

# O PAPEL DO MITO NAS NARRATIVAS ORAIS DOS KAINGANG NA BACIA DO LAGO GUAÍBA, PORTO ALEGRE, RS

Lívia Petry<sup>\*</sup>  
Ana Lúcia Liberato Tettamanzy<sup>\*\*</sup>  
Ana Elisa de Castro Freitas<sup>\*\*\*</sup>

**RESUMO:** This study deals with the mythical dimension of the Kaingang oral narratives, a Jê Meridional society whose traditional territories are located in the south of Brazil. It is based on interviews carried out among Kaingang communities located in the hydrographic region of the Guaíba Lake basin, Rio Grande do Sul state, analyzed in view of the native ethnology and of the myth theory. It was considered specially the studies of Egon Schaden (1913) and Mircea Eliade (1963), completed by the studies of Robert Crêpeau (1997), Rogério Reus Gonçalves da Rosa (1998) and Sérgio Baptista da Silva (2002). The preliminary data allow to recognize that the *Kamé-Kairukré* cosmologic dualism, revealed in the version of the myth of the Kaingang origin collected by Telêmaco Borba (1908), remains as a wire conductor of the contemporary Kaingang thought, orienting its narratives, its history and nature conceptions, its life in society and its duty notion.

**PALAVRAS-CHAVE:** mito – narrativa oral - kaingang

## Introdução

Inserido dentro do projeto de pesquisa *Depois da última nau: memória e oralidade nas narrativas de expressão portuguesa*, desenvolvido pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, e a partir dos estudos sobre oralidade, o presente trabalho trata da dimensão mítica das narrativas orais Kaingang. Utilizam-se como referenciais centrais os estudos de Egon Schaden (1913) e Mircea Eliade (1963), complementados pelos estudos etnológicos de Robert Crêpeau (1997), Rogério Reus Gonçalves da Rosa (1998) e Sérgio Baptista da Silva (2002).

Em termos metodológicos, este artigo resulta de trabalho de campo desenvolvido entre maio e novembro de 2006, junto à comunidade Kaingang da Lomba do Pinheiro, localizada no município de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, sob orientação da Dr<sup>a</sup> Ana Elisa de Castro Freitas. De modo complementar, foram realizadas visitas pontuais às comunidades Kaingang do Morro do Osso (município de Porto Alegre), Estrela (município de Estrela) e São Leopoldo (município de São Leopoldo), todas situadas na região hidrográfica da Bacia do Guaíba e interligadas por fluxos sociais e ambientais. (FREITAS, 2005).

Os dados preliminares que fundamentam este artigo foram obtidos através de entrevistas abertas e diretas, sendo empregados gravador e diário de campo no registro das narrativas.

---

<sup>\*</sup> Acadêmica do curso de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, bolsista da pesquisa *Depois da última nau: memória e oralidade nas narrativas de expressão portuguesa*.

<sup>\*\*</sup> Docente na UFRGS.

<sup>\*\*\*</sup> Pesquisadora Associada ao Núcleo das Sociedades Indígenas e Tradicionais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Coordenadora do Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas na Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana de Porto Alegre.

## *Os Kaingang*

Kaingang é um povo Jê Meridional, cujos territórios tradicionais estão relacionados com os ecossistemas do Planalto Sul-Brasileiro. Em termos demográficos, os Kaingang são a segunda maior população indígena brasileira, beirando 30.000 pessoas. Vivem em 38 TI's – que, em conjunto, não somam 300 mil hectares –, distribuídas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, região mais densamente ocupada e urbanizada do Brasil. Há ainda áreas ocupadas pelos Kaingang na Província de Misiones, ao norte da Argentina (FREITAS, 2005).

De acordo com Juracilda Veiga (2002), “os Kaingang percebem o mundo como perfeitamente simétrico, formado por pares antitéticos e complementares. Esse princípio formador do mundo é personificado nos heróis míticos *Kamé* e *Kairukré*” (VEIGA, 2002, p. 269). Em termos sociológicos, o dualismo *Kamé* e *Kairukré* se expressa nas metades exogâmicas que fundam essa sociedade, sendo o pertencimento a uma ou outra metade herdado pela linha paterna (FERNANDES, 2003). Em termos etnológicos, “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 *Kairukré*” (SILVA, 2002, p. 190), sendo que os atributos desses heróis míticos fundadores se estendem social e cosmológicamente à natureza do mundo (FREITAS, 2005).

No âmbito deste estudo, pode-se verificar o princípio lógico dualista presente nas narrativas do *kujà* (xamã) Zílio *Jagtyg* Salvador, integrante da comunidade Kaingang Lomba do Pinheiro, quando explica que as árvores se dividem em *Kamé* ou *Kairukré*, dependendo do formato de suas folhas, se cumpridas (*Kamé*) ou arredondadas (*Kairukré*). Do mesmo modo, Zílio refere que os animais são reconhecidos e agrupados genericamente nessas duas metades/categorias: aqueles que possuem listras – como o tigre (gato malhado) – serão *Kamé*, os que se mostram pintados – como a onça pintada – serão *Kairukré*.

Os Kaingang se reconhecem como guerreiros (FREITAS, 2005) e as pinturas corporais de sua parafernália ritual incluem listras – que identificam os guerreiros pertencentes à metade *Kamé* – e círculos – que identificam os *Kairukré* (SILVA, 2001). Do mesmo modo, a iconografia expressa nas cestarias, objetos cerâmicos, adornos corporais e artefatos que integram a cultura material Kaingang inclui formas associadas a uma ou outra metade cosmológica (SILVA, 2001).

### *Mito, organização social e natureza*

No âmbito ritual e de acordo com Robert Crèpeau (1994, p. 145-146), o Ritual do *Kikikoi* ou *Kiki*, conhecido como ritual dos mortos, considerado central na etnologia Kaingang,

constitui local privilegiado da encenação da complementaridade e 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 libertá-los e permitir-lhes que deixem o cemitério onde estavam confinados desde as suas mortes.

Sendo assim, *Kamé* e *Kairukré* serão, para além do mito, uma forma de organização social e também uma maneira de dispor a realidade de forma dual, assimétrica e complementar. Como bem observa Egon Schaden (1959, p. 13), o mito de origem dos Kaingang irá comportar pelo menos três aspectos:

como expressão e reflexo da sociedade, como valor representativo e principalmente como perpetuação da configuração sociocultural. Estabelecendo a origem ou ascendência comum dos membros da tribo em oposição à dos demais grupos, humanos ou animais, o mito exprime e fundamenta a noção de parentesco entre os membros do grupo.

Complementa Schaden (1959, p. 17-18), alertando que a narração mítica também irá englobar “uma garantia necessária e suficiente da eficácia de ritos e cerimônias, da legitimidade das instituições e da validade dos valores morais e dos padrões de comportamento reconhecidos e aceitos pela tribo”. Dessa maneira, os heróis míticos exercem um papel de agentes civilizadores e transformadores – civilizadores porque, a partir deles, irá surgir uma ordem social, e transformadores, porque irão criar animais que antes não existiam.

Apresentamos a seguir o mito de origem Kaingang, narrado pelo Cacique Arakxô a Telêmaco Borba, em 1908:

Em tempos imemorráveis, deu-se um dilúvio que cobriu a terra inteira, habitada de nossos antepassados. Somente o cume da serra Krinjimbé (Serra do Mar) sobressaía das águas diluviais. Os Kaingang, Kaiurukré e Kamé nadavam na direção dela, cada um com um luminoso tição entre os dentes. Os Kaiurukré e os Kamé cansaram, afundaram-se e pereceram; suas almas foram habitar o interior da montanha. Os Kaingang e uns poucos Curutons atingiram com dificuldade o cume da serra, onde permaneceram uns no chão, outros nos ramos das árvores porque não acharam mais lugar. Lá passaram uns dias sem alimento e sem que as águas baixassem. Já esperavam a morte, quando ouviram o canto das saracuras que traziam cestinhos de terra, que deitavam nas águas. Assim, as águas foram recuando devagar. Os Kaingang clamavam às saracuras que se apressassem. Estas dobraram suas vozes e pediram aos patos que as ajudassem. Em pouco tempo conseguiram formar uma planície espaçosa no monte, que dava bastante campo aos Kaingang, com exceção daqueles que se refugiaram nas árvores. Estes foram transformados em macacos e os Curutons em macacos urradores. Desaparecida a inundação, os Kaingang estabeleceram-se nas proximidades da serra do mar. Os Kaiurukré e os Kamé, cujas almas moravam no interior da serra, começaram a abrir caminhos. Depois de muitos trabalhos e fadigas, uns puderam sair de um lado, os outros do outro. Na abertura de onde saíram os Kaiurukré, teve sua nascente um belo arroio e lá não havia pedras; daí veio que eles têm os pés pequenos. Pelo contrário o caminho dos Kamé levava sobre terreno pedregoso, daí eles terem os pés compridos. Na noite em que tinham saído da abertura da serra, acenderam fogo e Kaiurukré formou de cinzas e carvão tigres e lhes disse: ide e devorai homens e animais! E os tigres se foram rugindo. Não tendo mais carvão para pintar, fez de cinzas as antas e disse-lhes: ide e comei folhas e ramos! Kaiurukré estava outra vez a formar um animal; faltavam a estes ainda os dentes, a língua e umas garras quando apontou o dia. Não tendo mais forças de dia, pôs-lhe uma vara na boca e disse-lhe: não tendo dentes, vive de formigas! Isto é a razão porque o tamandú é um animal não acabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e formou outros animais, entre eles as abelhas boas. Kamé também fez animais, porém diversos, para combater aqueles. Assim ele fez os leões americanos, as cobras venenosas e as vespas. Acabado este trabalho, marcharam e foram se unir aos Kaingang. [...] Depois de terem chegado a uma grande planície, reuniram-se e aconselharam-se como deviam casar os filhos. Casaram primeiro os Kaiurukré com as filhas dos Kamé, e vice-versa. Quando porém, restavam ainda muitos jovens, casaram-nos com as filhas dos Kaingang. E daí veio que os Kaiurukré, os Kaingang e os Kamé são parentes e amigos. (TESCHAUER. *Apud* BECKER, 1976, p. 278).

No mito, a noção de dualismo opera como base compreensiva central e originária, tanto da sociedade como da natureza do mundo, o que denota uma aproximação entre as existências humanas e as existências animais/vegetais que convivem nos territórios imemorráveis dos Kaingang. Pode-se ainda vislumbrar que o mito privilegia a história e a trajetória dos heróis *Kamé* e *Kaiurukré*, valorizando o tempo e o espaço de sua existência.

Para os Kaingang, animais e vegetais são dotados de espíritos. E se a terra é a mãe geradora, os Kaingang também geram animais. Os heróis mitológicos saem da terra configurada como montanha. De acordo com Rogério Reus Gonçalves da Rosa (2004, p. 211), “para o homem da tradição, a referência antropocêntrica é substituída pela antropocósmica, na qual a convivência do homem com o universo é de parentesco, de simpatia.”

Essa convivência se expressa bem num depoimento prestado pelo Kaingang Augusto *Ope* da Silva, da Terra Indígena Iraí, em 1992, a Rogério Reus Gonçalves da Rosa (2004, p. 216): “a terra para nós índios representa como a mãe, assim como a mãe retira do próprio corpo alimento que dá vida a seu filho”. Esse depoimento vem ao encontro da afirmação de Juracilda Veiga (2002) de que, no contexto cosmológico Kaingang, “sociedade e natureza, humanos e não-humanos, não representam mundos estanques, completamente separados”; ao contrário “a cosmologia Kaingang compartilha das cosmologias amazônicas o fato de plantas e animais possuírem espírito, estabelecendo uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais” (DESCOLA, 1998, p. 25). Sendo assim, registra Sérgio Baptista da Silva (2002, p. 197) que

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 discurso: ou pertencem à metade *Kamé* ou à metade *Kaiurukré*, sofrendo todas as conseqüências desta ordenação.

Com efeito, o mito de origem dos Kaingang nos revela uma interpretação da natureza em termos de vida social. Como Egon Schaden (1959, p. 12) sugere, “o primitivo concebe o universo todo como interação de forças pessoais, comparáveis às que se manifestam na sociedade humana”. Assim, podemos concluir que, para esta sociedade indígena, o mito será, para além de uma narrativa, uma conceptualização de mundo dual, que se manifesta nos costumes, na moral, na estratificação social, no dualismo, enfim, que permeia as visões de mundo.

Nos termos de Mircea Eliade (1963), “a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria”. Daí a importância das narrativas míticas, pois o mito ensina ao homem “as histórias primordiais que o constituíram existencialmente, e tudo o que se relaciona com a sua existência e com o seu próprio modo de existir no Cosmo o afeta diretamente” (ELIADE, 1963, p. 13).

A respeito da pessoa Kaingang, ela vive em estado de permanente atualização e recriação do mito de origem, tendo em vista que a marca social dos heróis Kamé e Kairukré se cola à pessoa Kaingang, que, ao nascer, herda a marca de seu pai. Sendo assim, segundo Egon Schaden (1959, p. 110), o mito tribal desses índios se reveste de função fidejussória com relação a uma das principais atribuições do pai na sociedade Kaingang. É que os heróis fornecem o precedente mítico para a autoridade do pai, que, pintando o filho com este ou aquele distintivo clânico, determina, de uma vez por todas, a qual dos dois grupos de sua metade há de pertencer.

Tal experiência coloca o mito na base de uma estrutura social, permitindo-nos identificar que, no universo sócio-cultural Kaingang, o herói mítico se apresenta como “expressão e síntese da cultura do grupo e, ao mesmo tempo, como recordação e ideal. Recordação de um passado remoto, resumindo, por assim dizer, a história da tribo, e ideal a ser realizado pelo indivíduo e pela comunidade”. Assim, é indiscutível “o papel da mitologia dos Kaingang como expressão e justificação de importantes elementos da vida social” (SCHADEN, 1959, p. 19).

Ainda segundo a análise desse autor,

a divisão da sociedade Kaingang em metades exógamas e a posição recíproca destas facções constitui, por assim dizer, o problema básico do mito tribal. Já na ocasião em que as duas hordas abrem caminho na serra de Krinjijimbé se define uma certa inferioridade dos Kamé em face dos Kairukré. Pois como não brotasse água da vereda aberta por aqueles, tiveram de pedi-la aos Kairukré, de cujo caminho nascera um lindo arroio. Mais tarde, em sua atividade de heróis criadores, os antepassados Kairukré e Kamé entram numa relação de antagonismo. Enquanto Kairukré cria certo número de animais, Kamé se põe a fazer outros para combater os do companheiro. A desigualdade de consideração relativa dos grupos de parentesco no seio da comunidade transfere-se, assim, para o mito tribal. (SCHADEN, 1959, p. 113)

Encontramos essa disposição assimétrica das metades no contexto da formação e identificação do poder do líder religioso ou *Kujà* (xamã). O *Kujà* comunica o mundo humano Kaingang com o mundo dos espíritos, sendo o especialista responsável pela curas das doenças, possuidor de capacidade de predições para o futuro, orientador de atividades de caça e coleta. De acordo com Rosa (2005), um *Kujà* pode ser *Kamé* ou *Kairukré*, sendo que o *Kamé* é reconhecido como mais forte ou poderoso para tratar com os espíritos.

Isso se confirma no relato do Kaingang Armandio *Kānkor* Bento, da TI de Guarita:

geralmente o *Kuiã* é da família dos *Kamé*, uma das maiores famílias do povo Kaingang. Os Kaingang se compõem de duas famílias: a dos *Kairukré* e a dos *Kamé*. Os membros da família *Kamé* podem se tornar *Kuiã* por serem pessoas calmas, que podem entrar em contato com os espíritos indígenas facilmente. Todos os filhos de *Kamé* têm mais condições de ser *Kuiã* (TEXTOS Kanhgág, 1997, p. 46).

Esta é também a opinião compartilhada pelo *Kujá* Zílio *Jagtyg* Salvador, na Bacia do Guaíba. Em entrevista, esse especialista Kaingang nos confirmou que os “*Kamé* têm o espírito mais forte que os *Kairukré*”. Segundo Zílio, há também uma conotação de ordem divina que distinguiria ambas as metades, pois, de acordo com suas palavras, “Deus fez primeiro os *Kamé*, e depois os *Kairukré*”.

### ***Mito e narrativa***

Quanto à origem dos Kaingang, Zílio *Jagtyg* Salvador nos conta a seguinte versão: “os índios vieram pela água, atravessaram a água em canoas. Chegaram aqui no Brasil um casal de índios, sendo um *Kamé* e o outro *Kairukré* e aqui nestas terras eles foram se reproduzindo”.

A narrativa mitológica de Zílio *Jagtyg* Salvador privilegia a geografia das águas, elemento central na paisagem dos territórios Kaingang situados na margem leste do Lago Guaíba. Não por acaso, essas grandes águas são acionadas como elemento fundante do pertencimento Kaingang a essa região, reconhecida simultaneamente como parte de seu território imemorial e como região-limite do mundo. Na mobilização Kaingang pelo reconhecimento do Morro do Osso como terra indígena tradicionalmente ocupada, a visão paradigmática do Lago Guaíba, avistada do topo do morro, é revelada aos Kaingang como imagem do *Goy kafun tun* – a grande água sem margem, limite do mundo (FREITAS, 2005).

Comparativamente à narrativa do cacique *Arakxô*, os heróis mitológicos que protagonizam a narrativa de Zílio *Jagy* Salvador formam um casal e ambos vêm juntos da mesma água, na mesma canoa. Essa narrativa privilegia o universo social da complementaridade como produtora de fertilidade, focando a etapa mítico-histórica que trata da ocupação e reprodução social Kaingang nos territórios da região do Guaíba (FREITAS, 2005).

Na atualização do mito, Zílio Salvador reafirma a base estrutural que ordena a sociedade Kaingang. No campo sócio-político, essa estrutura ganha forma através das prescrições e normas que ordenam os papéis sociais e políticos dentro da comunidade Kaingang da Lomba do Pinheiro. Vivendo da venda de seu artesanato na cidade de Porto Alegre, os Kaingang da TI Lomba do Pinheiro mantêm sua relação com as florestas onde coletam os cipós e fibras empregadas na arte das cestarias (FREITAS, 2005).

Entretanto, conforme narra Zílio Salvador, os remédios que os *Kujà* antigos retiravam do mato não existem na região – impactada pela expansão urbana –, sendo necessário recorrer a outros espaços do território Kaingang no sul do Brasil para acessar esses remédios. Pode-se dizer que, na comunidade Kaingang da Lomba do Pinheiro, esses fluxos sociais e ambientais são mobilizados de modo privilegiado, através da renovação de alianças de casamento e da mobilização pela guerra (FREITAS, 2005). Não é de admirar, portanto, que para o *Kujá* Zílio Salvador, a origem dos Kaingang remonte a um casal *Kamé/Kairukré* que, assim unido, teria fundado a sociedade Kaingang na Bacia do Guaíba. É interessante notar que esse casal surge da água ao invés de surgir da terra, das entranhas da montanha. Há que se reconhecer que Zílio trata da segunda parte do mito, mais especificamente da vida em sociedade.

No mito narrado pelo Cacique Arakxô a água representa a Mãe Terrível, o dilúvio que destrói a vida, que exila os Kaingang e Curutons no alto da serra Krinjimjibé (Serra do Mar), que afoga *Kamé* e *Kairukré*, cujas almas irão então habitar a montanha. Já na narrativa de Zílio, a água é a Mãe Redentora, trazendo a vida, servindo de ponte entre o desconhecido e a terra onde o casal irá espalhar sua descendência. Assim, a água representa, aqui, o fluxo da vida, a fertilidade. Através desta simbologia, a narrativa mítica termina por fundamentar as necessidades mais prementes do povo Kaingang – a consolidação da vida em sociedade em seus territórios situados na margem leste do Lago Guaíba, constantemente ameaçados pela expansão da sociedade regional/nacional (FREITAS, 2005).

Essa crença expressa a questão fundamental do parentesco, em que o dualismo *Kamé/Kairukré* opera como elemento regulador das relações sociais e dos vínculos afetivos. Esse é justamente o ponto-chave para que toda a sociedade Kaingang possa continuar estruturada de maneira complementar e funcional. Daí sua importância no imaginário da comunidade da Lomba do Pinheiro, onde a realidade circundante de Porto Alegre representa constante ameaça à reprodução, recriação e continuidade do mundo Kaingang.

Analisada no contexto de outras narrativas Kaingang coletadas por Ana Elisa Freitas (2005) na Bacia do Guaíba, essa versão do mito pode analogamente remeter à narrativa histórica do “descobrimiento do Brasil pelos Kaingang”. Essa narrativa coletada por Freitas (2005) junto ao *Kujá* Zílio Salvador reafirma a noção de anterioridade do povo Kaingang em relação aos europeus, outros índios e negros na ocupação do território que chamam Brasil.

Como no mito, a fertilidade da vida depende da complementaridade entre *Kairukré* e *Kamé*, no desempenho de papéis complementares no âmbito da organização religiosa, política, ritual e econômica em cada comunidade Kaingang. Na comunidade Kaingang da Lomba do Pinheiro, um exemplo desta complementaridade imprescindível entre as metades se revela na divisão de poderes: o poder e força *Kamé* – expressos no poder religioso do *Kujá* Zílio Zagtyg Salvador e no poder político do cacique Claudir da Silva, ambos de marca *Kamé* – complementa-se com o poder de realização *Kairukré* – expresso na posição do vice-cacique, Valdomiro Nascimento, de marca *Kairukré*.

Ora, no mito de origem Kaingang, os heróis *Kamé* e *Kairukré* se identificam por atributos físicos e comportamentais distintos, desempenham funções diferentes, cada um exibindo características específicas, tanto em termos de força física quanto como elementos civilizadores. Para os Kaingang, esses atributos mitológicos estão presentes na força e no poder de seus xamãs e caciques, conforme a metade sociológica a que pertencam.

Interessante perceber que, se *Kamé* é identificado como mais forte e poderoso para tratar com os espíritos, o sucesso dessa atuação depende também da parceria imprescindível de seu complementar *Kairukré*: como no mito, a fertilidade da vida Kaingang depende da complementaridade *Kairukré* – *Kamé*, no desempenho de papéis complementares no âmbito da organização religiosa, política, ritual, e econômica de cada comunidade Kaingang. Retomando a perspectiva cosmológica expressa no ritual do *Kikikoi*, sua performance prioriza a assimetria complementar das metades *Kamé* e *Kairukré*. De acordo com Rosa (1998, p. 100):

o *Kiki* inicia quando os donos do *Kiki*, parentes dos falecidos Kamé e Kairu, solicitam ao mestre-de-cerimônias a organização do ritual. Em seguida são organizadas as compras de mel, garapa, alimentos e os convites para os kaingang de outras áreas indígenas. Também nesse ínterim é decidido que pinheiro deverá ser abatido para a festa. Para o ritual são chamados também os rezadores, ou “donos da reza”, responsáveis por conduzir o rito e dialogar com os espíritos dos mortos. São chamadas também as *péin* (Kamé e Kairu) que são as pessoas encarregadas e capazes de cuidar dos serviços fúnebres: construir sepultura, proceder ao enterramento, retirar o *tipankri*, resguardar o luto dos parentes mais próximos. Durante o ritual do *Kiki* as *péin* cuidam para os rezadores não beberem demais a garapa e a bebida *kiki*. São as únicas pessoas que podem circular tanto pelas fogueiras dos Kamé quanto pelas fogueiras dos Kairukré.

Ainda segundo Rosa (1998), o ritual do *Kiki* é dividido em várias etapas, cada uma delas correspondendo a um tempo cosmológico em que os mortos deverão ser, enfim, encaminhados ao mundo das almas, deixando de vez o território dos vivos. Nesse tempo sagrado, mortos e vivos convivem em harmonia, seguindo, para isso, uma série de ritos e prescrições. Assim, para que os espíritos dos mortos não se misturem aos vivos, os Kaingang pintam as faces com a distinção de cada clã: a lista para os Kamé, uma roda para os Kairukré. Além disso, acendem fogueiras de nó-de-pinho, pois acreditam que a madeira de nó-de-pinho mantém os espíritos afastados. Daí no ritual do *Kiki* serem acesas fogueiras em noites sucessivas durante todo o tempo do culto.

Na transição de fogos, visualizam-se os papéis complementares e assimétricos das metades Kamé e Kairukré. Durante o primeiro fogo, os pertencentes à metade Kairukré e os pertencentes à metade Kamé se reúnem cada qual em redor de uma fogueira. As famílias dos mortos oferecem garapa aos rezadores e aos participantes, oferta que simboliza o desejo de que o *Kiki* se realize. Os rezadores rezam tocando chocalhos de nome *Xikxy*, as mulheres dançam imitando os gestos do tamanduá-mirim, homens e mulheres soltam gritos, sons guturais, imitando os sons da cópula carnal. Nesse primeiro fogo, os índios mantêm-se separados em dois grupos e não usam as marcas do clã a que pertencem. Já no segundo fogo, os fogos de nó de pinho são revividos das cinzas do primeiro fogo, os rezadores tocam novamente seus chocalhos, os Kaingang novamente se vêem divididos em dois grupos, nos quais rezam, cantam e dançam. Desta vez, porém, eles já usam no rosto a marca de cada clã: os Kamé desenhavam riscos na face com carvão do pinheiro, os Kairukré desenhavam círculos com o carvão da sete sangria. As *péin* são as únicas que possuem marcas diferentes: como elas tem permissão de circular livremente por ambos os fogos, levam as marcas de Kamé e Kairu juntas no rosto (ROSA, 1998).

Durante o segundo fogo, os Kaingang partem em direção ao mato para abater o pinheiro que servirá de cocho na preparação da bebida ritual chamada *kiki*. Este cocho é nomeado de *kókei* pelos índios. Porém, para abater o pinheiro, os Kaingang executam rezas e tocam chocalhos (*xikxy*) em torno da árvore. Acreditam eles que, assim, o “espírito da árvore irá enfraquecer” e não poderá se vingar nos índios, trazendo-lhes doenças e até a morte. É importante notar que, para os índios, toda a natureza é dotada de alma, sendo que para eles os homens se diferenciam dos animais e vegetais por uma questão de grau, não de natureza. Tanto é assim, que os Kaingang dizem ter aprendido a tocar música e a dançar com o tamanduá-mirim, animal que eles têm em conta como sendo uma espécie de antepassado dos homens (ROSA, 1998; FREITAS, 2005). Daí a necessidade de Kamé e Kairu rezarem para poder abater a árvore, que irá, depois, simbolizar os mortos. Segundo os índios, durante o ritual do *kiki*, é em torno dessa árvore que ficam os espíritos dos mortos. Depois de abaterem o pinheiro numa cerimônia ritual, em que Kamé e Kairu participam rezando uns para os outros, a árvore é levada para o centro da aldeia e preparada para servir de cocho. Em seguida, são vertidos no interior do tronco garapa, mel, açúcar e água. A partir de então a bebida do *kiki* irá fermentar dentro do pinheiro:

Depois de ter sido fermentada a bebida, por um tempo que muda de ritual para ritual (de três dias a dois meses) os Kaingang fazem então o terceiro fogo. Essa etapa acontece na praça, à noite; mas, desta vez, eles passam a madrugada e amanhecem rezando e cantando em torno de seis fogos, três para cada metade, posicionados ao lado do *kókei*, em linha reta, sentido leste-oeste. Conforme manda a tradição, os participantes Kamé ficam nas três fogueiras do lado oeste; os Kairukré nas três do leste. Em volta dos fogos são colocadas folhas de sete sangria pela *péin* para demarcar o espaço das metades. Com exceção das *péin*, os Kaingang de um grupo não devem ir na fogueira do outro. (ROSA, 1998, p. 102)

Após essa cerimônia, os Kaingang se juntam na manhã do dia seguinte para levar cruzeiros ao cemitério e para fazer um ritual em que os mortos são finalmente libertados para irem habitar o *numbê* – aldeia dos mortos. A partir desse momento, os nomes dos mortos podem ser dados às crianças Kaingang. No cemitério, ambas as metades atuam liberando os mortos de cada clã, como nos relata Rosa (1998, p. 104):

No túmulo da metade oposta, o rezador conversa com o espírito do recém morto em kaingang.. O rezador bate com o chocalho (*xikxy*) na terra do túmulo, pergunta ao espírito se ele está

dormindo, pede que não o olhe diretamente. A seguir, o rezador faz a reza empunhando o chocalho sobre o túmulo; depois pede que as péin finquem a cruz na altura da cabeça do morto; feito isso o rezador autoriza que as péin retirem o tipankri (ramo verde) de cima da sepultura do kairu e o atirem fora do cemitério, na posição oeste. Do mesmo modo o rezador kairu conversa com o morto kamé, pede para que as péin tragam a cruz e que retirem o tipankri e o atirem ao leste.

Após essa cerimônia, ambas as metades se fundem e dançam juntas. É nessa celebração que será servida a bebida ritual, *kiki*, que ficou fermentando no tronco nomeado de *kókei* pelos índios. É então que são acesas seis fogueiras (três para cada metade) ao redor das quais todos dançam ao som dos chocalhos (*xikxy*), das cornetas feitas de taquara e cornos de boi, dos “bastões de ritmo” (galhos robustos) que os rezadores tocam batendo-os com força no chão. Nessa última celebração, as metades revivem o mito de origem quando *Kamé* e *Kairukré* habitavam o interior da montanha. Os índios revivem, assim, através do ritual, o tempo mítico dos heróis fundadores. Nas palavras de Rosa (1998, p. 101),

Finalmente *Kamé* e *Kairú*, que durante todo o ritual passaram separados, em posição invertida, nos seus respectivos fogos, quando bebem *kiki*, dançam e cantam juntos, passeando entre todos os fogos da praça, os seus e o da outra metade. Nesse instante, as regras sociais, a divisão social e da natureza em metades, o mundo da cultura estão temporariamente suspensos.

### **Conclusão**

Assim, o ritual oportuniza à pessoa Kaingang reafirmar as formas e normas que regem o mundo social. De acordo com Malinowski (1955), essa é a principal função do mito nas sociedades arcaicas, já que ele “faz reviver uma realidade primeva, que satisfaz a profundas necessidades religiosas, a aspirações morais, a pressões e a imperativos de ordem social [...]”. Ao voltarem para o início dos tempos através do ritual, os Kaingang renovam a experiência mítica e explicam suas crenças através dos procedimentos religiosos. Nesse sentido, ainda segundo Malinowski (1955), o mito “desempenha uma função indispensável: ele exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe princípios morais, garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem”.

Pode-se concluir que a pessoa Kaingang reproduz e recria, através de seus rituais e de suas narrativas mítico-históricas, os conceitos fundamentais de organização social, moral, religiosa, centralizados no dualismo *Kamé/Kairukré*. Essa dualidade assimétrica – em termos da expressão dos poderes e papéis xamânico e político – se mostra extremamente complementar nas alianças matrimoniais, que garantem a continuidade da vida. E, através do mito, os Kaingang compreendem e representam sua sociedade no tempo-espaço de seus territórios, nos quais convivem, em sociedade, as dimensões natural e sobrenatural.

### **BIBLIOGRAFIA**

- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1963.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Mrur Jykre – a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste do Lago Guaíba*. Porto Alegre: UFRGS, 2005. Tese de doutoramento. (Antropologia Social) PPGAS, UFRGS, 2005.
- MALINOWSKI, B. *Magic, Science and Religion*. Nova York, 1955.
- ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Irai. In: *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2004.
- ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. *A temporalidade kaingang na espiritualidade do combate*. Porto Alegre: UFRGS, 1998. Dissertação de Mestrado. (Antropologia Social) PPGAS, UFRGS, 1998.
- SCHADEN, Egon. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1959.
- SILVA, Sérgio Baptista da. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 189-209, 2002.
- VEIGA, Juracilda. Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In: *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2004.

VYJKÁG, Adão Sales *et alli*. Textos *Kanhgág*. Brasília: APBKG; Dka Áustria; MEC; PNUD, 1997.