

## A “Lei Kanhgág”: Sistema de Metades e Outras Classificações Ameríndias

### The “Kanhgág Law”: Moiety System and Other Amerindians Classifications

\*Diego Fernandes Dias Severo<sup>1</sup> 

#### Resumo

Cotidianamente os Kanhgág utilizam classificações para situar os indivíduos com quem se relacionam. Alguns termos remetem diretamente ao sistema de metades (Kamé e Kanhru), como o regre e o jamré, outros atingem as formas de comportamento, o índio puro e o indiano. Entre as duas posições aparentemente diamétrais surgem, respectivamente, os termos kanhkó e misturado, que rompem a oposição e configuram os grupamentos de parentes como unidades e distingue os demais grupos indígenas dos brancos. Este artigo pretende apresentar e explorar as particularidades dessas denominações e problematizar tais elementos no quadro da discussão sobre o dualismo ameríndio. A partir da pesquisa etnográfica realizada na Terra Indígena Nonoai e nas aldeias Por Fi Ga e Fosá, foi possível constatar que os elementos utilizados para as distinções formam o mesmo conjunto acionado no sistema de metades e, da mesma maneira, encobre na diametralidade o concentristo e o triadismo.

**Palavras-chave:** Kanhgág. Sistema de metades. Organização social. Etnologia indígena.

#### Abstract

On a daily basis, the kanhgág use classifications in order to situate their relationships. Some terms refer to the Moiety System (Kamé e Kanhru), such as regre e o jamré, and others reach the way of behavior: the pure indian and the indian. Between these two positions, which seem to be diametrical, surge, respectively, the terms kanhkó e misturado. These terms break the opposition and configure the group of relatives as unities, which distinguish the other indian groups from white people. This paper aims to present and explore the particularities of these denominations and problematize these elements in the framework of ameríndio dualism. According to the ethnographic research conducted in the indian land Nonoai and in the villages Por Fi Ga and Fosá, it was possible to conclude the elements used for the distinctions make the same conjunct active in the moiety system and, in the same way, it embraces the diametrality, the concernism and the triadism.

**Keywords:** Kanhgág. Moiety system. Social organization. Indian ethnology.

<sup>1</sup> Universidade Federal de Pelotas, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da (PPGAnt/UFPel, Pelotas, RS, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0456-4439>.

## Introdução

Este artigo tem como objetivo explorar algumas classificações sociais Kanhgág que correspondem ao sistema de metades e a incorporação de elementos exógenos que são cotidianamente construídos e reconstruídos. A partir do trabalho de campo realizado entre os Kanhgág no Rio Grande do Sul, especificamente na Terra Indígena Nonoai (TI Nonoai) e nas aldeias Por Fi Ga (em São Leopoldo-RS) e Fosá (em Lajeado-RS), foi possível perceber que as metades clônicas, Kamé e Kanhru, são utilizadas como marcadores sociais em alguns contextos específicos: como protestos, reivindicações fundiárias, palestras e reuniões com os agentes públicos. Diferentemente, no cotidiano, as metades são entendidas por alguns grupos familiares como “coisas dos antigos”, gerando brigas de casais (pela imposição do casamento entre metades diferentes). De outro modo, outros grupos familiares percebem que esses fatos ocorrem justamente pela não percepção da “lei indígena”, que delineaia formas de comportamento prescritas com aqueles que o indivíduo entra em relação.

Diante desse cenário de oposição clara, comum entre os Kanhgág, apresentarei alguns termos que evocam relações presentes na grande maioria dos grupos familiares, que surgem das relações entre as metades, mas que operam a partir do princípio dualista que classificam a relação entre as pessoas, são elas: os regre (membros da mesma metade), jamré (membro da metade oposta) e kanhkó (parente, independente a metade). Apesar dos termos estabelecerem as metades, eles são utilizados para categorizar amizade, oposição, enfrentamento, esperteza, entre outros. Além dessas, outras denominações também estratificam as relações Kanhgág, as de: índio puro (kanhgág pé, índio verdadeiro); indiano ou fóg sī (pequeno branco ou branco menor, fóg=branco; sī=pequeno); e misturado. Essas classificações surgem a partir do relacionamento intermitente com os brancos (fóg).

## Os Kanhgág

Os Kanhgág são a terceira maior população indígena no Brasil, com cerca de 40 mil pessoas que habitam terras indígenas, acampamentos e aldeias localizadas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Linguística e culturalmente, estão ligados ao Tronco Jê, ao qual também são classificados os Xavante, os Xokleng, os Apinajé, os Krahô, os Kayapó entre outros.

Uma das principais características que unem as diversas populações Jê é sua complexa organização social, baseada em metades, classes de idade e grupos masculinos (DAMATTA, 1976; GORDON, 2006; LEA, 2012; MAYBURY-LEWIS, 1984; MELATTI, 1970; TURNER, 1992). Em algumas dessas sociedades – como a Xavante e Kayapó –, a disposição das casas no plano aldeão reflete a organização social, que na circularidade da aldeia os grupos políticos são facilmente identificados.

Entre os Kanhgág os núcleos residenciais não estão dispostos de forma circular, as “famílias” (ou agrupamento de kanhkó, como veremos adiante) vivem próximas, alinhando suas relações cotidianas e produzindo amabilidades (gentilezas que vão da hospedagem e realização de refeições a apoio político e empréstimos financeiros) enquanto se afastam de grupos considerados opostos.

Situadas nos estados brasileiros com maior densidade populacional e de grande desenvolvimento agrícola e industrial, as terras indígenas Kanhgág

atualmente representam um espaço muito inferior à sua territorialização tradicional. Outrora, os territórios:

[...] articulavam várias aldeias foram sendo gradativamente fragmentados e reduzidos às atuais terras indígenas. É notável, porém, que reproduzem um padrão de assimetria interaldeã. A unidade territorial interaldeã que outrora fora constituída pelas aldeias centrais se transformou, ao longo do processo de desterritorialização, nas terras indígenas delimitadas às quais são organizadas com uma aldeia central, denominada Sede. Menor abrangência das unidades territoriais, adensamento demográfico e redução das possibilidades de produção de novos territórios, porém continuidade dos padrões de assentamento interaldeãos (GÓES, 2018, p. 167).

O processo de aldeamento no Rio Grande do Sul teve seu início em 1846, com a tentativa de reunir todos os grupos Kanhgág dispersos nas matas no aldeamento de Nonoai (SIMONIAN, 1981). A área delimitada não respeitava os limites territoriais entre os grupos, tal como suas divergências políticas, que muitas vezes eram irreconciliáveis (MABILDE, 1983; BECKER, 1995). Por não levar em consideração essas particularidades, o empreendimento não obteve sucesso. Como alternativa foram estabelecidos três grandes aldeamentos: Nonoai, Guarita e Campo do Meio. Esses aldeamentos, ao longo dos séculos, sofreram grande perda territorial, mas os Kanhgág conseguiram retomar algumas parcelas desse território, que hoje são terras indígenas.

Alguns espaços perdidos no processo colonial foram retomados pelos Kanhgág, como o caso da Terra Indígena Serrinha<sup>2</sup> e outros territórios que hoje estão situados em cidades, como Porto Alegre, São Leopoldo, Pelotas, Santa Maria, Canela, Lajeado, Tabai, Estrela e Farroupilha (todas no Rio Grande do Sul).

Apesar da destruição de seu território tradicional – pelo cercamento e da derrubada das florestas –, os Kanhgág encontraram formas de inserir suas perspectivas e reivindicar autonomia frente à agência indigenista (Fundação Nacional do Índio, Funai). Nos anos 1970, os Kanhgág da TI Nonoai expulsaram mais de 30 mil posseiros de suas terras e, nos anos 1990, retomaram duas grandes áreas invadidas por agricultores brancos e passaram a ter o controle do Parque Florestal Estadual de Nonoai<sup>3</sup>, criado em território indígena.

Nas cidades de Lajeado e São Leopoldo, onde estão localizadas as aldeias Fosá e Por Fi Ga, as famílias articulam sua vida com a coleta de materiais para a confecção de artesanatos e sua comercialização, lutam por atendimento de saúde e educação, participam dos processos eleitorais, ingressam nas universidades e buscam realizar atividades culturais em seus espaços, apresentando aos brancos os costumes Kanhgág.

<sup>2</sup> A Terra Indígena Serrinha foi demarcada em 1911, quando foi separada da Terra Indígena Nonoai. Em 1960, a Terra Indígena Serrinha foi totalmente ocupada por colonos e seus moradores buscaram abrigo em outras terras indígenas, especialmente nas terras indígenas Nonoai e Votouro. Em 1996, a área da Serrinha foi recuperada, após três tentativas de retomada, os Kanhgág conseguiram parte dos 11.000 hectares, alguns locais da demarcação de 1911 ainda são reivindicados.

<sup>3</sup> O Parque Florestal Estadual Nonoai foi criado pelo decreto 658, em 10/03/1949 pelo governador do Estado do Rio Grande do Sul Walter Só Jobim. Seus limites foram alterados pelo decreto 13.795, de 10/07/1962 pelo governador Leonel de Moura Brizola (Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/en/noticia/61731>). A partir da homologação da Terra Indígena Rio da Várzea em 2003, a Secretaria do Meio Ambiente do Rio Grande do Sul busca judicialmente a retomada da área. Não foi possível encontrar notícias sobre o andamento do processo, mas a área não se encontra nas Unidades de Conservação do site da Secretaria.

As classificações empregadas nesse artigo estão presentes nos discursos dos Kanhgág residentes na TI Nonoai e nas aldeias Por Fi Ga e Fosá. Tais elementos fazem parte da construção distintiva ameríndia, que estabelece internamente aqueles que estão “mais próximos” e “mais distantes” da “tradição”.

Essa distinção é própria do princípio dualista Jê, que classifica aqueles com quem se relaciona a partir da observação de seus comportamentos, do modo como estabelece relações com os fóg (brancos), na forma com que seleciona os membros para uma aliança política, tal como o processo que faz com que essas denominações tenham continuidade e se transformem ao longo do tempo. A partir de afastamentos religiosos, de aproximações com instituições de educação, de práticas de agricultura e de elementos políticos dos fóg, os Kanhgág mantêm a produção de sua diferença interna funcionando.

### **As Metades e o Dualismo Kunhgág**

O sistema de metades Kanhgág se organiza em torno de uma oposição, isto é, de uma organização dualista (LÉVI-STRAUSS, 2009, 2017; MAYBURY-LEWIS, 1984; SOUZA, 2002). Essa disposição, de acordo com Claude Lévi-Strauss (2009, p. 108) distribui os indivíduos de uma sociedade em dois grupos “que mantêm relações complexas, as quais vão da hostilidade declarada à intimidade mais estreita, e a que se acham habitualmente associadas diversas formas de rivalidade e de cooperação”. A organização dualista, no entanto, não se constitui como uma instituição e sim como “um princípio de organização, capaz de receber aplicações muito diversas” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 114). Segundo o autor, o princípio dualista pode se estender a competições esportivas, à vida política, ao âmbito religioso e cerimonial, tal como se estender aos casamentos.

Claude Lévi-Strauss (2017), em “As organizações dualistas existem?”, mostra a ausência do “meio circundante” na diametralidade – entre “círculo central” e “terreno baldio” da configuração do espaço das aldeias na Indonésia e entre os Bororo – e demonstra que a oposição dual instaura uma relação ternária, que enfatiza relações concêntricas. A relação ternária encobre não apenas a díade, mas também a aparente simetria do sistema.

Essa posição de Lévi-Strauss (2017) é criticada por David Maybury-Lewis (1984, p. 363), que discorda que as díades sejam casos limites de tríades. Para Maybury-Lewis (1984, p. 365), uma organização dual é mais bem compreendida como um “tipo ideal correspondendo a uma sociedade teórica na qual todos os aspectos da vida social de seus membros estivessem ordenados de acordo com uma única fórmula antitética”.

Acompanhando esse debate e se aproximando da perspectiva de Lévi-Strauss, a antropóloga Marcela Coelho de Souza (2002, p. 160) aponta a diferença entre as organizações dualistas, como instituições, do dualismo, como “esquema conceitual, suscetível de ser aplicado em uma diversidade de contextos”. Pensando a dimensão conceitual do dualismo é que se explica o “faccionalismo”, segundo a autora. Para alguns estudiosos jê-bororo, ele aparecerá como “sintoma de disfuncionalidade por excelência, e a capacidade de prevenir seu desenvolvimento como prova da vitalidade das instituições e cultura do povo em questão” (SOUZA, 2002, p. 88). Diferentemente, para a autora, eles são efeitos “endogâmicos do multidualismo”, ou seja, da capacidade dessas sociedades criarem grupos para se diferenciar e classificar.

Essa diferenciação, é um dos problemas da etnologia Jê, que busca entender a “natureza da sua segmentaridade característica, isto é, dos processos de diferenciação

‘interna’ através dos quais a alteridade seria [...] introjetada – a menos que, [...] ela já estivesse já o tempo todo e desde sempre ‘lá’” (SOUZA, 2002, p. 200).

Souza faz um extenso e complexo estudo do conceito de parentesco entre os Jê, revisitando o material produzido e buscando compreender a dinâmica desses grupos a partir de suas relações. A ideia de “fechamento” dos Jê em contraste com o “devir” Tupi é problematizado pela autora, uma vez que a “diferenciação interna” apresentaria um problema para essa suposta “coesão” Jê. Avaliando primeiramente as formas de denominação, aponta que o ‘outro’, a ‘alteridade’, sempre esteve ‘lá’, ou seja, a “identidade do grupo depende sempre da captura e apropriação de elementos ou partes da identidade de outros, e portanto de uma redefinição constante dessas identidades e das fronteiras entre o externo e o interno” (SOUZA, 2002, p. 230).

A partir disso, identifica que o ‘outro’ está ‘dentro’ dos grupos Jê e a própria constituição ‘interna’ dos grupos se materializa na ‘externalidade’ desses, ou seja, entre uma mesma ‘sociedade’ inúmeros grupos percebem-se distintos, essas diferenças são procuradas para a formação de ‘si’, “domesticada”. Passando a pertencer ao grupo, que procura outras diferenças, não “consanguinadas”.

Na organização social Kanhgág o princípio dualista se estende à realização de casamentos, a organização ritual (CRÉPEAU, 2002), a mitologia (SILVA, 2001), e ao xamanismo (ROSA, 2005). Assim como incorpora elementos presentes naqueles com quem mantém relações constantes, os brancos, elevando tal princípio à diversidade religiosa (ALMEIDA, 2004; SEVERO, 2018; VEIGA, 2004).

Os heróis mitológicos, Kamé e Kanhru – homônimos as metades –, de acordo com as narrativas registradas por Borba (1908) e Nimuendajú (1993), após uma grande inundação refugiaram-se no interior de uma montanha. Kamé e Kanhru, ao saírem da terra, pegaram caminhos distintos, Kamé saiu por um terreno mais pedregoso e Kanhru por um caminho mais limpo. Essa jornada definiu características aos membros, sendo Kamé mais vagaroso, com os pés grandes e persistente, sendo considerado mais forte. Kanhru, de outro modo, é considerado rápido (criativo), com os pés pequenos e pouco persistente. A união dessas diferenças caracterizaria a perfeição nas uniões ameríndias.

As distintas formas de ação também se materializam em seres não humanos, sendo animais, plantas e seres do universo também pertencentes as metades Kanhgág. Veiga (2000) apresenta narrativas sobre o surgimento da metade Kanhru a partir de Kamé, onde inicialmente existiria no mundo dois sóis, ambos Kamé. Em um determinado momento, eles brigaram, um deles deu um soco no outro, o sol atingido tornou-se Lua, da metade Kanhru, o agressor permaneceu Kamé, da metade original.

O professor Refej, da aldeia Por Fi Ga, me narrou em 2013 o mesmo mito e estabeleceu uma conexão com os comportamentos sociais. Segundo Refej, o Kamé é mais agressivo, quer resolver as coisas no ato; o Kanhru espera, é mais calmo. Após a briga, Sol e Lua acordaram em um iluminar o mundo de cada vez, o Sol que tem uma atitude mais agressiva, seca os rios e causa incêndios nas matas, a Lua na outra parte é mais calma e refresca. No entanto, Refej lembra que um dia a Lua já foi Kamé, pois ela tem a marca, o jeito parecido com o comprido, e de forma inversa o Sol possui a forma redonda do Kanhru, mas nas atitudes o Sol (agressivo e forte) caracteriza mais o Kamé, de forma que a Lua, igualmente pelas características (fraca e calma), representaria mais a maneira de ser do Kanhru. A reflexão de Refej é interessante por diferenciar “parecer” de “ação”: constata que o Sol, por ser redondo, “parece” Kanhru,

mas não é; do mesmo modo a Lua, que em determinadas fases simboliza um risco, aparentando Kamé. As ações, aqui, orientam a denominação das metades<sup>4</sup>.

Cada uma das metades principais possui uma seção: uma homônima, que repete o termo e outra: à Kamé, o Wonhetky; e à Kanhrú, o Votor. Segundo Veiga (1994) – que faz uma análise a partir da mitologia – a seção Votor teria se originado de uma aliança entre os Kanhgág e os Xokleng: “os Votor seriam os Xokleng agregados por casamento à metade de marca redonda, isto é, aos Kaĩru” (VEIGA, 1994, p. 70). De outra forma, os Wonhetky teriam uma correspondência com um grupo Xokleng, os Wanyekí, que teriam a mesma procedência entre os dois povos, sendo os Kurutũ escravizados.

Interpretando a questão por outro ângulo, Fernandes (2003) revela dados que atribuem aos Wonhetky uma seção criada para lidar com casamentos entre *kanhkó* de metades diferentes: “quando um *Kamé* casa com uma *Kairu* próxima [...] ‘Porque, primo da prima, o senhor fazendo um filho junto com a tua prima, então, já é *Wonhetky* puro. Para dizer prima pura’” (FERNANDES, 2003, p. 75). Não dispondo de dados correlacionados à origem dos Votor, o autor, por hipótese, afirma que essa seção se origina da união de um Kanhrú com uma mulher Kamé próxima.

Todavia, tanto para Veiga como para Fernandes, é o princípio da aliança que se destaca. Na primeira explicação, as seções se originam de capturas, uma dos Xokleng e outra dos Kurutũ e, por isso, as seções não têm a obrigação de cumprir com a regra de exogamia, pois “não podem ser considerados verdadeiros descendentes dos pais ancestrais Kamé e Kaĩru” (VEIGA, 1994, p. 99). Sendo considerados aceitáveis: “os casamentos entre membros da mesma seção (Wonhéthy com Wonhétky e Votor com Votor), exatamente pelo fato dessas seções terem sido desde o princípio *marcadas* pelo rompimento da aliança principal” (VEIGA, 1994, p. 100). Na segunda, é o rompimento de uma aliança com membros não *kanhkó* que cria as seções, ou para ser fiel aos dados, a seção Wonhetky.

As metades Kanhgág orientam os casamentos. A lógica tradicional determina que cada um dos indivíduos pertença a metades diferentes, um Kamé e outro Kanhrú. Apesar disso, em algumas terras indígenas, ou em algumas regiões de muitas terras indígenas, as metades não parecem estar em operação. Em um núcleo familiar que compartilhei refeições na aldeia Bananeiras, na Terra Indígena Nonoai (TI Nonoai), ouvi sérias críticas ao sistema de metades, tais como: a realização de casamentos com competição de foguetes, o acordo entre as famílias dos noivos e a imposição do sistema de metades.

A competição de lançamento de foguetes é tradicional nos casamentos Kanhgág, onde a família do noivo e da noiva competem e, ritualmente, se encontram em uma rua nas proximidades do local onde será realizada a cerimônia. Quando a família da noiva se aproxima, o noivo deixa seu grupo e, junto a noiva, se desloca para a cerimônia, quando simbolicamente ele deixa de pertencer aos seus consanguíneos (AQUINO, 2008; GIBRAM, 2017).

O grupo familiar crítico às metades é originário da TI Xapecó, não é falante da língua Kanhgág e aponta os costumes acima como “*coisas dos antigos*”. Um dos principais problemas citados, pela imposição dessas práticas, é que o casal muitas vezes não está interessado um no outro (pelo casamento ser combinado pelas

<sup>4</sup> O Kanhgág Nĩgrẽ, da aldeia Por Fi Ga, em 2012, me narrou o par de metades com entes inversos, sendo kanhrú o Sol e kamé a Lua. A mesma inversão aparece em uma narrativa descrita por Silva (2001, p. 113), dada ao autor por um antecedente de Nĩgrẽ. Essa inversão, concordando com Silva, não abala o esquema dual, apenas inverte categorias, servindo para a reflexão das características duais do pensamento ameríndio.

famílias), momentos em que ocorrem brigas e separações, onde as lideranças devem intervir, prendendo o homem ou ambos na cadeia<sup>5</sup>.

De outro modo, em outras regiões da TI Nonoai, as metades organizam os casamentos, orientam o comportamento dos indivíduos e são a chave de explicação para os problemas contemporâneos. Ou seja, se ocorrem brigas e desentendimentos nos casamentos é pelo desrespeito às regras cosmológicas, uma vez que se une indivíduos que possuem as mesmas características.

Logo, alguns núcleos familiares reproduzem a estrutura dual em suas narrativas, outros conhecem as seções e as formas de nomenclatura, do mesmo modo que alguns se orientam pela lógica das metades, apesar de desconhecerem as seções. No cotidiano aldeão, por mais que existam nuances quanto ao entendimento e a importância ou atualidade da relação entre as metades, alguns termos de parentesco são utilizados constantemente: *regre*, *jamré* e *kanhkó*. Esses termos, segundo o *Kujá* (xamã) Kagnãg, da TI Nonoai, mostram o “jeito” do Kanhgág “criar o povo”:

*Para criar o povo é outro jeito do não índio. Você pega nas marcas rã téj (traço comprido, metade kamé) e rã ror (traço redondo, metade kanhru), nós temos respeito pela marca. Então se você é meu jamré, é rã ror, é lista redonda e eu sou lista cumprida, então você é meu jamré, então eu tenho um grande respeito por você, só brinco com você, posso até te judiar, assim, falar bobagem contigo, menti para você, brincar. Eu não posso te ofender de jeito nenhum, te quero bem mesmo, você é meu jamré. Agora, se é da minha mesma listra não. Se eu falo uma coisinha errada para ele, ele me manda eu calar a boca, me diz: ‘tu não sabe nada homem’, ‘você está me provocando aí’, mas é da minha listra. Então ali que é a nossa lei né, de nós se respeitar um o outro. Daí aquela lei da marca passa para tudo quanto é coisa. Um conselho. Eu para aconselhar. Se eu sou um conselheiro eu vou aconselhar os da minha listra, se alguém da minha listra cometeu um erro, a lei manda eu ir lá aconselhar ele. Para que ele não faça mais. Daí eu chego, olho, tudo que eu quiser dizer para ele nós diz: ‘onde é que se viu; você têm que criar respeito’, mas é da minha listra, agora pro jamré eu não posso dizer. Pro jamré tem outro. Ele fica ralhando com ele. E eu como sou jamré do outro fico escutando, quando eu vi que ele tá ralhando demais com aquele errado, eu posso usar uns argumentos para salvar ele, dizendo: ‘não, não jamré deixe ele, quem sabe ele já está pronto para pagar, ou ele já pagou na cadeia’, ‘pegou ele, ele não vai fazer mais’, daí ele diz, não jamré-xi você não faça mais, se você fazer vai ser pior para vocês. Se cuide, tome cuidado’, daí eu defendo, mas o próprio parente não, o parente quanto mais ele surra mais ele quer surrar. (risos) Então ali é a lei, onde se começa a lei. Então ali passa para tudo, pra casamento, a mesma coisa, não pode casar de uma marca só, tem que ser um de uma marca e outro de outra, no casamento. Se não, a lei não faz. E se quiserem se unir, por livre vontade, só não mexam com a lei, também aqueles ficam sem valor nenhum, ninguém dá o valor que ele tem. Ele fica grande, ele cria estudo, mas uma coisinha, se ele faz um erro e briga com a mulher, e pega de machucar ela, eles levam lá na lei eles pegam os dois: ‘vocês são parentes, porque vocês não viram antes, vocês não podem casar um com o outro, agora*

<sup>5</sup> A cadeia está presente em quase todas terras indígenas e aldeias Kanhgág. Sua introdução se realizou a partir das imposições do Posto Indígena administrado pelo Serviço de Proteção aos Índios. Contudo, a cadeia veio a substituir sistemas de punições mais severos, como o tronco – um poste onde o indivíduo ficava com os pés amarrados para cima e com os punhos juntos e uma corda lhe apertava, causando grande sofrimento –, que por sua vez substituiu a pena de morte, existente no século XIX (MABILDE, 1983).

*tá aí vocês errado, vai os dois para a cadeia. Para vocês apreender como existe lei indígena'. A nossa lei é assim, pra respeitar os jamré. 'Você tá casado errado homem. Nenhum de vocês tem razão levem os dois'. Daí a polícia pega. Então, tem, pode até casar, mas não serve pra nada. [...] Se eu sou kamé, um conselheiro kamé vem me aconselhar na hora do casamento. Daí veio um aconselhar a minha esposa, um kanhru, um atô, um tio dela. A listra é muito importante dentro da nossa lei, pra mim ela mexe com tudo: o respeito indígena. [...] O respeito, ali envolve tudo, que se deve respeitar um ao outro. Pra respeitar os mais velhos (KAGNÂG, jul. 2017).*

Considerando o que disse acima meu interlocutor, os *jamré* e os *regre*, são os pilares de sustentação da “lei indígena”. Aos *jamré* o respeito impera ao absoluto, não permite ofensa e induz a reciprocidade realizada pelos casamentos, os *regre* são tidos como parentes, e o parente “quanto mais ele surra mais ele quer surrar”.

Esses comportamentos estão diretamente associados ao respeito ao sogro (*kákre*) e aos cunhados (*jamré*), indivíduos de metades opostas a quem se deve respeito, auxílio e generosidade, uma vez que eles “cederam a esposa”. De outro modo, os *regre* buscariam uma autoridade diante dos seus, primeiramente no núcleo doméstico, nas relações entre irmãos, e por extensão entre os membros de sua metade.

Para além da formalização de posições e comportamentos, geralmente os indivíduos agem com jocosidade entre seus *jamré* (reais e potenciais), brincam com suas atitudes, “dizem bobagem”, e aprontam as mais diversas pequenas trapagens. Entre si uma atitude de respeito e amizade impera. Tal relação está associada à proximidade e ao conhecimento, ou seja, não se trata de uma submissão cega e automática à forma de comportamento, mas criada a partir da convivência recíproca. No mesmo sentido, pela posição estar marcada pelo respeito, assim que se sabe que são de metades distintas uma disposição para a jocosidade, toma aqueles que se relacionam.

De outra forma, os *regre* tomam uma atitude cautelosa diante dos seus, não empreendendo o mesmo comportamento apresentado aos *jamré*.

## **Regre**

Conceitualmente são considerados *regre*<sup>6</sup> todos os indivíduos, homens e mulheres, que possuem a mesma metade. Em tese eles são “parentes” e o relacionamento amoroso é proibido, pois trairiam seus *jamré*, com quem seus *regre* devem se casar.

No pensamento do *kujá* (xamã) Kagnãg, a união entre pessoas da mesma metade é problemática, pois no primeiro desentendimento as lideranças não podem resolver os conflitos, pois eles ocorreram pela “falta de respeito” ao sistema de metades. O homem, mesmo com estudo e sendo uma pessoa respeitada, não poderá ocupar um cargo de liderança, pois os demais não enxergariam nele alguém de confiança. Em suas palavras: “ele não presta para nada”. Fato que coloca o indivíduo “fora” do sistema de metades, ou da sociedade Kanhgág. Lucas Cimbaluk (2013, p. 43), ouviu de seus interlocutores, na terra indígena Apucarana, que os filhos de pessoas da mesma metade “não viveriam muito ou que seriam ‘pequenos’, de baixa estatura”.

A narrativa do *kujá* Kagnãg vai de encontro à percepção do professor Refej. Para eles, entre os *regre*, especialmente do mesmo sexo e faixa etária, impera a

<sup>6</sup> Veiga (1994) e Gibram (2016) identificam os termos *kaitkô* e *kanhkó*, respectivamente, no mesmo sentido. Adiante explorarei essas similaridades.



hierarquia em seu relacionamento. De outro modo, quando se trata de *regre* em idades distintas, a pessoa mais velha ganhará a disputa, pois a idade impõe um respeito ao mais jovem, e esse, mesmo sendo *regre*, não deve lhe desobedecer, uma vez que o outro possui mais experiência. Geórgia de Macedo Garcia (2019, p. 135), identificou entre pessoas da mesma metade relações de cumplicidade, cuidado e escuta. A autora relata um estranhamento dos interlocutores a respeito da relação de cumplicidade entre duas interlocutoras:

Recordo-me que era setembro de 2017 e eu estava na parte de trás do prédio onde ficavam os quartos, a cozinha e o auditório onde acontecia o Encontro Geral de professores, orientadores e pesquisadores Kaingang em Marcelino Ramos, uma cidade localizada na parte noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. João Padilha alimentava o fogo de chão, a Iracema e a Dona Maria estavam sentadas em cima de um pano que estava esticado na grama. O Pedro, em pé, um pouco mais atrás, estava ao lado do Seu Jorge que fumava o seu cigarrinho. Eles preparavam o banho de ervas para o ritual que encerraria este Encontro e, naquele momento, riam muito [...]. Eu, em meio às risadas que não podia acompanhar, pois falavam em Kaingang, apenas me contentava em estar ali. Até que, em algum momento, alguém se solidarizou com a minha presença e traduziu o que estava acontecendo. "A gente tava falando que não sabe como a Iracema e a Dona Maria se dão tão bem porque elas são da mesma marca. Deve ser porque a Iracema respeita muito a Maria, porque ela é bem mais velha". Momento em que todos voltaram a rir (GARCIA, 2019, p. 136).

O estranhamento dos demais se realizou nas bases da hierarquia, presente na narrativa de Kagnãg. O respeito constatado é fruto da idade de Kori em relação a Iracema. Segundo Angélica, interlocutora de Garcia, entre membros da mesma metade "*tu sente de forma parecida. [...] É importante dar valor para o que as pessoas têm para falar*" (GARCIA, 2019, p. 137). Angélica aponta relações para além da hierarquia, entre os *regre* existiria uma forma de sentir e pensar parecida, a mesma que pode desencadear em desentendimentos. De acordo com Garcia (2019, p. 139), entre os *regre*

Ao sentirem de forma parecida, os *regre* entendem e se desentendem, justamente pela extrema semelhança com o seu companheiro, mas é também essa semelhança que, como colocou a Angélica, permite que outro tipo de trabalho e transformação seja realizada entre eles. A similaridade pode gerar conflitos, mas se há respeito - principalmente pelo respeito às hierarquias de idade -, o educador (ao entender e conhecer os dilemas, as inibições, as potências do outro) estimula o aprendiz, que parece consigo, a experimentar o mundo. Isso ocorre tanto na relação entre os humanos, como na relação com os extra-humanos.

Seguindo as formulações de Kagnãg, Refej e as relações apresentadas por Garcia (2019), define-se que entre os *regre*, indivíduos da mesma metade, a hierarquia é posta como a priori, principalmente se os indivíduos possuem idades diferentes (o mais velho será respeitado). De outra forma, entre pessoas da mesma idade a disputa ficará mais clara, onde "*Se eu falo uma coisinha errada para ele, ele me manda eu calar a boca, me diz: 'tu não sabe nada homem', 'você está me provocando aí', mas é da minha listra*"

(KAGNĀG, jul. 2017). No entanto, mesmo com a prevalência da disputa e da hierarquia, os *regre* sentem e pensam parecido e, por isso, se desentendem.

De outro modo, a relação entre os *jamré* é de respeito e reciprocidade.

## Jamré

O *jamré* marca a oposição ao *regre*. É considerado *jamré* todo membro da metade oposta, preferencialmente da mesma idade e do mesmo sexo. Os indivíduos de sexo e metades diferentes, em tese, são considerados *jamré*, mas o uso do termo geralmente ocorre entre homens da metade oposta, onde a parceria, a jocosidade e o respeito regem a relação entre ambos. Segundo Silva (2001, p. 104):

[...] o cunhadio masculino *Kaingang* aproxima opostos da mesma categoria de idade: meu companheiro é meu *iambré*, não meu *iambré-xi* (homem de metade oposta a de ego e de menor idade) nem meu *kankré* (homem de metade oposta a de ego e de idade mais avançada; sogro – real ou potencial).

Silva (2001, p. 106-112) apresenta dois mitos que mostram a efetividade dos *jamré* na vingança. Na narrativa da “Pãntfer – A cobra voadora”, um homem é devorado por duas cobras voadoras, a esposa que assistiu escondida o ato volta para a aldeia e conta a seus irmãos o ocorrido. Três homens vão ao mesmo local e preparam uma armadilha para as cobras que devoraram o cunhado. A outra narrativa: “Vé hi e Fág féin: os *iambré* curados para fazer a vingança”; narra um ataque Xokleng aos Kanhgág que culmina com a morte de muitos Kanhgág e o rapto de duas mulheres. As mulheres Kanhgág conseguem fugir dos Xokleng e voltam para a aldeia que foi massacrada, enterram os maridos e buscam abrigo em outra aldeia. Ao longo de 20 anos, dois jovens de metades distintas são preparados para vingar os Kanhgág mortos pelos Xokleng. Nas duas narrativas, os *jamré* vingam a morte de seus *jamré*. Entende-se, dessa forma, que os *jamré* devem comprar a briga dos seus (membros de outra metade), de modo a equilibrar relações.

As relações de respeito entre os *jamré* ocorrem em um mesmo sexo e idade. O cacique da Terra Indígena Rio da Várzea, revelou a Fernandes (2003, p. 236-237) mais elementos sobre a presença das diferentes metades na composição do grupo de liderança: “sempre tem que ter um parceiro, não pode ter toda a liderança de uma parte só. Não pode, não pode. Por que as vezes dá um rolo dentro da própria liderança e se não tiver *kamé* e *kairukré* nunca vai se acertar, nunca vai ter acerto.” (FERNANDES, 2003, p. 237). “Sempre tem que ter um parceiro”, segundo o cacique, “se tem que apanhar, apanha junto”, segundo o professor Refej da aldeia Por Fi Ga. O *jamré* é o outro nas relações sociológicas Kanhgág, aquele que representa o “outro lado”, de acordo com os relatos acima, apresenta uma “outra opinião”.

Segundo Veiga (1994, p. 92), a relação entre *jamré* homens suscita solidariedade, enquanto para as mulheres não, pois “as companheiras de uma mulher são as suas irmãs e as outras mulheres da casa, ou seja, a avó paterna e a mãe, com os quais partilha o cuidado dos filhos e os trabalhos da roça”.

Interessante notar que, conforme o gênero, as posições de aliança e hierarquia se invertem. Entre homens *regre*, da mesma metade, impera a disciplina, a hierarquia. Entre as mulheres da casa, impera a aliança, a parceria. De um modo ou de outro, são

as distintas metades que articulam a parceria. Entre os homens os *jamré*, entre as mulheres as companheiras da casa, ou seja, a filha será sempre da metade oposta da mãe. Penso que mais que uma relação entre metades o aspecto casa deve influenciar nessa relação, uma vez que o homem cresce, na maioria das vezes, sabendo que servirá o sogro e a mulher que domesticará o outro em um universo familiar. Ou seja, a alteridade será incorporada no universo familiar da esposa, domesticada pelo seu *jóg* (pai). O marido, servirá ao *kákre* (sogro) e lhe deverá obediência até a sua morte (VEIGA, 1994; FERNANDES, 2003).

A Casa Kanhgág é o local onde o *cabeça*<sup>7</sup>, homem mais velho, recebe os genros para moradia. Nesse ambiente, o genro, segundo os Kanhgág: “*serve ao sogro*”. O *cabeça* ordenará as ações dos grupos familiares formados por suas filhas e genros, solicitando auxílio político, tal como a maneira como é visto pelos demais membros da aldeia se reflete nos seus membros, ou seja, se o *cabeça* possuir um *status* prestigioso diante das autoridades Kanhgág, de outros *cabeças* e entre os *fóg* (brancos), aqueles que compõe sua parentela são vistos da mesma forma. Tenho observado nas aldeias Kanhgág, que esse pertencimento está ligado à rede do *cabeça*, que pode ser entendido como uma herança da Casa (*In*) habitada. Acompanhando a força do sogro, o genro vai se apropriando de sua maneira de proceder para lhe substituir no comando. Diferente dos Xavante, que o genro sente que não pertence ao grupo do sogro (MAYBURY-LEWIS, 1984) e próximo à perspectiva dos Mëbêngôkre, que fixa nas Casas os *Nekretx* (riquezas tradicionais) (LEA, 2012).

O padrão de casamento exogâmico e uxorilocal – princípio da “*lei indígena*” Kanhgág –, como apontado acima, sofre muitas críticas. Na TI Nonoai e nas aldeias Por Fi Ga e Fosá, cerca de metade dos casamentos ocorridos seguem as prescrições sociais. Muitos núcleos familiares são evangélicos e desprezam as metades, outros sendo evangélicos dão grande valor para as regras do sistema de metades – o que atribuem como elemento da “*cultura*”, não da religião<sup>8</sup> – e outra parcela, que segue as metades e o xamanismo dos *Kujá* buscam convencer os demais sobre a continuidade dessas práticas.

### *Kanhkó*

A categoria *kanhkó* não é tão clara quanto as anteriores. Alguns indivíduos tendem a equiparar *kanhkó* a *regre*, pois “eles são parentes”. Veiga (1994, p. 59) remete a mesma relação: “os membros de uma mesma metade são referidos pelos Kaingang como *kaitkô* (parente, primo), em oposição a *iambré* (cunhado)”; os dados da autora identificam a mesma relação entre *regre* e *kanhkó*. A mesma relação foi dada pelos

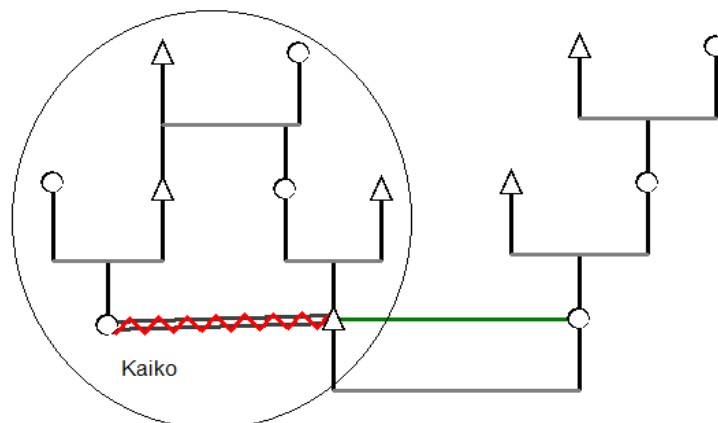
<sup>7</sup> Termo utilizado pelos Kanhgág para designar chefe de um grupo doméstico, organizador de um campeonato de futebol, líder de um grupo político opositor ao cacique, organizador do Ritual do *Kiki*, dono de uma igreja evangélica, dono de uma bodega na aldeia, comandante das forças policiais *fóg*, autoridades governamentais etc.

<sup>8</sup> Nos últimos anos alguns rituais importantes para os Kanhgág foram retomados. Entre eles o Encontro dos *Kujá*, realizado de dois em dois anos na aldeia Morro do Osso em Porto Alegre-RS (AQUINO, 2008) e o Ritual do *Kiki*, ocorrido nos anos 1990 na Terra Indígena Xapécó (VEIGA, 1994) e realizado novamente em 2011 na Terra Indígena Condá, em 2013 na aldeia Fosá e em 2018 novamente na Terra Indígena Xapécó e na aldeia Fosá. Segundo Robert Crépeau e Rogério Rosa (2018), as realizações da TI Condá e da aldeia Fosá tiveram objetivos diferentes do ritual tradicional. O Ritual foi realizado como mecanismo de afirmação política e de demarcação territorial diante dos *fóg* que avançavam sobre seus direitos, diferente do realizado no PI Xapécó, que objetivou o encaminhamento do espírito dos mortos para sua aldeia. No sentido político, os Kanhgág evangélicos auxiliam e organizam o Ritual do *Kiki*, entendendo-o como um elemento da “*cultura*” Kanhgág, e não da religião.

interlocutores de Gibram (2016, p. 115) na TI Rio da Várzea: “disseram-me que todos aqueles que possuem uma mesma marca são *kanhkó* [...] fui percebendo que a categoria *kanhkó* era também utilizada para referir às pessoas de um mesmo grupo doméstico”. Sendo um: “mecanismo de consanguinização dos afins próximos” (GIBRAM, 2016, p. 115). Nesse sentido, segundo os interlocutores da autora, *kanhkó* designaria o mesmo sentido de *regre* – exposto acima, também classificados por Veiga (1994) ao termo *kaitkõ* – e englobaria afins próximos de marcas distintas. Segundo meus interlocutores, essa classificação pode ser distinguida.

Procurando compreender melhor a categoria, indaguei dos *kofá* (velhos) Kagnãg e Nenhóg da TI Nonoai sobre ela. Em um primeiro momento, ambos confirmaram que *kanhkó* é o mesmo que *regre*. Insisti e exemplifiquei algumas relações. Perguntei se seria permitido dois netos deles, sendo um filho de uma filha e outro de um filho – portanto de metades diferentes – se casarem. De imediato afirmaram que não seria permitido, pois são *kanhkó*. Desse modo, primos de metades distintas são *kanhkó* ou *kanhkó-jamré* (como classificou Kagnãg). Essa relação fica mais evidente no diagrama abaixo.

**Figura 1 - Relações *kanhkó***



**Fonte:** Construído pelo autor a partir das informações de Fernandes (2003) e dos Kanhgág Kori, Nenhóg e Nonohay

No diagrama acima, o círculo está demarcando os *kanhkó*. Em tese, se formos delinear as relações apenas a partir da diametralidade Kamé e Kanhru, a união que está assinalada com os riscos vermelhos seria permitida, uma vez que os indivíduos são de metades distintas.

A categoria *kanhkó* serve para mediar essa relação criando um universo mais amplo de parentes. Aquele afim próximo, no diagrama acima, o primo cruzado, passa a ser proibido para que o membro procure uma relação fora do grupo constituído, dessa maneira o corpo de parentes de um grupo sempre se projeta para fora. Para além da diametralidade, os *kanhkó* representam o concentrismo, formado pelo gradiente próximo e distante: “ao consanguinizar os parentes próximos e ao dividir os parentes distantes em casáveis e não casáveis” (FERNANDES, 2003, p. 83).

Projetando-se – como no exemplo acima representado pelo traço verde –, a união incorpora a esposa também como *kanhkó*, ao passo que o grupo doméstico a qual ela pertence incorpora seu cônjuge da mesma maneira. Desse modo, o grupo doméstico se constitui como uma metade consanguínea, tornando o afim proibido, passa a buscar

parceiros em outros grupos. Contudo, a dependência de reciprocidade sempre será preferencial do homem com seu *kakré* (sogro), ficando distante das relações com seus pais. A partir dessas uniões, grandes grupos de parentes são formados, o que exige relações de reciprocidade para a manutenção da aliança. Estes grupos de parentes se juntam a outros – formando uma parentagem (FERNANDES, 2003) – que se tornam a base de sustentação e prestígio das chefias, materializando-se em trocas e apoio mútuos.

Os *kanhkó* formam grandes grupos políticos, sendo identificados preferencialmente pela proximidade e afetividade nos relacionamentos. Esses fixam relações com outros que se entrelaçam nos mecanismos da chefia política nas aldeias, sendo os principais beneficiados com os empregos públicos e os melhores espaços para a agricultura. Tal afinidade sustenta o grupo político na chefia, mas não se constitui como permanente, uma vez que qualquer indisposição pode reelaborar a configuração de apoio e se tornar oposição.

A tríade de relações, *regre*, *jamré* e *kanhkó*, constitui o centrismo do dualismo Kanhgág. Outra tríade é formada na classificação das pessoas com suas ações, a de *índio puro* (*kanhgág pé*, índio verdadeiro), *indiano* ou *fóg sî* (*fóg*=branco, *sî*=pequeno, menor) e *misturado* (uniões de um Kanhgág com membros de outra etnia indígena), como veremos agora.

### Índio Puro (*kanhgág pé*), Indiano (*fóg sî*) e Misturado

Além das metades Kanhgág, vistas acima, outras classificações permeiam a complexa organização social, as de: *índio puro* e *indiano*. A denominação primária indica a descendência, desse modo, *índio puro* são aqueles cujos progenitores são Kanhgág<sup>9</sup>, e *indianos* são aqueles cujo um dos progenitores é branco ou não índio. Apesar delas se caracterizarem pelos antecedentes do indivíduo, o que marca a pessoa é sua forma de se relacionar, seus comportamentos, sua “disposição” para conversar, e sua “braveza”. Por exemplo, os *indianos*, segundo aqueles que se classificam como *índios puros*, se relacionam de forma mais amigável com os brancos, incorporam facilmente as inovações nos costumes e desrespeitam o sistema de metades. Em oposição, o *índio puro*, é mais tímido e receoso para conversar com os brancos e não acolhe facilmente os “costumes” não Kanhgág.

A relação com o dinheiro (*jankámo*) e as mercadorias do “mundo dos brancos” exemplifica bem essa distinção. Para os *índios puros*, o *jankámo* deve proporcionar a aproximação dos parentes e demonstrar a proeminência e o poder de determinado grupo. Isso é apresentado nos encontros, que reúnem sogros (*kakré*) e cunhados (*jamré*) para almoços, nas viagens realizadas para outras terras indígenas, na compra de carros considerados confortáveis<sup>10</sup> para o deslocamento, no uso de roupas da moda urbana, na farta alimentação, e o mais importante, não ficar *jankámo tũ* (sem dinheiro). De outro modo, aqueles que se consideram *indianos* buscam aplicar o dinheiro recebido na

<sup>9</sup> Quando os Kanhgág falam “índios” se referem a eles, quando incluem outras etnias se referem a elas pelo nome.

<sup>10</sup> Veículos possuem duas grandes classificações para os Kanhgág das aldeias pesquisadas: “bons” e “velhos”. Os “bons” são associados aos carros dos médicos que trabalham no Posto de Saúde da TI Nonoai, que incluem o Civic, da Honda, o Corola, da Toyota e o Fluencia, da Renault. As caminhonetes observadas dos agricultores da região também são cobiçadas, entre elas a Hilux, da Toyota, a L200, da Mitsubishi – com tração nas quatro rodas – e a Duster, da Renault. Aqueles que possuem condições financeiras procuram adquirir esses veículos que elevam seu *status* no sistema de relações Kanhgág.

compra de pontos de táxi das cidades vizinhas a terra indígena, na construção de um pequeno mercado de bebidas e jogos, e na acumulação de uma reserva financeira.

Esse planejamento e expectativa de racionalidade<sup>11</sup> do *indiano* se aplica mais na distinção com o *índio puro* do que na prática cotidiana, como uma forma de parecer mais próximo ao “modo” dos *fóg* (brancos), quando na realidade, os mecanismos de socialização ameríndia (expostos acima), incluem a participação dos *indianos*.

Ricardo Cid Fernandes (2003, p. 81), encontrou entre os Kanhgág da Terra Indígena de Palmas a classificação de *cruzado*, que pressupõe as mesmas características do *indiano*. Segundo um interlocutor do autor:

[...] o *índio cruzado* é mais disposto, mais honrado pelo cacique. Mas é ele que dá mais porrete. O *índio mesmo*, ele não pega a foice para cortar o pescoço do *iambré dele*. O *cruzado* faz isso. É por isso que tem *índio* que vai para Porto Alegre. Não é porque passa fome. O *cruzado* não concorda quando o cacique aplica a lei dele.

O *cruzado*, nas palavras do interlocutor, não “concorda” com a aplicação da “lei” do cacique. A disposição e honra com as autoridades não se constituiriam em ações a respeito de seu pensamento, mas comportamentos que tenderiam, de acordo com o jogo político aldeão, a facilitar o trabalho das autoridades. Essa motivação também é utilizada por interlocutores da TI Nonoai, Por Fi Ga e Fosá, como modo de diferenciação quando à “tradicionalidade” de algumas pessoas.

De acordo com Fernandes (2003), a aliança com o exterior apresenta uma fronteira limite, mas caso o *fóg* (branco) se torne um *jamré*: “a descendência reconstitui sua identidade kaingang” (FERNANDES, 2003, p. 82). Fernandes exemplifica com o caso de um ex-cacique da TI Palmas, cujo pai é *fóg*, que seria identificado dentro do sistema de metades: “O ex-cacique de Palmas, não é *cruzado*, é *Kamé*, sua esposa é *Kairu* e seus filhos são *Kamé*”. Nesse caso, parece que as ações correspondentes ao cacique orientam a população a classificar sem a categoria *cruzado*. De outra forma, entre os Kanhgág de TI Nonoai, independente das ações e da função que exercem, determinados indivíduos são classificados e se autodenominam *indianos* ou *misturados*, categoria de mediação, que veremos agora.

Entre o *índio puro* e o *indiano*, a categoria de *índio misturado* faz a mediação. O *índio misturado* se constitui por algumas características do *índio puro* e outras do *indiano*. Sua “descendência” nasce do englobamento da noção de “índio” para os Kanhgág: *a priori*, se qualquer indivíduo tiver um filho com um não Kanhgág, sendo este indígena de outra etnia ou *fóg*, a criança seria *indiana*, mas o *misturado* possui um *status* superior ao *indiano*, uma vez que não há “sangue” de *fóg* (branco).

Dessa maneira, se instalam relações hierárquicas entre os termos, sendo o *índio puro*, superior, o *índio misturado*, intermediário, e o *indiano*, mais fraco ou inferior. No entanto, dependendo do contexto, o *indiano* será visto como superior, pois possui uma habilidade para negócios com os brancos diferente do *índio puro*, que é facilmente enganado em assuntos econômicos. Por outro lado, quando o assunto é os costumes e o “modo de ser” Kanhgág, os *indianos* são julgados como desconhecedores e recorrentemente desautorizados a se manifestar. Os *misturados* ocupam, nesse cenário,

<sup>11</sup>O termo aqui se refere aquilo que os Kanhgág entendem a respeito da organização e planejamento financeiro realizado pelos *fóg* (brancos).

um papel privilegiado, pois podem falar da “cultura”, pois não são *indianos*, tal como são interpretados como “espertos nos negócios”, por não serem *índios puros*.

Para a realização dos casamentos, na TI Nonoai, aqueles que se reconhecem não *indianos*, – ou seja, *misturados* ou *índios puros* – e que aderem às metades, é obrigatório o casal ser de marcas opostas e não ser *kanhkó*. Quando Nenhóg me explicava essa relação, disposta na figura acima, ele e seu genro afirmaram que o cacique Pénry não permite uniões entre *kanhkó* e da mesma metade, isto é, Kamé e Kamé ou Kanhru e Kanhru. Afirmaram que quando vão “tratar” o casamento o cacique investiga os parentes dos jovens, para certificar-se da “distância” entre eles.

Lucas Cimbaluk (2013), também identificou entre os Kanhgág da TI Apucarana a categoria de *índio puro*, contrastada com a de *branco puro*, e de *mestiço*. O *mestiço* seria o resultado de um *índio puro* com um *branco puro*, esse seria mais “brabo” que os demais: “*qualquer coisinha ele fica brabo. Qualquer coisinha ele quer matar você*” (p. 46). Esse comportamento é comparado com a do *índio puro*, que seria mais tranquilo. As diferenças também transparecem no compartilhamento e auxílio. Áureo, interlocutor de Cimbaluk (2013, p. 47), exemplifica:

[...] *se eu precisar do Bruno, ele arruma pra mim. Então como nós somos... não é que nem vocês também, vocês que são branco, é mais separado. E nós não, nós somos puro, nós somos tudo parentagem, tudo parentagem. Se ele precisar de mim eu arrumo para ele. Então, como eu sou bem civilizado, tem outro, tem um pobre, tem um que não tem, tem um que tem, tem um que não tem, e nós arrumamos para ele. E nós somos assim. Agora vocês não, vocês quando precisar, vocês não arruma nem uma colher de açúcar nem de sal para mim, se eu precisar de vocês.*

Aparentemente, as noções acionadas pelos Kanhgág da TI Apucarana vão em sentido oposto aos da TI Nonoai, mas se aproximam, pois quando os Kanhgág de TI Nonoai afirmam que os *indianos* são mais “mansos”, hábeis em negócios e “bons de conversa”, estão se reportando ao relacionamento desses com os *fóg* (brancos). No universo oposto, nas relações Kanhgág, os *indianos* assumem a mesma interpretação sobre os *cruzados* (ou *indianos*), podem cortar o pescoço do *jamré* (FERNANDES, 2003).

A partir do sistema de metades, da proibição da união entre os *kanhkó* e das identificações quanto à descendência, a lógica Kanhgág gira em torno da aproximação de membros afins. O conceito da relação *kanhkó* evidencia o movimento, uma vez que impera sobre os mesmos a proibição de casamentos, tal como obrigações entre si, criando uma moralidade através do apoio na troca de serviços, no convívio constante, na alimentação realizada em conjunto, processos que constituem os parentes, onde formam alianças, em um primeiro momento sem laços específicos (FERNANDES, 2003). Da mesma forma, na parentela, o laço só se mantém ativo no compartilhamento desses elementos, na ausência e distância eles enfraquecem e passam a ser um atributo puramente consanguíneo.

No mesmo sentido, as atribuições de *índio puro*, *indiano* e *misturado*, são classificadas de acordo com o triadismo presente nas relações que denominam a proximidade e o afastamento de parentes. Contudo, elas se referem às ações elencadas como “tradicionais” e “dos brancos”, mapeando distinções relacionadas aos comportamentos.

## Dualismos e Triadismo

O dualismo e suas formas de classificação são predominantes entre os Jê. Em algumas sociedades, como os Xavante e os Krahô, ele se desdobra em muitos outros elementos. Segundo Melatti (1970), os Krahô possuem muitos pares de metades que organizam a vida social na aldeia, as classes de idades, os grupos competitivos entre outros. Tais elementos também se desdobram nas diversas funções de autoridade política, como o secretário, o prefeito, a padré etc. Do mesmo modo, os Xavante buscam organizar sua vida aldeã a partir de seu sistema de metades, classes de idades e paridade entre as linhagens. Nestas, contudo, um predomínio hierárquico se estabelece a partir da autoridade política (MAYBURY-LEWIS, 1984).

Para além das metades, Souza (2002) e Fernandes (2003) apontam para um método de classificação dualista. A partir deste, como vimos acima, são comuns o surgimento de denominações, de cisões de aldeias, do faccionalismo político e de acusações. A dinâmica desse princípio também engloba outros povos indígenas e os brancos, que são divididos em grupos, que dependendo do contexto, se resumem entre “parceiros” e “contrários”.

As classificações e as relações apresentadas acima desdobram-se em três termos: *regre*, *jamré* e *kanhkó*; e, *índio puro*, *indiano* e *misturado*. Nos dois conjuntos explorei inicialmente a: *regre* e os *jamré* e o *índio puro* e o *indiano*, as duas já dividiam as relações que apontam. Os *regre*, da mesma metade, e os *jamré*, da metade oposta, enquanto o *índio puro*, como “tradicional”, e o *indiano*, como incorporando “coisas dos brancos”.

A partir do sistema de metades, das disposições de aldeias e das teorias indígenas, Claude Lévi-Strauss (2009, p. 108) cunhou o termo “organização dualista”, definida acima como um sistema que divide os membros em pares opostos e complementares, representando uma simetria. Nestas as “duas metades são ligadas uma à outra não somente pelas trocas de mulheres, mas pelo fornecimento de serviço e de retribuição de serviços recíprocos de caráter econômico, social e cerimonial”.

A reciprocidade colocada em prática a partir da organização dualista também foi registrada nos rituais Kanhgág (VEIGA, 2000; CRÉPEAU; ROSA, 2018), nos casamentos (VEIGA, 1994) e na organização social (FERNANDES, 2003). A simetria não corresponde aos aspectos Kanhgág, inicialmente o da anterioridade – Kamé sai primeiro do interior da terra – e quanto à força em relação aos espíritos, pois a metade Kamé possui “mais força” nessa relação (CRÉPEAU, 2002), montando um cenário assimétrico. Do mesmo modo, a aparência simétrica dualista sintetiza uma relação triádica.

Crépeau (2002) e Rosa (2005), identificam no xamanismo Kanhgág três níveis de relações no universo cosmológico e sociológico. O primeiro destaca o “mundo alto”, composto pelo “céu” e o “fág kawã” (ou “kaikã”), o subterrâneo composto pelo *nũgme* (aldeia dos mortos) e o “nível da terra”, composto pela casa, o espaço limpo e a floresta.

A tríade também está presente nas relações definidas acima. Claude Lévi-Strauss (2017), comparando a organização de aldeias na Indonésia e entre os Bororo constata – a partir da imagem que seus interlocutores possuem das aldeias – contradições na exposição por parte dos nativos. Estudando os casos, aponta para a natureza dessas relações dispostas em um dualismo diametral (que opõe o centro a periferia), que encobre um dualismo concêntrico (que aponta o meio circundante).



Tratando da organização das aldeias, Lévi-Strauss (2017, p. 154) especifica a “natureza ternária do dualismo concêntrico”, pois é “um sistema que não basta a si mesmo e que sempre tem que se referir ao meio circundante”:

A oposição entre terreno limpo (círculo central) e terreno baldio (círculo periférico) requer um terceiro termo, a mata ou a floresta – isto é, terreno inculto – que circunscreve o conjunto binário, mas também o prolonga, já que o terreno limpo está para o terreno baldio como este para o terreno inculto. Num sistema diametral, ao contrário, o terreno inculto representa um elemento não pertinente; as metades se definem por oposição à outra e a aparente simetria de sua estrutura cria a ilusão de um sistema fechado (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 154).

Transportando as conclusões de Lévi-Strauss para os dois conjuntos tríplexes de classificações Kanhgág, nota-se que estamos diante de mecanismos concêntricos, que apontam a síntese a partir de dois termos: *jamré* e *regre* e *índio puro* e *indiano*. Estas oposições reelaboram as metades Kamé e Kanhru e, assim como elas, remontam a tríplex ao incluir termos mediadores, como os *kanhkó*, que tornam o grupamento de parentes grandes unidades exogâmicas, que lançam seus membros a outras relações e os *misturados*, que sutilmente dividem os outros entre “brancos” e “não-brancos”.

Os termos *kanhkó* e *misturados*, além de mediarem relações diádicas, remetem a um mesmo mecanismo de incorporação. Os *kanhkó* tornam um “não parente”, no plano diametral, um “parente”, nas relações concêntricas, e os *misturados* dão um lugar para o “não Kanhgág” e o “não branco”, ou seja, um membro de outro grupo indígena.

As relações estabelecidas entre os termos apresentados fazem parte de um intenso jogo político relacional. A proximidade e o afastamento do sistema de metades ou da forma de comportamento considerado “mais tradicional” não configura o ator classificado como distante do universo Kanhgág; ao contrário, o insere a partir do contraste existente na lógica dualista, que para a classificação de si depende do outro. O mesmo sistema classificatório é encontrado nas acusações políticas – que constroem os opositores como prefigurações distantes da “tradição” e se estabelece como “legítimo” – no relacionamento com os brancos, na incorporação de estrangeiros em suas aldeias etc.

## Considerações Finais

Esse trabalho buscou refletir sobre duas formas de classificação Kanhgág. Uma delas diretamente relacionada ao sistema de metades: *regre*, *jamré* e *kanhkó*; e a outra correspondendo as relações com os *fóg* (brancos): *índio puro*, *indiano* e *misturado*. A partir da definição de cada um dos termos e, especialmente, alguns exemplos das relações que eles suscitam, se percebe que as primeiras não somente se enquadram na prescrição das metades, mas também interagem cotidianamente de modo a permitir uma socialização espontânea entre os indivíduos, que mantém com as metades as mais diversas perspectivas (que vão desde cumprimento estrito ao total desconhecimento).

Desse modo, *regre* e *jamré* relacionam o “enfrentamento” e a “amizade”, para além das metades. Essa díade remonta o dualismo, sendo os *regre* os “da minha listra” e os *jamré* da “outra listra” (KAGNÃG, jul. 2017). Já o termo *kanhkó* torna o grupo de parentes uma “metade” exogâmica, quando proíbe a relação entre indivíduos do

grupo. Como o *kanhkó* o termo *misturado* inclui na díade *índio puro* e *indiano* um termo de mediação. Fazendo com que incorpore outro elemento entre os dois opostos.

Tanto *kanhkó* como *misturado* representam as tríades Kanhgág presentes no centrismo dualista, que opondo os termos *regre* e *jamré* e *índio puro* e *indiano*, dissolve elementos presentes nas relações cotidianas e aparentam, por meio da diametralidade, conforme definiu Lévi-Strauss (2017), um sistema fechado e simétrico. Nesse sentido, percebe-se que o “fechamento”, presente nas metades, nas “listras” e nas mais diversas formas de classificação possuem derivados que incluem outros em seus relacionamentos cotidianos, que demonstram a abertura Jê.

## Referências

- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- AQUINO, Alexandre Magno de. *Ën ga uy gën tóg (“Nós conquistamos a nossa terra”): os kaingang no litoral do Rio Grande do Sul*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- BECKER, Ítala Irene Basile. *O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1995.
- BORBA, Telêmaco. *Actualidade indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- CIMBALUK, Lucas. *A criação da aldeia Água Branca na terra indígena Kaingang Apucarantina: “política interna”, moralidade e cultura*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.
- CRÉPEAU, Robert R. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 113-129, dez. 2002.
- CRÉPEAU, Robert R.; ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Actualité et transformations de la Fête des morts chez les Kaingang du Brésil méridional. *Reveu Frontières*, Montréal, v. 29, n. 2, p. 16-25, 2018.
- DAMATTA, Roberto. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- FERNANDES, Ricardo Cid. *Política e parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- GARCIA, Geórgia de Macedo. *O caminho se faz ao andar: aprendizagem e educação junto a mulheres indígenas Kaingang*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.
- GIBRAM, Paola Andrade. *Penhkár: política, parentesco e outras histórias Kaingang*. Curitiba: Appris, 2016.
- GIBRAM, Paola Andrade. Propostas cosmopolíticas e resistência indígena: um convite às festas Kaingang. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 132-149, 2017.
- GÓES, Paulo Roberto Homem de. *Morfológicas: um estudo etnológico de padrões socioterritoriais entre os Kaingang (dialeto Paraná) e os Mbyá (Litoral Sul)*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
- GORDON, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- LEA, Vanessa Rosemary. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. As organizações dualistas existem? In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. A organização dualista. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MABILDE, Pierre François Alphonse Booth. *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul*. São Paulo: IBRASA, 1983.
- MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1984.
- MELATTI, Julio Cezar. *O sistema social Craô*. 1970. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1970.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-xavante e os índios do Pará*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.
- OSOWSKI, Raquel. O marco temporal para demarcação de terras indígenas, memória e esquecimento. *Mediações*, Londrina, v. 22, n. 2, p. 320-346, 2017.
- ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. "Os kujá são diferentes": um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
- SEVERO, Diego Fernandes Dias. Xamanismo e mitologia Kaingang: elementos sobre a crença evangélica no pensamento ameríndio. *Equatorial: Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, Natal, v. 5, n. 8, p. 141-164, jan./jun. 2018.
- SILVA, Sergio Baptista da. *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais*. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- SIMONIAN, Lígia Terezinha Lopes. *Terra de posseiros: um estudo das políticas sobre terras indígenas*. 1981. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1981.
- SOUZA, Marcela Coelho de. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 311-338, 1992.
- VEIGA, Juracilda. As religiões cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência. In: WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os deuses*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- VEIGA, Juracilda. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- VEIGA, Juracilda. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

\*Minicurrículo do Autor:

**Diego Fernandes Dias Severo**. Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Farroupilha, Campus Alegrete. Doutorando em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: diegofdias@gmail.com.