaingangs que se vê registro do sufixo “Kre(n)” ao lado do nome Kamé (“Kabmé”). Também o termo “Kayro”, traduzida por “conhecimento/saber”, é inédito, uma vez que os outros autores usam variantes próximas sempre terminadas em “u”: Cayerucrés (BORBA 1904, p. 57); Canherucrem, (BARBOSA, 1947, p. 53); Kañerue Kaueru (NIMUENDAJU, 1978, p. 142 e 1982, p. 44); Kadnyerue Kanierú (BALDUS, 1937, p. 29 e 1947, p. 80); Kaiuk-ré (SANTOS, 1949, p. 7); Kayurukré (SCHADEN, 1959, p. 108,; Kanhieru (MELATTI, 1976, p. 29); Kanyerukré ou Kanyerú (ZERRIES, 1976, p. 89). A própria Ursula Wiesemann, em seu “Dicionário”, registra “Kanhru” para o nome de um clã de um sinal distinto de “Kanhró”, traduzido como “sabendo” e “Kanhram” para “saber, ensinar” (1971, p. 37).

2. Por outro lado, pelos vários autores, é possível aceitar que as metades se identificam por pinturas distintas: uma com marcas redondas e outras com marcas compridas.

3. A interpretação do mito registrado por Telêmaco Borba, nos trabalhos de Nimuedaju (1978, p. 142) e de Schaden (1959), identifica os “heróis míticos” a Kayurukré e Kamé e os relaciona com as “metades” exógamas, que seriam sua descendência. Porém, tal procedimento descarta a alusão clara do mito contado po Arakxó da aliança dos “Kaingang, com um terceiro grupo junto de Kamé e Kayrucré”.

Haveria também uma contradição entre o prestígio do “heróis” míticos e seus descendentes e o “prestígio social” superior dos Anikys e Votôros, encontrado por Baldus em Palmas (1937), enquanto Vieira dos Santos afirma que pode observar em Nonoai que o “grupo Kaiuk-ré é superior, moralmente ao outro” (SANTOS, 1949, p. 7).

Também não fica esclarecido o fato de que no mito ouvido por Borba e nos registros posteriores sobre “metades” e “grupos” Kaingang, o termo Kairu, ou Kayeru, vem sendo acompanhado pelo sufixo “Kre” ou “kren”. Este sufixo pode significar uma toca (se não for nasalizado: kre) ou a descendência, ou filhotes”, ou “filhos” (se for nasalizado: kre) (WIESEMANN (1971, p. 50). O que chama a atenção é que tal sufixo, ou outro qualquer, não comparece junto com Kamé, à exceção do registro único de Wiesemann (1964, p. 315). Se o “Kre” é nasalizado e a expressão significa “os filhos ou descendentes de Kinhru”, isto significaria que Kamé, no mito, não seria o nome de um “herói” do qual descenderiam outras gentes? O que seria, então? Um apelido dado a outras gentes? O “herói”, mítico seria, então um só e, por sua vez, não compareceria ao mito pois que ali então seus descendentes?

Tais questões querem indicar que há discordância entre os dados e as interpretações das fontes bibliográficas, além de indicar que há muitas questões em aberto, definitivamente não esclarecidas.

Estabelecer que as “metades” exógamas Kaingangs são Kamé e Kainhrukré, é uma simplificação que não corresponde ao material que se tem reunido. Ademais, tal simplificação impede que se investiguem outras relações ou alianças que estão na origem da formação do povo hoje reconhecido por “Kaingang”.

4. Como a questão dos nomes das metades, as relações entre elas também parecem não estar conhecidas. Se alguns autores afirmam o predomínio dos Kaiurukrés como ZERRIES ou SANTOS) ou da metade de sinal redondo (BALDUS), outros fatos registrados apontam outras linhas de investigação. Por exemplo, Nimuendaju atribui tarefas de guerra ao chefe “Kaueru” e ao chefe confere tare-

fas de “mbajé”. Por sua vez, Baldus informa que o cacique (chefe político) de Palmas na época de sua investigação, era um Aniky. Finalmente, Barbosa diz que, em combate, os Kamés faziam a primeira fila, na vanguarda.

5. Por fim, a bibliografia parece permitir relacionar a “metade” de sinal redondo (à qual pertenciam, entre outros, os Kainhrus) ao nascente, e a “metade” de sinal comprido (à qual pertenceriam entre outros, os Kamés) ao poente.

A Patrilinearidade

Mabilde não se refere explicitamente sobre a patrilinearidade, mas indica esta relação quando afirma:

Na troca das mulheres, quando as fazem, os filhos sempre ficam em companhia dos pais. Assim procede, também, o cacique principal. Quando dá uma de suas mulheres a um dos indivíduos da tribo, guarda para si os filhos que com ela teve (MABILDE, 1926, p. 68).

Horta Barbosa ressalta a força da trilinearidade relatando o tratamento dispensado pelos Kaingangs aos seus filhos “adotivos”:

Os Caingangs tratavam os Otis prisioneiros como filhos, e a tal ponto levavam esta ficção que em tudo era respeitados os interdictos resultantes das regras de incesto em vigor entre eles. E isto não causa estranheza quando se sabe que cada Oti era incorporado à família do homem que o havia pegado; esse homem para todos os efeitos, tonava-se o seu pai, e os demais graus de parentesco resultavam dessa premissa (Apud BANDEIRA, 1926, p.68).

Teschauer, por sua vez, escreve:

Segundo os Caingang e outros ameríndios a criança devia a existência exclusivamente ao pai. A mãe era

somente a depositária e guarda da prole e esta não contraia deveres para com aquelle. A condição do pae passava aos filhos e não a da mãe. Si esta era escrava e o pae livre, também os filhos eram livres. Si, pelo contrário, o pai era escravo ou inimigo, como tal era tratado o filho (1927, p. 44).

Baldus, tratando do mesmo assunto, é suscito e incisivo: “Filhos e filhas pertencem a metade do pai” (1937, p. 44).

Loureiro Fernandes afirma, explicitamente, que os Kaingangs são patrilineares e registra que, instalados da razão de só o pai determinar o grupo, respondiam: “isso não sei; o pai de certo tem mais força (sic) lado dos filhos” (FERNANDES, 1941, p. 196).

Nimuendaju assim se refere ao tema: “There are two exogamic moities. Kanyerú and Kamé, which are patrilinear and not localized, so that in every group there are representatives of both moities” (Apud MÉTRAUX, 1947, p. 149).

Santos conta que em Nonoai encontrou 8 casamentos de homens não índios com mulheres índias e apenas 2 homens índios com mulheres não índias. Observou que:

Nos dois casamentos de índios com mulheres não índias, permaneceu no lar o costume; ao passo que nos casamentos entre homens não índios e mulheres indígenas, apenas um dos oito, conserva no lar o costume indígena (1949, p. 4).

Salzano, baseado em Fernandes e colaboradores (1957), afirma que os Kaingangs antigamente, praticavam a exogamia patrilineal:

Uma criança nasciam ou na sub-tribo Kamé ou Kadnieru, de acordo com o pai ou a casa onde ela era criada. Diz também que antes de conhecer o trabalho citado, um índio de Nonoai lhe informara deste costume, segundo ele, “porque é o homem que faz o filho! (1960, p. 45).

Melatti informa sobre o destino dos filhos do branco (fok) entre os Kaingangs de S. Paulo: Se mulheres casadas com “civilizados” enviuvavam, os filhos eram mortos pelos parentes dela, mas filhos de homem Kaingang com mulher fok eram poupados, se o viúvo contraísse novas núpcias. Gavile exemplificou contando que a mãe do seu marido (Luizão) foi transferida do Icatu a Araribá, para que o filho não fosse morto, pois ficara viúva defok (MELATTI, 1976, p. 41). Cecília Helm, que estudou os Kaingangs do Paraná a partir da década de 60, não tem dúvidas quanto à descendência patrilinear entre este povo. Segundo ela,

A sociedade Kaingang é segmentada em grupos que se organizam à base de descendência patrilinear. Nela se acham inseridos o clã, e metade (sic) os grupos cerimoniais ou de pintura. Os clãs e os grupos de pintura têm denominações especiais. Cada indivíduo herda o nome de um ancestral agnático já falecido e com este sua posição nos grupos cerimoniais. São escolhidos pelo pai, irmão do pai ou outro parente da metade do pai. Esses nomes são relacionados com as qualidades – forte ou fraco, covarde ou valente e com os tipos de pintura corporal usados nas atividades cerimoniais, que podem ser de riscos ou pequenos círculos, de acordo com a marca que recebe do ancestral, do qual herdou a posição que irá ocupar na ordem social Kaingang, dentro de grupos, desempenhando papéis, que lhe são atribuídos (Helm, 1977, p. 100).

Alcida Ramos e Maria Lígia Pires, que estudaram as uniões interétnicas em Mangueirinha, PR, afirmam:

Se perguntarmos a um Kaingang qual a identidade dos filhos das uniões intertribais, ele responderá prontamente que é Guarani, por causa do pai. Mas se lhe fizermos a mesma pergunta aos descendentes de casamentos entre mulheres Kaingang e homem civilizado, a resposta estará condicionada aos interesses que se tenha em assimilar os filhos “mestiços” como “índios”. Uma vez que a maioria das uniões com brancos envolve mulheres e não

homens Kaingang, se fosse seguido o critério de patrilinearidade, os filhos não poderiam ser considerados índios. Escamoteia-se, portanto, o critério de descendência patrilinear, realçando-se a identificação com a mãe, principalmente se ela for índia “pura”. No entanto, isso não garante que tais descendentes sejam considerados “puros” (1980, p. 234).

Sílvia Borelli, em trabalho recente afirma: “com relação ao parentesco, os Kaingang dividiam-se em duas metades exogâmicas e patrilineares” (1984, p. 53).

Conclusões sobre a patrilinearidade

01. As fontes são concordantes em atribuir a herança por linha paterna à identificação social do indivíduo, ou seja, à “metade” a que pertence. Além disso, há registros de casos que ilustram com muita força essa patrilinearidade, sobretudo o caso de filhos de brancos em aldeias paulistas (MELATTI) e a identificação nos Kaingangs de Mangueirinha (PIRES & RAMOS), mas o mesmo pode ser entendido ao caso de casamentos mistos em Nonoai, relatado por Santos, em que os filhos de pai branco não seguem o sistema indígena.

A uxorilocalidade

As primeiras referências à regra residencial, entre os Kaingangs, são os escritos contemporâneos de Frei Cimitille e Telêmaco Borba. Em sua “memória, de 1882, o frei escreve:

Costumam fazer o primeiro casamento quando aparece perto da lua uma estrela, e depois em qualquer tempo do ano, devendo o genro acompanhar e servir o sogro, aliá ficará sem mulher, e logo passará para outro que se sujeite às condições do pai da mulher (CIMITILLE, 1882, p. 277-278).

Borba, em seu texto de 1882, inserido, posteriormente, em seu "Actualidade Indígena", igualmente registrou:

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

Konigswald, também sobre os Kaingangs paranaenses do começo do século, escreve:

Geralmente o jovem esposo vai morar com o sogro, onde ele por assim dizer deve pagar com trabalho a mulher e somente mais tarde quando ele ficou mais velho e já colheu mais experiência ele se torna independente (...) a mulher abandonada pelo marido fica com os seus parentes até que aparece um novo candidato, enquanto que o homem volta para os seus (1908, p. 3).

Baldus anotou, em Palmas:

Perguntando se antigamente, depois do casamento, o homem ou a mulher costumavam morar no aldeamento dos sogros, recebi a resposta: Se o homem era preguiçoso vivia às costas dos sogros; se trabalhador, só com a mulher. Se então o sogro morresse, tinha o homem de "governar" também a sogra. Depois da morte do marido ou da mulher, o conjugue viúvo regressa, em geral, a cabana dos pais (1937, p. 43).

O mesmo autor anotou, sobre o Ivaí:

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

Salzano registrou, laconicamente: “Os rapazes permaneciam na sub-tribo, mas as moças mudavam-se ao casar para o grupo do marido” (1960, p. 45).

Segundo Melatti,

Quando a moça não queria casar com o rapaz, ficava três dias amarrada, com cipó, sozinha, na casa de sua mãe ou na do rapaz. Recebia alimento das pessoas da casa que se encontrava reclusa, e água do futuro marido. Normalmente dois dias de reclusão era suficientes para ela se decidir a casar. Depois desse isolamento, passava a residir na casa do pai do rapaz (1976, p. 37).

Segundo Borelli, calcando-se em Fernandes (1941, p. 198), que por sua vez reproduzira informações de Borba (1908), afirma que, a descendência patrilinear condicionava que as crianças, ao nascerem, pertenciam à metade paterna, mas algumas informações etnográficas (...) atestam que, posteriormente, quando adultos, no momento de escolha do cônjuge, deslocavam-se de sua metade de origem, através das regras de exogamia, e passavam a viver em companhia da família da noiva, definindo a matrilocidade como regra de residência. Assim, os filhos deste novo casal eram criados com a família de sua mãe, mas pertenciam, pelas regras de descendência patrilinear, à metade de seu pai (BORELLI, 1983, p. 69).

Em outra passagem, Borelli afirma sua posição em favor da matrilocidade:

Apesar de todas as lacunas que impossibilitam o estabelecimento de relações entre as funções propriamente econômicas e a organização de parentesco, esta organização existe e possui um significado. As pistas possíveis para esta articulação poderiam ser encontradas através da busca do sentido que possa ser atribuído às regras de aliança, residência e descendência: por que os jovens ao se casarem com pessoas de fora de sua metade, passam a morar em companhia da família da noiva, apesar de permanecerem vinculados pelas regras de descendência à família paterna? Seria em função da preservação de um equilíbrio numérico entre os grupos, ou da garantia da fluidez e do não fechamento, fundamentais para a atividade caçadora e coletora, etc. (1983, p. 73).

A mesma autora, entretanto, em trabalho posterior, parece retomar a dúvida quanto à regra de residência, mostrando-se mais propensa a aceitar a informação de Melatti: “ outras informações foram avaliadas e demonstram que a noiva após o casamento passava a viver em companhia da família do noivo, característica definidora de um padrão patrilocal” (BORELLI, 1984, p.54).

Conclusões sobre a uxorilocalidade

1. São poucos e contraditórios os autores que tratam diretamente o assunto, embora a maioria afirme a uxorilocalidade.

2. As informações de Borba e de Frei Cimitille parecem influir nos autores posteriores, alguns dos quais apenas os transcrevem, razão porque não estão reproduzidos aqui (como FERNANDES, 1941, p. 198 e AMBROSETTI, 1895, p. 322-323).

3. Quase todos os autores limitam-se a afirmar a regra de residência mas não apresentam dados estatísticos ou exemplos.

4. Baldus parece tratar de uma situação não-original, em que os casais podem viver isolados. Mesmo assim, as opções do casal seriam viver isolado ou na casa da mulher (dos sogros do marido).

5. Melatti cita, entre seus exemplos, um caso em que a regra seria a patrilocalidade.

6. Borelli não agrega informações novas, apenas indicando as posições de Fernandes (1941) e Melatti (1976), inclinando-se ora pela matrilocalidade (1983) ora pela patrilocalidade (1984).

7. Autores mais antigos parecem concordes quanto à matrilocalidade como regra de resistência, mas autores mais recentes sugerem posições pela patrilocalidade. Tal divergência efetiria mudanças em andamento na sociedade Kaingang? Não há dados para concluir sobre isto.

A posição das mulheres

O tema da matrilocalidade motiva a reflexão sobre o papel ou status da mulher na sociedade Kaingang. Muitos autores não tratam o tema diretamente, mas pode-se fazer inferências a partir de informes que registram o relacionamento entre os sexos.

Cimitille, por exemplo, informa quanto ao casamento que “se acontece que um marido surra uma mulher ou algum filho, apartam-se sem cerimônia e logo cuida de procurar outra esposa” (1882, p. 279).

O mesmo missionário informa que, na cerimônia pelos mortos, as mulheres “sentam-se detrás dos homens” (1882, p. 282).

Borba assim escreve:

É muito raro os maridos abandonarem as mulheres; mas estas, quando moças, com facilidade os abandonam para unir-se a outro; quando se dá este caso, escondem-se no mato seis ou oito dias; se nos primeiros dias o marido as encontram, e o amante não é valente, aquele lhe aplica uma sova de pau e a infiel volta ao lar que tinha abandonado, sem mais nada lhe resultar do que um acréscimo de afeição por parte do marido (1908, p. 11-12).

Para os habitantes em Missiones, Ambrosetti informa que,

Los maridos tratan com suavidad a sus mujeres, las consultan em todos sus asuntos, muy rara vez las

abandonan, y son cariñosos al extremo com sus hijos. (AMBROSETTI, 1895, p. 323) Diz ainda: El rapto entre los Kaingangues, no existe precisamente; lo que sucede es que, com mucha facilidad, las mujeres a los maridos por seguir otros (1895, p. 322 e segue reproduzindo informações de BORBA).

Königswald afirma que “divórcios não são raros e não causam grandes transtornos” (1908, p. 3) e completa repetindo informações de BORBA quanto às mulheres que abandonam seus maridos e o tratamento de maior consideração que recebem quando o marido as traz em de volta para casa .

Para os Kaingangs do Nordeste riograndense, nos meados do século XIX, Mabilde faz afirmações bastante categóricas, raras vezes corroboradas por outras fontes, como a de que os homens Kaingangs podiam emprestar suas mulheres em “condição servil”, “considerando-as antes escravas, do que esposas ou companheiras” (Idem, p. 64), e que o “cacique principal” disporia delas “como se fossem uma mercadoria ou escravas” .

Paula Souza escreve sobre os de São Paulo que:

A mulher destinada a um índio, se não quer acompanhá-lo é amarrada ao seu rancho até querer (...) Com o contato dos civilizados, muitas mulheres tentaram induzir os seus maridos a terem só uma esposa, porém, não o conseguiram (1918, p. 745).

O mesmo autor informa que “tomam parte nos combates algumas mulheres, além dos homens. Quando um dos homens cai, às pancadas de um adversário, as mulheres intervêm, impedindo a continuação das bordoadas” (1918, p. 746). Também nos episódios de declaração de guerra, um dos insultos ao inimigo é falar de “seu pouco gosto pelas mulheres, sua falta de virilidade, sua pequena faculdade procriar, etc”, “as mulheres durante o discurso de desafio, com gritos, aumentam o entusiasmo do orador” (1918, p. 746-747)

Horta Barbosa assim refere a questão: “os maridos são muito carinhosos com as mulheres, que os acompanham por toda a parte, até mesmo nas expedições de guerra” (1947, p. 52-53).

Para Hensel, entre os Kaingangs riograndenses,

As mulheres ocupam posição muito inferior e delas não se faz caso. Apesar de se realizarem casamentos, parece que não são tão firmes, pois não há receio de, na expectativa de recompensa, oferecem as mulheres a estrangeiros (1928, p. 73).

Serrano, coligindo notas de trabalho de Mabilde, informa a participação feminina na guerra:

En sus correrías y combates a parajes alejados, las mujeres viejas y aquellas que no tienen hijos que amamantar, cargan con las flechas que los guerreros no pueden llevar consigo y quedas (sic) ocultas em las matas de las inmediaciones del combate, durante el cual gritan, vociferan, e insultan al enemigo. Cuando el guerrero agotó su provisión de flechas, corre al lugar donde estás (sic) las mujeres em busca de otras (1957, p. 169).

Baldus, por sua vez, registra sua observação divergente de Mabilde e de Hensel, ao anotar sobre o grupo de Palmas, PR, que, a vida dos casados é, em geral, bastante pacífica, e nunca o marido maltrata a mulher. A mulher não tem posição inferior à do homem. Isto é demonstrado pelo fato de que os homens não se furtam a fazer trabalhos femininos (1937, p. 41).

Sobre os Kaingangs do Ivaí, o mesmo autor informa:

Quando conversei com o engarregado do Posto acerca da posição social da mulher, ele declarou imediatamente ser a esposa, em geral, tão autoritária que ele, em presença dela, não devia ordenar ao marido, pois poderia ser contrariado pela contra-ordem dela. Aliás, muitas mulheres separam-se com grande facilidade do marido, quando preferem outro homem. Mas há também homens que deixam a mulher (1947, p. 80).

Em Nonoai, RS, Vieira dos Santos observou, na metade deste século, que “o marido chegado no comércio, antes de realizar qualquer negócio, consulta a mulher, que aprova ou desaprova” (1949, p. 01). O mesmo autor observa que: “A mulher caingangue não participa da reunião dos homens para tratar de assuntos da coletividade, mas ao que se observa, o índio, para negócios individuais, não dispensa a apinião dela” (1949, p. 05).

Também no Rio Grande do Sul, porém no Inhacorá, Fischer registrou em 1959:

Eles gostam de suas mulheres e querem acostumá-las ma. Este amor também não sofre rupturas quando em suas bebedeiras os homens por motivos de ciúme, justificado ou não, surram suas mulheres e quase as matam. Fidelidade conjugal é a norma comum, e os índios de Inhacorá possuem um expressivo sentimento de honra familiar. Se apesar de tudo alguma vez uma mulher vai com outro homem, então, o marido a recolhe outra vez sem mais nem menos, se ela voltar ou é levada à força novamente para a Reserva. Contudo os casos de divórcio são raros (Apud BECKER, 1976, p. 153).

Alguns registros são coincidentes ao relacionar os conflitos entre grupos Kaingang com o rapto ou posse de mulheres. Assim Ambrosetti registra o fato para o final do século XIX, em lutas dos índios Kaingangs dos Campos do Paiquerê contra a tribo do cacique Fracrán, em Misiones (1895, p. 344).

Igualmente informa Mabilde: “geralmente as dissensões entre os Colorados são motivadas por causa das mulheres; muito menos vezes porém elas nascem da invasão por uma tribo do território de outra...” (1897, p. 160).

Teschauer escreve, ao que parece inspirado em Mabilde: “Não empreendiam guerra para conquistar províncias ou aldeias, mas por outros motivos; para fazer cativos os escravos, para vingar uma afronta ou para rouba uma ou mais mulheres” (1927, p. 47).

Também parece estar baseada nas notas de Mabilde a afirmação de Teschauer (1927) de que “ a situação da mulher na sociedade dos Caingang era antes a de uma escrava do que de esposa” .

Marcelo Pizza faz observações mais detalhadas sobre este aspecto entre os Kaingangs paulistas, referindo à “política que agitava continuamente os partidos em que se dividiam os Caingangs” (1938, p. 205), informando que tal “politicagem era norteadada mais pela conquista de mulheres do que por outro motivo, resultando sempre o dissídio em violentas lutas a pau, em que tomavam parte até representantes do sexo frágil” . Tal seria a importância das mulheres nesses conflitos que, ao dirigirem insultos aos inimigos na preparação do combate, diziam:

Malvados! Sujos! Gente que não sabe agradar convenientemente as mulheres! Tomem cuidado! Nós, que somos bons e limpos, que sabemos tratar as mulheres, e que somos bonitos e valentes, e não agradamos nossa mulher fora do rancho, nós vamos meter-lhes o pau! (1938, p. 206).

No entanto, o mesmo autor refere aos casamentos forçados: “a moça deveria casar-se com o homem que lhe fosse escolhido para marido, por quem de direito. Se recusava, era amarrada a um poste e, depois ao próprio marido” (Idem, p. 208).

Loureiro FERNANDES afirma que os KAINGANG “faziam guerra para vingar ofensas, para roubar mulheres e para fazer prisioneiros” (1941, p. 196).

MELATTI, que também refere a prática de casamentos forçados (1976, p. 37), registra um depoimento curioso: “a Kaingáng Mariona (...) também disse que ‘antigamente mulher Inhagampí matava marido” (1976, p. 29).

Conclusões sobre a posição das mulheres

1. Diversos autores enfatizam a deferência para com as mulheres na sociedade Kaingang, incluindo a afeição e carinho dos seus maridos. Diversos autores parecem repetir informações de Borba.

2. É bastante recorrente a informação de que as mulheres desfaziam seus casamentos com mais facilidade que os homens. Discordantes são as informações sobre casamentos forçados, que aparecem em autores que tratam dos Kaingangs paulistas (SOUZA, 1918; MELATTI, 1976) e as ponderações quase isoladas de Mabilde sobre a situação de inteira submissão das mulheres, sobretudo aos caciques.

3. Autores como Teschauer & Hensel, pela época, pelo território e sobretudo pelos termos que usam, parecem repetir informações colhidas em Mabilde, e não atestam com fatos que reforcem suas opiniões.

4. Os depoimentos de Horta Barbosa, Santos e, sobretudo, Baldus(1947), ressaltam a participação decisiva das mulheres nos rumos da vida de seu povo, embora o assunto não tenha sido tratado com profundidade também por estes autores.

5. O que se verifica é a falta de pesquisas que elucidem a real importância das mulheres na reprodução das condições de vida material nas comunidades Kaingangs, seja tradicionalmente, seja das contemporâneas.

6. Também faz falta uma análise interpretativa que esclareça a função combinada das regras de patrilinearidade e de uxorilocalidade na sociedade Kaingang e suas relações com a economia dessas comunidades.

Os clãs ou sub-grupos

Conforme se tratou ao referir-se às metades exogâmicas, em diversas épocas, autores distintos adotaram como povos diferentes denominações que corresponderiam, talvez, a “clãs” ou sub-grupos, tidos erroneamente como nomes de tribos, como Camés, Votorões, Dorins e outros (LIMA, 1842 e 1943; KÖNIGSWALD, 1908, p. 03).

Horta Barbosa refere, para S. Paulo, que “a formação dos casais obedece a leis complicadas, dependentes dos grupos e

subgrupos em que se dividem as famílias caingangues” (1947, p. 53), mas não chega a identificar tais sub-grupos, senão apenas os dois grupos principais, “Camens e Canherucrens” . Igualmente Paula Souza informa:

Quando nasce uma criança , logo é a mesma classifica-
da de certa forma, ficando filiada a agrupamentos
especiais. Existem, parece, mais de seis grupos diversos.
Nunca um membro de um desses, poderá se casar com
outro, pertencente ao mesmo grupo (SOUZA, 1918, p.
746).

Nimuedaju (1982, p. 44), já transcrito, informa a existência de “dois clãs” diferenciados pelas pinturas em forma de traço (Kabmé) ou pontos (Kauerú). Para ele, cada metade incluía três (originalmente quatro) “classes”: paí, votôro e pénye (apud MÉTRAUX, 1946, p. 462).

Em texto sobre a celebração dos mortos entre os Kaingangs de Xapecó, SC, Helk informa que a “metade KANHRU tem os grupos: KANHRU e VOTOR” (HECK, 1976, p. 04). Suas informações parecem parcialmente apoiadas em Baldus.

Em seu texto sobre o “Culto aos Mortos”, em Palmas, Baldus procura detalhar mais esse tema: “Nada pude averiguar a respeito da origem da divisão e da consideração diferente dos grupos das “metades”. Fica, por isso, pendente de solução, se esta formação de grupos indica antigas camadas sociais ou mesmo étnicas. Os grupos duma das “metades” chamam-se Votôro e Kadnyerú, os da outra Aniky e Kamé. Segundo uma interpretação, todos os quatro estão nessa seqüência, também segundo o prestígio social. Em todo caso, os Votôro valem mais do que os Kadnyerú, e os Aniky mais do que os Kamé; “Eles tem mais força”, explicaram-me (1937, p. 45).

Segundo ele, os grupos da mesma “metade” se designam, respectivamente, com a palavra amigo e amiga, a qual (posto que é a mesma para os dois gêneros), além disso, significa também o número 2. Nas festas dos mortos, cada “metade” tem um cantador. Numa das “metades” ele sempre é Kadnyery; na outra, Aniky (1937, p. 46).

Segundo Baldus, o pai determina, quando pinta o filho ou a filha pela primeira vez, a qual dos dois grupos da sua “metade” deve pertencer para sempre; e fá-lo com a intenção de igualar numericamente, “para ter pares para dançar”, como o chefe Kōikāng me declarou” (1937, p. 44) e exemplifica com a própria família do referido cacique, ue tinha 2 filhos e 1 filha Kamé e 3 filhos e 1 filha Aniky (1937, p. 46).

O mesmo autor, em trabalho posterior, identifica – ao modo de Nimuendaju – três classes de “funções” religiosas ou funerais em cada “metade”: pēnie, votôro e iendkiby (1947, p. 81).

Fernandes, referindo-se a Palmas, afirma: “A horda caingang está atualmente dividida em duas metades; cada qual subdividida em dois grupos. Os grupos exogâmicos patrilineares são denominados numa das metades – Votôro e Kadnieru – e na outra Anikü e Kamé” (1959, p. 108).

Melatti, reuniu muitos dados, porém, muito contraditórios, sobre o tema. Procurando associar, respectivamente, a “bons, alegres e mansos” (A) de um lado, e “ruins e bravos” (B) de outro. Assim ela resume seus informes:

GRUPO A	GRUPO B
Pēnvi	Inhagampí
Kanherú	Wópreg (em Icatu: Fogprêg)
Venrei’d	lank
Wókrôn	Votôro
Venkrikoára	(1976, p. 30)

Entretanto, segundo informes que pôde obter, Melatti, identificou com marcas redondas os subgrupos WóKrôn, Kanherú, Pēnvi, Venkrikoára, lankü e Votôro, e com a marca comprida (risco) os subgrupos Inhagampí, Wóprêg e Venrei’d. (1976, p. 52).

Por fim, outra vez embaralhando os dados, as informações da autora associam a posição dos cadáveres, no enterro ,em relação à direita da cabeça, conforme este quadro:

LESTE	GRUPO
Inhagampí 2	Venrei'd 1
Kanherú 2	Iankü 2
Votoro 1	Wóprêg 2
Pênvi 3	Wókrôn 1
Venrei'd 1	Votor 2
Wókôn 1	Inhagampí 1
Wóprêg 1	(idem, p. 54).

As relações demonstram as divergências dos dados com que Melatti trabalhou em grupos Kaingangs bastante descaracterizados culturalmente, como o são os do interior paulista. Sobre como se fazia filiação ao subgrupo, a autora reproduz informações de Candire e Biriba. Segundo os primeiros,

O sub-grupo da criança era o da irmã falecida da pessoa que banhava a criança e, se ninguém tivesse falecido, o de uma pessoa viva, pois quando esta morria, o nome do subgrupo ficava como lembrança em outra pessoa", enquanto para Biriba, "quando (a criança) começava a falar, a avó materna atribuía-lhe a filiação a um sub-grupo (Apud MELATTI, 1976, p. 59).

Wiesemann, em trabalho de 1970 (segundo MELATTI, 1976, p. 30), relaciona 4 subgrupos de um lado e 5 de outro. Em seu "Dicionário" Kaingang(1971) encontram-se os seguintes "clãs", segundo ela denomina, e relacionados às suas respectivas marcas:

MARCA REDONDA	MARCA COMPRIDA
Jagã-pi (17)*	Fògkru (8)
Kanhru (37)	Fògràg, vògrpràg (8)
Pãvi, pevi (80)	Jãky (22)
Votor (117)	Vārèmh (111)
	Vãkre-kuvar, venhkre-kuvar (114)

(Os números entre parênteses indicam a página da obra referida).

Wiesemann, identifica, ainda, como “Kanhru” todos os que possuem a marca (*); “Kame Kre”, todos os de marca (I) (1971, p. 43-44).

Helm, apesar de referir as marcas clânicas como pontos ou círculos para uma metade e riscos para a outra, não faz a correspondência entre as marcas e os clãs respectivos apenas os relaciona.

Na sociedade Kaingang, o clã é a unidade genericamente conhecida por Kre, que significa descendentes. Tem denominações específicas: Kadnyerú, Votoro, Aniky, Dorim, e em São Paulo, registram-se os Pervi, Japeji, Venreie, Foerekukron, que não se encontramos no estado do Paraná (HELM, 1977, p. 101).

Conclusões sobre clãs ou subgrupos

1. Dos vários autores, apenas Nimuendaju, Baldus, Melatti e Wiesemann aprofundam ou detalham pouco mais o tema. Entretanto, as divergências entre eles são igualmente profundas.

2. O que Nimuendaju denomina de dois “clãs” (1982:44) é o que autores como Baldus denominam “metades” (1947, p. 80; SCHADEN, 1953, p. 139), enquanto para Wiesemann os “clãs” são nove (1971). O mesmo número é referido por Helm (1977).

3. Os nomes dos “grupos dentro das metades” (BALDUS, 1937:45), identificados como “subgrupos” por outros autores como Melatti e Barbosa e chamados de “clãs” por Wiesemann e Helm não coincidem de autor para autor, a não ser nos casos dos autores que reproduzem informações de outros. Entre os 4 “grupos” nominados por Baldus, os 9 obtidos por Melatti e os 9 informados por Wiesemann há apenas duas formas realmente comuns: Kadnyeru, Kanherú ou Kanhru por um lado, e Votôro, Votoro ou Votor por outro, e mesmo a posição desses grupos dentro de uma das duas metades não coincide nos três autores referidos.

4. Nimuendaju praticamente descarta a existência de subgrupos, mas reconhece “classes” correspondendo a “funções” sociais den-

tro de cada metade. Dessa forma, o nome Votoro, que comparece como subgrupo, grupo ou “clã” em outros setores, para o autor refere-se tão somente a uma dessas “classes” com “funções”.

5. Baldus contribui para confundir os dados quando, em trabalho de 1947, identifica – como Nimuendaju – os Votoros com uma função social dentro das metades, quando em 1937 os relacionara como um dos “grupos” de uma metade.

6. Outra “classe” ou função identificada por Nimuendaju e Baldus (1947), a dos Pénye ou Pénie, comparece em Melatti (como Pênyi), em Wiesemann (Pevi) e em Helm (Pervi) como subgrupos ou clãs.

Relações de parentesco

Observa-se que o tema das relações e parentesco entre os Kaingangs é tratado pelos autores com pouca profundidade. O recurso mais viável para seu estudo na bibliografia conhecida é a terminologia de parentesco presente nos vocabulários e dicionários.

Vale registrar, porém, algumas observações sobre casamento e os laços paternos e maternos. Telêmaco Borba, por exemplo, anotou que os Kaingangs “não casam com as filhas dos irmãos, que consideram como suas, preferindo entretanto, as filhas das irmãs para suas esposas” (1908, p. 11). O mesmo autor registra que, quando polígamos, suas mulheres são quase sempre da mesma família”.

Barbosa dedica um trecho de seu texto de 1931 à “noção de incesto”:

“Também são absolutamente vedados e considerados com o mesmo horror que nos inspiram os casos de incesto, os enlaces entre cainquês, isto é: pais e filhos, irmãos e irmãs, tios e sobrinhos, primos e primas. Parece, que, com o intuito de trazer sempre viva na memória a proibição destes dois últimos casos, cuja infração pune-se com a morte dos culpados, estabeleceu-se uso dos sobrinhos chamarem os tios de log (meu pai) e as tias de lam (minha mãe), bem como estes só tratarem àqueles de COCHITE, isto é,

filhos; análogamente os primos chamam-se de RANGRÉ, isto é, tudo isto, não obstante existirem na língua caingangue nomes próprios para designar esses graus de parentesco (1947, p. 53-54).

Entre alguns casamentos Kaingangs estudados por Salzano no Rio Grande do Sul, as uniões preferenciais são de dois tipos, segundo sua "tabela 18": "B: o marido é filho de uma tia paterna de sua esposa.

C: o marido é filho de um tio materno de sua esposa" (1960, p. 45). Tal preferência parece mais evidente para as áreas de Nonoai e Guarita onde, de 16 uniões de estrutura conhecida, 6 eram do tipo B e 7 do grupo C .

Melatti escreve que, segundo os Kaingangs de São Paulo, sua regra tradicional não permitia casamentos com primos, "porque primo era irmão" (1976, p. 42). Segundo esta autora, esses Kaingangs "costumam falar em 'primos segundos' expressão que parece referir-se aos primos paralelos matrilaterais, enquanto os patrilineares são chamados de 'primos irmãos". Segundo muitos informantes, era proibido o casamento entre "primos irmãos" e preferencial o casamento entre primos segundos. Sobre o casamento de tios com sobrinha, comentando seus dados, a autora conclui:

Como consideram "bom" casamento de um homem com a filha de sua irmã, os comentários negativos parecem referir-se às uniões entre um homem e as filhas de seu irmão. Nas genealogias encontram-se apenas quatro casos, dos quais três se deram entre tio paterno/sobrinha": um entre tio materno/sobrinha; registram-se ainda um casamento de homem com o irmão de sua mãe e outro com a irmã do seu pai (1976, p. 43).

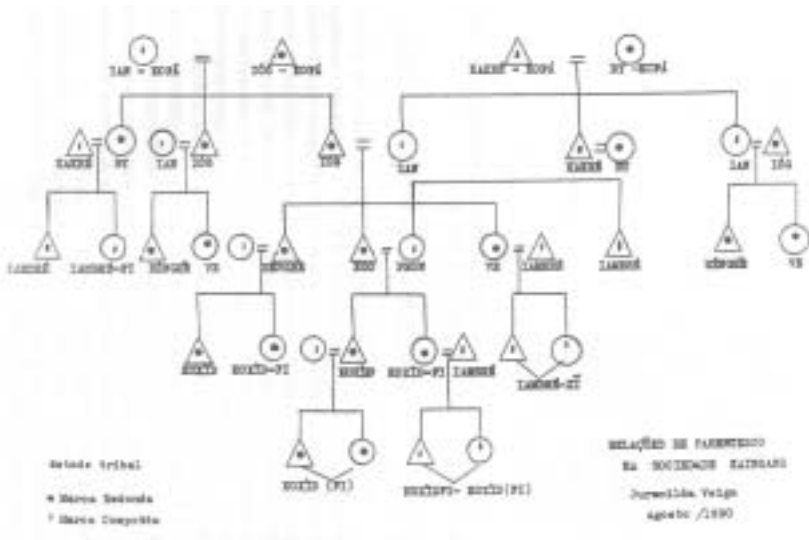
As informações não são exatamente coincidentes, e quase nenhum autor considera o assunto muito demoradamente. Melatti, que busca aprofundar o tema, esbarra nas informações contraditórias de vários índios, além dos casos que registrou na genealogia que não indicam qualquer regra e, quando muito, certa preferência que não corresponde àquela manifesta por alguns informantes.

Assim, pela análise da terminologia de parentesco já registrada na bibliografia para elucidar melhor as relações de parentesco. Nas páginas 301 e 302, um Quadro Síntese reúne a terminologia coletada nos trabalhos mais importantes em termos de volumes e dados. Assim, ali estão presente os dados de Baldus que dedica um trabalho especificamente a esse assunto, de Taunay, de Borba, de Ostlender, de Barcatta Veia Floriana, de mansurguérios e de Wiesemann.

Construíram-se outros trabalhos que julgamos importante incluir no referido quadro, seja pelo reduzido número de dados da terminologia de parentesco, seja, em alguns casos, por apenas reproduzirem informações já publicadas.

Conclusões sobre relações de parentesco

1. Os dados do Quadro Síntese de Terminologia de Parentesco, sobretudo os do trabalho específico de Baldus, em muitos pontos confirmados pelos outros autores, cruzadas com nossas conclusões sobre exogamia e patrilineariedade, permitem avançar conclusões sobre o sistema de parentesco Kaingang que, no entanto, necessitam de verificação em alguns aspectos. O trabalho de Baldus é, sem dúvida, o mais completo e importante sobre o assunto, mas apresenta algumas contradições que necessitam ser esclarecidas, e sobre elas, referir-se adiante.



2. O sistema de parentesco Kaingang (representação gráfica na pàg seguinte) configura-se, “parentesco”, da seguinte maneira:

a) Ego denomina lóg (logn, lôgn, Jôgn) , seu pai, os irmãos do pai e os homens da geração do pai que possuem a mesma marca de Ego (membros da mesma “metade”);

b) Ego denomina de lan (la, Nhan, Ny) a sua mãe, as irmãs da mãe e as mulheres da mesma geração da mãe que possuem marca diferente de Ego (membros da outra “metade”). (figura página 298).

c) Sendo os irmãos do pai também lóg e as irmãs da mãe também lan, seus filhos e filhas serão, para Ego, respectivamente Réngre (irmão) e Ve (irmã), todos possuindo a mesma marca de Ego e sendo interdito o casamento entre eles (primos paralelos).

d) Os filhos e filhas das irmãs do pai e dos irmãos da mãe são de marca diferente de Ego e, portanto, da outra “metade”. Não serão portanto, considerados irmãos de Ego, e Baldus informa que tais primos cruzados serão denominados lambré, o mesmo termo que todos os autores (incluindo ele o próprio) apontam para cunhado também cunhada . O casamento de Ego com tais primos é, portanto, permitido. Outros autores apresentam termos para “prima” e “primo” mas não indicam a filiação de tais primos, e, portan-

to, a que “metade” pertencem. Em Guerios e em Borba aparece o termo Kaikó ou Kaiká (Caicá), que, todos os autores (com a única exceção de Baldus) apresentam como sinônimo de “parente”:

e) Ego denomina Iambré (Jamré, Jambré) ,os seus cunhados e os membros de sua geração com marca diferente (membros da outra “metade”). Para Baldus , “o filho da irmã e a filha da irmã são iambré-xi enquanto Ostlender e Borba indicam “Prôn-Kaiká” e Val Floriana, “Kaiká prôn” que, apesar de contraditórios, são apenas termos descritivos;

f) Ego denomina Koxíd e Kaxíd-fi, respectivamente os seus filhos e filhas, e os filhos e filhas dos seus irmãos do mesmo sexo. Por coerência, e partindo dos informes que se tem, Ego usará os mesmos termos para os filhos e filhas dos seus filhos homens. Borba confirma que um homem toma por suas filhas as de seus irmãos homens (1908, p. 11). Disto resulta ser interdito o casamento desse homem com tais sobrinhas;

g) Para os filhos e filhas das irmãs, Ego usa, segundo Baldus (1952, p. 77) , o termo iambré-xi. Ostlender, Borba e Val Floriana apresentam termos genéricos e descritivos para sobrinho e sobrinha que, em português, são, respectivamente, “filho do irmão” e “filha do irmão”. Considerando que o próprio Borba informa que os Kaingangs consideram as filhas dos irmãos como suas filhas (já referido). Pode-se supor que ao buscar traduzir para o português e para o seu nosso sistema de parentesco os termos da sua cultura, Kaingangs indiquem como “sobrinhos” e “sobrinhas” apenas a descendência dos irmãos (que, para eles, são também seus “filhos”) e considerem a descendência das suas irmãs como não-parentes (no nosso sentido de parente), razão porque o casamento de Ego com as filhas das irmãs é permitido;

h) Para netos e netas, Ego usará os termos “koxíde koxíd-fi” se forem filhos de seus filhos homens (cf.f). Porém , os mesmos termos não poderão ser usados para os filhos e filhas de suas filhas por serem de marca diferente de Ego (metade oposta). Isso é confirmado pela forma como vários autores apresentam a denomina-

ção de “neto” e “neta”, respectivamente – em tradução - “filho da filha” e “filha da filha”. Ou seja, tais netos não são propriamente “filhos”. Nessa denominação, encontra-se uma das incoerências de Baldus, da qual se tratará adiante;

i) Ego denomina Kakré (Kakrâ, kakrán, Kakrã) e By (Py, Bâ,Bân, Mà), respectivamente, seu sogro e sua sogra. Para Baldus, Kakré também é o irmão da mãe e By é também a irmã do pai;

j) Para os avós, a partir de Baldus e coerente com as regras da patrilinearidade e exogamia, Ego usará os termos lóg e lan para o avô e avó paternos, e os Kakré e By para avô e avó maternos. A estes termos, acresce o adjetivo Kofá (velho). Assim, são de marca igual e da mesma metade de Ego e os lóg (pai e avô paterno) e sua By (sogra e avó materna). E são de marca diferente e metade oposta de Ego os seus Kakré (sogro e avô materno) e as suas lan (mãe e avó paterna).

3. As incoerências de Baldus são por conta dos termos que, segundo ele, seriam aplicados indistintamente, “sem considerar a metade tribla”. Assim, para ele, Koxíd seria usado por Ego para todos “os indivíduos masculinos e femininos das gerações dos filhos e netos”.

Como viu-se isso contradiz as regras de patrilinearidade, pois Ego chamaria de filhos (Koxíd) pessoas tanto de marca igual como de marca diferente da sua.

4. O mesmo acontece para os termos referentes a genro (iambré) e nora (iambré-fi), que seriam usados indistintamente pelo sogro e pela sogra quando, um deles será da mesma “metade” do genro ou nora e o outro será da “metade” oposta (quadro 301/302).

QUADRO SÍNTESE DE TERMINOLOGIA DE PARENTESCO

TERMOS	BALDUS 1820	GUÉNHOS 1842	OSTLENDER 1814	TAL-NAY 1896	T. BORSA 1808	WESEMMANN 1871	VAL FLORIANA 1820
01. Avô	paterna - ie-Koñá materna - by-Koñá	šá-šé, šá-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
02. Avó	paterna - ko, gn-Koñá materna - Kabié-Koñá	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
03. Cunhada	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
04. Cunhado	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
05. Esposa	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
06. Temo, Genção Ego da mesma "matado"	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
07. Filha (primo)	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
08. Filha do mãe	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
09. Filha do pai	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
10. Filha do mãe	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
11. Filha do mãe	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
12. Filha do pai	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
13. Filha do pai	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
14. Filha (mãe)	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
15. Filha do mãe	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
16. Filha do pai	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
17. Filha do mãe	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
18. Filha do pai	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
19. Filha do mãe	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
20. Filha do pai	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
21. Genro	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
22. Mãe	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
23. Mãe do mãe	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
24. Mãe do pai	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
25. Mãe do mãe	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
26. Mãe do pai	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
27. Mãe	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán
28. Mãe do mãe	šé-šé	šé-šé, šé-šéš	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán	šé-šán

Poligamia

As referências à poligamia entre os Kaingangs, aparecem desde os escritos do Pe. Chagas Lima, que registra: “Eles não guardavam limites a respeito do número de mulheres que tomavam simultaneamente por esposa; pois se vinham nessa corporação 7 homens casados com uma só mulher, vinham 21 casados com duas, três ou quatro”.

Ele relata ainda:

Dois casos imediatamente acontecidos me obrigaram a tratar logo deste abuso, porque dois índios, um de nome Fingri, que já trazia duas mulheres e outro de nome longong, que já trazia quatro, intentarão ainda tomar na Atalaia outras novas esposas, dentre aquelas moças, que tinham vindo na mesma comitiva: o primeiro, sem embargo de algumas deligências, que de acordo com o Comandante em chefe pusemos para o desviar, levou ao fim seus intentos; porém ao segundo, quando estava em ponto de fazer conduzir para sua casa a nova esposa, não pude conter-me, que lhe não fosse dizer pelo menos interprete nomeado acima: Que mulher devia ser uma só: que admitira mais que uma no leito conjugal era irritar a cólera do Todo Poderoso, e introduzir a discórdia na família (...) Não foi preciso mais para ficarem todos os índios entendendo que a poligamia era entre nós reprovada por princípio de religião (1821, p. 237-238).

O mesmo autor, em outro trabalho, refere a mesma questão: “as disposições desde Condoi pareciam boas, porém além de polígamo era supersticioso...” (1845,p. 48).

Frei Luiz de Cimitille relata a resistência dos Kaingangs em desistir da poligamia:

Não me foi possível fazer-lhe compenetrar-se de seu triste erro, nem convencê-lo que a poligamia era um pecado; que devia-se contentar com uma só mulher em lugar de 4 (como tem) em sua companhia (...) O velho polígamo em lugar de mostrar desejos de ser instruído, respondeu-me em sentido contrário, dizendo que não podia deixar de

ter 4 mulheres, porque ele era "Traman" (isto é valente) (1882, p. 285).

Ainda para o século XIX, MABILDE registrou a poligamia entre os Kaingang do Rio Grande do Sul: "Só o cacique principal tem o direito de possuir muitas mulheres. O cacique principal das 23 tribos reunidas de que acabo de falar tinha 19 mulheres que todas viviam no mesmo rancho do cacique, e com a maior delas tinha filhos" (1897, p. 153).

Königswald informa a mesma prática, tratando dos Kaingangs paranaenses: "Os homens no entanto só casam quanto tem 18 ou 20 anos e muitos tomam mais tarde na idade madura 2 ou 3 mulheres, tantas quantas ele pode sustentar" (1908, p. 3).

O paranaense Telêmaco Borba confirma a informação com a autoridade de quem conviveu com esses Kaingang: "Estes índios são polígamos, casam-se com quantas mulheres podem e os querem receber; geralmente, porém, não passam de quatro a seis, e estas quase sempre da mesma família" (BORBA, 1908, p. 11).

Para os Kaingang paulistas, Horta Barbosa escreveu: "os homens vulgares tem uma só mulher, os mais empreendedores, porém chegam a ter duas, número que nunca é excedido" (1947, p. 52).

Também, de São Paulo, informa Geraldo Paulo Souza: "São polígamos, sendo a bigamia bem comum" (1918, p.745).

Igualmente Hensel informa sobre os índios riograndenses no início deste século: "Eles vivem em poligamia. Entretanto, só o cacique costuma ter 3 ou 4 mulheres, os restantes se contentam com uma, pelo menos é assim na atualidade" (1928, p. 73).

Ploetz e Metraux afirmam, de modo categórico: "os Kaingang são indiscutivelmente polígamos" (1930, p. 198). Refletindo mudanças, Fernandes informa:

Entre os primitivos Kaingangs de Palmas, era freqüente a poligamia, mas hoje são monógamos. Raros os indivíduos que se ligam a mais de uma mulher, hábito

este que hoje não é muito bem visto pelo restante da coletividade (1941, p. 198).

Por sua vez, para os Kaingangs aldeados em Palmas e Nonoai, na primeira metade do século XX, Baldus e Santos informam:- “Os Kaingang de Palmas são monógamos e afirmam ter sido sempre assim” (BALDUS, 1937, p. 41). - “São monógamos e tem grande respeito pelas mulheres os índios Kaingang” (SANTOS, 1949, p. 4).

Ainda em Nonoai, afirma o Pe. Rambo: “O casamento hoje em dia é monogâmico e indissolúvel na forma da lei. É celebrado perante o Coronel e registrado pelo Pôsto. Os ‘antigos’ podiam ter duas mulheres, não mais, e delas não se podiam separar” (1947, p. 82).

Para os do Ivaí, PR, Baldus registra: “os Kaingang do Ivaí não praticam mais a poligamia que parece ter sido frequente entre os antepassados” (1947, p. 80).

Mètraux sintetiza a questão da seguinte forma:

A poligamia é mencionada em todas as fontes antigas, porém os detalhes variam. Alguns autores declaram ser a poligamia um privilégio dos homens velhos, outro dizem que era restrita aos chefes, bons caçadores ou guerreiros famosos. Há também indicações de poligamia sororal e de casamento simultâneo para uma mulher e sua irmã (1946, p. 464).

Em tempo, anote-se as informações de Maniser para os Kaingangs paulistas, em confirmando a poligamia e a prática do casamento com “irmãs”. Ademais, Maniser parece ser o único a mencionar um relacionamento de concubinato entre primos:

Os indivíduos ativos, energéticos, populares e bons caçadores possuem às vezes, cada um duas mulheres, às vezes mais. Eu não tive oportunidade de ver pessoalmente um homem com mais de duas esposas, mas falaram-me no Posto Indígena que eram conheci-

dos casos de homens com mais de 4 esposas. Na minha presença um homem casou com segunda mulher a irmã mais jovem de sua primeira esposa, mas eu não saberei dizer se isso significa uma regra obrigatória (Veja um caso semelhante nos Botocudos: as duas esposas de Mouni). O mais das vezes as mulheres ficam zangadas quando o marido as trai com a prima (Kaiké). O casamento com uma prima é proibido, mas tal prima mora com seu primo e a suas custas, até seu próprio casamento. O primo cuida de sua parente, e muitas vezes existe entre eles numa relação sexual que deve, de qualquer jeito permanecer secreta. Naquela condição a esposa legítima e os filhos acabam por jogar um papel de segundo plano. Isso perdura até que a Kaiké fique grávida. Neste caso eles recorrem ao aborto que muitas vezes provoca a morte da moça." (Isso segundo informações da Inspetoria que eu não pude verificar pessoalmente) (1930, p. 777).

Conclusões sobre poligamia

1. A grande maioria dos autores afirma, como prática tradicional dos Kaingangs, a poligamia. Mais precisamente, todas as afirmações nesse sentido tratam de casos de poliginia. Ressalta-se a importância dos depoimentos – igualmente afirmativos da poliginia de autores como Lima, Cimitille, Borba, Barbosa e Maniser que, seja pelo largo tempo de convivência, seja pela profundidade de seus trabalhos, ou pela forma como atestam suas informações, demonstram ser observadores diretos das práticas que registraram.

2. Horta Barbosa é o único a enfatizar que o número de mulheres não excedia a 2, tratando-se pois, de bigamia. Em se tratando dos mesmos grupos Kaingangs paulistas, a informação é contradita por Paula Souza que, muito embora afirmando ser a bigamia comum, atesta a poligamia. Igualmente contradizem Barbosa, os funcionários do SPI, seus colegas, informantes de Maniser.

3. Borba afirma a preferência, ou mesmo a regra do casamento, com mais de uma mulher da "mesma família". Baseado em

Teschauer, Métraux menciona a possível poliginia sororal (6), enquanto Maniser testemunha o casamento de um homem com duas irmãs, ressaltando não poder afirmar se tal fato era regra básica obrigatória.

4. Hensel, em 1928, verificou a poligamia apenas para o cacique, afirmando serem os demais índios monógamos. Baldus afirmará a prática monogâmica entre os Kaingangs de Palmas, na década de 30. Depois disso, o mesmo autor registra a monogamia no Ivaí, na década de 40, época em que também Fernandes, Santos e Rambo anotarão essa prática.

5. Os registros indicam que a monogamia é prática recente entre os Kaingangs (a partir do século XX). Não há dados ou análises que permitam concluir que tal mudança se deva às práticas de “catequese” e “cristianização” dos índios por diversos agentes missionários ou se estão relacionadas com as mudanças na economia do povo indígena, decorrente do cerco e do “contato” com a sociedade nacional.

Nominação

O tema de nomeação parece pouco explorado pelos que trabalharam ou registram a cultura Kaingang. Da bibliografia consultada colhe-se as poucas informações dos autores que seguem. Mabilde, tratando do Rio Grande do Sul, no século XIX, descreve como seria, segundo sua observação, o processo de nomeação de uma criança Kaingang:

Logo que a mulher regressa ao rancho com seu filho que, pela primeira vez, está em presença do pai (quando este for o cacique principal) e das demais mulheres, dá de mamar ao filho. Apenas este acabe de mamar, a mais velha das mulheres do cacique toma a criança dos braços da mãe e mostra-a ao pai que, até este momento, não olhou ainda para o filho. O cacique toma a criança nos braços e a mulher velha o exorta para que lhe dê um nome. O cacique, então, olhando em silêncio para seu

filho, pensa durante um ou dois minutos, como se buscasse mentalmente um nome, e logo após pronuncia, sem qualquer preâmbulo ou observação, o nome que escolheu para seu o filho. No mesmo instante o devolve à mãe que, olhando do mesmo o filho, repete o nome pronunciado pelo pai. Passa depois a criança de mão em mão, a todas as mulheres presentes, até chegar às mãos da mais velha que é encarregada da sua criação. Todas, ao pegarem a criança e ao passá-la para a outra repetem o nome escolhido pelo pai. A última delas, neste caso, a mulher mais velha que vai criar a criança, repete o nome uma e muitas vezes, com voz acentuada e clara, em seguida, o deita em seus braços para acentá-lo e adormecê-lo. Fica assim a criança batizada. O maior indiferentismo se segue após esta cerimônia. [Mabilde prossegue]. Entre os caciques subordinado e os demais indivíduos da tribo, esta cerimônia é ainda mais simples. Quando a mulher, no dia seguinte a seu parto, regressa com o filho ao rancho do homem a que pertence, este não olha para seu filho senão quando a mulher, depois de lhe ter dado de mamar, o apresenta ao pai para que este lhe dê um nome. Nesta ocasião o pai toma a criança nos braços e articula o nome de seu filho, ao mesmo tempo em que o devolve à mãe e, todo satisfeito participa a seus camaradas o nome que acaba de dar a seu filho, e esses o propagam entre os demais indivíduos da tribo (1983, p. 72-73).

Para os Kaingangs paulistas, Barbosa refere, em sua célebre conferência de 1913, o processo de nomeação entre aqueles grupos:

Quando as mulheres sentem que vão se tornar mães, internam-se no mato, fugindo às vistas de todos. Aí, sozinhas, dão a luz aos seus filhos; mas, apenas algum homem ou mulher ouve os vagidos da criança precipita-se para o ponto de onde eles partem e suspendendo o recém-nascido nos braços, dá-lhe o primeiro nome. Aos 7 anos, mais ou menos, se a criança é menino esfrega-lhe em determinados períodos, todo o corpo com a folha de uma certa árvore, derramando-lhe água pela cabeça, com a esperança de, por esse meio, dar-lhe fortaleza de ânimo e disposição para o trabalho; nessa ocasião o meni-

no recebe um sobrenome. Noutras ocasiões ele pode ainda receber ou tomar alguns apelidos, os quais se ligam a acontecimentos notáveis de sua vida (1947, p. 54).

Baldus relata também, por informação de Kaingang de Palmas, o que seria esse processo de nomeação, divergindo dos relatos transcritos acima:

A mulher dá a luz sozinha no lugar onde, no momento, se acha; e se ninguém esta por perto para auxiliá-la, arranja-se sozinha. Já no dia seguinte retorna ao trabalho. O pai não dá a menor atenção ao que se relaciona ao parto. Mas, quando a criança está bastante crescida para entender tudo o q se diz, ele então lhe atribui os nomes, o que o chefe Kōikāng me descreveu da seguinte maneira: o pai conta (sic) ao filho ou à filha cinco, oito ou dez nomes, e todos estes nomes são diferentes uns dos outros, e cada Kaingang tem outros, porque entre nós não é assim como entre os portugueses onde quase todos se chamam José ou Maria ou João ou Antônio (1937, p. 40).

O mesmo autor refere-se aos Kaingang do Ivaí: "Cerca de três dias depois do nascimento, que antigamente se dava no mato e hoje em casa, a criança recebe os seus nomes, em geral dois ou três e pertencentes a parentela paterna" (1947, p. 79).

Em seu texto para o "Handbook", Métraux baseia-se em Baldus, referindo o informe daquele (1946, p. 463-464).

Wiesemann afirma que "todo índio Kaingang tem pelo menos dois yiyi ou nomes reais, e muitos tem mais do que dois". Seguindo a autora:

Uma criança nascida em uma família Kaingang tem que ser nomeada no mesmo dia, para não sentir-se indesejada e ir embora; ou seja, morrer. Essa criança será nomeada por "alguma pessoa velha", "que conhece os costumes antigos". [Conforme WIESEMANN], com a nomeação, a criação é integrada dentro da comunidade social e

religiosa Kaingang, e ela será chamada “apenas por um nome”, sendo que usualmente as pessoas não conhecem a maioria dos outros nomes, “e o próprio indivíduo pode não conhecê-los se ele tem muitos nomes (1960, p. 180).

Melatti é extensa ao tratar do tema, agregando vários depoimentos de informantes Kaingangs paulistas. Segundo uma das índias:

No tempo dos antigos quando o umbigo do recém nascido começava a secar, três ou quatro dias após o nascimento, era sinal que a criança se desenvolveria; então era nominada por seu pai ou na falta desse, pelo avô paterno. O nome próprio recebido era da linha masculina (a do pai ou do avô paterno) e recebia apenas um nome” (1976, p. 58-59).

Também, sobre os nominadores, a mesma autora informa que em Icatu, o nome pessoal da criança- recém nascida é escolhido pelo pai ou pela tia paterna (1976, p. 64). Segundo a mesma autora em Vanuíre, há algumas pessoas portadoras de dois nomes próprios (1976, p. 59) .Ainda para Vanuíre, a índia Candire informa que:Depois de lavado o recém nascido, o avô materno ou, na sua falta, o avô ou avó paterna, punham “nome de antigo” (nome próprio) na criança. Na mesma aldeia o Kaingang Biriba informou que impunham nome próprio à criança dois dias após o nascimento e, quando começava a falar, a avó materna atribuía-lhe a filiação a um subgrupo” (1976, p. 59).

Helm, referindo-se ao Paraná, observou sobre esse aspecto: “Dão grande importância à nomeação, como um atributo indispensável para o ingresso e identificação na sociedade Kaingang (HELM, 1977, p. 100). Segundo essa autora, cada indivíduo herda o nome de um ancestral agnático já falecido e com este sua posição nos grupos cerimoniais. São escolhidos pelo pai, irmão do pai ou outro parente da metade do pai. Esses nomes são relacionados com

as qualidades, forte ou fraco, covarde ou valente e com os tipos de pintura corporal usadas nas atividades cerimoniais.”

Conclusões sobre nomeação

1. As informações sobre processos de nomeação são contraditórias, entre os autores e superficiais, na maioria deles. Mabile, Barbosa e Wiesemann afirmam que a criança Kaingang recebe seu primeiro nome – para Mabile, o no mesmo dia de seu nascimento. Entretanto, para Mabile isso ocorria apenas com o filho do Cacique principal (os demais, o nome era dado no dia seguinte ao parto) e quem nominava era o próprio pai. Para Barbosa, o nome era dado imediatamente após o parto, por qualquer pessoa que visse a criança, e que receberia um “sobrenome” aos 7 anos (não indica quem daria) e outros “apelidos” no decorrer da vida. Wiesemann diz que a nomeação “no mesmo dia do nascimento” ocorria por uma pessoa mais velha, que fosse conhecedora dos costumes antigos (e, provavelmente, sabedora dos nomes apropriados). Para Wiesemann, a criança receberá outros nomes, devendo ter pelo menos dois que sejam reais. Baldus dirá, sobre Palmas, que somente quando estiver crescida para entender o que se diz, a criança receberá o nome de seu pai, de cinco a dez nomes. Para o Ivaí, ele afirma que a nomeação ocorre três dias após o nascimento da criança recebe dois ou três nomes (não informa de quem as recebe). Também Melatti afirma, segundo uma índia, que a nomeação se dá 3 ou 4 dias após o parto, pelo pai ou avô paterno, quando a criança, recebia, porém, apenas um nome. Para uma informação do Icatu, a escolha do nome era pelo pai ou por uma tia materna. Há um ponto de contato entre o que diz Melateli e o que Helm verificou no Paraná onde, segundo ela, quem escolhe o nome é o pai, o irmão do pai ou outro parente da metade do pai.

2. Tais dados não permitem conclusão segura sobre quem nomina uma criança Kaingang, quando e quantas vezes ocorrem nomeações, qual seria o rito da nomeação e, por fim, como era escolhido o nome - ou nomes – da criança.

Poder político e poder religioso

O tema do poder político e da autoridade dos chefes ou caciques aparece em muitos autores. O mesmo não acontece com o tema líderes espirituais e religiosos.

Mabile, nesse aspecto, faz afirmações taxativas que não encontram, porém respaldo em outros autores. Refere, para o Nordeste do Rio Grande do Sul, a existência de um “cacique principal”, ou chefe supremo das tribos subordinadas que tem poderes para designar “os lugares que cada tribo compete ocupar, na matas de pinheiro” (1983, p. 43-44). Segundo ele, tal “cacique principal” também tinha poderes para nomear os caciques das tribos subordinadas.

O autor identifica ainda outros poderes despóticos e privilégios de tal “chefe supremo”: só o cacique principal tem o direito de possuir muitas mulheres, e ainda: o cacique principal dispõe das mulheres como se fosse uma mercadoria ou escravas. Segundo este autor, os coroados respeitam muito os seus caciques e o indivíduos que obedece é tratado com o maior desprezo e rigor pelos outros membros de todas as tribos.

Ao contrário do que escreve Mabile, Königswald registra no começo do século XX:

Na transmissão da autoridade suprema e a eleição do Cacique é escolhido o mais valente, e traz consigo mais encargos 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 trabalhavam para o sustento de sua mulher e filhos, agora tem que auxiliar seus vassalos. (1908, p. 10).

O mesmo autor registra as funções de cura de certos velhos:

Se um coroadado adoecer seriamente ele consulta o “Kaingang” um velho e experiente curandeiro que o trata com fumaça de ervas e remédios. Se o tratamento

não faz efeito o curandeiro procura achar a causa da doença por intermédio de sonhos e adota remédios fortes (...). Idolatria e adivinhações do futuro tem papel saliente na vida dos Coroados principalmente nos casos de doença, caça, viagens, e nas guerras dá-se muito valor aos sonhos do “Kafangé” e do cacique (1908, p. 9-10).

Idêntica é a apreciação de Borba(1908, p. 7):

Vivem reunidos aos magotes de 50, 100 e mais indivíduos, sob a direção de seus caciques, porém em todo o tempo a autoridade deste é quase nula; e só por meios persuasivos, brandos e dádivas que podem conservar algum ascendente sobre seus companheiros, isto é, conservá-los em seus toldos; no momento em que abandonam estes meios de domínio, ficam isolados de seus súbitos, e até seus próprios filhos e parentes os abandonam a procura de outro chefe mais liberal e menos despóticos. Geralmente os caciques, e ainda os que mais trabalham são os que menos objetos tem, pois é de regra entre esta gente, que nunca se deve negar o que é pedido; e uma das maiores injúrias que lhes pode dirigir é chamá-los de pouco liberais, - deicamá.

Também para o começo do século e tratando de grupos Kaingangs recém-relacionados com os brancos, Barbosa escreveu:

Quanto a organização política, 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 de rekakê: ela se transmite por hereditariedade, quando o herdeiro é suficientemente 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, sempre dadas em nome do chefe. Súbitos propriamente, os Caingangue não são, pois, o rekakê trabalha como qualquer outro homem, para prover a subsistência própria e à suas mulheres e filhos (1947, p. 52).

Os “rekakês”, informados por este autor, seriam os chefes de cada aldeia: “foram reconhecidas as situações da aldeias dos outros rekekês que eram, neste ano, Congue-Hui, Cangrui, Rugrê e Charin”.

Ainda para os Kaingangs paulistas e, provavelmente, influenciado por Barbosa, com quem esteve, escreveu Souza(1918, p. 745):

A única instituição, que nos pareceu bem estabelecida é a da família. Não reconhecem um chefe supremo, cacique como em outras tribos. Acompanham em grupos este ou aqueles índio mais popular, porém, que não tem força de verdadeiro chefe. Não conhecem especializações como a do pagé, ou padre médico; lá como entre quase todos os homens, cada qual tem um pouco de médico e de louco. Não vimos nem o médico profissional (pagé) nem o louco declarado.

Krug informa, sobreos de Paranapenema, SP:

Os Kaingang vivem geralmente emimás, aldeamentos, de 50 a100 indivíduos, sob a direção de um capitão, cuja a autoridade é pequena ou quase nula; eles são, por conseguinte, muito independentes. Estes capitães, ou melhor, caciques, só podem manter a disciplina por meio de boas palavras, dádivas, etc., logo que não logrem estes meios, todo o aldeamento abandona-o; mesmo os próprios filhos emigram em procura de melhor capitão, ou seja mais bondoso e presenteador (1924, p. 322).

Segundo Teschauer (1927, p. 113), sobre os Kaingangs do Rio Grande do Sul, os chefes eram hereditários ou então elegíveis. Os chefes de diversos grupos estavam debaixo de um chefe superior. O mesmo autor escreve que “os selvagens tinham seus chefes que chamavam Paí e que intitularam mais tarde de capitães” (Apud BECKER, 1976, p. 113).

Baldus(1937:46), em seu trabalho sobre o “culto aos mortos” entre os Kaingangs de Palmas, trata das lideranças religiosas, infor-

mando que “nas festas dos mortos cada metade tem um cantador. Numa das metades, ele sempre é Kadnyerú; na outra, Aniky” . É interessante notar que, ao tratar das relações entre os “grupos” de cada “metade”, o autor afirma que “os Votôro valem mais do que os Kadnyerú, e os Aniky mais do que os Kamé; eles tem mais força, explicaram-me”

O mesmo autor, em trabalho sobre os Kaingang do Ivaí, PR, informa sobre funções ou lideranças religiosas:

Apareciam nas cerimônias indivíduos cujos traços ou pontos assemelhavam-se, na disposição e na forma, aos da maioria dos indivíduos da metade, sendo porém, consideravelmente maiores. Eram os chamados pénie, gente tão resistente às influências maléficas emanantes do morto que podiam tratar de um cadáver de qualquer uma das metades (...). Há muitos pénie e poucos votoro. Estes são os ajudantes e substitutos daqueles no tratamento do morto e de tudo que está ligado a ele (...) Muito mais raros ainda que os votoro são os iendkiby, nas danças cerimoniais entram com derradeiros, sendo chamados para isso só depois dos outros terem feito três a quatro voltas (...) Há pénie, votoro e iendkiby, de ambos os sexos e todos de uma metade podem casar com qualquer membro da outra. (1937, p. 81)

No mesmo trabalho, Baldus (1947, p. 81) registra a função política do “pai”:

Cada “toldo” tem um pai, um chefe que pode usar a pintura de qualquer um de sua metade com exceção do paimbögchefe-grande de sub-tribo que se pinta com um número tão grande de sinais típicos da sua metade que dá para encher o rosto e a parte nua do corpo. Os paí são considerados como mais sensíveis que os outros em relação a perigos de qualquer espécie que, naturalmente, sempre tem caráter mágico. Em geral são eleitos pelos “velhos”, mas em alguns casos, sua dignidade é hereditária. Pode-se dizer que o governo é essencialmente, gerontocrático tendo o paimbögn às vezes, fortes poderes .

As informações do autor coincidem com os dados inéditos de Nimuenjdaju publicado no mesmo ano (1947) por Métraux:

Independente das metades, há um outro tipo de divisão a qual hoje consiste de quatro classes; anteriormente existiam provavelmente mais. Uma classe é geral; as outras são cerimonialmente inferiores ou superiores a essa. Cada classe é distinguida por um tipo de pintura corporal, a qual é uma variação da pintura das metades de modo que cada classe e metade são simultaneamente expressas pela pintura corporal. As três espécies de classes são: os Paí, os Votóros e os Pényé. Do mesmo modo alguns nomes são próprios de cada classe, tais como Kamé-ag-Paí, Kanyerú-ag-Votóro, etc. Os Paí selecionam a classe de seu filho e o Xamã lhe dá o nome apropriado. Os membros da classe Paí, são todos considerados como sendo delicados e sensíveis as influências mágicas (...) Qualidades opostas caracterizam a classe dos Pényé, que são considerados como sendo de fibra mais dura e indiferentes a feitiços, sofrimento e sujeira. Consequentemente um bebe que é fraco recebe o nome de Pénye para tornar-se mais resistente (...) Se necessário, membros dos Votóros, a terceira classe podem substituir o Pénye, mas seu stáтус é mais alto (...). As mais importantes funções dos Pénye são aquelas realizadas quando ocorre uma morte, uma vez que somente um Pénye, mas se não houver disponível no grupo um Votóri, pode seguramente (NT. Sem correr riscos) cuidar do morto, do viúvo ou do cemitério... (1947, p. 149).

Fernandes, tratando da chefia política em Palmas, afirma:

Ainda hoje o princípio de autoridade não se acha suficientemente fortalecido, não obstante os atuais chefes, capitães, serem prestigiados pelo Serviço de Proteção aos Índios e sua escolha feita por eleição entre os homens do Toldo. O seu poder é de mando muito limitado, dada a pouca tendência que tem à sujeição. Isto revela o caráter independente do Chimbangué, pouco propenso à obediência. (1941, p. 194).

Sobre a forma de escolha dos chefes, escreve:

Os filhos sucediam os pais e, se recusavam à posição de chefe, perdia a família para sempre qualquer direito hereditário; e então o novo chefe era eleito entre os membros de outra família. Entre os Caingangues de Palmas nenhuma referência ouvimos sobre o chefe hereditário. Há sim um chefe eleito entre eles por influência do Serviço de Proteção aos Índios – o capitão. Para esta escolha, entra em linha de conta o prestígio individual e o interesse da coletividade (1941, p. 194).

Santos, refere, sobre Nonoai, RS, o costume dos Kaingangs de reunirem seguidamente na casa do “chefe”, o qual “Orienta todo o trabalho, da conselhos, e passa ordem a seus auxiliares para que cumpram com o determinado; os auxiliares, por sua vez, cada um por ordem hierárquica, vão repetindo o que seu chefe disse e exigindo o cumprimento” (1949, p. 5).

A expedição de ordem e a hierarquia dos auxiliares parece relacionar-se, no caso, às práticas militarizantes do SPI, o que talvez explique que os Kaingangs de Nonoai chamassem tal reunião de “revista”, conforme informa o mesmo autor.

Sobre funções religiosas, em seu texto de 1946 (publicado em 49), informa Santos sobre a existência de um “Kuiê” que, “em tempos passados era quem fazia os casamentos” (1949, p. 7).

Segundo o mesmo autor, o “Kuiê” dirige uma oração cantada quando morre um índio, denominado “Kip-ôr” e, com mais frequência, dirige outra solenidade que santos denomina “sua missa”. Ainda é função do “Kuiê” dirigir um culto aos antepassados, a “reza dos velhos”, dirigida para a nascente ao entardecer.

Sobre tal liderança religiosa e sobre seu relacionamento com o chefe político do grupo, informa:

Sobre o governo dos Caingangues daqui será interessante dizer que ainda se observam vestígios Teocráticos, visto exigir um sacerdote da tribo – o KUIÊ –

o qual prediz o futuro e orienta o chefe do executivo nos fatos de maior importância, para a vida da nação, em nome de poderes sobre naturais. Contudo, há preponderância de um governo que se poderia chamar de militar – como veremos depois – sobre o sacerdote e há ausência de hereditariedade teocrática, assinalando-se um sistema de escolha do comandante – chefe ou governo é executivo – pelos comandados. A escolha do Chefe ou governo é feita pela massa do povo, senão por uma muito grande maioria que não deixa dúvida. Recai a escolha em um índio honesto, ativo, enérgico e resoluto; são estas as qualidades que deve possuir o escolhido, que apresentado e aceito é aclamado Chefe com a designação de “coronel”. O coronel declara assumida a chefia, perante a uma reunião geral, a que dão o nome de “Revista Grande”; seu primeiro ato é, aí mesmo escolher seus auxiliares que podem ser os mesmos já existentes ou outros. Os auxiliares vão tomando a designação de – “Major, Capitão, Tenente, Alferes e Cabos”; a parte do povo toma a denominação geral de “soldados” (SANTOS, 1949, p. 8).

Confirmando as práticas militarizantes introduzidas pelo SPI e que substituíram as lideranças tradicionais Kaingangs, Santos (1949, p. 8):

Cada grupo ou aldeamento dos Caingangues (neste P.I. há 4) tem por Chefe um “tenente”, com um “cabo” auxiliar; o “capitão” e o “major” ficam juntos, de auxiliares imediatos do “coronel”. A tribo, atualmente, aqui, está sem Cacique, mas quando o tem, é simples figura de decoração, semelhante ao “KUIÊ”.

O Padre Rambo, que parece informado por Vieira dos Santos – esse, funcionário do governo em Nonoai – registra também a “missa” dos Kaingang, cuja “figura central” é o “cuiem” médico, guardião das tradições, vidente, sacrífice e chefe espiritual, enfim, o “feiticeiro” dos relatórios jesuíticos. Escreve ainda Rambo (1947, p. 84): “Conhecemos o atual “cuiem”, um velho de mais de 60 anos, surdo, sabendo falar só a própria língua. Sua tarefa é a de curar os

doentes por meio de ervas medicinais que conhece em quantidade, de ajudar com seu conselho em situações difíceis, e de presidir a “missa”.

Fischer informa, sobre Inhacorá, RS:

O poder de governar dentro da tribo é exercido pelo cacique e praticamente de modo irrestrito. Só em alguns casos, principalmente quanto ao poder judiciário, está subordinado à reunião da tribo (...) possui autoridade em virtude do seu cargo, ainda quando a sua vida pessoal é humilhante ou prejudicial para a tribo (Apud BECKER, 1976, p. 118).

Melatti (1976, p. 85-86), baseada em seus informes paulistas, deduz “que não havia um único chefe para a tribo Kaingang, mas líderes em cada subgrupo”.

Em Santa Catarina, D’Angelis ouviu, de velhos Kaingangs relatos do uso tradicional comum das “adivinhações”, ou nas palavras dos índios, “consultas”. Relatando a migração de uma parte do grupo oriunda do Rio Grande do Sul, contavam haver entre eles um índio com essa função: “Chico Pataca tirava consultas com pó de cipó, que queimava sob um cobertor” (1984, p. 41). O relato indígena informa o processo de fabricação do pó e, embora não o associe com alucinógenos, a possibilidade não foi descartada.

Quanto ao relacionamento entre caciques diversos, ou a preponderância de um sobre outros, tão presentes na bibliografia, o autor refere os informes que dão conta da ascendência de Condá sobre os diversos grupos Kaingangs no Oeste Catarinense e Sudoeste do Paraná. Por outro lado, sobre a presença de Condá em Nonoai por vários anos, com base na documentação oficial informa a prática das alianças entre grupos, ali caracterizada então pela “dissenção profunda entre a gente de Condá – aliada à de Nonoai Votoro e Conhafé – e a gente de Prudente e Fongue” (1984, p. 31).

Tal prática de alianças também está afirmada por Mabile, que conheceu os grupos de Braga e Doble nos meados do séculos XIX:

As matas da margem direita do Rio Uruguai (...) eram ocupadas pelos coroados do Caciques Nonoai e Condá (...) os quais viviam, ainda que não em perfeita harmonia, ao menos sem hostilizar-se. A amizade idêntica era a que existia entre estes dois caciques e o cacique Nicofé (...) Mas, cada um de per si, mantinha uma guerra de extermínio contra o cacique Braga de cuja gente Doble (Yu-toachê) tinha feito parte... (1983, p. 162-163).

Barbosa (1954, p. 69) também enfrentara, como agente indigenista do SPI, problemas para apaziguar os “ânimos” entre diferentes grupos de Kaingangs aliados, que ele denominou de “dois partidos adversos”, um constituído da gente os Chefes Vauhim, Careg e Iacry, e o outro da dos chefes Requency e Charim”. O mesmo fato foi registrado por Bandeira referindo-o, como BARBOSA para o ano de 1916 (1926, p. 667).

Conclusões sobre poder político e poder religioso

1. Apresentou-se acima 14 autores que aportam informações sobre o poder político entre os Kaingangs, dos quais apenas 6 fazem alguma referência a aspectos relacionados à religião tradicional.

2. O tema que parece mais chamar atenção dos autores, em se tratando do poder político, é a amplitude maior ou menor da autoridade dos chamados “chefes” ou “caciques” e o modo de expressarem essa autoridade. Pelo menos seis autores afirmam claramente que o prestígio dos “caciques” Kaingangs estava condicionado por sua capacidade de persuasão, sua generosidade, sua brandura, seu espírito liberal, mas por outro lado, seu espírito ativo e sensível, por ocasião dos empreendimentos difíceis e das festas do grupo. Assim, também afirma-se que a transmissão hereditária da função só acontecia, se o herdeiro tivesse espírito empreendedor para se fazer respeitar pelos demais guerreiros. A contraposição disso são as afirmações de Mabile e Fischer, sobretudo o primeiro, que reconhece nos “caciques principais”, poderes de verdadeiros déspotas. San-

tos refere para Nonoai, em meados do século XX, uma estrutura de poder político hierarquizado à moda militar, refletindo usos de impostos pelo então Serviço de Proteção aos Índios. Naquele contexto, a função tradicional do cacique não era ocupada e, se os fosse, permanecia como figura decorativa. Trata-se, pois, de uma situação de ruptura total com padrões da cultura tradicional, embora o fato em si não significasse o abandono real daqueles valores pelo conjunto do grupo.

3. Os dados disponíveis da biografia não permitem afirmar que a função do cacique fosse transmitida hereditariamente. Mesmo aqueles autores que afirmam a hereditariedade, a colocam como opcional ou condicionada, a que o herdeiro de direito preencha certas condições exigidas ou esperadas pelo grupo. Por outro lado, a função de tal autoridade não parece ter sido sempre vitalícia, pois mais de um autor afirma que o cacique era abandonado pelo seu grupo – e até pelos filhos, segundo Borba – caso não correspondesse às expectativas deste, quanto à brandura e generosidade, por exemplo.

4. Contrapondo-se a idéia de “Cacique principal” ou “chefe superior” afirmada por Mabile e Teschauer, parece haver mais dados apontando para as práticas de alianças intergrupais. No entanto, as informações não nos permitem conclusões definitivas.

5. As informações dos aspectos religiosos da cultura Kaingang abarcam um leque que inclui desde cerimoniais, “rezas” e ritos fúnebres, até poderes medicinais e de predição do futuro. Por outro lado, autores diferentes informam Kaingang distintos para diversas funções religiosas, não sendo possível estabelecer de fato quantas e quais eram as tais funções e quando tais termos refletem apenas variações por regiões ou dialetos. Parece possível afirmar, porém – ao contrário de Paula Souza – que na sociedade Kaingang há pessoas especializadas em funções de “rezadores”, de predição do futuro e de curas.

6. Os dados sobre os aspectos religiosos (à exceção da descrição do culto aos mortos por BALDUS, 1937) demonstram a pouca

atenção que o tema mereceu pelos que trataram dos Kaingangs, talvez porque muitos desses aspectos não apareçam como evidentes na cultura.

Epílogo

Acredita-se que a Revisão Bibliográfica sobre a Organização Social do Povo Kaingang, que se realizou-se até aqui, permitiu algumas conclusões seguras quanto à existência das metades exógamas, quanto à prática tradicional da poligamia e sobre as características tradicionais da chefia Kaingang. Igualmente foi possível a composição de um quadro coerente sobre as relações de parentesco, muito embora apoiado em diferentes tipos de informação e carecendo de confirmação com outros dados de campo.

Por outro lado, a bibliografia mostrou-se inconsistente e/ou incoerente conforme o caso para o esclarecimento do relacionamento entre as metades exógamas (sobretudo nos aspectos político e religioso) da existência, extensão, persistência e função dos clãs, subgrupos, "classes", categorias ou outro tipo de funções sociais e religiosas dentro dos grupos ou das metades; do processo de nomeação em todos os seus aspectos (quando, quantas vezes, por quem, com que ritos, que relações estabelecem) e, finalmente, das funções e poderes religiosos desse povo e o relacionamento entre práticas de cura e a crença no sobrenatural.

Com isso, acredita-se poder ter demonstrado que, embora seja mesmo fácil publicar coletâneas de informações, relatórios e notas sobre Kaingangs (como MÉTRAUX 1946; LAYTANO 1955; 1956; 1957 a; 1957b; e BECKER 1975), isso não significa que o resultado seja um corpo coerente e, sobretudo, represente um quadro seguro sobre a cultura tradicional dessa importante nação indígena. Não parece difícil demonstrar, portanto, que os Kaingang continuam sendo um povo desconhecido, apesar dos quase dois séculos desde a ocupação portuguesa nos seus campos de Guarapuava (D'ANGELIS,

1989, p. 21). Daí que seja comum, por exemplo, tornar-se os “Xokleng” por “Kaingang” e vice e versa e, a partir daí, considerar-se que as informações sobre um desses povos são válidas para o outro (RAMOS, 1986, p. 48).

A questão não é nova, pois já na década de 50, Schaden (1972, p. 89) alertava sobre o “problema da situação cultural dos Xokléng em face dos Kaingng”, como um “assunto muito complexo, que somente poderá ser discutido de um modo satisfatório à luz de cuidadosas pesquisas etnológicas que venham a realizar-se no seio dos atuais remanescentes de ambas as tribos” . Confirma esta dificuldade, a afirmação de Schaden, em 1959, de que “não possuímos, até o presente, nenhum estudo monográfico sobre a cultura Kaingang, mas somente observações esparsas em relatórios de missionários e sertanistas e em alguns poucos trabalhos de caráter científico” . Infelizmente, pouco se alterou desde então porque, muito embora diversas pesquisas tenham se realizado entre os Kaingangs nesse tempo, poucas tiveram por interesse a cosmovisão indígena e os valores tradicionais persistentes. Talvez o fato reflita a grande penetração de um preconceito regional, segundo o qual os Kaingangs são um povo desculturado (ou “aculturado”?), pouco diferenciado dos caboclos do Sul. Ou talvez indique um outro tipo de preconceito, que não crê que os povos indígenas contarão com sua cultura e seus conhecimentos tradicionais para a formulação de seus projetos históricos na construção de seu futuro.

Referências

AMBROSETTI, Juan B. Los índios Kainganges de San Pedro (Misiones), con un vocabulario. **Revista del Jardín Zoológico de Buenos Ayres**. Buenos Ayers: v. 2, n.10-11,1984.

_____. **Materiales para el estudio de las lenguas del grupo Kaingangué (Alto Paraná)**. Buenos Ayres: Imprenta del Pablo E. Coni é Hijos, 1986.

VOCABULÁRIO da língua bugre. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. 2 ed. Rio de Janeiro, n. 15, 1988.

BALDUS, Hebert. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo: . Nacional, 1937.

_____. Terminologia de Parentesco Kaingang . **Rev Sociologia**. São Paulo, v. 14, n. 1, 1952.

BALDUS, Hebert & GINSBERG, Aniela. Aplicação do psico-diagnóstico de Roschach a índios Kaingang. **Revista do Museu Paulista**. Nova Série. São Paulo, v. 1, , 1947.

BADEIRA, Alípio. **A Cruz Indígena**. Porto Alegre: Liv. Do Globo, 1926.

BARBOSA, Luiz Bueno Horta. O problema indígena do Brasil. **Rel. Comissão Rondon**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, n. 88, 1947.

_____. Relatório dos trabalhos realizados pela inspetoria do Serviço de Proteção aos índios e Localização de Trabalhadores Nacionais em S. Paulo, durante o ano de 1916. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, v. 11, 1954.

BECKER, Ítala Irene Basile. O índio Kaingang no Rio Grande do Sul. **Pesquisas**. Antropologia. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, n. 29, p. 1976.

BORBA, Telêmaco Morosines. Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, v. 11, 1904.

_____. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
BORELLI, Silva Helena Simões. **Os Kaingang no Estado de São Paulo**: transfiguração e perplexidade cultural de uma etnia.

Dissertação (Mestrado em São Pualo): Pontifícia Universidade Católica, fotocópia, 1983.

_____. Os Kaingang no Estado de São Paulo: constantes históricas e violência deliberada. In: VVAA: **Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração**. São Paulo: Yankatu/Comissão Pró-Índio de São Paulo, s.d.

CIMI, Regional do Sul. **Síntese da situação dos povos indígenas no Sul do Brasil (VIII Assembléia Regional Sul do CIMI)**. Xanxerê, CIMI Regional Sul, 1982.

CIMITILLE, Luiz de. Memória dos costumes e região dos índios Camés ou coroados que habitam na província do Paraná. **Revista Paranaense**. Curitiba, 1882.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Toldo Chimbangue**: história e luta Kaingang em Santa Catarina. Xanxerê: CIMI Regional Sul, 1984.

_____. Para uma história dos índios do Oeste Catarinense. Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural de Santa Catarina – CEOM. Chapecó, n. 6, 1989.

FERNANDES, Loureiro. Os Caingangues de Palmas. **Arquivo do Museu Paranaense**. Curitiba, n. 1, 1941.

_____. Telêmaco Borba (o etnógrafo paranaense). **Separata da Revista da Academia Paranaense de Letras**. Curitiba, n. 12, 1946.

FREITAS, Affonso A. de. **Os guayanás de Piratinga**. São Paulo: Lammert & C, 1910.

GUÉRIOS, Rosário Farani Mansur. Estudos sobre a língua Caingangue: notas histórico-comparativas (Dialeto de Tibagi) – Paraná. **Arquivo do Museu Paranaense**. Curitiba, v. 2 p. 1942.

_____. O Xocrén é idioma Caingangue. Arquivo do Museu Paranaense. Curitiba, v. 4 1945.

HANKE, Wanda. Vocabulário del dialecto Caingangue de la Serra do Chagú, Paraná. **Arquivo do Museu Paranaense** v. 6, 1947.

HECK, Egon. Kiki – expressão religiosa do povo Kaingang. **Boletim do CIMI**. Brasília, CIMI, n. 29, 1976. (encarte)

HELM, Cecília Maria Vieira. **O índio camponês assalariado em Londrina**: relações de trabalho e identidade étnica. Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 1977 (Tese ao Concurso para Professor Titular).

HENRY, Jules. Jungle people: a Kaingang tribe of the highlands os Brazil. 2. ed. New York, Vintage Books, 1964.

HENSEL, Reinaldo. Os coroados da província brasileira do Rio Grande do Sul. **Revista do Museu e Arquivo Público do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, n. 20, 1928.

KÖNIGSWALD, Gustavvon. Os Coroados no Sul do Brasil. Tradução por Lígia T. L. Simonian, do artigo: Die Coroados in sudlichen Brasilien. **Globus** v. 94.

KRUG, Edmundo. Os índios das margens do Paranapanema. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**. São Paulo, v. 21, 1924.

LAYTANO, Dante de. Populações indígenas: estudos históricos de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. **Revista do Museu Julio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, n. 6, 1956.

_____. Populações indígenas: estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul – Caingang. **Revista do Museu Julio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, n. 5 1955.

_____. Populações indígenas: estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul – Informações antigas (século XIX). **Revista do Museu Julio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, n. 7 1957.

_____. Populações indígenas: estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul – Informações recentes (século XX). **Revista do Museu Julio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, n. 8 s.d.

LEÃO, Ermelindo Agostinho de. Subsídios para os estudos dos Kaingangues do Paraná. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**. São Paulo, v. 15, 1910.

LIMA, Francisco das Chagas. Estado actual da conquista de Guarapuava no fim do ano de 1821. In: FRANCO, Arthur M. **Diogo Pinto e a Conquista de Guarapuava**. Curitiba, Museu Paranaense, 1943.

_____. Memória sobre o descobrimento e colonia de Guarapuava. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro. V. 4, n. 13, 1942.

MABILE, Pierre F. A. Booth. 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 13,, 1897.

_____. 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 15, 1899.

_____. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul 1936:1986.** São Paulo: IBRASA; Brasília, INL – Fundação Pró-Memória, 1983.

MANISER, Henry H. Les Kaingangs de São Paulo. **Congr. Int. Americanistes Sess.** New York, n. 23, 1928, 1930.

MELATTI, Devair Montagner. **Aspectos da organização social dos Kaingang paulistas.** Brasília: FUNAI, 1976.

MÉRTRAUX, Alfred. Social organization of the Kaingag and Aweiróma according to C. Piccoli. Original em inglês: The Caingang. 1979. In: STEWARD, J. – **Handbook of South American Indians.** Washington, v. 1, part 3, 1946.

MUSSOLINI, Gioconda. **Ensaio de antropologia indígena e caçara.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

VALFLORIANA, Mansueto Barcatta de. Uma crítica ao “Vocabulário da Língua dos Kaingag” do Visconde de Taunay. **Revista do Museu Paulista.** São Paulo, v. 10, 1918.

_____. Dicionários Kaingangs – Portuguez e Portuguez – Kaingang. **Revista do Museu Paulista.** São Paulo, v. 12, 1932.

VOGT, R. F. **Die Indianer dos Obern Paraná.** Mitt, Antrop. Gesell Wien, v. 34 (ser 3, v. 4), 1904.

WIESEMANN, Ursula. **Semantic categories of “good” and “bad” in relation to Kaingang personal names.** Separata da Revista do Museu Paulista, nova Série, São Paulo, v. 12, 1964.

_____. Children of mixed marriages in relation to Kaingang society. **Revista do Museu Paulista.** Nova Série, São Paulo, XV, 1917.

_____. **Dicionário Kaingang – Português, português – Kaingang.**
Brasília: Summer institut of Linguistics, FUNAI, 1971.

ZERRIES, Otto. Organização dual e imagem no mundo entre índios
brasileiros. In: SHADEN, E. **Revista Leitura de Etnologia Brasileira.**
São Paulo: Nacional, 1976.