
DUALISMO E COSMOLOGIA *KAINGANG*: O XAMÃ E O DOMÍNIO DA FLORESTA*

Sergio Baptista da Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Resumo: *Este texto enfoca as interpenetrações entre os diferentes domínios do cosmos Kaingang, discutindo, principalmente, o papel do sistema xamânico como mediador entre esses domínios. Ao mesmo tempo, constitui-se numa tentativa de compreender a construção cultural do conceito de “natureza” da sociedade Kaingang, refletindo sobre sua concepção cosmológica dualista que enfatiza a fertilidade da junção de princípios percebidos como contrários.*

Palavras-chave: *cosmologia, domínio da natureza, dualismo, xamanismo.*

Abstract: *The present article focuses on the interrelationships between the different domains of the Kaingang cosmos. In particular, this article discusses the role of the shaman system as a mediator between these cosmic domains. The present reflection also attempts to understand how the Kaingang society culturally construes its idea of “nature,” based on studies of this societies’ dualistic cosmological conception, which emphasizes the fertility of uniting principles held to be in opposition.*

Keywords: *cosmology, domain of nature, dualism, shamanism.*

“A idéia de natureza é algo específico de uma dada sociedade, isto é, ela depende da forma como uma sociedade humana recorta o mundo natural como sendo ‘da natureza’.” (Giannini, 1994, p. 145).

Do ponto de vista lingüístico, a sociedade *Kaingang* pertence à Família Jê do Tronco Macro Jê, e, juntamente com os *Xokleng*, compõe o grupo de sociedades indígenas Jê meridionais. Atualmente, as aldeias *Kaingang* estão localizadas nos quatro Estados do sul do Brasil (São Paulo, Paraná, Santa

* Este artigo é fruto da adaptação de parte de um capítulo de texto mais abrangente (Silva, 2001). Grafou-se com trema as vogais “i”, “e”, “u” e “y” do idioma Kaingang, quando o correto seria fazê-lo com til, o que o editor de textos usado não permitiu.

Catarina e Rio Grande do Sul) em áreas de florestas com pinheiros e de campos do planalto Sul-Brasileiro. A reconstituição de seu processo histórico-sociocultural nesta região e em áreas adjacentes remonta há dois mil anos (Silva, 2001).

Culturalmente, os *Kaingang* estão vinculados às sociedades Jê-Bororo, especialmente aos Jê setentrionais e centrais: *Akwén*, *Apinayé*, *Kayapó*, *Kren-akarôre*, *Suyá* e *Timbira*.

A população *Kaingang* é uma das maiores do território brasileiro, atingindo, segundo estimativas de 1994, cerca de 20 mil pessoas (Ricardo, 1995, p. 39).

Sociedade *Kaingang*: concepções cosmológicas

Nimuendaju (1993), Horta Barbosa (1947), Baldus (1937, 1947), E. Schaden (1953), Métraux (1946), Becker e Schmitz (1967), Becker (1976), Veiga (1994, 2000) e Crépeau (1994, 1995) concordam que há um dualismo *Kaingang*, visível mais concretamente na organização social, que se caracteriza pela existência de duas metades exogâmicas¹, patrilineares, complementares e assimétricas, designadas como *Kamé* e *Kainru-kré*².

No entanto, Nimuendaju (1987, p. 122) já afirmava que “não apenas toda a tribo *Kaingán*, do Tietê ao Ijuhy, divide-se nestes dois clãs exogâmicos, segundo a sua ascendência paterna, *mas toda a natureza*” (grifo meu).

Na realidade, as patrimetades *Kaingang* representam apenas um aspecto – o sociológico – de toda uma concepção dual do universo. Todos os seres, objetos e fenômenos naturais são divididos em duas categorias cosmológicas, uma ligada ao gêmeo ancestral *Kamé*, e a outra vinculada ao gêmeo ancestral *Kainru*. Principalmente, as metades são percebidas pelos *Kaingang* como cosmológicas, estando igualmente ligadas aos gêmeos civilizadores, os quais emprestam seus nomes a elas.

¹ Segundo Crépeau (1995, p. 20), “cette règle d'exogamie semble de moins en moins respectée aujourd'hui”.

² Os autores citados registram pequenas variações terminológicas nos nomes das patrimetades. *Kré* significa descendência.

Segundo os mitos, os gêmeos ancestrais estão em relação de oposição e complementaridade um ao outro. *Kainru* “é de caráter feroso, capaz de decisões rápidas, mas é instável; seu corpo é esbelto e leve”. *Kamé* “é [...] pesado, de corpo como de espírito, mas é perseverante. A pintura corporal característica de *Kañerú* são manchas, a de *Kamé* são listras. [...] O *Kaingýgn* distingue entre objetos delgados e grossos, manchados e listrados, como pertencentes a *Kañerú* ou a *Kamé*, feitos por este ou por aquele, e que podem assim ser usados por este ou por aquele no ritual.” (Nimuendaju, 1987, p. 121-122).

Portanto, a bibliografia consultada e a pesquisa realizada com os *Kaingang* de Nonoi, Iraí e Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, permitem estabelecer as seguintes oposições binárias que expressam este dualismo:

<i>Kainru</i>	<i>Kamé</i>
Gêmeo ancestral denominado <i>Kainru</i> ; conforme o mito, saiu primeiro do chão; lua, um ex-sol; noite; corpo fino, peludo, pés pequenos; frágil, menos forte; feminino; ligeiro em movimentos e resoluções; menos persistentes; leste ³ ; baixo (parte de baixo); pintura corporal redonda, “fechada”; orvalho, umidade; mudança; agilidade; lugares altos ⁴ ; seres/objetos redondos/fechados; seres/objetos malhados/manchados, leves ou delgados; sete sangria (<i>Simplocus parviflora</i>) ⁵ .	Gêmeo ancestral chamado <i>Kamé</i> ; conforme o mito, saiu depois do chão; sol, símbolo de força e poder; dia; corpo grosso, pés grandes; mais fortes; masculino; vagaroso em movimentos e resoluções, persistentes; temperamento feroz; oeste ³ ; alto (parte de cima); pintura corporal em faixas, linhas, “aberta”; dureza; permanência; lugares baixos ⁴ ; seres/objetos compridos/riscados; seres/objetos mais pesados ou grossos; pinheiro (<i>Araucaria angustifolia</i>) ⁵ .

³ Cf. Veiga (1994, 2000). Já Crépeaux (1994) e Rosa (1995) remetem os *Kamé* ao leste, e os *Kainru-kre* ao oeste. Segundo estes autores, tais direções, durante o ritual do *kiki*, são invertidas com o objetivo de “enganar” as almas dos mortos presentes no ritual, já que elas representam perigo para os vivos.

⁴ De acordo com os *Kaingang* de Xapécó e do Rio da Várzea, os *Kamé* nasceram no baixo (vale ou sopé da montanha), e os *Kainru*, no alto (cume da montanha); conforme Veiga (2000, p. 79).

⁵ Durante o *kiki*, estes vegetais são depositados nas sepulturas *Kainru* ou *Kamé*, e usados como carvão para desenhar os padrões da pintura corporal.

Deste modo, manifestados desde uma matriz mitológica *Kaingang* que cria um campo semântico de oposições a partir da vinculação a um ou outro herói mítico, pares contrastantes marcam este dualismo, cuja abrangência engloba todo o cosmo, incluindo, entre outros, os elementos classificatórios no âmbito da natureza e de sua exploração, as relações entre os homens, a organização social e ritual do espaço, a cultura material, as representações sobre as características físicas, emocionais e psicológicas, as diferenciações de papéis sociais e os padrões gráficos representados em vários suportes. Estes pares opostos caracterizam-se por uma bipolarização contrastante, opositora e complementar, modo como se apresenta o sistema de representações visuais *Kaingang*⁶.

O dualismo *Kaingang* é plenamente observável durante a realização do ritual do *kiki*, conhecido na literatura antropológica como “culto aos mortos”, o qual

constitue le lieu privilégié de la mise en scène de la complémentarité et de l’asymétrie présidant aux relations entre les moitiés, chacune étant appelée à traiter avec les esprits des morts de l’autre moitié afin de les libérer et de leur permettre enfin de quitter le cimetière où ils étaient confinés depuis leur décès. (Crépeau, 1994, p. 145-146) (o qual constitui local privilegiado da encenação da complementaridade e da assimetria, regulando as relações entre as metades, cada uma delas sendo chamada para tratar os espíritos dos mortos da outra metade com o fim de liberá-los e permitir-lhes que deixem finalmente o cemitério onde estavam confinados desde as suas mortes.)

O discurso *Kaingang*, idealmente, costuma enfatizar com frequência a complementaridade entre as metades, de um lado, e entre sociedade e natureza, de outro, sublinhando as relações aparentemente simétricas entre opostos, no primeiro caso, e marcando a possibilidade de relação entre mundos concebidos diferentemente, no segundo caso. Na verdade, este princípio dialético marca continuamente o discurso *Kaingang*, que aponta para a “aversão e o horror à junção de coisas iguais porque elas são estéreis” e que dissemina a idéia de que “a fertilidade vem da união dos princípios contrários” (Veiga, 2000, p. 79).

⁶ Veja Silva (2001), especialmente capítulo 5.

As atualizações de mitos, colhidas durante as pesquisas de campo e reproduzidas em outro lugar⁷, trazem à tona e servem para ilustrar um dos princípios fundantes dos *Kaingang*, que está baseado na complementaridade entre as metades, na medida em que estas atualizações enfatizam, a todo o momento, as relações simétricas entre *iambré* (cunhados reais ou potenciais). Pertencentes a lados opostos, distintos, com características precisas, bipolares, para o conjunto dos membros de cada metade, os *iambré kamé* e *kainru-kré* desempenham papéis ideais de amizade, ajuda mútua, cooperação e complementaridade.

No nível do mito de origem, as diferenças entre os *iambré*, que vêm da própria marca, ou seja, das metades, são assim referidas por dois interlocutores:

Karein – É sim. O bugio era gente daqui, antes do dilúvio vir pela terra. Quando o dilúvio veio, ele trepou numa árvore bem alta. Ficou lá, né? Decerto a água cobria e não baixou logo. Então, ele ficou lá, naquela ponta da árvore, mesmo, né? Ficou por ali, parado. Levou 40 dias pra baixar, parece. Ficou lá, comendo aquelas folhas. Comendo só folha. Não sei quanto tempo levou. Ficou lá, comendo aquelas folhas... A natureza da árvore, de repente deu aquela fruta. Ficou comendo aquela fruta, lá. Virou bugio, criou pêlo.

Arokÿ – Só que o Kainru-Kré ficou mais inteligente que o Kamé: virou kanhér (macaco).

Karein – É, kanhér. É mais inteligente. O que a gente faz, ele faz. Aquele brinquedo que a gente faz. Muito arteiro. Ele imita, ele faz também. [...] O bugio ficou mais lerdo. Quando faz as coisas, faz devagarinho.

Na visão *Kaingang*, como entre os *Kayapó-Xikrin*, importantes atributos de sociabilidade originam-se do domínio da floresta (Giannini, 1994, p. 149). Além de a diferença ser pensada como atribuição de pertencimento a metades diferentes, ela também é percebida do ponto de vista da complementaridade, isto é, uma metade só pode existir em contraposição, mas, principalmente, lado a lado com a outra.

⁷ Silva (2001, cap. 4).

Possuir relações de aliança, noção importante em todas as sociedades sul-americanas, é idéia fundamental para a compreensão *Kaingang* de qualquer fenômeno, seja ele de ordem social ou cósmica. Por exemplo, o entendimento *Kaingang* de um fenômeno meteorológico como o surgimento de dois arco-íris no céu, após a chuva, passa pela idéia de aliança, uma vez que o primeiro arco-íris é denominado *ta ndo* (flecha) e o segundo, *ti prun*, sua esposa.

A análise de uma importante classe cerimonial, a dos *pên*, também ajuda na compreensão da ênfase posta pela tradição *Kaingang* nas relações aparentemente simétricas entre opostos. Os *pên* têm por função cerimonial preparar o morto para os rituais de enterramento e para aqueles que o antecedem; somente os *pên* podem tocar o/a falecido/a; somente eles podem cavar a terra para fazer a cova onde será enterrado o morto. São escolhidos desde pequenos, desde suas nomeações. Seus nomes indicam sua função cerimonial, uma vez que levam, necessariamente, em sua composição, palavras que indicam a terra (*nga*) para nomes masculinos ou taquara (*ven*) para nomes femininos, isto é, que se referem às suas atividades cerimoniais para com o morto: cavar a sepultura, no caso dos homens, ou trançar a mortalha (esteira feita de lasca de taquara), no das mulheres. Existem nomes de *pên kamé* e nomes de *pên kainru-kré*⁸. A nomeação acontece durante um banho ritual de ervas do mato⁹ no nominado, essencial para o nominador¹⁰ “saber” que nome escolher e para protegê-los contra os *vein kuprin* (alma) dos falecidos.

O aspecto que aqui nos interessa é que os *pên*, em suas atividades rituais, sempre trabalhavam¹¹ aos pares: “então, eles se marcavam, né?: tem o *ra téi* (marca comprida), tem o *ra ror* (marca redonda); tem o *pên* e o *iambré* dele; então, eles se ajudam, ali”¹². A principal ajuda que os *pên iambré* prestavam

⁸ *Nga Uóng Xi* (Aquele ser pequeno que mexe na terra; nome masculino *Kainru-Kré*), *Nga Uókan* (Aquele que mexe e chupa a umidade da terra), *Nga Tén* – da patrimetade *Kamé* (espírito feminino da terra), *Nga Okā* (Aquele que chupa a umidade da terra), *Ven Hi* (nome feminino *Kainru-Kré*), *Ven Iá* (nome feminino *Kainru-Kré*), *Nga Kóg* (Cova rasa, para criança; nome masculino *Kainru-Kré*), *Nga Kóg Téi* (Cova funda, para adulto; nome masculino *Kamé*).

⁹ Veja mais adiante.

¹⁰ No caso que conheço, o nominador era irmão da mãe do pai do nominado.

¹¹ Apesar de ainda existir indivíduos adultos maduros com nomes que identificam sua pertença à classe de *pên* (conheço apenas um caso de criança pequena com nome de *pên*), atualmente não mais desempenham suas funções cerimoniais: “Agora não tem mais. Não existe mais aqui, também. A gente sabe o nome, mas... Então, hoje em dia, qualquer um pega ali, é sim” – João *Karein* dos Santos.

¹² Conforme João *Karein*.

um ao outro consistia em não permitir que o *vein kuprin* (alma) do falecido levasse o *vein kuprin* do *pêin iambré*. O momento crucial deste perigo apresentava-se no momento da feitura da cova: quando aquele que estava cavando saía de dentro da cova, seu *iambré* o puxava pelo braço e proferia palavras rituais¹³ para tirá-lo, arrancá-lo dali, juntamente com sua alma¹⁴.

Resumindo, cunhadio masculino, complementaridade entre opostos, ou melhor dizendo, a possibilidade de estabelecer relação entre opostos, este parece ser, sem dúvida, um princípio fundante *Kaingang*.

Esta concepção dualista de idealmente buscar simetria nas relações entre opostos vai se refletir nas formas de sensibilidade estética *Kaingang* e, conseqüentemente, no sistema de representações visuais, já que as “marcas” (grafismos) opõem e, ao mesmo tempo, aproximam os opostos¹⁵, e no sistema xamânico enquanto mediador entre os diferentes domínios do cosmo e os humanos.

Os nomes do mato: o poder oriundo do domínio da floresta

As representações relativas ao mato – o “matão” *Kaingang* – são de uso comum e referidas com bastante regularidade. As ervas – os remédios – vêm do mato; o *iangrë*¹⁶ – ser que dá poder ao *kuiã* (xamã) – é do mato, necessita ser selvagem, não podendo ser bicho “inteligente” ou bom, isto é, não pode ter semelhança simbólica com o mundo social; nas orações ou rezas, especialmente às ligadas a rituais de morte, os nomes de animais do mato são inúmeras vezes repetidos; nas “curas”¹⁷ esses nomes aparecem, também; a grande maioria dos nomes masculinos e femininos *Kaingang* provêm do mato; e a própria pintura corporal, que é obtida do carvão de

¹³ “*Há konko tã, iambré*” – Sai pra fora, cunhado. “Pra não ficar lá dentro do buraco a alma dele, o espírito dele. Ele não dura, né?. Não dura”. João *Karein*.

¹⁴ Veja o item sobre “representações e práticas relativas à saúde, à doença, à cura e à morte”, mais adiante.

¹⁵ Veja Silva (2001), especialmente capítulo 5.

¹⁶ *Iangrë* é a forma feminina de *iangrõ*. Uso, indistintamente, uma ou outra forma, inclusive quando a palavra deveria estar flexionada no plural.

¹⁷ “Curar” é expressão portuguesa usada pelos *Kaingang* para designar prática ritual para obtenção de poderes especiais da natureza, através da ação de ervas empregadas pelo *Kuiã*, através de um banho ritual em cuja água o remédio foi fervido, por intermédio da fumaça proveniente da erva, ou de seu pó, após a queima. Os *pêin* são “curados” com banhos rituais. Da mesma forma o são os espíritos para a guerra, os que se quer que sejam bons caçadores e o futuro *Kuiã*.

certas plantas¹⁸, é simbolicamente proteção que tem origem no mato. São, todas estas invocações simbólicas de forças e poderes oriundos do “matão”. Paradoxal e compreensivelmente, o “matão” causa grande temor aos *kaingang*¹⁹.

Entre os *Kayapó-Xikrin*, segundo Giannini (1994, p. 149), o domínio da floresta corresponde ao espaço competitivo e agressivo, compartilhado por animais e inimigos.

Para minimizar estas agressões os homens devem ser iniciados neste domínio através de rituais específicos. A neutralização da agressividade é realizada na clareira, lugar da aldeia e das roças, através das espécies animais domesticadas e das plantas cultivadas. A clareira é o lugar das relações de parentesco e aliança, da construção da pessoa e da socialização do indivíduo, enfim, da definição da humanidade (Giannini, 1994, p. 149).

O *kuiã Kaingang* apresenta-se, então, como o elemento domesticador dessa força, usada por ele como poder para prevenir, proteger, curar e prever. Seu poder vem do “matão” (e tudo o que nele está contido – remédios²⁰ venenos²¹ *iangrë*, nomes²²); o domínio da floresta representa todos os recursos simbólicos que podem ser por ele utilizados. O *kuiã*, portanto, detém um poder oriundo de outros domínios do cosmos: só ele ousa e consegue domesticar estas forças. Daí vem seu prestígio e poder social.

Serrano já dizia, referindo-se aos Caaró²³ e afins, que “seus feiticeiros se jactavam de poder dominar as forças da natureza e exercer influência sobre as feras” (1936, p. 56).

¹⁸ *Ngrã* (samambainha) é considerada *Kainru-Kré*; *fãg* (pinheiro) é classificado como *Kamé*. As tintas originadas dos carvões dessas plantas são usadas para marcar (pintar com *ra ror* ou *ra téi*, respectivamente) os participantes do *kiki* de Xaçecó-SC.

¹⁹ O que é reconhecidamente uma concepção partilhada com os demais Jê, e que difere da dos *Guarani*.

²⁰ Por exemplo, a folha *kó mbó*, usada nas mãos e na ponta da flecha para ter “tiro certo”, para “curar” a flecha (*ky tóm* – flecha “curada para matar”).

²¹ Por exemplo, o veneno para as *ndo* (flechas) provem do espinho, queimado e moído, da *ven venxá* (taquara braba).

²² Vejam-se alguns nomes tradicionais *Kaingang* e seus significados. Nomes masculinos *Kamé*: *Kafer* (Casca de pau), *Ningrei* (Local no mato), *Prÿg* (Abelha preta braba), *Dorcocô* (Coruja), *Kaxen Mbag* (Rato do mato grande), *Mufé* (Folha de cipó), *Poxi* (Pedra pequena), *Katui* (Nome de madeira), *Kóvi* (Banana de micó); Nomes femininos *Kamé*: *Kokui* (Beija-flor), *Wenxó* (folha do mato), *Katxô* (nome de madeira), *Kóiód* (nome de pássaro), *Kamonky* (nome de madeira); Nomes masculinos *Kainru-Kré*: *Kaxú* (nome de madeira), *Kóioi* (piriquito), *Kainhér* (Macaco), *Karein* (juá – planta com espinho), *Ven Iü* (Taquara braba); Nomes femininos *Kainru-Kré*: *Ven kadér* (Taquara lisa), *Kuadmé* (nome de passarinho).

²³ Antiga denominação para os grupos Coroados (*Kaingang*).

De qualquer forma, sociedade e natureza, humanos e não-humanos, não representam mundos estanques, completamente separados (Veiga, 2000). A cosmologia *Kaingang* compartilha das cosmologias amazônicas o fato de plantas e animais possuírem espírito (*tom*, conforme os *Kaingang*). Descola (1998, p. 25) sublinha que essas cosmologias “estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais”.

Desta forma, nas sociedades indígenas, “homens e animais participam da construção do cosmos”, que “inclui tanto a sociedade como a natureza que interagem constantemente”. “Natureza e sociedade representam uma oposição que se inter-relaciona através de um processo contínuo de reciprocidade” (Giannini, 1994, p. 145).

De acordo com esta concepção do cosmos, para o dualismo *Kaingang*, a “natureza” – plantas, bichos, seres inanimados – passa a ser vista de uma forma dividida, dual, exatamente como acontece na sociedade: de um lado, plantas, bichos e seres inanimados *kamé*; de outro, plantas, bichos e seres inanimados *kainru-kré*.

Seres e objetos da natureza interpenetram o mundo social, sob o domínio do *kuiã*, para benefício exclusivo da sociedade *Kaingang*. Em outras palavras, o poder do *kuiã* vem de sua capacidade de interlocução com os espíritos dos *iangrê*. Ele é encarado como personagem social única para estabelecer a intermediação entre mundos concebidos diferentemente, mas não separados radicalmente.

À natureza – aos seus seres e objetos – impõe-se o dualismo cosmológico *Kaingang*. Animais, plantas, seres inanimados, corpos celestes, enfim, todos os integrantes do mundo natural têm lugar preciso nas conceptualizações do discurso²⁴: ou pertencem à metade *Kamé* ou à metade *Kainru-kré*, sofrendo todas as conseqüências desta ordenação²⁵.

²⁴ Cujas origens estão no nível dos discursos mitológicos.

²⁵ Até mesmo os mais simples cantos *Kaingang*, sobre o “*kiki* dos bichos”, de caráter infantil – são ensinados às crianças pequenas como forma de diversão –, enfatizam o domínio da natureza: são homenagens a animais, cujo comportamento é observado e cuja classificação na metade *Kamé* ou *Kainru-Kré* é bem sabida por todos. Alguns exemplos: 1. *Fëfën ié /Ī kané xin ta ui /Ī ni ié xin ta ui /Ī kané xin ta ui /Ī ni ié xin ta ui / Krongron kêtare xa tî* (A cantiga do tatu /Meus olhos são pequenos / Meu nariz é pequeno / Eu caio na toca; faz barulho). O tatu é considerado *Kamé*; 2. *Pétkrin ié /Andê te ti ni /Batata fêi vë / Andê te ti ni /Ximbôra fêi vë / Andê te ti ni /Manioca fêi vë* (A cantiga da formiga / O que eu carrego? / Folha de batata... /Folha de cebola/ ... /Folha de mandioca). *Pétkrin tar* – a formiga cortadeira – é *Kamé*. 3. *Krâg ié/Pondói pondói / iang mbá / téré téré xa tî / ngoi iôr /kringgran kringgran /Kêkutô / Kêkuto Xa tî* (A cantiga do porco-do-mato / Serra serra/subindo /descendo do outro lado/a sanga sinuosa/som que imita o barulho quando ele atravessa a água/Eu atravessei). O porco-do-mato é considerado *Kainru-kré*. 4. *Ien rui ru ié /Bên bê rônio /Ī ré komé imbré kên mu /rén ko kêmu ué*. (A cantiga da ratinha – o menor dos ratos / Som que ela faz cantando/Eu, ninguém me come, os que estão juntos comigo é que são comidos). O *ien rui ru* é classificado como *Kamé*). 5. *Xóren ié /Ī é ta kënxe kên* (A cantiga da pomba-do-mato – tem o bico bem mole/Meu bico lasca nó-de-pinho). *Xóren* é *Kainru-Kré*. 6. *Pân /Ī ninron nira ié / iyitinka ta kránké/ kê um ué* (A cobra / Se eu estivesse escutando eu ia onde tinha barulho para picar). *Pân* é *Kamé*.

Da natureza, através de ensinamentos originários de seres do mato (os *iangrë*) e transmitidos aos *kuiã*, provêm os remédios, as curas e os augúrios benéficos e maléficos. Ademais, o *iangrë* (espírito auxiliar) do xamã deve ser da metade oposta à do *kuiã* (Veiga, 2000, p. 78), evidenciando, mais uma vez, a complementaridade entre as metades.

É interessante notar que o fogo - elemento ligado ao mundo social - está sempre presente no momento da obtenção dos poderes vindos da natureza: a erva queimada, a fumaça do remédio do mato que sobe “pra atropelar as enfermidades”²⁶, a erva usada em pó, depois de queimada, o carvão da samambainha e do pinheiro para a pintura corporal no *kiki*²⁷. O fogo parece ser o elemento social que ativa, potencializa e domestica o remédio que vem do mato.

Do mesmo modo, a maioria dos nomes masculinos e femininos *Kaingang* são “nomes do mato”²⁸. A imposição de nomes - esta importante instituição social entre os Jê - está intrinsecamente relacionada com este domínio²⁹.

Antes de tudo, em um nível mais profundo, a apropriação da natureza representa uma das possibilidades de se estabelecer relação entre mundos concebidos diferentemente, apesar de se interpenetrarem. A filosofia de estabelecer relações idealmente harmoniosas entre opostos é uma das expressões mais marcantes do pensamento *Kaingang*.

²⁶ Antes de iniciar o ritual do *kiki*, Albino *Ming Iãfá Kainheró* conta que “eles faziam aquele remédio. Amontoavam aquele cupim do mato que dá na madeira. Eles botam o cupim debaixo da folha de remédio e botam fogo em baixo. Então, aquilo é remédio pros índios *Kaingang*. Aquele cupim, com remédio, com folha de remédio, que bota em cima, né?, então aquele fogo, pegava tudo em cima, assim, e daí aquela fumaça bate tudo no corpo daquelas pessoas que tão ali. Pra não pegar doença e pra proteger dos *vein kuprin* [espírito dos mortos] também. Uns ficavam em cima daquele fogo, saindo fumaça, vão tomar remédio. Daí, eles tomavam; daí, eles cantavam em cima daquele fogo, daquela fumaceira de remédio. Dançavam em cima daquela fumaça pra proteger todo o corpo. A fumaça subia pra atropelar as enfermidades”.

²⁷ “Aquele *kuiã*, finado Chico *Kainheró*, o meu avô, tinha uma plantinha que ele moía, aquele remédio, ele queimava aquele remédio. Então, com a brasinha, ele botava naquele pilão. Então ele moía com uma mãozinha - de-pilão -, chacoalhava, assim, bem moído na água, bem moidinho, e já encravava, assim - faz um gesto de rotação alternada, direita, esquerda, com a ponta do indicador esticado -, no rosto, assim”. Albino *Ming Iãfá Kainheró* explicando a marca *ra ror* (marca redonda dos *Kainru-Kré*).

²⁸ Diferentemente dos nomes *mbyas-Guarani*, que provêm das relações com os deuses.

²⁹ O ritual de nomeação acontece durante um banho com ervas, o que propicia ao nominador - referido pelo interlocutor *Kaingang* (Batista) como “pessoa mais velha” - a escolha do nome apropriado. Veja, também, nota 10.

A seguir, apresentamos três exemplos nos quais são ritual e simbolicamente enfatizadas as inter-relações entre os diferentes domínios do cosmo *Kaingang*, e onde são marcadas as relações de complementaridade entre estes opostos concebidos nas suas diferenças³⁰.

Primeiro exemplo: ritual ligado à morte³¹

Naquele tempo, quando morria um velho, uma velha, não usava reza, rezar em cima. Então, a reza dele era aquele guizo, chocalho, chocalhação. Tinha *tôn nun* feito com taquara grossa – taquaruçu – preparada. Faz o eco mais pequeno e mais grande: tum, tum, tum. Batia em roda daquele morto para fazer ele subir para o céu. Então, ele diz assim, enquanto todos rodeiam o morto:

Iô pë, iô pë, iô pë³²
 Ôiôr, ôiôr, ôiôr, ôiôr, ôiôr, ôiôr, ôiôr³³
 Mó ru, mó ru, mó ru, mó ru, mó ru³⁴
 Ngô kai, Ngô kai, Ngô kai, Ngô kai, Ngô kai³⁵.

Fazia assim. Vinha os nomes do mato, naquele canto, ali. Que nem verso, assim, que nem canto dos brancos. Então disseram assim:

Ôiôr, ôiôr, ôiôr, ôiôr
 Ngô kai, Ngô kai, Ngô kai
 Mó ru, mó ru, mó ru, mó ru
 Ngô kai, Ngô kai, Ngô kai, Ngô kai

³⁰ Estas percepções nativas, isto é, o ideal de buscar simetria nas relações que ocorrem num mundo concebido dual, dividido, como afirma Da Matta (1976) em relação ao Apinayé, irão se refletir nas formas de sensibilidade estética, nos mitos, e, em consequência, no sistema de representações visuais *kaingang* (veja Silva, 2001).

³¹ Narrado por João *Karein* dos Santos, *Kainru-Kré*. Área Indígena de Nonoai-Rio Grande do Sul.

³² Nome de árvore de grande porte. Tradução para o português desconhecida.

³³ Anta.

³⁴ Milho de pipoca.

³⁵ Nome masculino da metade *Kainru-Kré*: *Ngog* (bugio) e *Kai* (está trepado).

Mó ru, mó ru, mó ru
*Mun ngrei, Mun ngrei, Mun ngrei*³⁶.

Fizeram assim, esses cantos, para começar a subir aquela alma. Aquela alma do morto. Para não sofrer aqui em baixo. Porque alma perdida vem perdida, não rezando bem, pra subir. Fica assim, né? Tem uma alma perdida, fica assobiando, de noite, né? Então, vem assobiando. Não achou o caminho dela. Esse é o perigo. Então, eles faziam assim, para subir reto, prá lá. Então, com aquele canto, ela vai reto prá lá, pro céu, Deus, lá, reto pra cima. Vai ficar com *Topë*³⁷, lá.

Neste relato, pode-se perceber ainda a relação entre a anta e a metade *Kamé*.

Segundo exemplo: "curado" para ser bom caçador³⁸

Quando *Karein* era criança, seu tio paterno costumava fazer-lhe pequenas flechas para que pudesse brincar. Ainda pequeno, foi com o tio, e dois cachorros que gostavam de correr tateto³⁹ no mato, caçar num pinhalzinho.

– Óia, fio, bamo lá. Se os cachorro corre tateto pra nós, matemo. *Karein* relata:

Ele entoca o tateto. Eu fui junto. Chegando naquele pinhalzinho, tinha aquela rataiada: o pinhão debulhava e os bichos iam comendo. Soltamos os cachorros, e eles foram, atrás. O tio foi atrás dos cachorros. O tio disse: – Fica aqui, firme aqui.

Um tateto perdido parou bem perto de *Karein*. Este pensou consigo: Vou experimentar atirar com minha flechinha.

³⁶ Nome feminino da metade *Kamé*, significa andar (*mun*) e descaçar (*ngrei*). Entre os *Kayapó*, *Ngrei* é nome feminino ligado à anta, conforme informação de Lux Boelitz Vidal.

³⁷ *Tupã*: forma como os jesuítas missionários designaram o Deus católico para os *guarani* reduzidos. A forma *topë* é usada pelos *Kaingang* para nomear esse mesmo Deus católico.

³⁸ Narrado por João *Karein* dos Santos, *Kainru-Kré*. Área Indígena de Nonoai-Rio Grande do Sul.

³⁹ Porco-do-mato, caítitu.

Botei no arquinho e atirei bem na volta da paleta. O bicho saiu correndo pelo mato, fazendo barulho, conta *Karein*.

Com muito medo, ele foi olhando o bicho se batendo, até parar. Estava com sangue na boca: tinha acertado bem no coração.

Gritava pelo tio, que veio, preocupado.

Karein mostrou-lhe o tateto morto. O tio ficou faceiro: – Mas, então, você atirou bem, meu fio.

O tio proibiu-lhe de comer o tateto: – O primeiro tiro que a gente mata, ele não deixa comer. Não pode. Se comendo, porque você matou ele, você não dura, morre logo, disse-lhe o tio.

Relata *Karein*:

Eles ficaram churrasqueando, comendo o tateto bem gordo, que nem porco. Daí, ele me curou, naquele tempo, com a flecha mesmo ele me curou. Como eu estava pra ficar bom na caça, quando vai matar tem que sempre ter sorte, né? Não perde a viagem, quando ia caçar. Mata. Sai no mato, assim, sozinho, encontra o bicho e mata. Não perde a viagem. Então, ele me curou, o velho aquele. Ele perguntou: – Qual é a flecha que matou? Aí, mostrei. – Vem cá, disse o velho, bem velho, o vô⁴⁰. Vou te curar. Me traz aquela flecha que o senhor atirou, disse o vô. – Senta aqui. Ele ficou atrás. Me bateu atrás, na cabeça, com a flechinha, onde tinha fincado no bicho. Fazia (não sei se é oração)... Então, ele cantava. Ele disse assim:

*'Ndô kombó, nhió mó, ndô kombó, nhió mó*⁴¹

*Koin bar ky kon ta tarê*⁴²

*Kakã ta ti mba kontin*⁴³

*Hõ ta kai kōki Kuikui kêtí*⁴⁴

*Ki kon tarê ka ta kiunon ki kamba kontin ti*⁴⁵.

⁴⁰ Velho *Kuiã* que invoca seu *iangrê*, o gavião.

⁴¹ Flecha curada com a folha *kó mbó*, focinho do bicho.

⁴² Para vir outra caça, logo, de novo.

⁴³ O gavião vai trazer outro remédio/caça para ti.

⁴⁴ O gavião sobe até o céu e vem te curar, para ser um bom caçador.

⁴⁵ Ele desce do céu, ele morde a caça e traz para ti.

Disseram assim, bem, pra mim: – Tá bem curado, agora. Faziam farra de mim, que não estava comendo. Virei um bom caçador. Eu fui curado para caçar. Depois, eu fiquei caçador: não tem medo. Aquela coragem de entrar no mato sozinho. Um matão. Não tem medo, não tem medo. Só que não encontrei tigre, ainda. *Ming konggār*⁴⁶. Tem o *ming kuxun*⁴⁷, gato vermelho, sem manchas. O *ming konggār* é *Kainru-Kré*, tem *ra ror*, bem pintadinho, assim. Acho que o *ming kuxun* é *Kamé*, não tem manchas.

Terceiro exemplo: “curado” para ser *kuiã*⁴⁸

Diz que o vô dele, que era *kuiã*, deu aquele nome pra ele (*Ming iãfá* – Fezes de onça) porque sabia que ele ia ter um problema de saúde e deu o banho pra ele um dia ser *kuiã*. O banho de erva é pra chamar os *iangrë* dele. Chega uma época que esses *iangrë* vão vir nele. O *kombê*⁴⁹ era o *iangrë* dele. Demorou pra ele aparecer, o *iangrë*. De longe, ele aparece como um veado. Quando chega pra conversar, ele se transforma em Nossa Senhora. Acho que pra ele não se assustar. O bugio quis ficar *iangrë* dele. Este que mostrou as ervas, a medicina, pra ele. A mulher dele se assustou: os *iangrë* apareciam dentro de casa. Ela pediu pra parar.

Nestes três exemplos ficou marcado o ideal de buscar simetria nas relações que ocorrem em um mundo concebido dualmente.

Representações e práticas relativas à saúde, à doença, à cura e à morte: o *numbê*

As práticas curativas *Kaingang* também enfatizam as relações entre opostos. A compreensão destas representações auxilia nosso entendimento do pensamento *Kaingang*. Meu objetivo ao registrar os fatos a seguir, a

⁴⁶ Onça pintada (*Panthera onca*).

⁴⁷ “Puma”, “Leão baio”, “onça parda” e “sussuarana” são algumas das denominações vulgares atribuídas no Rio Grande do Sul ao *Felis concolor*.

⁴⁸ Narrado por Francisco Arokÿ dos Santos.

⁴⁹ Veados machos.

maioria suficientemente analisada em monografias que tratam de outros povos Jê, foi o de refletir sobre o vínculo entre o sistema xamânico e o domínio da natureza, analisando a ênfase *Kaingang* na concepção de eficácia simbólica da junção de contrários.

A doença origina-se fora do mundo social ou, melhor ainda, a doença não tem origem nas relações sociais perturbadas, como em muitas sociedades onde as acusações de feitiçaria são comuns.

No entanto, elas também não provêm da natureza. Sua origem está fora da sociedade como igualmente está fora do “mundo natural”. Aliás, é no domínio da natureza que se encontram os poderes para prevenir e curar.

Os *Kaingang* acreditam que as enfermidades e sua conseqüência derradeira provêm do mundo que existe depois da morte: o *numbê*, a aldeia dos mortos.

As doenças, e sua conseqüência última – a morte –, têm por causa básica os *vein kuprin* ou *keinbé* (espíritos, almas, dos mortos). O *vein kuprin* de um parente próximo – pai, esposo, avô – apega-se, por exemplo, ao filho, ou esposa, ou neto, causando enfermidades ao vivo e podendo, no limite, levá-lo à morte. Se o doente não for tratado a tempo pelo *Kuiã* e seu *iangrê*, que vai combater o *vein kuprin* e levá-lo para o *numbê*, a morte é certa.

Se o *Kuiã* constatar que o *vein kuprin* é proveniente do oeste, local onde está situado o *numbê*, não há cura possível para o doente. Ao contrário, se vier do leste, há possibilidade de cura.

Muitos tabus rituais eram respeitados com relação à morte e, especialmente, no que diz respeito ao corpo do morto, com o intuito de evitar doenças e a morte dos vivos:

Antigamente era assim. Se deixava em casa todas as crianças. Não era pra olhar, nem ir ao cemitério. Depois, fecha a casa, fecham todas as portas pra não ouvirem os gritos, pra o *vein kuprin* do morto não vir ali, perdido, e entrar numa pessoa. Fecham as portas. Quando morre o marido, a viúva não pode entrar dentro do velório. Deve deixar ela lá no mato. Faz fogo lá no mato. Ficava uns sete dias lá no mato. *Iambré* dela cuidava dela: faz uma casinha, faz um foguinho⁵⁰. Depois de sete

⁵⁰ Mais uma vez, estamos diante de relações de complementaridade entre opostos, neste caso, obrigações rituais.

dias, ela vem pra casa. Mas não dá pra olhar assim: levantar a cabeça. Cabeça baixa: não pode olhar pra nenhuma pessoa. Se ela olhar pra criança, aquela criança não dura: fica fraca, pega doença, logo⁵¹.

Segundo meus interlocutores, o *Kuiã* exerce seu poder de cura e prevenção através de seu *iangrë* e dos “remédios do mato”. Sua própria morte só pode acontecer quando ele falha em suas funções: seu *iangrë* “toma” sua alma. Os *Kaingang* dizem que há diferenças hierárquicas entre os *iangrë*. A onça seria o mais forte.

A escolha e iniciação de um novo *Kuiã* parte do *Kuiã* em atividade, que escolhe uma criança para substituí-lo. No caso que conheço, a escolha aconteceu durante a nomeação. Ao dar o banho de ervas ritual para saber o nome apropriado, o *Kuiã* detecta, através de seu *iangrë*, que o nominado teria no futuro grave doença que poderia levá-lo à morte. Recebe, então, o nome de *Ming iãfá* – Fezes de onça – de seu nominador-*Kuiã* para “assustar a doença” prevista. São os chamados *yiyi korég* (nomes feios), usados como prevenção contra a crise vislumbrada⁵². Ao mesmo tempo, neste caso que conheço, o nominado recebeu um banho ritual “para chamar os *iangrë* dele” e, portanto, tornar-se, no futuro, *Kuiã*: “O velho contou. Contou depois. Eu era piazote quando ele me deu este banho. Daí, eu fui crescendo, fui crescendo... Foi depois que eu casei, me casei, e foi depois que eu tinha essa piazada aqui, esses piá que tão aí. Mas daí que deu esse sonho”⁵³.

O sonho, ou a visão, como é denominada pelos *Kaingang*, é a manifestação do *iangrë*:

A minha visão, que deu pra mim, foi assim, ó: quando eu táva lá no patrão, trabalhando lá uma semana. Me deu aquela visão, sonho, né? Táva Nossa Senhora junto, com aqueles homens de vestido branco, né? Que era em cima de uma água, com onda. Estavam aquelas pessoas unidas, ajuntadas em cima daquela água. Esse sonho sempre, né? Sempre aparece pra mim. Agora, de vez em quando, me aparece pra

⁵¹ Conforme João *Karein* e Francisco *Arokÿ*.

⁵² “Meu filho tem nome feio pra proteger da doença”, *Karein*. “E a doença tem medo do nome dele e não vem”, *Arokÿ*. Alguns exemplos de nomes considerados *yiyi korég*: *Jaguá* (Cachorro, em *Guarani*), *Kikô*, *Ndér ror* (Nádegas...), *Fãngrétü* (Sem vagina, nome masculino *Kainru-Kré*).

⁵³ Conforme Albino *Ming iãfá*.

mim, essas pessoas no sonho. Elas usam esses cadernos, livros, assim, e lêem pra mim, no sonho. Eles contam pra mim que é oração boa⁵⁴.

As manifestações do *iangrë*, após a primeira visão, repetem-se sempre que necessário, ou seja, na prevenção, na cura, na procura de “remédio do mato”, no “encaminhamento” do *vein kuprin* ao *numbê*⁵⁵.

As práticas curativas enfatizam as relações entre opostos, marcando, mais uma vez, o que o discurso *Kaingang* evidencia continuamente: a fertilidade (e eficiência) simbólica da junção de princípios contrários. O poder dos remédios oriundos da natureza é potencializado na medida em que são usados, lado a lado, ao mesmo tempo, dois componentes diversos, um considerado *Kamé*, o outro, *Kainru-Kré*.

Além disso, para serem utilizados, esses remédios necessitam ser macerados, moídos, por pilões e mãos-de-pilão, preferencialmente confeccionados em pedra⁵⁶. Esta matéria-prima, por sua dureza e longa duração, constitui, intrinsecamente, um poder curativo ou preventivo. Por outro lado, num nível maior de abstração, pode-se notar que o poder simbólico do pilão e da mão-de-pilão para processar o remédio fica acrescido do fato de neste ato estar contida uma relação/união entre opostos: a mão-de-pilão, considerada *kamé* (comprida e delgada) e o pilão⁵⁷, concebido como *Kainru-Kré* (baixo, arredondado ou circular, forma fechada)⁵⁸.

⁵⁴ Conforme Albino *Ming iãfá*. Na visão de Albino, seu *iangrô* (forma masculina para *iangrë*) aparece inicialmente, de longe, como um *kômbê* (veado macho). Quando ele se aproxima para conversar, se transforma em Nossa Senhora, provavelmente para ele (Albino) não se assustar (informações de Francisco *Arokj*).

⁵⁵ “Quando eu benzi, ela se endireitou e saiu pra fora. Eu fiz outro benzimento pra ela e fui dormir: me deu sono. E lá umas horas da noite, me acordei. Me levantei e daí aquela mulher táva prosseando [conversando] com aqueles espíritos, com aqueles *vein kuprin*, daqueles que tinham morrido antes: o avô e a mãe dela. Eu vi quando eles távam conversando com ela. Ela disse pra ela: – *Muna, muna, fia. Kor kontin*. (vamos, filha. Vem.) Ele táva de pé, assim, aquele velho. Daí, eu fiz outra oração. Me acordei bem e fiz outra oração. Ela dormiu de novo, daí. Aqueles espíritos sumiram”. Conforme Albino *Ming iãfá*.

⁵⁶ “Os velhos *Kanhgág* esmagavam as folhas das ervas torradas usando pedras e, durante o esmagamento ritual, os velhos cantavam e pediam para que os remédios deixassem as suas crianças fortes como a pedra que usavam, e que as crianças tivessem uma vida como a da pedra, que nunca morre” (Kagrër, 1997, p. 155). “Aquele *kuiã*, finado Chico, o meu avô, tinha uma plantinha que ele moia, aquele remédio, ele queimava aquele remédio. Então, com a brasinha, ele botava naquele pilão. Então, ele moia com uma mãozinha-de-pilão, chacoalhava, bem moído na água, bem moidinho” Cf. *Ming iãfá*.

⁵⁷ *Kréi* (Pilão), inclusive, é nome masculino do estoque *Kainru-Kré*.

⁵⁸ “O pilão é *kainru-kre*; tem buraco redondo”. Cf. *Arokj*.

Kern (1994, p. 94-96), comentando “a elaboração e o acabamento trabalhoso e refinado” das mãos-de-pilão, consideradas como “os artefatos mais característicos” dos “caçadores-coletores-horticultores do planalto meridional”, os quais considero Proto-Jê meridionais, já sugeriu o seu uso ritual. Na verdade, tudo indica seu uso no processamento utilitário e ritual⁵⁹ de folhas ou raízes, cujos poderes curativos seriam potencializados, tanto pelo contato com os instrumentos de pedra como pela união eficazmente simbólica destes dois artefatos concebidos como contrários.

Os remédios *Kaingang* operam por homologia, isto é, por transmissão ritual de suas qualidades ao paciente, nos casos que me foram relatados.

Madeiras fortes, “que não secam de balde, que duram”⁶⁰, são consideradas como possuidoras de poder curativo ou preventivo de doenças. Por exemplo, a árvore denominada *ken ta iú* (açoita cavalo) é concebida como remédio porque “não pega doença”, e, quando cortada, brota rapidamente, “não se termina”. Já a figueira (*ken ven fi*), por “espremer, abafar, matar e tomar o lugar de outras árvores”⁶¹, é percebida como “remédio brabo”, isto é, para “ficar brabo, lutar”. A ponta do pinheiro (carbonizada ou em forma de chá) é usada para ter destreza e não escorregar ao subir nele. O “carvãozinho” ou o chá são passados nos pés do indivíduo. Os cupins do mato, por atacarem madeiras duras, fortes, são utilizados para fortalecer o corpo e proteger contra a doença. Os cupins, juntamente com ervas-remédio, são queimados. A fumaça daí proveniente é usada “para atropelar”⁶² a doença dos corpos que a ela são expostos.

A água corrente, que nunca seca, tem força preventiva e curativa⁶³. Algumas plantas aquáticas são consideradas um bom remédio, pois crescem “por cima da água, boiando”, adquirindo dela seu poder, que as faz “não se terminarem nunca” (conf. *Karein*).

⁵⁹ O desgaste provocado nas porções ativas das mãos-de-pilão usadas para moer substâncias consideradas como remédio é infinitamente pequeno, podendo aparentar, aos olhos do arqueólogo, como uma *continuidade do acabamento polido* do instrumento, e o seu não-uso prático.

⁶⁰ Conf. depoimento de *Karein*.

⁶¹ Conf. depoimento de *Ming iãfá*.

⁶² Conf. depoimento de *Arokj*.

⁶³ Segundo Sales (1997, p. 92), o futuro “benzedor e curador”, no seu processo de aprendizagem, “teria que se banhar em águas correntes ou águas de cachoeira com folhas de remédios do mato”. Kagrër (1997, p. 156) relata o seguinte: “Ao se lavarem no rio antes dos pássaros, as crianças pegavam toda a força que vinha da correnteza de água pura, porque depois que os pássaros bebessem e se lavassem na água, toda a força era deles e assim deixavam a água contaminada para quem a usasse depois”.

Dentro deste mesmo princípio de homologia ou transmissão ritual de qualidades e características, as “pedras d’água”, alisadas pela ação da corrente, são usadas como preventivo contra rugas: “fica velho, mas fica sempre que parece novo”. Além disso, a palavra *pó* (pedra) é utilizada como nome masculino (*Pó rongá*, *Pó xi*) para prevenir doenças, “pois é dura, não acaba mais, não termina” (conf. *Arokj*).

Pequenos animaizinhos que se agitam rapidamente sobre as águas paradas (*uoi-uoi*) são indicados para quem quer ter destreza na luta contra inimigos, transmitindo para o paciente o poder de defesa contra seus golpes e flechas. São aplicados sobre os olhos, esmagados previamente em pilão e mão-de-pilão de pedra.

Seguindo princípios de homologia e de acordo com uma concepção de eficácia simbólica da junção de contrários, plantas, animais e objetos são percebidos como proteção contra doenças. Alguns nomes (*Kréi*, *pó*) também. Igualmente, referi acima que os *yiyi korég* são assim concebidos⁶⁴. Com relação às pinturas corporais, elas também, durante a realização de rituais no cemitério, protegem contra os *vein kuprin* (almas dos falecidos), entidades que podem causar doenças e a morte, uma vez que, impulsionadas pela saudade de seus parentes próximos, pretendem levá-los para o *numbê* (aldeia dos mortos). A pintura corporal, efetuada com tintas oriundas de um domínio natural concebido como dividido, torna a pessoa invisível em relação aos espíritos dos mortos.

Comentários finais

Apesar de concebidos nas suas diferenças, os diversos domínios do cosmos *Kaingang* inter-relacionam-se. Principalmente os *nomes Kaingang* e seus *kuiã* operam como mediadores entre estes domínios: os primeiros estabelecendo relações entre os humanos e o domínio da floresta, e os segundos manipulando os vários domínios constitutivos do cosmos, transitando no mundo dos homens, da natureza e da sobrenatureza. Ao fazê-lo, fica estabelecida uma mediação, uma comunicação, entre eles, o que se dá por intermédio uma concepção cosmológica dualista que enfatiza a fertilidade da junção de princípios percebidos como contrários.

⁶⁴ Veiga (2000, especialmente p. 167) parece considerar *pên* todas as pessoas com *yiyi korég*. Meus dados demonstram que os *yiyi korég* são usados para afastar, à época da nominação, a doença antevista. O nome dos *pên* parece pertencer a um outro estoque, específico, conforme já discutido anteriormente.

Referências

- BALDUS, H. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1937.
- BALDUS, H. Vocabulário zoológico Kaingang. *Arquivo do Museu Paranaense*, ano 6, 1947.
- BECKER, I. I. B. O índio Kaingang no RS. *Pesquisas*, n. 29, p. 331, 1976. (Série Antropologia).
- BECKER, I. I. B.; SCHMITZ, P. I. *O índio histórico do RS*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1967. Mimeografado.
- CRÉPEAU, R. Mythe et ritual chez les indiens Kaingang du Brésil méridional. *Religiologiques*, n. 10, p. 143-157, automne 1994.
- CRÉPEAU, R. Economie et ritual. *L'Anthropologie économique: actes du Colóquio*, Département d'anthropologie, Université de Montréal, n. 1, p. 19-26, 1995.
- DA MATTA, R. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinajé*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, ano 4, n. 1, p. 23-45, 1998.
- GIANNINI, I. V. Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONE, L. D. B. (Org.). *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.
- HORTA BARBOSA, L. B. A pacificação dos índios caingangue paulistas. In: O PROBLEMA indígena do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947. p. 33-73.
- KAGRËR, G. V. Magias do guerreiro Kanhgág. In: ËG JAMËN kÿ mü: textos Kanhgág. Brasília: APBKG/Dka Áustria/MEC/PNUD, 1997.
- KERN, A. *Antecedentes indígenas*. Porto Alegre: UFRGS, 1994.
- MÉTRAUX, A. The caingang. *Handbook of south american indians*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1946. p. 445-475. Boletim 143.

NIMUENDAJÚ, C. *Etnografia e indigenismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

NIMUENDAJÚ, C. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva Guarani*. Tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1987.

RICARDO, C. A. Os índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: SILVA, A. Lopes da; GRUPIONI, L. D. B. *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC: MARI: UNESCO, 1995. p. 29-60.

ROSA, R. R. J. *Seção ou função cerimonial na sociedade Kaingang*. Monografia (Disciplina Minorias Étnicas)–PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1995.

SALES, J. N. Rezas usadas pelo benzedor. In: ËG JAMËN kÿ mü: textos Kanhgág. Brasília: APBKG/Dka Áustria/MEC/PNUD, 1997.

SCHADEN, E. A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos Kaingang. *Revista de Antropologia*, ano 1, n. 2, p. 139-141, 1953.

SERRANO, A. *Etnografia de la antigua provincia del Uruguay*. Paraná, 1936.

SILVA, Sergio Baptista da. *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais*. Tese (Doutorado)–PPGAS/USP, São Paulo, 2001. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-17122001-005542/>>.

VEIGA, J. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê meridional*. Dissertação (Mestrado)–PPGAS/Unicamp, Campinas, 1994.

VEIGA, J. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese (Doutorado)–PPGAS/Unicamp, Campinas, 2000.