

ANA MARIA MELO E SOUZA

**RITUAL, IDENTIDADE E METAMORFOSE:
REPRESENTAÇÕES DO *KUNUMI PEPY*
ENTRE OS ÍNDIOS KAIOWÁ DA ALDEIA PANAMBIZINHO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora Prof. Dra. Graciela Chamorro

Dourados, MS

2009

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central - UFGD

980.417 Souza, Ana Maria Melo e
S719r Ritual, identidade e metamorfose : representações do
Kunumi Pepy entre os índios Kaiowá da aldeia
Panambizinho / Ana Maria Melo e Souza. – Dourados,
MS: UFGD, 2009.
135p.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Graciela Chamorro
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade
Federal da Grande Dourados.

1. Índios Kaiowá – Panambizinho – MS - Identidade.
2. Etnicidade. 3. Índios Kaiowá – Panambizinho – MS –
Representações. I. Título.

ANA MARIA MELO E SOUZA

**RITUAL, IDENTIDADE E METAMORFOSE:
REPRESENTAÇÕES DO *KUNUMI PEPY*
ENTRE OS ÍNDIOS KAIOWÁ DA ALDEIA PANAMBIZINHO**

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente e orientadora: Prof. Dra. Graciela Chamorro

2º Examinador: Prof. Dr. Levi Pereira

3º Examinadora: Prof. Dra. Angela Coelho

Dourados, _____ de _____ de 2009.

DADOS CURRICULARES

ANA MARIA MELO E SOUZA

NASCIMENTO	01/04/1968, Rio de Janeiro, RJ
FILIAÇÃO	Claudio Cesar Costa de Oliveira e Souza Leonilde Melo de Oliveira e Souza
FORMAÇÃO	
1987 – 1990	Graduação em Jornalismo Universidade de Mogi das Cruzes (UMC) Mogi das Cruzes, SP
1999 – 2002	Graduação em Psicologia Universidade de Mogi das Cruzes (UMC) Mogi das Cruzes, SP
2007 – 2009	Curso de Pós-Graduação - Mestrado em História Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) Dourados, MS

RESUMO

A proposta deste trabalho é refletir sobre as representações sociais referentes ao ritual *Kunumi Pepy* entre os Kaiowá da Aldeia Indígena Panambizinho, localizada a cerca de 30 km de Dourados, Mato Grosso do Sul, compreendendo seus sentidos simbólicos, na atualidade, para a formação da identidade masculina e da identidade étnica do grupo. Esta é uma cerimônia religiosa tradicional, durante a qual os pais e os líderes religiosos transmitem conhecimentos diversos aos meninos que têm entre 9 e 14 anos, a fim de prepará-los para a fase adulta. Durante a cerimônia, os meninos têm o lábio inferior perfurado e ornamentado pelo adorno *tembeta*, que deverão usar como prova de que já estão prontos para tornar-se um “verdadeiro homem kaiowá”. O tema é abordado a partir de uma visão psicossocial, em um diálogo entre a Psicologia Social, a História e a Antropologia, especificamente como “identidade-metamorfose”, constituída na interação entre indivíduo e ambiente social, sendo um processo dinâmico de transformações permanentes.

Palavras chave: Identidade, etnicidade, índios Kaiowá, metamorfose.

ABSTRACT

The intention of this project is reflecting on the social representation referring to the *Kunumi Pepy* ritual into the Kaiowá group from the Panambizinho aboriginal village, which is located at about 30 km from Dourados, Mato Grosso do Sul. Comprehending their symbolic feelings, nowadays, for the formation of their male identity and ethnic identity of the group. This is a traditional religious ceremony that the countries and religious leaders transmit a lot of knowledge to boys that are about 9 (nine) until 14 (fourteen) years old, with the intention of preparing these boys to turn into adults. During the ceremony, the boys have their inferior lip perforated and decorated by the adornment which is called *tembeta*, item they should use to prove they're ready to become a "real kaiowá man". The subject is boarded from a psychosocial view, in a dialogue between the Social Psychology, History and Anthropology, specifically as "metamorphosis-identity", constituted in the interaction between individual and social environment, being a dynamic process of permanent changes.

Keywords: Identity, ethnicity, Kaiowá indians, metamorphosis.

Ver, ouvir, escrever... dar à luz palavras e sentidos da existência... eis a metamorfose...

Dedico esta obra

Aos amigos da Aldeia Kaiowá Panambizinho, que me ensinaram sobre a identidade e suas transformações.

Ao meu pai, Claudio, por provar que podemos nos transformar. A minha mãe, Nilde, pelo colo sempre presente.

A minha avó, Elza (in memorian), que ensinou-me a falar com Deus e com o mar.

A Graciela, que guiou-me neste caminho de descobertas sobre o ser Kaiowá e possibilitou que eu desse à luz as boas palavras.

A Angela (in memorian), que ensinou-me a parir.

A Leile, que ajudou-me a suportar as dores do parto.

A minhas filhas, Amanda e Maíra, responsáveis pela mais intensa e significativa metamorfose de minha vida: fazer-me mãe.

Ao companheiro de viagem, Osni, que partilha comigo a dor e a delícia de ser o que sou.

OBRIGADA,

Valdelice e Natanel, pelas preciosas informações, pelo tereré, pela amizade.

Valdomiro por me ensinar os verdadeiros significados de serenidade e sabedoria. Por me permitir vislumbrar o que é ser um Kaiowá.

Luis (Jairo), por falar com o coração e mostrar que é possível conciliar o velho e o novo.

Nelson, por me permitir realizar esta pesquisa em sua comunidade.

Maria, Mariana, Tânia, Dorícia, Arda, Adelina, Roseli, Rosalina, Cleide, Valcilene, Ana Mélia, Lizete, Dilma, Aparecida Mônica, por serem exemplos de mulheres fortes que sabem conciliar a coragem e a ternura.

Geraldo, Gina, Regina, por ousarem tentar outro caminho.

Anardo, Misael, Silvinho, Reginaldo, Samuel, Gildo, pela disposição em me contarem sobre suas experiências pessoais.

Aos jovens Abrísio, Ademilson (Kiki), Taiane, Leide, Michele, Cléa, Rojânio, Valdelice, Rejineide, Ana Lúcia, Adilângela, Joseane, Janio, Noé, Mariana, Clodoaldo, pelo grande prazer de passar algumas manhãs ao lado de vocês, aprendendo um pouco mais sobre esse período de intensa transformação que é o início da juventude. Obrigada por compartilharem comigo seus sonhos e projetos para o futuro.

Everton, por estudar comigo para a seleção do mestrado, por me incentivar e ser um grande amigo.

Rodrigo, por ter lido meu pré-projeto, pelas considerações importantes, pelo carinho.

Meire, por ter me acompanhado à aldeia Panambizinho pela primeira vez. Foi naquela tarde que tudo começou.

Leandro, pela tradução do texto, pelo entusiasmo contagiante, pelas noites de conversas sobre a vida.

Mércolis e Priscila, pela amizade, pelo bom humor, pelas viagens, por me lembrarem que não estou sozinha em meu caminho.

Juracy, pelas considerações tão pertinentes na banca de qualificação, pelo conhecimento, pela poesia, pelo horizonte, por me lembrar que a utopia serve para nos manter caminhando.

Kleber, por me ajudar a suportar as ondas, mesmo distante, ainda tão perto.

Lara, pela dança, pela delicadeza dos gestos, pela transcendência do tempo.

Ligia, por iluminar os dias cinzentos, por ser uma grande amiga, por ter feito tantas pequenas coisas que tiveram imensa importância em nossa vida doméstica.

Mariana, por me lembrar sobre a pequena ana e sobre o mar.

Aos amigos que chegaram, aos que se foram, aos que ficaram, a todos que fazem parte das metamorfoses que vivo permanentemente.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....

CAPÍTULO 1 – IDENTIDADE PSICOSSOCIAL E IDENTIDADE ÉTNICA

1.1 – A interação indivíduo-sociedade como processo de construção da identidade.....

1.2 – O conceito de identidade na Psicologia Social.....

1.3 – A Identidade-Metamorfose.....

1.4 – O conceito de etnicidade.....

1.5 – Identidade e contatos interétnicos.....

1.6 – Identidade psicossocial e identidade étnica: interfaces entre a visão psicológica e a antropológica.....

CAPÍTULO 2 – O *KUNUMI PEPY*

2.1 – O Kunumi Pepy: descrição do ritual.....

2.2 – A iniciação dos meninos Kaiowá: compreendendo como o processo ritual opera a masculinidade, o lugar das mulheres e a hierarquização na dinâmica grupal.....

2.2.1 – O uso do *tembeta*: a marca corporal que faz a diferença.....

2.2.2 – Relações de poder.....

2.3 – A memória do *Kunumi Pepy* no Panambizinho.....

2.3.1 – O declínio da prática ritual: desterritorialização e mudanças culturais.....

2.3.2 – A luta pela preservação do modo de ser kaiowá e os desafios dos novos tempos.....

2.3.3 – Religiosidade e liderança: o enfraquecimento da figura do rezador e a chegada da igreja pentecostal.....

CAPÍTULO 3 – RITUAL E METAMORFOSE: AS TRANSFORMAÇÕES DA IDENTIDADE KAIOWÁ NO NA ALDEIA PANAMBIZINHO

- 3.1 – Religiosidade e subjetividade na cultura kaiowá.....
- 3.2 – Representações sobre o *Kunumy Pepy*.....
- 3.2.1 – A formação do verdadeiro homem kaiowá e a proteção divina do grupo.....
- 3.2.2 – Ser ou não ser kaiowá: auto-afirmação, pertencimento étnico e políticas de identidade.....
- 3.3 – Estrutura social e lugares de pertencimento na sociedade kaiowá do Panambizinho.....
- 3.3.1 – Os princípios *oréva* e *ñandéva*: diferença e igualdade.....
- 3.3.2 – Os princípios *ore* e *pavêm*: cooperação e solidariedade.....
- 3.4 – Contatos interétnicos: a interdependência entre a “imagem de si“ e a “imagem do outro“.....
- 3.5 – Mesmidade e metamorfose.....
- 3.6 – Os sentidos do *Kunumi Pepy* no Panambizinho: voltar ao passado para projetar o futuro.....

CONSIDERAÇÕES FINAIS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

INTRODUÇÃO

A proposta de minha pesquisa, realizada entre os Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho, aldeia localizada a cerca de 30 km de Dourados/MS, é compreender como este grupo memoriza e atribui sentidos à mais importante cerimônia religiosa da tradição kaiowá, o *Kunumi Pepy*.

Esta é uma cerimônia tradicional dos grupos Kaiowá¹, durante a qual os pais e os líderes religiosos transmitem conhecimentos diversos aos meninos que se encontram na faixa etária entre 9 e 14 anos, marcando os primeiros contatos com a sabedoria de seu povo e preparando-os para a fase adulta. A fase de reclusão dos meninos durante a cerimônia dura cerca de 30 dias, sendo precedida por preparativos que podem durar até um ano, e alcança seu ápice quando os meninos têm o lábio inferior perfurado e ornamentado pelo *tembeta*.²

No Panambizinho, o ritual é referido como momento de iniciação do menino na vida adulta, quando aprende o modo de ser tradicional de seu povo.

Minha aproximação do ritual se dá a partir de uma abordagem psicossocial, especificamente como proposto pelo psicólogo Antonio da Costa Ciampa (2004), como “identidade-metamorfose”, constituída na interação entre indivíduo e ambiente social, sendo um processo dinâmico de transformações permanentes.

Tento, através dessa abordagem, considerar este ritual como um marco diferenciador da identidade masculina, sendo importante elemento constituinte do modo de ser de cada indivíduo em sua identidade pessoal e também do grupo em sua identidade coletiva, pois compreendo que, se os homens do grupo, tendo sido iniciados no ritual, são reconhecidos como “verdadeiros Kaiowás”, isto implica também em toda a organização grupal, marcando sua etnicidade, visto que um grupo kaiowá sem homens que usem *tembeta* não seria considerado legítimo em sua identidade coletiva.

Para os Kaiowá, o lábio perfurado na cerimônia *Kunumi Pepy* e o uso do *tembeta* são suas marcas identitárias mais importantes. Porém compreendo que não são estáticas ou

¹ A prática do ritual *Kunumi Pepy* e seu vínculo com a identidade são singularidades do grupo étnico kaiowá, em relação aos demais grupos indígenas guarani falantes. Embora eles apresentem características lingüísticas e culturais semelhantes, elas também revelam identidades sociais diferenciadas. Assim, cada um dos quatro povos “guarani” se autodenominam de forma distinta: Chiriguano, Paĩ-Tavyterã ou Kaiowá, Guarani (Ava Chiripá ou Nhandeva) e Mbyá. As diferenças são marcadas tanto no âmbito dos costumes e da cultura material como também no modo de falar a língua guarani.

² Este enfeite labial, característico do homem adulto kaiowá, é produzido a partir de uma resina retirada da árvore chamada *Tembeta'y*.

atemporais, mas processos em constante movimento e passíveis de transformações.

Apesar de sua relevância, sendo uma cerimônia tradicional da cultura kaiowá, não se tem notícia de que o *Kunumi Pepy* tenha sido realizado nos últimos anos na região. No Panambizinho não ocorre há 17 anos, embora esteja presente na memória e discursos ou na própria marca corporal imprimida aos homens que ainda portam o *tembeta* atualmente. Neste contexto, busco compreender como o grupo lida com essa realidade e que repercussões a falta do ritual exerce sobre sua identidade.

Segundo fontes orais, um dos motivos pelo qual o *Kunumi Pepy* deixou de ser praticado no Panambizinho seria o processo de desterritorialização e luta pela terra que mobilizou o grupo por quase 50 anos, o que poderia ter afetado a organização social do grupo e, conseqüentemente, esta prática religiosa.

Outro motivo seria o fato de não haver hoje na aldeia um pajé, rezador, que conheça “profundamente” as rezas e os passos do ritual ou que seja reconhecido com tal competência pela comunidade. Após a morte dos antigos líderes, não houve ainda nessa aldeia uma liderança religiosa que pudesse organizar o grupo em torno dos preparativos para essa prática.

Também o contato crescente com os membros e os valores da sociedade envolvente influi nas práticas religiosas do grupo, sobretudo entre os jovens.

Compreendo que a realização do ritual (que antigamente obedecia a certa periodicidade, ocorrendo a cada dois ou três anos, de acordo com o número de crianças que chegavam à faixa etária indicada para sua prática) seria, na atualidade, uma busca de reconhecimento do próprio grupo e confirmação de sua identidade frente à sociedade envolvente, ou mesmo no interior da própria dinâmica grupal. Assim, um momento de crise poderia ser indicativo de necessidade de sua realização. As decisões de executar o ritual podem estar relacionadas, por exemplo, com crises na vida social da aldeia produzidas pelas contradições presentes no contato com outras culturas, como parecem confirmar alguns relatos.

Minha pesquisa está embasada em fontes teóricas das áreas de História, Sociologia, Psicologia Social e Antropologia, sobretudo estudos referentes à identidade; e em fontes etnográficas, utilizando a metodologia da história oral, considerando que a própria sociedade kaiowá valoriza a tradição oral, na qual se mantém a memória do grupo. Reflito, portanto, sobre os dados obtidos a partir do modo como são percebidos pelos próprios indígenas, considerando as especificidades de sua história, o processo de contato com a sociedade envolvente e os modos particulares de resistência e afirmação de sua identidade.

Quanto à escrita do texto, na transliteração dos termos e expressões em guarani presentes nos depoimentos dos indígenas, tentei seguir as orientações da Associação Brasileira de Antropologia. Escrevi, portanto, com maiúsculas os etnônimos, sem flexioná-los quanto a gênero e número; escrevi com minúsculas quando os nomes das etnias foram usados como adjetivos. A acentuação em guarani é marcada graficamente quando a palavra é paroxítona ou proparoxítona; quando é oxítona não é marcada. Orientei-me por esta regra quando deixei os termos em guarani em itálico; quando não, a acentuação segue a regra do português.

Fontes bibliográficas sobre os Kaiowá e a história do Panambizinho

Na bibliografia utilizada constam textos clássicos sobre os grupos falantes do guarani.

Egon Schaden (1974) fez investigações de 1946 a 1951, em aldeias do Mato Grosso, incluindo, de 1949 a 1951, a aldeia do Panambizinho, chamada Panambi na época. Seus textos informam sobre aspectos da prática do batismo e do *Kunumi Pepy*, além de rezas e canções, revelando que a vida religiosa é o núcleo da resistência cultural dos Kaiowá.

Bartolomeu Meliá, Georg e Friedl Grünberg registraram vários aspectos da cultura paï. Em sua clássica monografia publicada em 1976, há minuciosas descrições do *Kunumi Pepy*.

Essas fontes trazem informações sobre a cultura e religiosidade dos povos indígenas falantes do guarani e a importância dos rituais em sua maneira de perceber e representar a realidade.

As informações mais relevantes sobre o *Kunumi Pepy* estão nos textos de Graciela Chamorro, que desde 1983 pesquisa a religiosidade e o modo de ser dos povos Guarani Kaiowá e Mbyá do Brasil. No capítulo 4 de seu livro *Kurusu Ñe'ëngatu, palavras que la historia no podría olvidar*, Chamorro (1995) descreve o *Kunumi Pepy* como um ritual de iniciação, sendo o mais importante e complexo da tradição guarani, “no qual aparecem o zelo e a alta preservação simbólica do grupo”. Segundo a autora, é provável que nunca um não-índio tenha conseguido observar esse ritual, pelo menos integralmente. Sua descrição deriva de observações parciais que lhe foram permitidas e de relatos que recolheu entre abril e junho de 1989, na aldeia do Panambizinho. Estes relatos foram analisados e

corrigidos pela autora em 1990 e 1991 juntamente com moradores da aldeia na época: Valdomiro, Maria, Mariana, Dorícia, Roseli, Paulito, Mário e Anardo.

A descrição de Chamorro é minuciosa, relatando todos os detalhes dos preparativos para o ritual, desde a primeira reunião entre os moradores para a organização da festa, a construção da casa de reza, confecção de vestimentas, feitura do *tembeta* etc. Ela descreve as quatro fases do ritual: *Tekoaku*, *Jerosy Puku*, *Mitã ka'u* e *Mitã kutu*, sendo esta última o momento mais crítico quando os meninos têm os lábios perfurados e adornados pelo *tembeta*. Chamorro transcreve também rezas e cantos que, segundo a comunidade, fazem parte da cerimônia, refletindo sobre os sentidos que os textos destes cantos expressam sobre o modo de ser kaiowá.

Também considero uma importante fonte para meu trabalho o artigo *Ciclo de vida en los pueblos guaraní, aporte lingüístico a partir de los léxicos de Antonio Ruiz de Montoya*, também de autoria de Chamorro, publicado no *Suplemento Antropológico*, pela Universidade Católica Nuestra Señora de la Asunción, em junho de 2007. Neste artigo, Chamorro faz menção à descrição de Montoya (1892) sobre uma cerimônia que marcava uma certa maioridade e maturidade alcançadas pelos meninos Guarani. Somente os meninos passavam por esse ritual de iniciação. Chamorro cita uma das cartas anuas do século XVII, publicadas por Maeder, na qual consta que todos os Guarani eram criados “desde muy tiernos con una costumbre bárbara: dan al labio inferior un taladro y cuelgan de él por gala un hueso grande y redondo que llaman en su vulgar tembetá”.

Outras leituras de artigos de Graciela Chamorro foram importantes referenciais teóricos, como *Língua e Identidade: pelo crivo guarani de palavra* (2007), *Teologia Guarani* (2004) e *Os guarani, sua trajetória e seu modo de ser* (1999). Todas as informações e discussões apresentadas por Graciela Chamorro são de máxima relevância para minha pesquisa.

Considero ainda importantes leituras para esta pesquisa a tese de doutorado de Katya Vietta, *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*, de 2007, e as dissertações de mestrado *História dos Kaiowá da Aldeia Panambizinho: da década de 1920 aos dias atuais* (2005), de Nely Aparecida Maciel; *O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)*, desenvolvida por Meire Adriana da Silva, em 2005; *Uma análise crítica das relações de poder no gênero*

relatório: o caso dos Kaiowá da Aldeia Panambizinho (2007), por Juliane Ferreira Vieira.

A leitura desses trabalhos auxilia a compreensão da história da comunidade do Panambizinho, o loteamento da terra, os conflitos fundiários, e mudanças culturais decorrentes. Considerei várias informações apresentadas no trabalho de Maciel como referência para contar, no capítulo 2, alguns aspectos da história desta aldeia, sobretudo a luta por seu território.

O historiador Antonio Brand (1997, 2004) também discute a questão da territorialidade e o movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani no Mato Grosso do Sul

Um trabalho de máxima relevância é a tese de doutorado do professor Levi Marques Pereira, *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno* (2004), que discute a organização social interna dos Kaiowá e traz dados sobre as bases culturais que sustentam seu modo de ser na atualidade. Seu trabalho foi de grande importância para algumas reflexões que faço nos capítulos 2 e 3 sobre as mudanças que vêm ocorrendo na organização social desta aldeia.

A Antropologia tem mostrado que os povos indígenas têm um modo próprio de socialização, de acordo com seus padrões culturais. Nesta perspectiva, alguns elementos das concepções religiosas guarani revelam importantes dados da construção da identidade desses povos, como proposto por Egon Schaden (1974). A relevância da religiosidade apresentada na etnografia de Schaden é enfocada, a meu ver, como foco de resistência cultural no contato com a sociedade envolvente, mas também como elemento de diálogo cultural.

Sendo o fenômeno em destaque um ritual, fez-se necessário o uso de autores clássicos da Antropologia que se debruçaram sobre a importância dos rituais religiosos na vida das pessoas e comunidades. São importantes referências o etnólogo belga-francês Arnold van Gennep (1978), que discorreu, em 1909, em seu livro *Os Ritos de Passagem*, sobre o processo ritual que marca a passagem de uma etapa da vida para outra em várias sociedades primitivas, e o etnólogo Victor Turner (1974), que desenvolveu os conceitos de “liminaridade” e “communitas”, no livro *O Processo Ritual*.

Fontes etnográficas

Parte do material etnográfico está publicada nas obras de referencia descritas acima

e outra parte foi levantada por mim durante visitas semanais à aldeia do Panambizinho, durante o ano de 2008, resultando em material depositado no Centro de Documentação da Faculdade de Ciências Humanas da UFGD, a fim de ser disponibilizado para consulta.

Para consolidar esse acervo, a pesquisa de campo seguiu os seguintes passos: observação participante; gravação, transcrição e tradução (quando realizadas na língua guarani) de entrevistas; e análise dos dados levantados.

Entrevistei cerca de 40 pessoas, moradoras da Aldeia Panambizinho, sendo que realizei mais de uma entrevista com algumas delas. Meus interlocutores foram pessoas de todas as idades e posições sociais, homens, mulheres, velhos e jovens. Procurei escutar representantes das principais famílias extensas, as famílias Conciância, Aquino, Pedro Perito, Silva e Capilé. Há entre essas famílias, algumas pessoas de expressão política – como Valdomiro Aquino, reconhecido como um representante do grupo frente a sociedade não-índia, e Nelson Conciância, capitão da aldeia – e de expressão religiosa – como Arda Conciância e Dorícia Pedro, procuradas pela comunidade para orientações e rezas. Além dessas, há pessoas que não pertencem a essas famílias, mas que, no decurso da história do Panambizinho, fizeram alianças por meio de casamentos ou têm parentes ali e por isso passaram a morar nesta aldeia. Algumas tiveram atuações importantes no processo histórico dessa comunidade e na luta por seu território, como é o caso do rezador Jairo Barbosa, também conhecido como Luis, que casou-se com Aparecida Aquino, filha do falecido rezador Paulito Aquino, e passou a morar na aldeia, sendo hoje o único rezador do grupo. É o caso também de Valdelice Veron, filha do falecido Marco Veron, um líder kaiowá que tinha forte expressão na região. Valdelice, casada com o guarani Natanael, é diretora da escola indígena Pa’i Chiquito Pedro. O casal foi convidado a morar na aldeia e é bastante atuante na luta pelos direitos de toda a comunidade, sobretudo na área da educação.

Instrumental para análise das fontes

Considerando a importância do diálogo interdisciplinar, no estudo da construção da identidade, aproximo-me do ritual kaiowá apoiada em autores da História, Sociologia, Antropologia e Psicologia Social.

No âmbito da Psicologia Social, baseio-me especialmente no psicólogo brasileiro Antonio da Costa Ciampa (1987, 2002, 2004, 2006), que desenvolve uma concepção

psicossocial da identidade. Com isso ele propõe a identidade como sendo um processo dinâmico de transformações, uma “metamorfose” que ocorre ao longo da vida dos indivíduos, tanto no plano subjetivo como no plano objetivo, nas relações que esses indivíduos estabelecem com as várias esferas de sua vida social. Os conceitos de atividade e consciência, e a dialética entre igualdade e diferença são fundamentais no estudo desenvolvido por este psicólogo.

Compartilho com Ciampa a concepção de que a constituição identitária é um processo, e não algo estático, o que me leva a pensar que a cultura dos povos indígenas é uma dinâmica de construção que se dá, por um lado, nas interações sociais com seus grupos originais de referência e, por outro, no contato com as esferas da sociedade envolvente.

O processo de transformações que constituem a identidade se expressa nas representações sociais, conceito discutido neste trabalho a partir da abordagem do psicólogo Serge Moscovici (2003), como construções simbólicas, historicamente determinadas e socialmente compartilhadas.

Baseio-me também nas concepções do historiador Roger Chartier (1986) e dos antropólogos Clifford Geertz (1989) e Sandra Jatahy Pesavento (2003), que abordam as representações sociais como elementos em permanente transformação, participando da construção da realidade social e da percepção e identidade de cada indivíduo.

Utilizo ainda algumas idéias dos sociólogos Stuart Hall (2006) e Kathryn Woodward (2000), autores contemporâneos que discutem a identidade e as sociedades modernas na arena global. Acredito serem importantes estas referências, na reflexão sobre como os Kaiowá do Panambizinho lidam atualmente com as relações que estabelecem com a sociedade envolvente e como esta experiência se reflete sobre sua identidade e sobre expressões religiosas como o *Kunumi Pepy*.

Busco ainda na Antropologia referências para o conceito de etnicidade, sobretudo nas visões de Roberto Cardoso de Oliveira (2000, 2003, 2006) e Manuela Carneiro da Cunha (1987), que elaboram o significado de pertencimento e auto-definição como fundadores da identidade étnica.

Metodologia: a História Oral

Utilizo a metodologia da História Oral, com observação participante e realização de

entrevistas, considerando que, no estudo de grupos indígenas, este é o método mais adequado, por serem estes grupos de tradição oral e não de tradição escrita.

O método etnográfico permite-me considerar a visão que estes indígenas têm de si, como descrevem a identidade masculina, e como constituíram a memória e as representações simbólicas sobre o *Kunumi Pepy*

O arqueólogo Jorge Eremites de Oliveira (2003) afirma que a história indígena pode ser compreendida de duas maneiras: como a história que os cientistas sociais produzem a partir de suas representações sobre o transcurso sociocultural das populações nativas, ou a história narrada e interpretada pelos próprios indígenas, via tradição oral. Para ele:

(...) a história indígena esta ligada a idéia de *ethos*, ou seja, ao caráter sociocultural dos povos indígenas, e apresenta-se como um tipo de história êmica, aquela história que os próprios nativos americanos contam sobre si e sobre seus ancestrais. Essa visão êmica foi incorporada a idéia de etnohistória quando a tradição oral passou a ser considerada como uma importante fonte de pesquisa em muitos estudos realizados na América do Norte (OLIVEIRA, 2003, p. 40).

Essa dicotomia entre a nossa representação sobre o “outro” e a representação dos indígenas sobre si remete a uma antiga discussão a cerca da visão dos próprios nativos sobre sua trajetória, que pode ser impregnada por representações não facilmente decodificáveis pelo pesquisador.

Neste sentido, John Lewis Gaddis (2003, p. 17) nos remete a uma das mais importantes atividades do historiador: tornar a complexidade em algo compreensível, primeiro para si mesmo, depois para os outros, por meio da representação. Esta perspectiva problematiza o lugar do observador e sua percepção a respeito de sua própria inserção cultural.

Vagner Gonçalves Silva (2000) discute esta questão ressaltando diferentes dimensões de relacionamento do pesquisador com o grupo estudado, o modo pelo qual isto se reflete na pesquisa etnográfica e como se dá a passagem do campo ao texto.

Para ele, há redes de significados que vão além das etapas estabelecidas pela academia para a realização de uma pesquisa científica, nas quais o campo é uma fase intermediária entre a proposição de um projeto e a análise dos resultados coletados.

Para Silva (2000), há uma troca de informações e de percepções entre pesquisador e pesquisado, sendo importante estabelecer uma relação de confiança entre as partes. Para isso, é necessário que o pesquisador tenha um conhecimento mínimo dos costumes e

códigos do grupo, a partir da convivência cotidiana com o mesmo, o maior tempo possível, aprendendo-se suas formas de comunicação e hábitos e, coletando depoimentos e fatos registrados, se possível com gravadores, máquinas fotográficas e filmadoras.

O historiador Sidney Chalhoub (1990, p.23) propõe que todo pesquisador deve considerar que a expressão individual ocorre dentro de uma estrutura fornecida por cada cultura. Portanto, somente através de um esforço de alteridade, na decodificação e contextualização, o historiador pode chegar a descobrir a “dimensão social do pensamento” que lhe é apresentado. Nesse caso, o autor propõe a criação de um método interpretativo no qual os detalhes aparentemente irrelevantes são formas de acesso a uma determinada realidade. “São tais detalhes que podem dar a chave para redes de significados sociais e psicológicos mais profundos, inacessíveis por outros métodos” (CHALHOUB, 1990, p. 17).

Estas redes de significados podem ser reveladas, ao meu ver, pela pesquisa etnográfica a partir de três procedimentos básicos propostos pelo antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira (2000): os atos de “olhar”, “ouvir” e “escrever”.

As duas primeiras etapas de apreensão dos fenômenos sociais (olhar e ouvir) são apresentadas por Cardoso de Oliveira como exercício de percepção, atos cognitivos preliminares no trabalho de campo. O escrever é a segunda etapa da pesquisa, sendo um exercício de pensamento e produção de um discurso. Constitui a interpretação etnológica, ou seja, análise teórica dos dados etnográficos obtidos na observação.

Examinados o olhar, o ouvir e o escrever, a que conclusões podemos chegar? Como procurei mostrar neste início, essas “faculdades” do espírito têm características bem precisas quando exercitadas na órbita das ciências sociais e, de um modo todo especial, na da antropologia. Se o olhar e o ouvir constituem a nossa percepção da realidade focalizada na pesquisa empírica, o escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar. Quero chamar a atenção sobre isso, de modo a tornar claro que – pelo menos no meu modo de ver – é no processo de redação de um texto que nosso pensamento caminha, encontrando soluções que dificilmente aparecerão antes da textualização dos dados provenientes da observação sistemática (OLIVEIRA, 2000, p. 31-32).

O autor aponta ainda que, na observação participante, o pesquisador deve assumir um papel na sociedade observada, viabilizando uma aceitação pelos membros daquela sociedade. Para ele, a observação participante não é mero processo de construção de hipóteses, mas uma compreensão que capta o “excedente de sentido”, as significações que escapam a outras metodologias.

Estrutura dos capítulos

Meu trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro apresento a concepção teórica que orienta minhas reflexões, nos aportes da História Indígena, Antropologia, Sociologia e Psicologia social, enfocando as identidades pessoais e coletiva como processos de *metamorfose* que ocorrem na interação indivíduo-sociedade e nas articulações no plano psicossocial. Neste sentido, o ritual *Kunumi Pepy* é focado como um marco da identidade masculina kaiowá e identidade étnica que vêm sofrendo transformações ao longo dos anos.

No capítulo 2 conto aspectos relevantes da história da Aldeia Panambizinho e apresento a memória que o grupo constrói sobre o *Kunumi Pepy*; as representações sociais sobre o ritual que sustentam a vida social nesta aldeia; como esta comunidade está lidando com as mudanças culturais que vêm ocorrendo e as aspirações que têm sobre a volta à prática do ritual.

No capítulo 3, abordo como a identidade kaiowá é sustentada sobre prescrições religiosas e por que a volta ao *Kunumi Pepy* é apresentada como garantia da preservação de sua identidade. Considero as relações de poder e políticas de identidade presentes nesta dinâmica. Reflito ainda como a auto-imagem desta comunidade é constituída nas relações de contato e no inter-jogo entre as referências culturais do passado e as projeções do futuro, levando a transformações identitárias que marcam o lugar do ritual *Kunumi Pepy* no modo de ser e de viver no Panambizinho.

Na conclusão, destaco que, entre os mais conservadores da aldeia, há uma busca de referências nos modelos vividos pelos antepassados, sendo a volta ao ritual *Kunumi Pepy* uma aproximação aos parâmetros culturais tradicionais do grupo e preservação de sua etnicidade, garantindo a transmissão de conhecimento aos meninos e possibilitando que se tornem “verdadeiros homens kaiowá“. A prática desse ritual é vista como um caminho para a solução de todos os conflitos vividos pela comunidade. Além disso também seria garantia de manutenção de relações de poder na dinâmica interna do grupo e auto-afirmação de sua identidade étnica nas relações de contato com a sociedade envolvente.

Por outro lado, ocorre entre muitos Kaiowá dessa aldeia uma assimilação da lógica do não-indígena presente em vários segmentos das relações com o entorno. Muitos, embora ainda respeitem as tradições, transitam também na sociedade não-indígena e assimilam outras referências culturais vindas de fora.

Nesse contexto, observa-se a busca de reposição de elementos culturais que podem

apresentar a identidade como um fenômeno estático e atemporal, não passível de mudanças. Por outro lado, verifica-se também movimentos de mesmidade, de superação de si mesmo e busca de autonomia, contribuindo para identidades pessoais e coletiva não fixas e passíveis de constantes transformações e ressignificações.

Nesse processo, múltiplas identidades se complementam na totalidade que é o indivíduo kaiowá e em vários momentos também se confrontam entre si. Este é o movimento inevitável que caracteriza a *identidade-metamorfose*.



Indios kaiowá em meados da década de 40. Da esquerda para a direita, o terceiro indígena é o Pa'ĩ Chiquito Pedro, fundador da Aldeia Panambizinho



O rezador atual Jairo Barbosa (Luis)

CAPÍTULO 1 – IDENTIDADE PSICOSSOCIAL E IDENTIDADE ÉTNICA

Todos inviáveis, mas presentes. Cada um de nós, povos inviáveis, é uma face de Deus. Com sua língua própria que muda no tempo, mas que só muda dentro de uma pauta. Com seus costumes e modos peculiares, que também mudam, mas mudam por igual, dentro do seu próprio espírito.

(...) Afinal tudo está claro. Na verdade apenas representei e ainda represento aqui um papel, segundo aprendi.

Darcy Ribeiro

Enfocando o estudo da identidade kaiowá na comunidade indígena Panambizinho, aproximo-me do *Kunumi Pepy*, a partir da categoria “metamorfose”, proposta pela psicologia social e compreendida, segundo a abordagem de Antonio C. Ciampa, como movimento permanente de transformações, articulações, incorporações e reatualizações do grupo social.

Essa metamorfose constrói, por um lado, a identidade étnica do grupo social a partir da interação entre igualdades e diferenças em relação a outros grupos, marcando também as identidades pessoais e o sentimento de pertença de cada indivíduo que compõe tal sociedade. Por outro lado, tal movimento de transformações e articulações possibilita as relações de contato com a sociedade envolvente e com os novos elementos culturais com os quais o grupo passou a conviver nas últimas décadas de sua história.

Considerando esses aspectos, apresento neste capítulo os conceitos implicados no estudo da identidade psicossocial e da etnicidade. Estes referenciais auxiliam-me a compreender o *Kunumi Pepy* e as representações sociais construídas pela comunidade do Panambizinho sobre esta cerimônia, como etapa da construção da identidade masculina e da identidade étnica.

1.1 – A interação indivíduo-sociedade como processo de construção da identidade

Na Psicologia, o conceito de identidade pode ser expresso como “imagem de si”. Algumas definições se referem à identidade como sentimentos reconhecidos pelo indivíduo

como próprios de si. Na literatura europeia desenvolve-se o conceito de “representação de si” e na norte-americana emprega-se o termo “self”.

Porém há uma diversidade teórico-metodológica nesses estudos que leva à subdivisão da categoria em diferentes sistemas como: identidade pessoal (constituída pelos atributos do indivíduo) e identidade social (constituída pelos atributos de grupos), sendo que esta última pode se subdividir em identidade de gênero, identidade étnica, religiosa, profissional etc. Um termo utilizado na atualidade é identidade psicossocial, que se baseia na idéia de inter-relação entre as instâncias individual e social.

Carlos Rodrigues Brandão (1986), psicólogo, antropólogo e cientista social, define a identidade como o sentimento pessoal e a consciência de um “eu”, de uma realidade individual que torna o sujeito único diante de outros “eus”. É na relação com estes outros “eus”, diferentes de si, que o sujeito único se reconhece. Assim, temos a noção de encontro, necessário à construção da identidade. Por um lado, este é um processo dinâmico, de constantes movimentos e articulações entre o “eu” e “outro”. Por outro lado, a permanência e manutenção de certos pontos de referência, que não mudam nunca na identidade do sujeito – como seu nome, as relações de parentesco, nacionalidade etc – lhe permitem uma distinção e unidade no reconhecimento de si.

A idéia de permanência é sustentada pelo que o psicanalista Renato Mezan (2002, p. 254)) denomina “sentimento de identidade”: uma “sensação subjetiva de ‘eu sou eu’, [de que] um ‘algo’ permanente subjaz aos diversos momentos de minha existência“. Este autor afirma que há uma certeza subjetiva do indivíduo sustentada pelo vínculo que une seus pensamentos e emoções ao seu corpo. “É a circunscrição do corpo que sustenta a vivência de uma identidade própria, originando a convicção de que um ‘eu’ habita este corpo e somente este corpo“ (MEZAN, 2002, p. 255).

Segundo o cientista social Juracy A. Almeida (2005), esta idéia de permanência, da necessidade de cada indivíduo sentir-se a si-mesmo como o mesmo, remete à diferença entre *ipseidade* e *identidade*.

Cabe lembrar que *ipseidade* tem como raiz *ipse*, que remete a idéia de o mesmo referida a si mesmo (o mesmo relacionado com a própria individualidade) e envolve a questão da unicidade do indivíduo, pensado em si mesmo, ao contrário de *identidade*, derivado de *idem*, que remete a o mesmo enquanto alguém relacionado a outro(s) e que, portanto, diz respeito a uma questão relacional (ALMEIDA, 2005, p. 15).

Outras concepções, como a que é apresentada pela psicóloga Linda Davidoff

(1983), se referem a traços³ que seriam características isoladas de um indivíduo, que formam o conjunto que determina seu modo de ser ou sua personalidade. A idéia de um conjunto de traços remete à noção de identidade como uma substância permanente e a-histórica que caracterizaria os indivíduos e grupos sociais, o que implicaria, a meu ver, negar a dinâmica que envolve as relações sociais e culturais em um processo complexo de incorporações, metabolizações e transformações que compõem a história de toda sociedade.

Stuart Hall (2006), no campo da Sociologia, distingue entre três visões de identidade desenvolvidas ao longo da história. Segundo ele, a identidade do sujeito do Iluminismo é o centro essencial do “eu“, unificado e dotado de capacidade de razão, consciência e ação. Este “eu” é considerado como núcleo interior que emerge no nascimento do indivíduo e se desenvolve, mas permanecendo sempre o mesmo, ao longo de sua existência.

Já o sujeito sociológico, prossegue Hall, reflete a complexidade do mundo moderno. O núcleo interior do sujeito não é autônomo e auto-suficiente, mas formado nas relações sociais, que mediam valores e símbolos da cultura. O sujeito tem um núcleo ou essência que é seu “eu real”, mas este é modificado ao longo de sua vida, num diálogo com os mundos culturais exteriores. Há uma idéia de projeção do próprio eu nas identidades culturais, ao mesmo tempo em que o indivíduo internaliza seus significados, que se tornam parte de si.

Essa identidade unificada e estável passa, no entanto, a se fragmentar, tornando-se composta de várias identidades, às vezes contraditórias. Este processo produz, segundo Hall (2006), o homem moderno, que não tem uma identidade fixa e assume identidades diferentes em diferentes momentos. Não há um “eu coerente” e sim identidades contraditórias.

Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. (...) a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2006, p. 13).

³ Um traço é uma dimensão contínua que pode ser conceituada como ligação de duas características opostas e extremas, como por exemplo “totalmente socializável”, ou “totalmente isolado”, entre as quais o indivíduo deverá situar-se, mais perto de um dos dois pontos extremos. O traço pode referir-se a aspectos diversos da personalidade como temperamento, motivação, ajustamento, capacidade e valores (DAVIDOFF, 1983, p. 535).

A concepção de identidade como algo que se concretiza na maturidade do indivíduo, tornando-se a essência de seu “eu“, imutável e permanente, como defendido por Davidoff, encontra-se muito distante da visão que proponho neste estudo. Defendo a noção de identidade mutável, constituída na dinâmica do encontro, como proposto por Brandão, em que o sujeito se reconhece como único à medida que se relaciona com outros “eus“. Acredito ainda, como este autor, que algumas características não se modificam, como a etnia. Este é o caso do pertencimento à etnia kaiowá, que imprime ao sujeito do Panambizinho sua distinção em relação a outros indígenas e em relação aos não-índios. Acredito que a relação estabelecida com a sociedade envolvente interfere no modo de viver do grupo, que assimila novos valores culturais, mas também contribue para a manutenção de alguns pontos de referência baseados em suas tradições, como os rituais e mitos, permitindo sua distinção de outros grupos e o orgulho de sua etnicidade.

Neste sentido, verifico, como proposto por Hall, que na contemporaneidade, também as sociedades primitivas são confrontadas pelo processo de multiplicação de sistemas de significação sobre a realidade, à medida que passam a conviver com outras lógicas e representações culturais, levando à ocorrência de outras identidades possíveis e não mais somente sua identidade étnica. Assim, não basta ao morador da aldeia Panambizinho ser kaiowá. Ele é kaiowá, estudante, trabalhador, usuário da internet, telespectador de determinada emissora, ouvinte de rádio, torcedor de time de futebol, consumidor, cliente de determinada loja, eleitor etc. Além disso, os kaiowá, sobretudo os mais jovens, mesmo que usem o tembetá, também já buscam outras marcas em sua imagem corporal, como tatuagens, tênis de marcas conhecidas, roupas da moda, piercing etc. Assim, representam vários personagens ao mesmo tempo, identidades múltiplas que ora se contrapõem, ora se complementam.

Acredito que, embora o exercício de inúmeros papéis sociais não elimine o ser kaiowá identificado com seus antepassados – que se re-atualiza possivelmente na prática de rituais e manutenção de crenças – talvez transforme a identidade desses indivíduos e do grupo social, que passa a apresentar diferentes modos de ser kaiowá na atualidade. Este processo de transformações aponta a importância da inter-relação indivíduo-grupo e das relações entre grupos distintos na constituição das identidades pessoal e coletiva.

Sobre isso, a socióloga Kathryn Woodward (2000) defende que a identidade desenvolvida na esfera pessoal é atravessada por impactos causados pela esfera pública. O processo de formação da identidade envolve uma pluralidade de ações do indivíduo de

acordo com os papéis que exerce e o comprometimento que tem com cada ambiente social em que vive.

A autora ressalta que, em alguns momentos, as múltiplas identidades do sujeito se complementam na totalidade que é o indivíduo em seu modo singular de ser, mas em outros se confrontam entre si. Desta forma, o indivíduo pode agir de determinado modo em um ambiente social e de modo diferente em outro ambiente. Isso não ocorre por inautenticidade, mas porque somos um e somos muitos. Este não é um processo simples, podendo gerar choques entre identidade e ambiente social, ou choque de identidades em nível interno, no âmbito da subjetividade do indivíduo.

Há, enfim, como aqui apresento, uma variedade teórico-metodológica nos estudos sobre identidade. Acredito, porém, que o conceito que mais se aproxima da proposta de minha pesquisa é o que apresenta Juracy A. Almeida (2005):

A noção usual de identidade, tal como é utilizada pelas pessoas em seu cotidiano, diz respeito a algo que permite localizar e definir o indivíduo seja em termos de sua personalidade, seja em termos de sua posição e de seus papéis sociais, seja ainda em termos dos grupos a que pertence ou aos quais se filia (ALMEIDA, 2005, p. 12).

Em sua tese de doutorado, Almeida, apresenta o seguinte histórico sobre os estudos do conceito de identidade na Psicologia e áreas afins, o qual cito a seguir, por destacar estudos de importantes autores que também estou utilizando como referência neste trabalho.

O termo identidade ganhou destaque na Psicologia a partir dos escritos de Goffman (1988), Sarbin, Scheibe, Kroger (1965), Erikson (1968), Zavailloni (1972) e Tajfel (1974). Nas ciências sociais, segundo as considerações de Oliveira (1976) e Novaes (1993), a noção se fez presente através de Goodnough (1963), Moeman (1965), Barth (1969) e Bateson (1982), na Antropologia, e de McCall e Simmons (1966), Grümberg e Grümberg (1971), e Berger e Luckman (1999), na Sociologia. Em 1976, Lévi-Strauss publicou uma coletânea de trabalhos apresentados em um seminário interdisciplinar sobre a noção de identidade, coordenado por ele. Em 1983 foi publicada na Itália uma coletânea (Sciolla, 1983) sobre a identidade, contendo, inclusive, um artigo de Talcot Parsons, renomado teórico da sociologia americana. No Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira (1976), antropólogo, com seus estudos de identidade étnica, e Ciampa (1977), psicólogo, com seus estudos sobre a identidade social, personificam marcos iniciais da utilização da noção de identidade em suas respectivas áreas de estudo⁴ (Idem).

A interação entre indivíduo e sociedade no processo de construção da identidade será discutida a seguir na abordagem da Psicologia Social.

⁴ As datas indicadas entre parêntesis, nesse parágrafo, não assinalam a cronologia dos estudos realizados por esses autores, e sim as datas das edições que foram consultadas por Almeida.

1.2 – O conceito de identidade na Psicologia Social

Na Psicologia Social, os estudos sobre a identidade destacam a inter-relação entre vida psíquica e ambiente social, considerando a importância da cultura e do modo de ser coletivo na constituição da consciência individual.

Esta relação ser humano-sociedade já era, no início do século XX, uma preocupação de Wundt, o pai da Psicologia, que distinguia entre dois campos de pesquisa: a Psicologia Fisiológica, que deveria estudar os elementos psíquicos e biológicos, e a Psicologia Social, que estudaria a realidade externa dos indivíduos, sendo essa última o foco da “*Völkerpsychologie*”, Psicologia dos Povos, criada por esse autor para estudar fenômenos coletivos como a cultura e a linguagem (FARR, 1998, p13). Na concepção de Wundt, a cultura faz parte das consciências dos indivíduos ao mesmo tempo em que se desenvolve fora deles.

O sociólogo Émile Durkheim também compartilha dessa idéia. Para ele, a separação entre individual e coletivo é necessária para delimitar o campo das “representações sociais”, que seria objeto de estudo da Sociologia, e o campo das “representações individuais”, que seria objeto de estudo da Psicologia (FARR, 1998).

A ênfase nas interações entre indivíduo e sociedade é dada também nos estudos de George Herbert Mead, com o desenvolvimento do Interacionismo Simbólico⁵. Mead propõe uma visão dialética entre fenômenos culturais e comportamentos coletivos e individuais. Para ele, não deve haver dicotomia entre sociedade e indivíduo. Em seu clássico trabalho “*Espiritu, Persona y Sociedad*” (1953), afirma que a “pessoa” não está presente no nascimento, mas este contém em si o desenvolvimento. A “pessoa” surge no processo das atividades sociais. Os indivíduos são formados através das relações sociais, que são sustentadas pelos papéis que os indivíduos desempenham (FARR, 1998, p. 154).

Essa visão interativa foi adotada pelos herdeiros de Mead, como Erving Goffman (1985), que destaca o modo como o “eu” é apresentado em diferentes situações e os conflitos negociados entre os papéis sociais exercidos pelos indivíduos.

Goffman refere-se à identidade usando expressões da atividade cênica, como *ator*, *personagem*, *representação* e *papéis*. Segundo ele, em uma *representação* é possível a existência de um mesmo *papel* encenado por vários *personagens*. O personagem expressa

⁵ Tal abordagem enfoca a interação como elemento constituinte dos comportamentos dos indivíduos, que interpretam a realidade a partir de significados ditados pela sociedade. Os significados nascem na comunicação entre a sociedade e o indivíduo, capaz de interpretar e simbolizar (BLUMER, 1980).

a identidade empírica representada no mundo.

Para esse autor, os papéis sociais são abstrações constituídas nas relações sociais e materializadas pelos indivíduos e grupos que os personificam. Assim, o papel social é o lugar prescrito no grupo social, correspondendo a uma identidade coletiva construída nas relações sociais.

A partir deste enfoque, busco compreender como a identidade coletiva permanentemente re-apresentada pelos kaiowá do Panambizinho é sustentada pelo exercício de papéis sociais, lugares prescritos aos membros do grupo nas relações cotidianas e, sobretudo, nas cerimônias e rituais. Essas cerimônias, como o *Kunumi Pepy*, apresentam lugares sociais já demarcados e práticas a serem adotadas por cada indivíduo durante sua realização, em uma sincronia que visa propiciar as condições para que novos papéis venham a ser assumidos no interior da dinâmica grupal.

Compreendo, neste sentido, os papéis sociais como modelos criados por uma sociedade a fim de possibilitar a identificação dos indivíduos com o modo de ser do seu grupo. Esses papéis desempenhados pelos indivíduos estão diretamente ligados às representações sociais e aos discursos reproduzidos no interior do grupo social.

A teoria das Representações Sociais desenvolvida pelo psicólogo Serge Moscovici (2003) define essas representações como construções simbólicas, historicamente determinadas, que ao mesmo tempo modelam as ações dos grupos e indivíduos no interior da formação social e são por elas modeladas.

Assim, no estudo do ritual *Kunumi Pepy*, considero que há representações sociais e discursos proferidos pelos moradores do Panambizinho que revelam os sentidos dessa cerimônia religiosa na construção da identidade coletiva Kaiowá e na constituição da masculinidade.

Moscovici aponta que a ação do indivíduo não é determinada apenas por sua própria representação do real, mas pela representação que, através de uma rede de relações sociais, ele compartilha com os demais membros do grupo. Este processo de representação envolve os discursos cotidianos proferidos pelos indivíduos, produzindo sentidos que permeiam a dinâmica das interações sociais e repertórios interpretativos sobre a realidade.

As representações estão diretamente relacionadas às condições sociais em que são produzidas, à forma como são veiculadas e às funções que têm no mundo social. Podem ser destacadas por suas funções social (orientação de condutas e das comunicações), afetiva (proteção e legitimação de identidades sociais) e cognitiva (familiarização com um dado novo).

Para a antropóloga Sandra Pesavento (2003), as representações sociais compõem o imaginário coletivo e participam da construção da realidade na percepção de cada indivíduo, uma vez que partilham de um núcleo de investimento original que faz com que as pessoas enxerguem o mundo, as relações sociais e a si próprias de uma determinada maneira.

Partilham, pois, desta capacidade mágica do imaginário de fazer o mundo existir desta ou daquela maneira, guiando e iluminando o olhar, dando existência à coisa nomeada e admirada. Sendo um universo paralelo de sinais, o imaginário, como uma constelação de representações, tem a propriedade também de se substituir ao mundo real, pois as pessoas fazem dele e nele a sua realidade (PESAVENTO, 2003, p. 74).

O antropólogo Clifford Geertz (1989) relaciona as representações sociais com a cultura, que deve ser vista “não como complexos de padrões concretos de comportamento – costumes, usos, tradições, feixes de hábitos -, mas como um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam ‘programas’) – para governar o comportamento” (p. 58). Para este autor, alguns elementos culturais são materializados em formas simbólicas, a fim de orientar a conduta humana.

Não dirigido por padrões culturais – sistemas organizados de símbolos significantes – o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e de explosões emocionais, e sua experiência não teria praticamente qualquer forma. A cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade (GEERTZ, 1989, p. 58).

Os padrões culturais, reafirmados pelas representações sociais, formam, portanto, um conjunto de elementos que modelam as relações dentro do grupo social.

Os padrões culturais têm um aspecto duplo, intrínseco – eles dão significado, isto é, uma forma conceptual objetiva, à realidade social e psicológica, modelando-se em conformidade a ela e ao mesmo tempo modelando-a a eles mesmos (GEERTZ, 1989, p. 108).

Almeida afirma, neste sentido, que “do mesmo modo que os indivíduos são sempre seres relacionais, o saber-se a si mesmo é gerado intersubjetivamente, através das interações comunicativas” (ALMEIDA, 2005, p. 16). Este autor cita duas colocações de Habermas, que sustentam esta idéia:

Eu não posso manter o Eu por mim mesmo, apoiando-me nas próprias forças. O Eu que aparentemente me foi dado em minha autoconsciência como sendo o Eu puro e

simplesmente próprio – esse Eu não me “pertence“. Esse Eu contém um núcleo intersubjetivo, porque o processo de individuação, do qual ele surge, corre através da rede de interações mediadas pela linguagem (HABERMAS, 1990, p. 204 apud ALMEIDA, 2005, p. 16-17).

Distinquir-se a si mesmo dos outros deve ser algo reconhecido por esses outros. A unidade simbólica da personalidade, gerada e mantida através da auto-identificação, apóia-se, por sua vez, na pertença à realidade simbólica de um grupo, na possibilidade de se localizar no mundo desse grupo (HABERMAS, 1983, p. 70-71, apud Almeida, ALMEIDA, 2005, p. 17)

Nesta perspectiva, suponho que a prática do *Kunumi Pepy* entre os Kaiowá e a colocação do *tembeta* daria ao menino uma nova identidade frente ao grupo, assim como conferiria novos significados à sua subjetividade, sendo a marca de pertencimento a essa etnia e, ao mesmo tempo, marca de diferenciação em relação ao não-índio e a outros grupos étnicos. Este e outros padrões culturais próprios dessa etnia dão corpo ao conjunto de representações sociais que permeiam o imaginário coletivo do povo Kaiowá.

É preciso ressaltar, porém, que as representações sociais estão em permanente transformação, tendo relação com o passado da comunidade, suas tradições e história, mas também sendo o produto da prática presente que pode contribuir para acrescentar novos elementos às representações e até transformá-las, como aponta o historiador Roger Chartier (1986).

Numa dada época, o cruzamento desses vários suportes (lingüísticos, conceptuais, afetivos) dirige as “maneiras de pensar e de sentir” que delineiam configurações intelectuais específicas (por exemplo, sobre os limites entre o possível e o impossível ou sobre as fronteiras entre o natural e o sobrenatural) (CHARTIER, 1986, p. 38).

A compreensão das representações sociais sobre o *Kunumi Pepy* no Panambizinho aponta o lugar simbólico que este ocupa na história desta comunidade, revelando: novas formas de pensar sobre o ritual hoje; os sentidos do declínio de sua prática; a memória sustentada no imaginário coletivo do grupo e os significados de sua possível realização na atualidade.

No item a seguir, passo a considerar a principal referência teórica de minha análise: o conceito de identidade-metamorfose.

1.3 – A Identidade-Metamorfose

O psicólogo social Antonio da Costa Ciampa (1987, 2002, 2004, 2006) define a

identidade como “metamorfose”, como um processo de constantes mudanças, mas que também se apresenta de forma estática em cada momento da existência humana. É um processo contínuo de construção e transformações que se dão na relação entre igualdades e diferenças entre os indivíduos e grupos sociais.

Esta dinâmica imprime a pluralidade e a mutabilidade à história pessoal de cada indivíduo.

Embora a identidade tenha aparência de uma totalidade, é constituída por vários “eus” que se interpenetram entre si: o indivíduo é ao mesmo tempo um e vários. Há uma processualidade, um movimento de repetições e de transformações do “eu” que revelam “outros eus”, manifestando em cada momento uma parte do indivíduo como desdobramento das múltiplas determinações a que está sujeito. (CIAMPA, 2004, p. 67)

Assim como Goffman (1985), Ciampa recorre a termos da dramaturgia e apresenta a identidade como a articulação de várias *personagens* representadas por indivíduos que, ao mesmo tempo, escrevem e encenam suas histórias, ao interpretar *papéis* sociais.

Ciampa (1987, 161) entende que a construção da identidade ocorre a partir de uma dinâmica que envolve os níveis pessoal, intraindividual e interindividual. O nível pessoal é marcado pelos processos biológicos, pela corporeidade. O nível intraindividual envolve a consciência e a atividade do indivíduo. O nível interindividual envolve as relações entre indivíduo e grupos.

Essa totalidade, que está em constante movimento, envolve relações de oposição e “com-posição” entre elementos subjetivos (fatores biológicos e psicológicos que se manifestam na consciência e comportamento dos indivíduos) e objetivos (elementos sociais, econômicos, políticos e culturais que marcam a historicidade dos indivíduos em sua biografia pessoal e enquanto membros de grupos sociais) (CIAMPA, 1987, p. 145).

O autor afirma ainda que esse movimento ocorre paralelamente em duas instâncias: a *identidade individual* e a *identidade coletiva*, não havendo possibilidade de dicotomia entre elas, sendo, portanto, apropriada a denominação de “identidade psicossocial”, conforme pretendo abordar neste trabalho.

Segundo esse enfoque, no âmbito da *identidade individual* há uma construção permanente do “ser” ao longo de sua história, pela dialética entre os fatores biológicos, psíquicos e sociais. Cada indivíduo tem características que o identificam como sempre idêntico a si mesmo (e diferente dos demais) e outras que revelam a possibilidade de igualdade aos outros. Mas o indivíduo insere-se também em uma *identidade coletiva*, constituída historicamente em um conjunto de características que marcam um grupo social,

apresentando-o como idêntico a si mesmo e diferente dos outros grupos, e outras características que, ao longo do tempo, diferenciam os membros entre si, levando ao aparecimento de subgrupos.

Essa dinâmica de constituição da identidade envolve os *papéis* prescritos ao indivíduo pelos grupos sociais, como já discutido anteriormente na perspectiva de Goffman. Em cada papel social que é interpretado pelo indivíduo, há uma reposição de uma identidade coletiva pressuposta. No entanto, em um processo simultâneo, o indivíduo compõe sua identidade individual, marcada por suas singularidades.

Neste sentido, Almeida (1999) afirma:

Cada indivíduo vivencia sua singularidade em conexão com outros indivíduos, no âmbito de uma coletividade estruturada, atravessada por regras, valores, crenças, projetos, problemas e contradições comuns. Para além do modo singular como alguém vive sua condição, existem conexões e determinações sociais que estabelecem possibilidades e limites à sua atuação, assim como similaridades, regularidades existenciais e problemas comuns que o identificam a outros indivíduos. Desta perspectiva, procura-se desvendar um significado maior inscrito nas existências singulares dos sujeitos, recuperando sua dimensão compartilhada (ALMEIDA, 1999, p.24).

Referindo-se à representação dos papéis sociais, Ciampa postula no livro resultante de sua tese de doutorado, *“A estória do Severino e a História da Severina”* (1987), que o indivíduo é a um só tempo *personagem* e *autor* de sua história. O indivíduo é assim o *representante de si mesmo*. A identidade, segundo Ciampa pode ser expressa na idéia de um ator que encarna personagens que, tendo recebido um nome e predicados que o designam inicialmente, ao longo da representação de seus papéis sociais, vai escrevendo sua história. Assim, a manifestação do ser é sempre uma atividade. Embora a identidade possa ter a aparência de traços estáticos que definem o ser, algo portanto que “substantiva” o ser, percebemos que no ato de representação de papéis este substantivar-se é uma atividade, ou seja “o indivíduo é o que faz, uma personagem ativa, traduzível por proposições verbais” (CIAMPA, 1987, p.133 – 135).

No contexto das relações sociais, os personagens vão se constituindo uns aos outros, ao mesmo tempo em que constituem um universo de significados que, dialeticamente, também constituem esses mesmos personagens.

Desta forma, há uma autoria coletiva da história que todos os personagens montam, constituindo-se reciprocamente, e há também, segundo Ciampa (1987, p. 155), “uma autoria individual, *invenção assinada*, que é daquele personagem chamado *autor* e que, de fato, sempre é um *narrador*, um *contador de histórias*”. Esses personagens que coexistem,

se sucedem e se alternam, expressando-se em diferentes *modos de produção* da identidade.

Quando não há personagens a serem encarnados pelo ator, não há como representar sua identidade, e, nesse caso, seu sentido é a morte biológica ou simbólica.

As identidades no seu conjunto refletem a estrutura social, ao mesmo tempo em que reagem sobre ela. Há uma rede de representações que permeia todas as relações sociais, onde cada identidade reflete a identidade de outro. Assim, participamos de uma substância humana que se concretiza historicamente como sociedade, como humanidade, e não como indivíduos isolados.

A igualdade e a diferença marcam o pertencimento a determinados grupos identitários e acessos restritos a outros, em sistemas classificatórios que organizam as relações entre o “nós“ e o “outro“. Verifica-se aí o papel simbólico da diferença, que faz parte do fenômeno identidade, determinando a exclusão e a inclusão sociais, a partir de aspectos como raça, etnia e gênero.

Ciampa (2002, p. 34) destaca a importância da individualização que se dá na percepção por parte do indivíduo das diferenças e semelhanças entre os vários papéis que assume no grupo social. Os papéis sociais que são encenados pelo indivíduo convocam-no, segundo Ciampa, a uma constante re-posição de personagens, que pode ocorrer em um movimento de *metamorfose*, com transformações que marcam a singularidade do indivíduo, ou pode também se revelar em uma *não-metamorfose*, quando não há autonomia e criação de si por parte do indivíduo, tornando-se uma experiência de *mesmice*, a repetição de si mesmo.

Segundo Ciampa (1987), somente a experiência de *mesmidade* pode levar o indivíduo a superar a *mesmice*, quando atinge a condição de *ser-para-si*, formulando seu próprio projeto de identidade, cujos conteúdos não estejam prévia e autoritariamente definidos.

Os conceitos que expus até aqui serão usados, nos capítulos seguintes, na análise dos aspectos relacionados à construção da identidade do povo Kaiowá do Panambizinho, considerando-a como *metamorfose* que ocorre ao longo do processo histórico vivido por este grupo.

Discorro a seguir sobre o conceito de etnicidade, considerando a idéia de pertencimento ao grupo e de auto-reconhecimento étnico como importantes instâncias na construção da identidade.

1.4 – O conceito de etnicidade

A partir da concepção de pertença adotada pela Antropologia na atualidade, os grupos étnicos são caracterizados pela própria distinção que fazem de si mesmos e de outros grupos com os quais interagem. O critério de pertencimento individual também depende da auto-identificação do indivíduo como parte do grupo e do reconhecimento deste último, que pode ou não aceitar o indivíduo, incluindo-o ou excluindo-o a partir de regras próprias.

Nesta concepção, baseada no critério de pertencimento e de auto-reconhecimento da identidade étnica, a cultura é percebida como essencialmente dinâmica e reelaborada, não sendo pressuposto de um grupo étnico e sim o produto deste.

A cultura não é algo dado, e sim algo que está constantemente se recompondo, se transformando e adquirindo novos significados.

Neste sentido, observo que novos elementos culturais passaram gradativamente a compor os valores e comportamentos dos indígenas do Panambizinho, desde os primeiros contatos com não-índios durante a exploração ervateira e mais tarde com a chegada dos colonos e os conflitos pela posse de seus territórios. Assim, o modo de se vestirem, a alimentação, a construção das casas e outros hábitos foram se modificando e determinando transformações culturais. Também o contato com religiões cristãs, primeiramente com a chegada da Missão Caioá à região e atualmente com a instalação da igreja Deus é Amor dentro dos limites territoriais da aldeia, trouxe regras morais e de comportamentos até então desconhecidas pelo grupo e que interferem em sua organização social, como veremos nos capítulos 2 e 3. A assimilação de novos elementos vindos de fora que passaram a compor a cultura do grupo kaiowá do Panambizinho, como ocorre também em outras aldeias, é uma mostra de que há uma produção cultural permanente do grupo social, que implica em novos usos de signos e símbolos. Essa produção é resultado da dinâmica em que o grupo se encontra inserido.

Ao discutir etnicidade, Manuela Carneiro da Cunha (1987) afirma que a identidade étnica de um grupo indígena é exclusivamente resultado da auto-identificação e da identificação pela sociedade envolvente.

Comunidades indígenas são, pois, aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional. E índio é quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por ela reconhecido. (CUNHA, 1987, p.111)

Segundo esta autora, além da interferência na língua original falada por várias populações indígenas no Brasil, outros elementos de sua cultura tradicional sofreram mudanças, como a religião, costumes, organização política, hábitos alimentares etc. Mas a resistência indígena manifesta-se no apego a alguns traços culturais, na busca de preservação da identidade do grupo. “Esse é um processo recorrente na afirmação étnica: a seleção de alguns símbolos que garantem, diante das perdas culturais, a continuidade e a singularidade do grupo” (CUNHA, 1987, p.116).

Esta autora destaca que a seleção de traços culturais por um grupo étnico depende dos outros grupos com os quais interage e dos quais quer se distinguir.

A construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou. Em outras palavras, a etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo; e faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais que se tornaram “outros”, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido. (CUNHA, 1987, p.102)

No Brasil, outros antropólogos também desenvolvem o conceito de pertença, como Roberto Cardoso de Oliveira (1976). Para ele, a identificação étnica refere-se ao uso que uma pessoa faz de termos raciais, nacionais ou religiosos para se identificar e, desse modo, relacionar-se aos outros.

A interconexão entre grupo étnico e cultura estaria sujeita a confusões, na opinião do antropólogo, pois um mesmo grupo étnico com os mesmos valores, se defrontado com diferentes oportunidades em meios distintos, seguiria diferentes padrões de vida, e institucionalizaria formas variáveis de comportamento em diferentes contextos geográficos, sociais ou históricos.

Sobre isso, concorda Carneiro da Cunha (1987, p.115), para quem “um mesmo grupo étnico exibirá traços culturais diferentes, conforme a situação ecológica e social em que se encontra, adaptando-se às condições naturais e às oportunidades sociais que provêm da interação com outros grupos, sem, no entanto, perder com isso sua identidade própria”.

Como exemplo do que explicita Carneiro da Cunha verificamos as diferenças nos traços culturais apresentados atualmente por grupos de etnia kaiowá que habitam regiões diversas. Em Dourados, observamos várias distinções entre os grupos que vivem na reserva indígena e os que vivem em aldeias, em terras originárias de seus antepassados, como é o caso do Panambizinho. Nos capítulos 2 e 3 voltarei a essas distinções.

O antropólogo Fredrik Barth (1998) defende que, embora possa haver grupos que

compartilham a mesma cultura, não são as diferenças culturais que distinguem um grupo étnico de outro, pois a cultura é uma consequência e não a causa da etnicidade. Os grupos étnicos não são, portanto, unidades estruturadas em torno de traços culturais distintos. Barth aponta que, em contextos específicos, cada grupo define quais as diferenças significativas que delimitam sua etnicidade. Para ele, o que está em jogo não é o conteúdo cultural e sim o limite negociado pelo próprio grupo, ao definir seu sistema sociocultural e desenvolver sua interação com outros grupos. Dessa forma, Barth ressalta a “característica de auto-atribuição” (BARTH, 1998) como aspecto crítico da organização social, na medida em que os sujeitos se valem da identidade étnica para classificar a si próprios ou aos outros na interação social.

Outra questão abordada por Cardoso de Oliveira (2006) é que, nas sociedades multiculturais da atualidade, o reconhecimento da etnicidade se torna mais crítico, envolvendo o enfrentamento por políticas públicas. O autor destaca o papel ideológico do reconhecimento da identidade étnica e de seu poder manipulativo, já que setores da sociedade podem ter interesse em negar essa identidade aos grupos indígenas, havendo uma tendência à ocultação da identidade étnica. Neste caso, observa-se que a busca de reconhecimento étnico e auto-afirmação de sua identidade tem sido uma importante bandeira de luta de vários grupos indígenas.

Segundo o autor, são as classes etárias mais jovens que vêm assumindo uma ideologia de crescente auto-respeito.

Isso significa que a demanda por direitos políticos passa a ser sustentada por argumentos de ordem moral e não apenas políticos. (...) E a possibilidade de formulação de uma etnoética vem, por conseguinte, corroborar para a emergência de um discurso ético subjacente ao discurso político, este, por sinal, já presente em todas as manifestações das lideranças indígenas e das organizações não governamentais associadas às mesmas demandas. (OLIVEIRA, 2006, p.53-54)

Para Cardoso de Oliveira (2006) a luta pelo reconhecimento identitário do indígena é uma luta política que se apóia no que ele chama de “moral do reconhecimento.” “É quando a busca pelo respeito de si pelos outros começa pela descoberta do auto-respeito, encontrando nele a dignidade e a honra indígena tão vilipendiada no passado, e hoje, ao que tudo vem indicando, encontra-se em pleno processo de recuperação” (p. 118). Dessa forma, o antropólogo defende que, a partir do auto-reconhecimento, o indígena passa a reivindicar respeito e cidadania sem ter de abandonar a própria identidade indígena.

1.5 – Identidade e contatos interétnicos

É importante para a compreensão da identidade kaiowá a reflexão sobre a complexidade que envolve o encontro entre grupos indígenas e a sociedade envolvente, hoje.

Embora, em sociedades tradicionais como as indígenas, sejam marcantes uma maior estabilidade e a continuidade de papéis sociais, é inegável que os novos valores e padrões apresentados continuamente pelas sociedades envolventes podem trazer novas práticas e valores simbólicos, colocando o indígena em uma zona de intersecção entre diferentes domínios da realidade, que deverão marcar o processo de constituição de sua identidade.

Assim, os Kaiowá da aldeia Panambizinho estão diante de inúmeras possibilidades identificatórias que variam conforme as relações que estabelecem com a sociedade envolvente e de acordo com os sentidos de pertença vivenciados no interior do próprio grupo.

Sobre sociedades tradicionais, Almeida (1999) aponta que essas são dotadas de uma relativa estabilidade e continuidade, sendo culturalmente homogêneas. Nesse caso, a identidade das pessoas pouco se transforma, pois obedece a modelos estabelecidos para cada categoria social.

Os indivíduos são responsáveis pela manutenção da ordem existente, assegurando sua continuidade através da adequação esperada aos papéis desempenhados e, no plano pessoal, se esforçando para dar um caráter de coerência às suas imagens e trajetória sociais (ALMEIDA, 1999, p. 28).

Nessas sociedades, a ação individual se integra ao sentido social da conduta de vida, prescrito por um sistema de valores tradicional. Segundo Ciampa (1987, p. 171), nesse contexto, “as atividades dos indivíduos identificados são normatizadas, tendo em vista manter a estrutura social, vale dizer, conservar as identidades produzidas, paralisando o processo de identificação pela reposição de identidades pressupostas”.

Assim, a ação individual deve confirmar a realidade social e as identidades estabelecidas, havendo uma valoração antecipada da atuação do indivíduo, baseada em sua posição e no reconhecimento social.

Por outro lado, os contatos entre sociedades tradicionais e sociedades modernas são cada vez mais estreitos, sendo que essas últimas são marcadas por intensas mudanças, onde a identidade não pode ser concebida como permanência de algo sempre igual a si mesmo.

Segundo Stuart Hall (2006), há diferentes “posições de sujeito” produzidas nas sociedades modernas, que são, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente.

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós, dentre as quais parece possível fazer uma escolha (HALL, 2006, p. 75)

Almeida (1999) aponta que, na sociedade moderna, há inúmeras possibilidades identificatórias, intensificadas pelos contextos de sociabilidade e de referência, em uma variedade de papéis sociais e de sistemas de identificação possíveis. A identidade pessoal deixa de ser algo predefinido para ser uma construção.

A dialética entre o subjetivo e o objetivo, expressa no entrelaçamento entre as formas de se (re)conhecer e ser (re)conhecido, adquire então maior visibilidade. A identidade pode deixar de ser vista como uma obra previamente delimitada, para emergir como o resultado de um diálogo permanente em que as vozes de diferentes coros vão se imbricando, acomodando, decompondo ou recompondo à luz das auto-representações e experiências pessoais (ALMEIDA, 1999, p 31).

Assim, para dar conta das várias manifestações em um mundo sujeito a variações, a identidade revela uma articulação de representações e papéis que não estão isentos de imprecisões e contradições.

Segundo Fredrik Barth (1998, p. 204), o contato com outros grupos e o vínculo com o ambiente determinam os limites étnicos, ou “fronteiras étnicas”, sendo que essa distinção e os critérios de reconhecimento de pertencimento ao grupo podem se transformar constantemente.

A “fronteira étnica”, segundo Barth, define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange.

Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão. (...) A fronteira étnica canaliza a vida social – ela acarreta de um modo freqüente uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais. A identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. (...) De outro modo, uma dicotomização dos outros como estrangeiros, como membros de outro grupo étnico, implica que se reconheçam limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo (BARTH, 1998, p.195 -196).

Segundo esse autor, o contato entre grupos étnicos implica em sinais de identificação, mas também em persistência das diferenças culturais.

Nesse sentido, Cardoso de Oliveira aponta o conceito de identidade contrastiva, considerada como “essência da identidade étnica”, implicando a “afirmação do nós diante dos outros” (Oliveira, 2003, p.120). Segundo ele, quando uma pessoa ou grupo afirmam sua identidade, este é um meio de diferenciação em relação à outra pessoa ou grupo com os quais se defrontam. Assim, a identidade surge na oposição, não se afirmando isoladamente, mas no contato com o outro.

O autor afirma que a situação que engendra a identidade étnica é o contato interétnico, quando este tem lugar como “fricção interétnica”, conceito que descreve a situação entre grupos étnicos vinculados uns aos outros, a despeito das contradições, tensões e conflitos existentes no encontro. A fricção interétnica seria o atrito entre etnias e culturas distintas que, na situação de encontro, desenvolvem um sistema interétnico a partir de uma interdependência irreversível entre os grupos étnicos em contato. Este é o caso de indígenas e sociedade envolvente que, desde os primeiros contatos, desenvolveram relações de interdependência e influências culturais mútuas, mesmo apresentando interesses e modo de ser totalmente opostos.

1.6 – Identidade psicossocial e identidade étnica: interfaces entre a visão psicológica e a antropológica

O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2003) ressalta que a noção de identidade contém duas dimensões: a pessoal (ou individual) e a social (ou coletiva), assim como expressa Goffman (1985), que em seus trabalhos aponta a interconexão entre pessoal e social. Assim, compreendem que a relação dialética entre indivíduo e sociedade é a base fundamental para o processo de constituição da identidade.

Também Ciampa (2002) compartilha dessa idéia, quando postula a identidade-metamorfose como processualidade, movimento de transformações de indivíduos e grupos sociais, que interagem e se influenciam mutuamente.

A dinâmica de construção da identidade caracterizada pela pluralidade e mutabilidade é também ressaltada por Fredrik Barth (1998) e outros pesquisadores, já mencionados neste trabalho, que estudam a identidade psicossocial e a identidade étnica.

Dessa forma, concluímos que há alguns pontos de convergência entre as visões da Psicologia e da Antropologia que contribuem para melhor compreensão do fenômeno identidade.

Segundo Cardoso de Oliveira, a importância em se tomar a identidade como “um fenômeno bidimensional” permite à Antropologia incorporar as contribuições dos estudos realizados na Psicologia, como, por exemplo, a descrição dos processos de identificação. Assim, busca-se explicar o social sem ignorar o fato psíquico.

Assim define Cardoso de Oliveira:

A identidade social surge como a atualização do processo de identificação e envolve a noção de grupo, particularmente a de grupo social. Porém, a identidade social não se descarta da identidade pessoal, pois esta também de algum modo é um reflexo daquela (Oliveira, 2003, p.119).

Para o antropólogo, a apreensão de mecanismos de identificação⁶ descritos pela Psicologia é fundamental, sobretudo porque esses mecanismos refletem a identidade humana como processo, visão essa que contribui para o conhecimento específico da emergência da identidade étnica.

Em Psicologia, os processos de identificação e socialização ocorrem no plano pessoal e no plano social, no qual os valores culturais do indivíduo se formam a partir das normas, leis e hábitos estabelecidos pelo grupo e introjetadas por cada um de seus membros.

Este é um ponto comum entre Psicologia e Antropologia: o grupo é responsável pela constituição de identidade do sujeito, na medida que lhe fornece embasamento para se adaptar à realidade, assimilando-a, modificando-a e modificando-se a si mesmo dialeticamente. É na identificação com os membros de seu grupo de pertença, que o indivíduo constitui também sua subjetividade. Assim como, a partir das relações interpessoais e da dinâmica da organização social, o grupo constitui, ao longo de sua historicidade, sua identidade coletiva.

Dessa forma, cada indivíduo insere-se em uma identidade coletiva construída pelo grupo social ao qual pertence, e que se distingue de outros grupos. Na vivência de cada papel social que é interpretado pelo indivíduo, este repõe a identidade coletiva do grupo, e

⁶ No processo de identificação, os comportamentos de pessoas de referência com as quais o indivíduo mantém vínculos afetivos são introjetados e tomados como modelos para sua própria identidade, resultando na constituição de um “eu”, do qual o indivíduo tem consciência. (MEZAN, 1986)

compõe, dialeticamente, sua identidade pessoal.

Essa visão é postulada na Psicologia Social, por Ciampa, quando destaca a dinâmica entre igualdade e diferença que possibilita o pertencimento dos indivíduos a determinados grupos e acessos restritos a outros, em sistemas que organizam as relações sociais.

Podemos concluir que o papel simbólico da dinâmica igualdade-diferença (a partir de aspectos como etnia e gênero) determina, dessa forma, o sentimento de pertença, possibilitando ao indivíduo representar a identidade do grupo social em seu mundo interno (sendo esse um processo de identificação) e definir-se como parte integrante do mesmo.

Neste sentido, Cardoso de Oliveira (2003, p.120) aponta a identidade contrastiva como essência da constituição da identidade étnica, implicando a afirmação do “nós” diante do “outro”. Assim, a identidade étnica “se afirma ‘negando’ a outra identidade, ‘etnocentricamente’ por ela visualizada”.

As contradições são também destaque em sua concepção de fricção interétnica, postulando a importância do atrito no encontro entre grupos interétnicos. São os conflitos e as contradições que levam às adaptações, mudanças e transformações identitárias, bem como levam também a processos de resistência que ocorrem na busca de valores tradicionais e manutenção de antigas organizações sociais, como formas de preservação de identidade étnica.

Assim, tanto o conceito de identidade psicossocial como identidade étnica são constituídas na diferença e no encontro entre grupos sociais.

A noção de identidade como processo de transformações, de algo sempre inacabado, em constantes mutações que se dão na historicidade e na atuação consciente de cada sujeito e cada grupo étnico, é compartilhada tanto pela Psicologia Social quanto pela Antropologia.

A identidade étnica não é uma substância pura resultante de características biológicas ou culturais. A cultura não é jamais estática, mas construção social. Assim como a etnicidade é construção de grupos sociais em diferentes contextos – sendo a cultura uma de suas produções e não o contrário – também a identidade psicossocial é produto das ações, representações e construções que ocorrem na relação dialética entre indivíduo e grupo social.

Outro ponto comum às abordagens desenvolvidas pela Psicologia e pela Antropologia é que o processo de constituição de identidade envolve também processos de estigmatização, discriminação, dominação de minorias e manipulação. A construção de

identidades bem como o fortalecimento de identidades étnicas envolve interesses e mecanismos sócio-culturais, enfim uma política de identidade que não pode deixar de ser considerada no estudo da identidade, como veremos nos capítulos seguintes.



Casa de reza onde ficam reclusos os meninos durante o ritual *Kunumi Pepy*



Meninos com os pais durante o *Kunumi Pepy*. Ao centro o rezador Paulito Aquino

CAPÍTULO 2 – O *KUNUMI PEPY*

Quem olhar de fora, como há de entender? Só nós, os de dentro, nos sabemos.

Darcy Ribeiro

Neste capítulo descrevo o ritual *Kunumi Pepy*, procurando esclarecer em que ele consiste e como é rememorado nos últimos anos na aldeia Panambizinho. Para isso utilizo as descrições feitas por Chamorro (1995), que acompanhou os preparativos da festa em 1989, nessa aldeia, e os relatos dos indígenas do lugar, com quem conversei durante o trabalho de campo, realizado em 2008 e nos primeiros meses de 2009. Utilizo ainda dados coletados por Chamorro, em 2008 e 2009, em várias aldeias da região, assim como textos escritos por Valdelice Veron e Anardo Conciância, do Panambizinho, em base às entrevistas feitas por eles com as pessoas mais velhas da comunidade, quando fizeram suas monografias, no curso de magistério indígena, em 2002.

A partir dessa descrição, pretendo refletir sobre: como o *Kunumi Pepy* era realizado no passado; quais os sentidos de sua realização para a comunidade; como este processo ritual determina relações de poder e hierarquias na dinâmica grupal; por que o ritual não ocorre há vários anos no Panambizinho; e de que forma sua não realização assim como a possibilidade de vir a acontecer no futuro interferem sobre a comunidade.

2.1 – O *Kunumi Pepy*: descrição do ritual

Kunumi Pepy é o ritual de iniciação dos meninos à vida do índio kaiowá adulto. *Kunumi* é o termo guarani para menino. *Pepy* significa convite ou festa. Esta é, portanto, a cerimônia que prepara simbolicamente os meninos, na faixa etária entre 08 e 13 anos, para a fase adulta de sua existência.

Na obra de Schaden (1974), que descreve aspectos da cultura guarani em base a pesquisas realizadas entre 1946 e 1953, consta que dentre as diversas etnias falantes de guarani,

somente os Kayová dão ênfase ritual à perfuração do lábio dos meninos, com cerimônia de

cunho religioso e não apenas medidas de natureza mágica. Para o Kayová a festa é a ocorrência que mais se destaca em seu ciclo de vida. Não obstante, nos núcleos do Sul de Mato Grosso a festa (aí denominada kunumí-pepy, ou kunumí-pietá, forma híbrida) está condenada ao desaparecimento, consequência inevitável das novas condições de vida dominantes nesses grupos. (...) Quem determina a realização da festa é o pai ou sacerdote. Deixando de realizar-se por período muito longo, a comunidade será vítima de desgraças. O intervalo comum entre uma festa e outra, variando de acordo com o número de meninos em idade de furar o lábio (entre 8 e 12 anos de idade, mais ou menos) é de uns quatro anos, em média. Nessa ocasião se congregam os Kayová de duas ou três aldeias vizinhas. (...) Trata-se de iniciação rigorosamente secreta, de que não participa quem não tenha por sua vez o lábio furado. É inaudito que mulheres e crianças ou indivíduos estranhos tenham visto as cerimônias. É pouco provável, infelizmente, que algum antropólogo por sua vez chegue um dia a obter a permissão de observá-las (SCHADEN, 1974, p. 90-91).

De fato, nas últimas décadas, o ritual foi realizado em poucas aldeias do Mato Grosso do Sul, figurando entre elas a de Panambizinho, onde, segundo o testemunho de seus moradores mais tradicionais, teria ocorrido várias vezes, sob a liderança de seu fundador Pa'i Chiquito Pedro e do rezador Paulito Aquino.

Dorícia Pedro, 89 anos, filha de Pa'i Chiquito e viúva de Lauro Conciança, antigo rezador que também participava da realização do ritual, assim o descreve:

O *Kunumi Pepy* era uma celebração comum na região na época em que os “brancos” não moravam nos *tekoha* kaiowá, quando eles ocupavam apenas os campos grandes, perto do Rio Guasu. Então, quase todos os meninos tinham o lábio furado, *hembekuáva'e*. Quando os não indígenas foram tomando a terra dos Kaiowá, a festa do *kunumi* foi sendo celebrada mais no Panambizinho do que em outras aldeias. Os parentes de Jagua Piru, Mbororó, Enganho, Passo Piraju e Panambi participavam do ritual (Depoimento de Dorícia Pedro em novembro de 2008).

Nas aldeias acima citadas, é comum os indígenas referirem-se ao Pa'i Chiquito Pedro como o grande realizador do *Kunumi Pepy*, não somente no Panambizinho, mas também em outras localidades então ocupadas pelos Kaiowá, como Pinary Miri, Ñundiary, perto do Guyra Roka, e Tobilho, perto de Nova América. Chiru Aquino, de Lagoa Rica, também teria sido freqüentemente convidado a concelebrar o ritual.

É comum também ouvir dos indígenas que, para celebrar essa festa, é necessário, além de haver um número suficiente de meninos na faixa etária adequada para a iniciação, que a comunidade tenha uma situação econômica que permita oferecer estadia e alimentação aos convidados de outras localidades e, sobretudo, que nela se viva em harmonia, *nimarãny va'erã tekoha*, e com tranquilidade. A sua cada vez mais esporádica realização seria, dessa sorte, decorrência da progressiva ocupação do território indígena por não indígenas.

Segundo Graciela Chamorro (1995), o *Kunumi Pepy* é um dos rituais mais importantes e complexos da tradição kaiowá, dependendo dele a auto-preservação

simbólica da etnia, na visão de seus integrantes mais tradicionais. Segundo a autora, o ritual ocorre em quatro partes - *Jerosy puku*, *Kunumi ka'u*, *Kunha ka'u* e *Jopara* - precedidas por uma fase de preparação, e culmina com a perfuração do lábio inferior do menino e a colocação do *tembeta*, o adorno labial dos homens kaiowá (CHAMORRO, 1995, p.101). A parte mais densa da fase dos preparativos e as quatro partes mencionadas se estendem por aproximadamente quatro semanas, sendo que os preparativos ao todo podem durar vários meses.

Graciela Chamorro (1995) relata sobretudo essa parte mais densa do *Kunumi Pepy* a partir de suas observações parciais no Panambizinho e do relato de seus interlocutores, que gravaram parcialmente a cerimônia. Sua descrição começa com os preparativos.

Valdomiro Aquino, então jovem liderança do Panambizinho, manifestou durante uma reunião, em 1988, a necessidade de se realizar o *Kunumi Pepy*, na aldeia. Para ele, “o ritual tem a ver com a aparência de índio puro, que tem que ter lábio furado” e “os que não têm esta marca em seu corpo são índios paraguaios”; suas famílias estariam sujeitas a coisas ruins (CHAMORRO, 1995, p. 101).

Os preparativos e a realização da festa envolvem os homens e as mulheres em funções específicas de acordo com o gênero. Assim, o cultivo do milho, por exemplo, é uma função que pode ser exercida tanto por homens como mulheres. Porém, a *chicha*, ou *kagwi*, bebida obtida com a fermentação do milho, só pode ser preparada pelas mulheres. Também são elas que se encarregam da confecção de redes, trajes e adornos usados pelos kunumi. Já os homens são encarregados de construir a casa para reclusão dos meninos e confeccionar o *apyka*, banquinho feito de cedro no qual os meninos devem se sentar durante a perfuração do lábio.

Nos preparativos, durante a reclusão, e nos cuidados posteriores à perfuração dos lábios, as mulheres participam intensamente; porém, não lhes é permitida, em hipótese alguma, participar das cerimônias, sob a alegação de que isso poderia interferir negativamente no desempenho ritual dos meninos.

As mulheres são encarregadas de confeccionar toda a vestimenta: *pochito*, ponchinho de algodão cru; *chiripa*, saiote de algodão cru; *poapykuaha*, pulseira; *jeguaka*, diadema de pena de tucano⁷; *yvaytyrõ joasaha*, colar cruzado de sementes de *yvau*; *chumbe*, faixa de linha branca e vermelha usada na cintura (CHAMORRO, 1995, p.102). Para si mesmas, as mulheres fazem vestidos brancos. Para os homens confeccionam a

⁷ Nas últimas cerimônias, devido à falta desse animal na aldeia, as plumas foram substituídas por penas de galinha tingidas pelas índias. Também as sementes não encontradas foram substituídas por missangas.

mesma vestimenta que usam os meninos. Estes devem ter dois *pochitos*, um para ser usado durante o tempo de reclusão e outro no dia da colocação do *tembeta*.

Os líderes espirituais se reúnem com os pais dos candidatos à iniciação. Juntos constroem a casa de reza do tipo *óga jekutu*, aquela com telhado de sapé que chega ao chão, sobre estrutura de madeira e arame. Também fazem, para cada menino, um *tembeta'y apyka*, banquinho de cedro; três cochos para a chicha dos *huvicha* e três para os outros, os *ivoja*.

Os *huvicha* são os meninos que não têm irmãos com lábio furado, sendo considerados assim os primogênitos, os primeiros de sua geração na família a perfurar o lábio, sendo portanto os principais do ritual. Eles recebem cuidados especiais e tratamento diferenciado. Já os *ivoja* são os meninos não-primogênitos, que têm irmãos mais velhos que já passaram pelo ritual, *oguerékómava tyvýry hembetáva*. Essa classificação determina a posição dos meninos na cerimônia e os papéis de suas mães e pais durante a festa.

Os pais dos meninos confeccionam o pequeno 'enfeite labial', *tembeta miri*, feito da resina da árvore do *tembeta*, *ijaisýgui ojapo*, *tembeta'ygui ojapo*. Silvinho Aquino Jorge, 27 anos, filho do líder Valdomiro Aquino e de Roseli Conciança, e que passou pelo ritual, explica que para os meninos são feitos *tembeta* menores que os usados pelos adultos. Mais tarde, eles poderão usar *tembeta* maiores, à medida que vão crescendo. O tamanho do *tembeta*, segundo meu interlocutor, está relacionado ao prestígio de quem o usa. “O *tembeta* é fininho para os meninos. Se quiser aumentar pode ir alargando. Quem tem *tembeta* mais largo é mais importante na aldeia, porque é visto de longe” (Depoimento em dezembro de 2008).

Outros preparativos para a realização da festa também são providenciados. Cada criança deve ter uma rede tradicional, *kyha*, feita à mão pelas mulheres, um prato, uma colher, um copo e uma panela novos, *ojepurue'yva*. A roça também deverá estar pronta para dar início à festa.

Cada etapa dos preparativos requer um ritual, envolvendo rezas para cada ação. Há reza para cortar o cedro, outra para carregá-lo, outra para confeccionar o *apyka* etc. Valdomiro Aquino, 50 anos, que tem lábio furado e ajudou a realizar vários Kunumi Pepy, explica que durante os preparativos, os pais não podem puxar a orelha das crianças nem bater nelas; não podem falar mal com elas. Quando o homem vai derrubar a árvore para fazer o *apyka*, deve primeiro cantar, deve estar usando seu *tembeta* e sua esposa não pode estar grávida. Do contrário, o *apyka* pode rachar e ele terá que reiniciar o ritual (Depoimento em março de 2008).

Quando tudo estiver pronto para a cerimônia, é chegado o tempo do resguardo ou *tekoaku*. *Teko* é o modo de ser guarani. *Aku* significa quente.

Tekoaku é assim um tempo de crise, de experiência limite entre o que se e é o que se está por ser, ou o que se está começando a ser. É tempo de andar com cuidado, respeitando as prescrições que podem livrar dos perigos do 'modo de ser quente' e conduzir ao 'modo de ser frio', *teko'yo*. No *kunumi pepy*, a expressão *tekoaku* indica o longo 'período de reclusão dos meninos na casa de reza', aprendendo cantos, rezas, danças, mitos e demais saberes do sistema guarani kaiowá (CHAMORRO, 1995, p.103).

A partir desse momento, todos se vestem a rigor e se comportam ritualmente. Entoam cantos e rezam em várias ocasiões. Os *kunumi* podem beber *chicha* à vontade, mas comem apenas comidas leves, canjica, feijão, arroz, verdura e peixe; nenhuma carne vermelha ou sal. Uma contemporânea dos rituais liderados por Pa'i Chiquito, Adelina Solidade Jorge, 73 anos, afirma que, na sua época, desde os 6 ou 7 anos de idade, os meninos começavam a ser preparados para esta fase de privação de carne, sal e doce. Então, temporariamente, eles esqueciam esses alimentos e aprendiam a comer “arroz sem sal (...) com mandioca, farinha, peixe, preá, pássaros”. Nesse sentido, Adelina lembra que a dieta dos (futuros) iniciandos não era diferente da dieta a que eram submetidas as meninas, quando menstruavam pela primeira vez: “comida de *kunumi* separado é igual a moça índia”. Ela deixa claro que só depois da iniciação, eles podiam comer com a família novamente (Depoimento de Adelina Jorge a Anardo Concianga, em 2002).

Valdomiro Aquino também se refere à importância da dieta especial para os *kunumi* e seus pais, durante os preparativos e o resguardo: “A partir de quatro meses antes da cerimônia, os meninos devem comer somente peixe e frango, não podem comer carne de vaca, tatu ou porco. Dois meses antes só comem peixe. E depois só arroz branco sem sal” (Depoimento em março de 2008).

Durante o *tekoaku*, as famílias montam barracas atrás da casa de reza e ali ficam as mães e as irmãs dos meninos. Também seus irmãos e pais que não têm lábio furado. Na casa de reza, ficam os meninos com seus instrutores. Somente os homens que já passaram pelo mesmo ritual e conhecem o bom modo de ser kaiowá podem permanecer ao lado dos *kunumi* durante a reclusão. Durante esse período os meninos recebem de seus instrutores os ensinamentos necessários para se tornarem bons homens kaiowá. Ou seja, homens que saibam cuidar de roça, sejam bons maridos e bons pais futuramente, que se relacionem bem com os parentes e com os não indígenas. Aprendem também cantos, rezas e danças tradicionais, conhecimentos que caracterizam a cultura kaiowá.

O momento de reclusão na casa de reza é marcado pela presença da figura masculina, buscando-se afastar dos *kunumi* as referências que até então receberam da figura materna. Agora devem deixar a ligação com as mães, para amadurecerem como homens *kaiowá*.

Este rompimento com os aspectos femininos de sua identidade, a fim de se constituir a masculinidade, é simbolizado no ritual pelo choro ritual das mães e das irmãs dos iniciandos. Elas, durante todas as noites da reclusão, ao final das rezas, choram, encenando simbolicamente a despedida entre mães e filhos, e entre irmãs e irmãos. É preciso que as mulheres ritualizem este momento de separação e transformação, chorando o tempo que se foi, para que seus filhos se desapeguem de sua antiga identidade e aprendam a assumir seu novo papel, como homens *kaiowá*. Graciela Chamorro (1995) registrou, a partir de seus interlocutores, o seguinte:

Os *kunumi* devem falar: "Oh, mãe! Cadê a mãe?". As mães e as irmãs dos meninos devem correr para cantar e rezar no espaço ritual externo da casa, até que os *kunumi* adormeçam. (...) Um último grito é dado por uma mulher: *Aipokeoroho!* Já estou indo! Logo as mulheres param de cantar. Acomodam-se junto ao fogo, fazem comida, contam casos e, por fim, dormem. Nos outros dias, segue-se a mesma rotina (CHAMORRO, 1995, p. 105)

A autora escreve que ao período de crise segue o *jerosy puku*, um canto-dança longo. E, efetivamente, essa parte do ritual consiste numa dança que segue o ritmo da reza, de modo que esta é proferida pelos celebrantes caminhando em círculo ao redor do pilar central da casa de reza, onde fora colocada uma lata contendo a bebida tradicional de milho, a *chicha*, de cujo preparo se ocuparam as mulheres. Assim, numa das manhãs passadas, as mães dos *ivoja* foram ao milharal. Cantando, colheram o milho e o levaram até a casa de reza. Moeram-no na parte de fora da casa, em silêncio, para que os iniciandos sejam calmos. Novamente dentro da casa, rezaram e mastigaram o milho, mexendo depois o suco no coxo. Cobriram-no e saíram do lugar. Só então voltaram a falar.

Mas agora, dentro da casa de reza, os homens começam a rezar e a caminhar. As palavras e os passos se entrecruzam por aproximadamente 11 horas.

Passam as horas, e somente os homens são testemunhas dos milhares de círculos traçados com os pés dos caminhantes. Somente eles se encontram com a 'multidão de Donos do Ser que ocupam a casa grande durante a longa reza', *henyhembra og gusu tekojragui jerosy pukupy*. Só não é bem-vindo *Ka'a*, um Dono de Ser que se apresenta como Jesus mas que na verdade é Satanás. Ele não pode entrar porque 'ele só tem curiosidade', *ohechasénte kunumi pepy*, porque é bagunceiro e bêbado; não por maldade, mas 'porque seu tempo e seu ser são outros, de outra natureza', *hi'áravointe, hekontevo'i upéva*. Os instrutores dos *kunumi* cantam este *mborahéi* durante o período de reclusão e de preparação para o *mitã kutu*. (...)Pelas três horas da madrugada, os *kunumi* são acordados para se incorporarem no

jerosy. A madrugada avança em direção ao dia e os meninos caminham com seus pais e seus guias, meio temerosos, em direção ao momento esperado. O *mborahéi puku* termina ao amanhecer. A casa de reza e seu pátio estão cada vez mais inacessíveis às pessoas que não têm papel na cerimônia. Estas evitam mesmo dirigir seu olhar nessa direção. (CHAMORRO, 1995, p.108-109)

É chegado o momento de *mitã ka'u*, a bebedeira ritual dos meninos. Eles devem beber e dançar até ficarem fora de si. *Mitã* significa criança e *ka'u* bebedeira ou estado de bêbado.

Os meninos são auxiliados a vestirem as roupas e os enfeites preparados para a ocasião. As mulheres e os homens de lábios não perfurados devem ficar nas casas ou nas cabanas dos visitantes. Cada menino aguarda no espaço ritual externo, na frente da casa de reza, que seja trazido pelo pai seu *apyka*. “Eles ainda não estão prontos, (...) estão sem lugar” (Chamorro, 1995, p. 109). Para a autora, o *apyka* é a metáfora do lugar do homem na sociedade kaiowá, *apyka ha'e kunumi rendaguã*“.

Os assentos dos meninos, os *apyka*, são colocados em fila dentro da casa e, do lado de fora, também os meninos são postos em fila para entrar na casa.

Enquanto isso, as mães correm de onde estão reclusas para mais uma vez chorarem atrás da casa de reza, *ohapirõ omemby*, lamentando o que está por acontecer. Assim é ritualizada a separação dos meninos de uma fase de sua identidade ancorada na mãe e espera-se que eles enfrentem sem medo a transição para uma nova etapa da vida.

Se as mães não se lamentarem ritualmente, se não chorarem, os meninos não receberão seu modo de ser e poderiam morrer, *ohapirõ'eyva omembýpy omanõ, nda hekói*. Exatamente quando os meninos ocupam seus assentos, é a hora de chorar. (CHAMORRO, 1995, p.110)

A *chicha* começa a ser servida. Os meninos bebem e dançam *kotyhu*, até ficarem completamente embriagados. Dessa forma, a perfuração do lábio pode ser enfrentada sem medo, pois já estão anestesiados.

Os depoentes afirmam que é nesse momento que recebem a visita de entidades espirituais, como os “Protetores do ser dos meninos“. Os homens se dirigem com cantos e passos de dança até o *marãngatu*, do lado de fora da casa, e dão início à parte mais importante do ritual.

A perfuração do lábio é realizada na seguinte seqüência pelo líder espiritual e seus ajudantes: o *hembepyhyha* segura o lábio do menino; em seguida o *omongyha* marca com genipapo verde o local que será perfurado; depois o líder espiritual, o *ombokuaha*,⁸ perfura

⁸ Nas últimas cerimônias realizadas no Panambizinho, o *ombokuaha* era Paulito Aquino.

o local, onde é introduzido o enfeite labial pelo *tembeta miri moingeha*. Contam que a agulha utilizada para furar o lábio -*tupãju, tekojáraju, yvateguaju-*, chamada “agulha dos donos ou protetores do ser”, nunca foi vista por uma mulher. Teria sido dada pelos deuses aos Kaiowá.

Assim que o menino tem o lábio perfurado, os ajudantes da cerimônia o levam para dentro da casa e o deitam na rede. A partir desse momento, os homens que não passaram pelo ritual podem entrar na casa e participar da cerimônia.

Quando todos os meninos já estão com o lábio perfurado, recebem os cuidados em suas redes, primeiro do líder espiritual e depois das mães, que já podem entrar na casa. Os pais dos meninos e os que presenciaram o ritual não podem pegar em faca e as mães não podem acender fogo, pois isso dificulta a cura do orifício.

Continua a festa. Toda a comunidade dança, canta e bebe *chicha*, enquanto as mães cuidam dos filhos. Os meninos permanecem nas redes, em silêncio, por aproximadamente uma semana.

Nesse período, as mulheres ocupam o espaço central da festa e iniciam o *jerosy mbyky*, canto-dança curto. Os homens só podem observar. Após esse momento começa o *kotyhu* quando os meninos já estão reincorporados à vida cotidiana da comunidade e a ferida do lábio já está curada.

Finalmente ocorre o *jopara*, mistura. Então, homens e mulheres podem participar das rezas e danças. “Nesse *jopara* já podem entrar gente branca, terenos, guaranis e outras etnias. É por isso que chamamos *jopara*, gente misturada”, afirma Adelina Solides Jorge (Depoimento de Adelina a Anardo Conciança).

Nesse momento, a festa do *Kunumi Pepy* está chegando ao fim. Todos bebem o restante da *chicha*, tudo volta ao normal na aldeia e, no dia seguinte, as visitas começam a voltar para casa.

2.2 – A iniciação dos meninos kaiowá: compreendendo como o processo ritual opera a masculinidade, o lugar das mulheres e a hierarquização na dinâmica grupal

O *Kunumi Pepy* é a cerimônia que levará o menino kaiowá a tornar-se um homem, sendo determinante na construção de sua identidade pessoal. Neste processo, são transmitidos aos meninos os saberes que devem garantir a manutenção do modo de ser do grupo. Portanto, a iniciação dos meninos marca também a reafirmação identitária de toda

essa sociedade.

O ritual se encarrega de instituir para a consciência de cada menino a abstração do papel que deve passar a desempenhar como homem adulto, assim como permite a percepção de papéis e atitudes que em geral definem a identidade coletiva de sua comunidade.

A abordagem de identidade-metamorfose de Ciampa (1987), já apresentada no capítulo 1, nos leva a compreender tanto a masculinidade quanto a feminilidade como identidades que se constroem e reconstroem em um contínuo processo de transformações sociais e individuais, afetando os vários domínios da vida humana.

A antropologia também confirma a masculinidade e a feminilidade como elementos não-inatos e construídos ao longo da socialização do indivíduo de formas diferenciadas em cada cultura.

Assim, as provas e deveres impostos pelo grupo social ao menino Kaiowá, durante a cerimônia, são demonstrações de que a masculinidade não nasce com o indivíduo e necessita ser aprendida. O rito de iniciação e a trajetória do menino à condição de homem adulto é uma operação cultural na qual o menino kaiowá rompe com as pontes de ligação com o feminino, expresso nas figuras das mães, irmãs e avós, e identifica-se com os modelos masculinos de seu grupo.

Em várias culturas, o processo de socialização envolve a ocorrência de rituais que marcam as passagens de uma fase a outra da vida, como os ritos que confirmam o início da fase adulta do homem ou da mulher.

Sobre o processo de socialização, o cientista social Wilson José Alves Pedro (1998) afirma:

A criança torna-se capaz de se identificar (a si mesma), de adquirir uma identidade subjetivamente coerente e plausível (dentro da estrutura e do mundo social) permeada pela dialética presente a cada momento em que o indivíduo se identifica com os outros, particularizando em sua vida a dialética geral da sociedade. (...) Destaca-se o fato dos indivíduos não somente absorverem papéis e atitudes dos outros, mas nesse processo, assumir o mundo do outro (p. 32-33).

Berger e Luckman (1985) referem que a socialização implica “a interiorização da sociedade enquanto tal e da realidade objetiva nela estabelecida e, ao mesmo tempo, o estabelecimento subjetivo de uma identidade coerente e contínua” (p. 179).

Sobre isso, Pedro (1998) afirma que “a socialização primária termina quando o conceito do outro generalizado foi estabelecido na consciência do indivíduo, tornando-se

assim um membro efetivo da sociedade, possuindo subjetivamente uma personalidade e um mundo” (p. 33).

A visão que se tem sobre o gênero, por exemplo, depende de como cada sociedade vê o movimento que transforma o macho em homem e a fêmea em mulher, como sugere Marlene Neves Strey (2007). Segunda ela, cada cultura tem imagens prevaletentes do que homens e mulheres devem ser e como devem se comportar e relacionar entre si. A isso poderíamos chamar um sistema de gênero, um conjunto de arranjos e esquemas explicativos que estruturam a organização social. Tais esquemas modelam as ações de grupos e indivíduos, constituindo representações sociais sobre o masculino e o feminino (p. 183).

Neste sentido, afirma a psicóloga Maria Juracy Toneli Siqueira (1997):

Em se tratando gênero como uma categoria relacional e sócio-histórica, há que se considerar, portanto, a constituição da identidade de gênero como um percurso constituinte e constituído na trajetória do sujeito interativo, a partir das inúmeras relações que este sujeito traça com os outros significativos que partilham mediata ou imediatamente sua experiência. (SIQUEIRA, 1997, p. 115)

Para essa autora, é impossível problematizar o masculino e o feminino no singular, sendo mais adequado falarmos em uma pluralidade de identidades masculinas e identidades femininas.

Strey refere a visão de gênero como uma categoria cultural e histórica que é construída na dialética entre o dado concreto e o esquema explicativo sobre ele. Tal processo envolve categorias simbólicas manipuladas a partir da interação social.

Através da capacidade humana de criar e manipular símbolos, os sistemas simbólicos vêm a ser a condição e consequência da interação social. No entanto, é necessário lembrar que esta capacidade simbólica, tanto de produzir como de interpretar, de ler a realidade e de significar, tem sido e ainda de certa forma é, unilateral e excludente, posto que se faz prioritariamente desde o ângulo masculino (STREY, 2007, p. 184).

No caso de identidade de gênero, o processo ritual opera por meio de identificações com as figuras de referência dentro do grupo social, que levam à aquisição dos traços definitivos da masculinidade e da feminilidade. Assim, o sentimento identificatório que, na infância, se traduz pela afirmação “eu sou menino” ou “eu sou menina” deverá mais tarde ser substituído por um sentimento mais complexo que irá se traduzir por “eu sou masculino” ou “eu sou feminina”.

Nesse sentido, os ritos de iniciação são marcados em várias sociedades primitivas

pela separação, reclusão e reintegração ao convívio social, determinando os primeiros contatos de crianças e jovens com os comportamentos próprios do ser adulto dentro do grupo social.

A esse respeito, o etnólogo belga-francês Arnold Van Gennep (1978) discorreu, em 1909, em seu livro *Os Ritos de Passagem*, sobre a importância de se marcar através de ritos as passagens de uma etapa da vida para outra. Este autor aponta que esse ritos conferem maior segurança ao indivíduo durante as fases de mudanças em sua identidade. Segundo ele, são elaboradas nesses ritos as experiências de “separação” e “margem” pelas quais passam os indivíduos durante as transformações identitárias. Assim como também é elaborada a experiência de reintegração ao seu grupo quando o indivíduo já possui uma nova identidade.

Essas três fases conceituadas por Van Gennep foram assimiladas por Victor Turner (1974), que desenvolveu os conceitos de “liminaridade” e “*communitas*”, em seu livro *O Processo Ritual*. O primeiro conceito corresponde, segundo Turner, à experiência de solidariedade entre pessoas que vivenciam um momento comum à margem da organização social de seu grupo, não possuindo uma condição hierárquica entre elas, que co-existem na angústia de não ter qualquer *status*. É exatamente esta experiência que lhes restitui uma identidade que lhes possibilita serem reintegradas socialmente, realidade a qual Turner denomina “*communitas*”.

Durante este processo de transformação, há a representação de ameaças que cercam o indivíduo, quando este deixou de ser o que era, mas ainda não é o que será, sendo assim uma fase de indeterminação social, chamada por Van Gennep de “margem” e por Turner de “liminar”.

A experiência “iminar” ou à “margem” da sociedade kaiowá, é vivida pelos meninos desde os preparativos do ritual, quando passam a sofrer algumas restrições alimentares, e devem adotar comportamentos específicos, atingindo seu momento mais significativo durante a reclusão na casa comunal. Neste período que dura cerca de 30 dias, são separados das mães e irmãs – as referências dos aspectos femininos da identidade – e afastados da rotina doméstica, voltando-se exclusivamente para a prática de rezas e danças ritualísticas na companhia dos pais e homens sábios que tem lábio furado. Nesta casa, recebem ensinamentos, entrando em contato com a sabedoria de seu povo, aprendendo a comportar-se como um futuro homem kaiowá.

Por fim, após a perfuração dos lábios e a recuperação dos meninos, estes são reintegrados ao grupo, agora com uma nova identidade: de crianças tornaram-se jovens

homens kaiowá. Há assim, durante um certo período, um distanciamento da estrutura social, na qual exerciam anteriormente, como crianças, determinados papéis prescritos. Em seguida ocorre o retorno a essa estrutura, uma experiência de “*communitas*” que lhes restitui uma identidade social, assumindo novos papéis que, por serem padronizados a partir das semelhanças internas no interior da dinâmica grupal, possibilitam a construção de uma unidade, uma única identidade que é representada por todos e apresentada ao mundo exterior: a identidade kaiowá.

Sobre a separação dos aspectos femininos durante o processo ritual, o psicanalista Paulo Roberto Ceccarelli (1998) ressalta que, no que se refere à masculinidade, pode-se observar em diferentes culturas a presença constante do medo e do risco de perdê-la.

O trajeto que leva o menino da posição masculina à masculinidade – resultado de um longo percurso que se constrói em um espaço político e social, através de diversos rituais e provas de iniciação – é extremamente complexo, e o fantasma de não alcançar é uma presença constante. Por esta razão, é frágil e constantemente ameaçada: tem de se “forçar”, de alguma forma, seu desenvolvimento, sob pena de que ela não se manifeste. Não é por acaso que tantos tabus, proibições e expedientes são necessários para salvaguardar a masculinidade do perigo de contaminação pela feminilidade. (CECCARELLI, 1998, p.55-56)

Este autor aponta que em várias culturas os rituais iniciam o menino na identidade adulta masculina realizando o que o pai não pode fazer por si só. Sendo a figura paterna um modelo identificatório, este deve ser confirmado por meio da materialização do processo de identificação, o que ocorre no ritual.

Em várias culturas, os primeiros anos de vida do menino são vividos ao lado da mãe, até que progressivamente o pai ou outro representante masculino introduz a criança no longo processo de iniciação em direção ao “tornar-se homem”, muitas vezes através de uma separação entre o menino e a mãe, como ocorre no ritual *Kunumi Pepy*. Isso porque, em muitos casos, acredita-se que ter contato com o feminino pode implicar em perda da masculinidade. Isto resulta na criação de tabus que devem ser respeitados por certo período, como: não ser permitido aos meninos e homens terem contato com excreções da mulher, não poderem adentrar em espaços femininos, não se deixarem observar por mulheres durante determinadas práticas etc. Os meninos devem, pois, afastar-se e diferenciar-se o máximo possível do feminino e aproximar-se quanto puder do masculino, buscando a igualdade com ele.

Sobre a interdição do contato com o feminino, Joan Scott (1995) afirma que a idéia de masculinidade ao longo da história das civilizações sempre repousou sobre a repressão

dos aspectos femininos, que representam ameaça à consumação do caráter masculino.

No *Kunumi Pepy*, a evolução do menino Kaiowá em direção à masculinidade adulta requer total envolvimento do pai nos preparativos para o ritual, como já descrito. Na ausência do pai, pode-se contar com o empenho de um tio, ou outro parente de sexo masculino que seja mais próximo e que se responsabilize pela iniciação do menino.

Durante a reclusão e o ritual propriamente dito, várias prescrições são feitas a todo o grupo a fim de se poupar tanto os meninos como os homens de serem contaminados por aspectos da feminilidade, o que poria tudo a perder e comprometeria o bom andamento do ritual.

Nos momentos de transmissão de ensinamentos sagrados e a perfuração do lábio, as mulheres são proibidas de permanecer junto com os meninos. Apesar disso, são envolvidas em várias etapas dos preparativos e dos momentos posteriores à perfuração do lábio.

Dorícia Pedro explica porque as mulheres não podem presenciar o ritual e relembra um episódio em que uma mulher tentou burlar essa regra:

Nós mulheres não podemos olhar o ritual porque a emoção é grande e toma conta da gente. A mãe chora por seu filho naquele momento e se ela entrar assim e ver o menino, ele se assusta. Quando está passando pelo ritual, se ver a mãe, o menino pode desmaiar e até morrer. Por isso, a mãe não pode estar presente nessa hora. A agulha que fura o lábio, essa a mulher também não pode ver.

Houve uma mulher aqui nessa aldeia que queria ver a agulha. Aquilo que falam pra gente não ver é o que dá vontade de ver, então ela queria ver. Ela abriu na casa grande um buraco e ficou olhando do lado de fora, e no momento da perfuração do lábio ela quase morreu. Seu útero saiu todo, porque isso é contra a regra, é sagrado. Por isso a mulher não pode ver essas coisas. Então, o rezador, o velho Lauro, rezou e fez remédio pra ela tomar. E quando amanheceu, entrou o útero pra dentro da mulher novamente (Depoimento de Dorícia Pedro em novembro de 2008).

As palavras de Dorícia expressam o temor de que, se contaminados com aspectos femininos, os meninos não possam avançar no processo de construção da masculinidade. Poderiam “desmaiar ou até morrer” caso tivessem contato com as emoções maternas. A agulha não deve ser contemplada pela mulher, pois esta visão, além de contaminar este instrumento sagrado, pode causar males ao próprio corpo feminino, prejudicando inclusive a expressão máxima de sua feminilidade: a capacidade de procriação.

2.2.1 – O uso do *tembeta*: a marca corporal que faz a diferença

Ciampa (2002) destaca a importância da percepção por parte do indivíduo das

diferenças e semelhanças entre os vários papéis que assume no âmbito social. Sua identidade é diferenciada dos outros nas relações sociais, e é justamente essa diferença que a determina. Tal diferença pode ser materializada de várias formas, como na experiência do próprio corpo, a partir de mudanças nos modos de apresentação frente ao grupo, seja pelo uso de vestimentas, adornos, pinturas corporais etc, ou por uma marca corporal que passa a constituir a imagem do indivíduo de forma permanente.

Os ritos e marcas corporais adotados durante as cerimônias de iniciação ou nas experiências de mudanças de uma fase a outra, nas várias etapas da vida, envolvem assim uma imagem corporal que o sujeito constrói de si mesmo e que mostra aos outros, tomando como referência original as imagens que lhes são transmitidas pelo grupo social com o qual se identifica. Sua própria imagem deve ser a apresentação da imagem de outros que por ele é refletida, o que lhe confere o sentimento de pertença ao grupo social e possibilita sua aceitação pelo mesmo.

Neste sentido, a psicóloga social Helena Marieta Rath Kolyniak (2005) defende que a corporeidade é configuração simbólica e material do ser. Segundo ela, as relações sociais acontecem em determinados universos simbólicos que determinam os ritos, linguagens, gestos e apresentações dos sujeitos no contato com os outros. A isso Ciampa denomina “representação de personagens” no cenário social. Cada indivíduo encarna em seu próprio corpo, de acordo com suas experiências sociais, os gestos da cultura do grupo social com o qual convive. Segundo Kolyniak, “os personagens são, portanto, empiricamente observáveis, sua visibilidade consiste na corporeidade, em sua forma, movimento, expressividade etc” (KOLYNIK, 2005, p. 340).

De modo geral, nas sociedades atuais, os indivíduos inserem-se em universos simbólicos cada vez mais plurais e complexos. Porém, nas sociedades tradicionais, o processo de expressar os significados culturais em experiências corporais é mais visível, sendo que estes gestos e posturas definem, posicionam e qualificam os sujeitos dentro do grupo social. As expressões corporais dos indivíduos envolvem crenças, valores e processos simbólicos determinados historicamente e socialmente. Assim, as mudanças vividas por uma pessoa podem ser expressas mediante um sinal visível no corpo.

Por outro lado, pode-se observar certa plasticidade nas experiências de corporeidade, já que há uma complexidade da identidade à medida que o indivíduo pode transitar por diferentes grupos, podendo criar diferentes personagens ou diferentes apresentações para cada um deles, que se revelam no uso de vestuário e adornos, expressões faciais, gestos, modos de olhar, impostação da voz, vocabulário etc. Desta

forma, é o corpo e seus gestos que revelam a cultura em que o indivíduo está inserido e que papéis sociais está encenando em determinado momento. Sobre isso, cito como exemplo a experiência de Silvinho Aquino Jorge. Segundo ele, para não expor o furo labial quando está fora da aldeia, costuma usar um *piercing*. “Quando vou à cidade uso *piercing*, e quando participo de festas aqui na aldeia uso *tembeta*. Aqui também já usei o *piercing* e o pessoal achou interessante” (Depoimento em dezembro de 2008).

Esse depoimento revela que o significado das experiências corporais, ainda que sejam vividas em ritos tradicionais ou hábitos culturais, é único para cada pessoa. Mesmo que os membros de um grupo social passem por experiências similares, nem todos as vivenciam do mesmo modo.

Neste caso, cabe compreender de que forma cada pessoa vive as transformações em sua corporeidade ao longo de sua trajetória, ou como ocorre sua percepção de “como foi se tornando aquilo que é”. Que consciência tem o indivíduo sobre a metamorfose vivida? E como elabora e atribui significado às mudanças corporais que viveu em função de intervenção social?

Estas questões ligadas ao sentido da corporeidade estão presentes na forma como o corpo aparece ou interfere na construção dos personagens vividos pelo indivíduo na constituição de sua identidade. Assim, as informações transmitidas por sua experiência de corporeidade nos fornecem pistas para compreender o personagem, como é visto pelo grupo social ou como quer ser visto. As mudanças corporais revelam como o ator social vivencia crenças, hábitos, valores e ideologia, que assim se materializam nas transformações de identidade.

Considerando o aspecto ideológico de uma marca corporal, vale ressaltar que o uso das formas simbólicas pode criar ou manter relações de dominação. Neste sentido, as representações sociais sobre o processo ritual e o uso do *tembeta* como marca da masculinidade entre os Kaiowá podem fundamentar relações de poder, onde os homens que portam o *tembeta* são considerados superiores aos que não têm lábio furado. Como já destacado em alguns relatos de homens que foram iniciados quando meninos, ter lábio furado é sinal de que esse homem aprendeu o verdadeiro modo de ser kaiowá, tendo por isso mais sabedoria para lidar com as relações sociais, no casamento, com os filhos e com a comunidade. Se foi iniciado, o homem também está mais perto das divindades, pois conhece as rezas e danças necessárias para manter comunicação com os deuses. Sendo assim, exercer papéis importantes na dinâmica grupal, como assumir uma liderança, ou mesmo participar de cerimônias sagradas, só é permitido aos homens iniciados.

A marca corporal materializada pelo uso do *tembeta* e pelas representações de etnicidade a ele relacionadas determinam também a apresentação do grupo étnico frente a outros grupos e à sociedade envolvente, explicitando formas de resistência frente à dominação de outra cultura. O uso *tembeta* é sinal de que um indígena é de fato índio e que, sendo de etnia guarani, pertence a um sub-grupo kaiowá e não a outro sub-grupo como o ñandéva, também referido somente como guarani. Como afirma Abrísio Silva Pedro, 19 anos: “Eu gostaria de ter lábio furado e usar o *tembeta*. Se tivesse, eu iria representar melhor os Kaiowá em algumas situações fora da aldeia. Como não tenho o *tembeta*, me confundem com Guarani” (Depoimento em novembro de 2008).

Por outro lado, é visível também a diferenciação estabelecida entre os papéis sociais do homem e da mulher kaiowá, fato que é materializado durante o processo ritual do *Kunumi Pepy*, no qual as mulheres ocupam um lugar secundário – ou, usando a linguagem cênica, atuam como coadjuvantes durante a história encenada, na qual os meninos e os homens são os protagonistas. A mulher, que representa a feminilidade durante o ritual, determina, a partir da diferença e da ausência encenada, a possibilidade de que o menino desenvolva seu potencial masculino. Não podem, em hipótese alguma, ter contato com a agulha usada para perfuração do lábio, pois caso isso ocorra, o menino poderá ficar doente ou morrer. Além disso, a própria mulher pode, neste caso, ficar doente e perder sua capacidade reprodutiva, como relatou Dorícia Pedro.

É, portanto, somente a partir do rompimento com a feminilidade, que o masculino pode ser representado. Entretanto, percebe-se que há, ao mesmo tempo, uma dinâmica de complementaridade, expressa nas ações destinadas à mulher antes do ritual, nos preparativos; durante a reclusão dos meninos, no espaço externo à casa comunal, e nos cuidados dos meninos. Assim, masculinidade e feminilidade são constituídos reciprocamente e não podem ser compreendidos separadamente.

2.2.2 – Relações de poder

Nesta dinâmica entre homens e mulheres, incluem-se também as hierarquias, os papéis sociais e as relações de poder. Neste sentido, como afirma a historiadora Joan Scott (1995), o gênero é um campo no qual se articula o poder a partir de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos.

Sobre isso, o historiador Amílcar Torrão Filho (2005) afirma que, ao longo da

história, ocorreu uma consolidação de um discurso que encarcera homens e mulheres em seus limites, devido ao dilema das diferenças pretensamente naturais, comportando sempre uma hierarquia ou assimetria nas relações, onde geralmente o masculino se sobrepõe ao feminino.

No mundo ocidental, a posição de gênero é um dos eixos principais para manutenção do poder masculino na hierarquia social. Mas também entre os kaiowá isso é observável, sobretudo no exercício das lideranças, situação impensável em se tratando de mulheres. Somente homens podem ocupar as posições de lideranças, seja como caciques que exercem papéis políticos na aldeia, seja como rezadores que devem preservar os conhecimentos sagrados e realizar as cerimônias tradicionais.

Percebe-se que, entre os Kaiowá, este papel complementar prescrito às mulheres durante o processo ritual é também predestinado a elas nas relações sociais e políticas na aldeia.

Entretanto, as mulheres que ouvi descrevem que seu lugar social tem sofrido algumas mudanças dentro da dinâmica grupal, desde que passaram a trabalhar fora de casa, como domésticas na vila próxima à aldeia, como funcionárias da escola indígena ou como agentes de saúde.

Valcilene, 22 anos, esposa de Silvinho Aquino, nora de Valdomiro Aquino, casou-se aos 14 anos. O marido tinha 18 anos na época. Ela tem uma filha e trabalha na escola. À noite estuda fora da aldeia. Diz que não quer ter mais filhos porque quer continuar estudando. Conta que não deseja seguir o exemplo da mãe, que teve nove filhos, dos quais três morreram, um por suicídio. Conta que, desgostosos com a vida, a mãe e o pai bebem muito.

Valdelice Veron, 30 anos, diretora da escola indígena da aldeia, é um exemplo de que algumas mulheres kaiowá têm assumido responsabilidades importantes fora do âmbito doméstico, trabalhando fora, ajudando no sustento da família e ainda exercendo papéis políticos na luta pelos direitos de sua comunidade. Mas ela explica que no Panambizinho e em outras aldeias ainda há um confinamento da mulher kaiowá, que sofre silenciosamente. “A mulher não tem escolhas. Desde pequenos, os meninos tem mais escolhas que as meninas. Se a mulher não for virgem é motivo de riso e vergonha para toda a aldeia“. Valdelice descreve as qualidades femininas valorizadas pelos homens da aldeia: a mulher deve ser virgem, obediente, sábia, gorda, forte e ter habilidades para executar as tarefas domésticas, como cuidar do fogo e das crianças. “O homem kaiowá quer fogo e mate, não quer amor“, afirma ela.

Valdelice fala também sobre a reclusão das meninas. Embora não passem por um ritual de iniciação, elas devem ficar reclusas por certo período a partir da primeira menstruação, não podendo sair de casa ou ter contatos com homens fora de seu ambiente familiar. “Quando as meninas ficam reclusas, param de ir à escola. Então as aulas e provas são levadas até elas, quando é possível“, afirma.

As jovens com quem conversei não apreciam esta prática. “A reclusão é muito chato, ficar em casa, não poder nem ver amigo, nem ir p escola, ficar só trabalhando em casa, ajudando a mãe“. Pergunto a elas porque devem ficar reclusas e se, durante esse período, recebem algum tipo de ensinamento das mulheres mais velhas. Elas dizem: “Para isso não tem explicação. A mãe não explica nada, não. É que já pode transar com meninos, por isso a mãe tem medo. Quando a menina já pode ter filho, a mãe fica preocupada e quer que ela fique em casa. As mães conversam mais com os meninos, com os filhos. Porque filho homem é homem, né“ (Depoimento em outubro de 2008)

Pergunto se as meninas também ingerem bebida alcóolica, como os meninos. Elas respondem: “Tem muitas jovens tomando bebida alcoólica. Tem crianças também de 7, 8, 10 anos. Aqui tem tudo, cachaça, cerveja, cigarro, vinho. Algumas bebem muito e caem. Isso tira o que elas têm na cabeça. Não pensam mais nada, nem em trabalhar, nem em estudar. E quando bebem, as meninas podem ser estupradas. Tem casos assim“ (Idem).

Cleide, 29 anos, tem dois filhos. Trabalha na escola, foi casada mas se separou e não deseja voltar a se casar. “Índio acha que lugar de mulher é em casa. Prefiro trabalhar do que casar“, diz ela.

Observo que as mulheres mais velhas do Panambizinho têm adquirido forte prestígio, sendo detentoras de poder no âmbito da religiosidade, devido ao seu papel de guardiãs dos saberes tradicionais de seu povo. Com a morte dos antigos líderes religiosos do grupo, são a elas que as famílias recorrem em casos de doenças ou quando necessitam receber conselhos ou rezas para solução de problemas. No entanto, do ponto de vista político, as mulheres jamais ocupam posição de liderança na comunidade.

Sobre isso, o indígena Reginaldo Aquino, 30 anos, casado, agente de saúde, conta que todos recorrem às rezas da antiga rezadora Arda Conciança, filha do antigo líder Lauro Conciança. Segundo ele, esta senhora aprendeu tudo com o pai. Mas lamenta que ela não possa assumir o papel de liderança no grupo pelo fato de ser mulher.

Ela conhece todos os ensinamentos. Acompanhava o pai desde menina e aprendeu tudo come ele, como fazer os rituais, os cantos, as rezas. Sabe fazer chover, curar doença, rezar pra fazer voltar quem foi embora. Mas foi para ela e sim para o filho Nelson Conciança que

o velho Lauro passou a liderança, e Nelson passou a ser o capitão da aldeia, já faz 15 anos. É pena que dona Arda seja mulher (Depoimento de Reginaldo Aquino em janeiro de 2009).

Também nas relações políticas, negociações e busca de soluções para os conflitos com a sociedade envolvente, as mulheres estão indiretamente envolvidas. “Os homens é que falam com o branco pra resolver os problemas, mas por trás deles são as mulheres que decidem, eles escutam muito as esposas”, afirma Valdelice Veron.

A importância da visão feminina, como refere Valdelice, eu pude confirmar em ocasião que visitei a casa de Nelson Conciância, 77 anos, capitão da aldeia, com a intenção de entrevistá-lo. Na época, alguns conflitos entre as lideranças estavam criando um ambiente de disputas e ele preferiu se abster de emitir sua opinião, deixando a cargo da esposa, Rosalina Aquino, 59 anos, conversar comigo e esclarecer-me os fatos.

Assim, embora muitos homens tenham prestígio por usarem o *tembeta*, são suas esposas que ocupam destaque nas ações cotidianas na aldeia.

2.3 – A memória do *Kunumi Pepy* no Panambizinho

No Panambizinho, o *Kunumi Pepy* não acontece desde 1992, quando foi realizado pela última vez. Daquela ocasião há registros em fotografias arquivadas na Escola Pa'i Chiquito Pedro, na aldeia. Três anos antes, em 1989, o ritual havia sido registrado por Graciela Chamorro (1995). Essas duas últimas cerimônias foram realizadas pelo líder religioso Paulito Aquino, que nos anos seguintes adoeceu, vindo a falecer em 2002. Antes dele, Pa'i Chiquito Pedro, rezador e fundador da Aldeia Panambizinho, realizou a cerimônia diversas vezes, com seu assistente Chiru Aquino, da aldeia de Panambi. Adelina Jorge relembra que então “havia muita mata e muitos bichos” na região, que os homens “todos usavam *tembeta*” e “eram Kaiowá puros”. (Depoimento de Adelina Jorge em dezembro de 2008).

Observe-se que o Panambizinho já no passado era uma referência para o ritual do *Kunumi Pepy* e, em conseqüência, para a identidade kaiowá, já que ali se realizava com mais freqüência essa cerimônia do que em outras aldeias.

As pessoas mais velhas do Panambizinho entendem que ter o lábio furado e ornamentado pelo *tembeta* é a marca que diferencia o kaiowá “puro, verdadeiro e legítimo”, dos outros. Por isso, elas lamentam que, hoje, os meninos não passem pelo

ritual, perdendo com isso o que consideram ser a experiência fundante de sua identidade.

Segundo Dorícia Pedro, os homens que tem *tembeta* são “homens que têm ‘modo de ser’, o ser do homem Kaiowá”. Mas aquele que não tem é “homem à toa” e deve ficar fora. Valdelice Veron complementa: “Isso não é porque a gente exclui, é porque é a regra, a lei mesmo, não pode ter essa mistura. Aqui na aldeia do Panambizinho eu sempre vejo isso mesmo. Por isso que é muito difícil fazer amizade com os homens que têm *tembeta*” (Depoimento de Dorícia Pedro e Valdelice Veron em novembro de 2008).

Ao relembrar os bons tempos, em que o *Kunumi Pepy* acontecia com frequência, os mais velhos contam que havia um intenso intercâmbio entre os líderes religiosos da região de Panambi e Passo Pirajú. Como nem todos os rezadores possuíam o conhecimento para fazer o ritual, alguns meninos eram levados ao Panambizinho, chamado também de *Tujupytã*, Barro Vermelho, em algumas aldeias- para serem iniciados, ou o rezador era convidado a ir até as outras aldeias. A memória que guardam desse tempo é de fartura, pois buscavam se fixar onde havia minas de água para beneficiar as plantações. Nos rios, lavavam roupa, tomavam banho e pescavam bagres. Contam que as roças tinham de tudo: banana, mandioca, milho, feijão etc.

De outras fontes sabemos hoje que era generalizado o uso do *tembeta* entre os homens kaiowá. Assim, num informativo impresso editado por agentes da Missão Caiuá, no final de 1935, pode ser lido:

É costume dos Índios, por ocasião de uma cerimônia religiosa, furar o labio inferior, e Tembetá é o nome do pedaço de resina, que se vê pendurado nelle. Esta resina é tirada duma arvore chamada “Pau-Vidro”. Furam o tronco e ahi colocam um tubo de bambu, mais ou menos de um centímetro de espessura, deixando-se alli, enquanto a resina, gota a gota, vae cahindo até enche-lo. Quando está dura, tiram a resina para usar esse Tembetá nas festas especiaes (A VOZ MISSIONÁRIA, 1935, p. 2).

Mas quando os não-índios começaram a tomar o território indígena, as famílias que tinham casa grande perderam suas terras. Adelina Jorge lembra que o pessoal do SPI dizia: “saíam daqui e vão pelos caminhos”. Então, algumas famílias, por medo, deixaram roças e costumes para trás e começaram a procurar trabalho, pois já não podiam cultivar suas terras.

Graciela Chamorro recolheu depoimentos elucidadores sobre o *Kunumi Pepy*, nessa nova fase da história indígena sul-matogrossense, entre os descendentes do indígena conhecido como Militar (provavelmente o segundo marido de Machu Mônica, que hoje está com 98 anos e mora no Panambizinho, sendo mãe de Aparecida Mônica, com seu

primeiro esposo Augusto Reinaldo, já falecido, e irmão de Pa'i Chiquito). Eles relembram que tendo sido invadidos no Panambizinho foram morar perto do rio Dourados, num lugar onde moravam outros parentes. Quando esse lugar foi vendido e se tornou fazenda, o novo dono, “o fazendeiro”, teria dito à família:

“Tem que sair do local, procurar seu lugar, a aldeia“. Então saíram em direção ao Engenho Nanbára, onde viveram muitos anos. (...) Havia óga ppsy, chiru, marãngatu, chícha, avatikyry, kotyhu, guahu. (...) Todos os homens portavam tembeta. Mas depois do *sarambi* [espalhamento], tudo mudou. Os meninos já não puderam usar tembeta. Acabou o Kunumi Pepy (CHAMORRO, Caderno de Campo, 2008).

2.3.1 – O declínio da prática ritual: desterritorialização e mudanças culturais

Os constantes conflitos entre os novos proprietários da terra e as famílias indígenas, que se viam obrigadas a deixar suas terras, são fatores descritos como o motor do declínio da prática de iniciação dos meninos e da cultura a ela vinculada. A comunidade indígena desde então não consegue dar continuidade à tradição em foco porque ela requeria uma organização grupal e uma harmonia que já não eram garantidas naquele momento. Hilário Martinez, da aldeia Guyra Roka, disse a Chamorro sobre a paulatina decadência do ritual o seguinte:

Já não tínhamos mais terra, a semente começou a escassear, já não plantávamos nem cuidávamos da plantação nem fazíamos a colheita como devíamos. Além do mais colhíamos pouco, já não havia excedente. Para o Kunumi Pepy tem que se plantar muito, porque tem que ter comida para as visitas (...). Já não tínhamos tranquilidade e (...) o Kunumi Pepy não se pode realizar estando inquietos. Além do mais, já não tínhamos terra, estávamos na terra alheia e iríamos estorvar os outros com nossa festa. Não tínhamos garantia de que podíamos realizar a *festa* até o fim (CHAMORRO, Caderno de Campo, 2008).

Depoimentos semelhantes indicam que no passado todos os homens usavam *tembeta*. Mas quando eles perderam suas casas grandes, *óga ppsy* ou *óga jekutu*, foram perdendo o costume de usar o enfeite labial e de continuar celebrando o *Kunumi Pepy*. O indígena Ponciano Paulo, de Te'yikue, Caarapó, afirma, nesse sentido:

Tudo foi ficando “fora de lugar”, *nahendavéi mba'eve oréve*. As coisas tinham que acontecer num determinado lugar, em determinadas condições, deviam ser lideradas por pessoas tranqüilas, serenas, sadias e generosas. Mas quem podia se manter assim no meio da tirania dos novos moradores que chegavam dizendo que tínhamos que sair do local (CHAMORRO, Caderno de Campo, 2008).

Falas como essa indicam que um dos fatores referidos como determinantes de mudanças nos costumes tradicionais no Panambizinho é o processo de desterritorialização e luta pela terra, que a comunidade viveu durante mais de 50 anos, enquanto esteve confinada em 60 hectares de terra. Em 2004 ela recuperou parte de seu antigo território.

Atualmente, a Terra Indígena Panambizinho é uma área de 1284 hectares, situada no distrito de Panambi, a 20 km da cidade de Dourados, no Mato Grosso do Sul, com uma população de 380 habitantes, reunidos em 84 famílias nucleares.

Os anos de luta e resistência deste povo foram marcados pela liderança de Pa'i Chiquito Pedro, que encabeçou vários movimentos e era o idealizador desse *tekoha*.

Lauro Conciança, em entrevista concedida em 2005 à colega Nely Aparecida Maciel, afirmou que seu sogro, xamã Pa'i Chiquito, foi o responsável pela criação da aldeia Panambizinho, tendo chegado à região no início da década de 1910, acompanhado de vinte a trinta pessoas, buscando um lugar para fundar um *tekoha*. Chiquito teria rezado três dias sem parar no local e teria recebido a confirmação divina de que ali deveria permanecer. Seus parentes, porém, não concordaram porque não havia água no lugar. Chiquito teria então rezado por mais dois dias, fazendo que brotasse água na baixada onde ainda hoje se encontra a mina que leva seu nome. Isso foi, segundo Lauro, o sinal que Pa'i Chiquito esperava para levantar ali o *tekoha*.

Segundo Maciel (2005, p. 79-80), “ainda hoje a mina ‘criada’ por Pa'i Chiquito está jorrando água. Umhas vinte famílias moram próximo a ela e insistem em ficar, mesmo após terem reconquistado as terras que estavam nas mãos dos colonos, pois não querem se mudar do lugar sagrado”.

Inicialmente, a região chamada Panambi era dividida em três aldeias: Panambi ou Lagoa Rica, que fica hoje no município de Douradina, aldeia de Panambizinho ou Vila Cruz, que fica no distrito de Panambi, município de Dourados, e aldeia Sucuri'y, que fica no município de Maracaju. Mas, em função do processo de colonização, houve a separação de 26 km entre as aldeias Panambi e Panambizinho. Estas mantêm, no entanto, vínculos sociais e relações de parentesco.

O processo de desterritorialização dos Kaiowá do Panambizinho teve praticamente início durante o governo de Getúlio Vargas, no Estado Novo, quando foi implantada a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND). No Panambi, o território Kaiowá foi loteado e ocorreram vários conflitos fundiários entre indígenas e não-índios.

A implantação da Colônia em área de aldeias Kaiowá marcou o início de uma longa e

difícil luta dos indígenas pela manutenção e recuperação de suas terras. Negavam-se em deixar as terras, que foram vendidas pelo governo aos colonos. Estes, por sua vez, buscavam constantemente obter a expulsão dos indígenas, mediante ações na justiça. (MACIEL, 2005, p.40)

Em conversa com Valdelice Veron, em 2005, Paulito comentou a atuação do SPI nos conflitos vividos por seu povo à época em que começaram a perder suas terras. “O SPI colaborou muito para nós perdemos nossa terra, porque ele ajudou a fazer demarcações em cinco aldeias, impondo condições para mudarmos todos para aquelas áreas demarcadas” (Depoimento de Paulito Aquino a Valdelice Veron, em 2002). Paulito ressalta ainda que naquela época os conflitos eram intensos,

pois muitos Kaiowá não queriam sair da sua terra e não sabiam porque tudo isso estava acontecendo. (...) todas as vezes que os colonos se juntavam para atacar os Kaiowá, eu também juntava meus parentes e assim durava dois ou três meses, os colonos passavam ao redor (...) e atiravam (Depoimento de Paulito Aquino a Valdelice Veron, em 2002).

Algumas famílias fugiram para outras aldeias, mas muitas permaneceram em suas terras. Não aceitaram a transferência para o Posto Indígena de Dourados, por terem vínculos com a terra de seus avós, onde existia inclusive um cemitério. Elas passaram a viver numa área de 60 he, por várias décadas.

A implantação da Colônia afetou em cheio a vida dos Kaiowá, pois os colonos chegaram para ocupar propriedades que tinham sido demarcadas diretamente sobre o território indígena. O conflito entre indígenas e colonos foi pois imediato. 20 famílias extensas podem ter deixado a região entre meados da década de 1940 e meados da década de 1950. As demais se aglutinaram no Panambizinho, sobre os dois lotes de 30 he, doados a Pa'i Chiquito e a seu filho Martins Capilé. Mas não havendo terras para a subsistência de todas as famílias, muitas acabaram procurando se manter com trabalhos fora da aldeia (MACIEL, 2005, p. 40ss).

Com as mudanças trazidas pela Constituição de 1988, a comunidade do Panambizinho passou a lutar na justiça pela devolução de suas terras. Mas somente em 1995 receberam a visita do então ministro da Justiça Nelson Jobim, que assinou a Portaria Ministerial nº 1.560 de 13 de dezembro daquele ano, reconhecendo a Área Indígena Panambizinho e determinando sua demarcação.

Sendo essa Portaria protestada por proprietários da região, instaurou-se novo processo no caso e, somente em abril de 2003, as terras foram demarcadas, sendo concedido um prazo de um ano para que os colonos as entregassem aos indígenas. Finalmente, em 2004, a aldeia Panambizinho recebeu de volta parte de seu território: 1.280

hectares.

O líder religioso Lauro Conciança afirmou, na ocasião, que muitos morreram e não conseguiram ver se realizar o sonho de morar de novo em suas terras, mas que seus descendentes tinham agora as terras de volta (MACIEL, 2005, p. 76).

Entretanto, as terras devolvidas já não tinham as mesmas características do passado. Durante os 50 anos em que essas estiveram nas mãos de produtores rurais, sofreram desmatamentos que, por sua vez, levaram à perda de vários elementos importantes para o seu modo de ser, como por exemplo os materiais essenciais para a prática do *Kunumi Pepy*. Hoje não há na aldeia a árvore de onde se retira a resina para a confecção do *tembeta*, também não há mais cedro para fazer *apyka*, nem matéria prima para as vestimentas e os adornos usados durante a festa.

Valdomiro Aquino afirma que, para fazer o *Kunumi Pepy* atualmente, seria necessário pelo menos uns seis meses de preparo, para construir uma casa grande para reclusão dos meninos e preparar a roça de milho ‘saboró’, que seria usado para *chicha*. Seria necessário ter combustível e veículo para buscar fora da aldeia os materiais que não podem ser conseguidos dentro dela.

A resina para se fazer o *tembeta* pode ser adquirida somente em uma fazenda próxima da aldeia, mas para isso teriam que conseguir autorização do proprietário.

Mesmo a lenha precisa ser providenciada, pois ela é ainda escassa na aldeia, que foi completamente desmatada. Esse é um problema vivido pelas famílias kaiowá que, em seu modo tradicional de viver, dão grande importância ao fogo feito no chão. No inverno este é um problema que se agrava no Panambizinho, sobretudo após os desmatamentos que provocaram mudanças na paisagem, formando os atuais campos abertos que substituíram a mata original.

Para a festa, também teriam que fazer roça para alimentação dos meninos e dos convidados. Atualmente faltam alimentos, pois o espaço de cultivo é insuficiente para a subsistência de todas as famílias. Para reverter a situação, são necessários incentivo e apoio tecnológico por parte do poder público. Por isso, segundo Valdomiro, alguns homens trabalham nas usinas ou nas fazendas e as mulheres como diaristas na vila.

O processo de desterritorialização vivido no Panambizinho envolveu, assim, várias mudanças culturais, pois os sentidos de cultura e território são indissociáveis para os Kaiowá.

O lugar vivido ou espaço vital, *tekoha* na língua guarani, está intimamente ligado às raízes dos valores e da identidade do povo kaiowá. Assim, se uma etnia perde seu

território, perde também as possibilidades de sobrevivência do grupo, pois o território é o lugar simbólico de sua convivência. A abordagem apresentada por Meliá, Grümberg & Grümberg (1976, p. 266), define *tekoha* como o espaço social no qual se realizam normas, comportamentos e valores, *ñande reko*, em um modo de ser que é fundamentalmente religioso. Sobre isso, Pereira (2004, p. 61) também afirma que, para os Kaiowá, a vida em comunidade “é uma herança divina, foi o próprio deus quem estabeleceu os seus fundamentos“. Aqui o enfoque se distancia das abordagens que equacionam diretamente o *tekoha* ao território ocupado por uma comunidade.

Neste sentido, em discussão sobre os territórios indígenas no Brasil, ressaltando aspectos jurídicos e socioculturais, Rinaldo Arruda (2005, p. 94), observa a importância não somente da demarcação física e jurídica dessas terras, mas também a sistemática de proteção de suas qualidades ambientais e das relações sociais. A discussão sobre terras indígenas apenas do ponto de vista de sua extensão e fronteiras omite, nessa perspectiva, o conflito que se processa na dimensão mais essencial dessa problemática, “das possibilidades de reprodução das relações socioculturais diferenciadas“. Para os indígenas, defende o autor, a definição dos limites fixos, precisos e mensuráveis é problemática, porque território não é algo que se possui nos termos do capitalismo.

Território não é algo externo a ser possuído; é expressão de sua localização relacional na teia geral das formas de vida. Poderíamos dizer que, de modo geral, as sociedades indígenas não concebem a posse da terra, mas se reconhecem como uma das expressões das formas de vida que a formam, cujo conjunto, em contraposição, nossa sociedade chama de natureza, opondo-se a um outro gênero, a humanidade, que dele se destaca, objetivando-o. (...) Na perspectiva cultural desenvolvida pelo capitalismo, tudo o que não foi criado pelo trabalho humano, os elementos da natureza em estado bruto, nos quais se incluem todas as formas de vida, são considerados como objetos a serviço do homem, passíveis de manipulação arbitrária, reduzidos sua função social de valor de troca, cuja apropriação individual ou coletiva agrega poder e riquezas privativas, atributos simbólicos hierarquizadores, decorrentes de sua posse, aos indivíduos ou grupos que as detém. Na melhor das hipóteses, a natureza pode constituir esteticamente uma paisagem, mas fundamentalmente é mercadoria ou meio de produção (ARRUDA, 2005, p. 95).

Maciel (2005) também aponta que, para os povos indígenas, a natureza não é objeto exterior a eles. “Os direitos das comunidades indígenas não são direitos desterritorializados. As suas terras são sagradas, são aquelas e não as outras“. A autora aponta que, não apenas o aproveitamento dos recursos naturais, mas também os costumes e práticas religiosas somente se concretizam “pela presença da comunidade nos lugares específicos e sagrados“ (p. 39).

João Pacheco de Oliveira também aponta o problema territorial como fator que

atinge toda a organização sócio-cultural dos povos indígenas:

A problemática do território é central na existência atual dos índios e se reflete não apenas nas suas mobilizações político-reivindicatórias, mas também ocupa uma posição central na definição dos padrões de sua organização social e nas suas manifestações identitárias e culturais (OLIVEIRA, 1999, p. 108).

Não se pode ignorar, portanto, que a luta para reaver a posse de suas terras envolveu as lideranças e demais Kaiowá do Panambizinho em um processo de resistência baseado na relação estabelecida entre seu território, seus recursos naturais e sua organização social, elementos esses que caracterizam seu modo de ser.

2.3.2 – A luta pela preservação do modo de ser kaiowá e os desafios dos novos tempos

A busca da valorização do modo de ser kaiowá envolve hoje a aldeia do Panambizinho em um processo de transformações e reconstrução de novas formas de existência que passaram a ser necessárias após os inevitáveis contatos com a cultura não-indígena.

Dentre os novos desafios vividos por essa comunidade estão: as mudanças econômicas, com a introdução do trabalho assalariado e o abandono das roças por algumas famílias; a introdução da escola; novos hábitos e comportamentos assimilados pelos jovens; a interferência externa da Funai e outros órgãos públicos; a presença da igreja pentecostal Deus é Amor e seu discurso contra as tradições kaiowá; e a falta de uma liderança religiosa que possa unir o grupo em torno de práticas tradicionais, como o *Kunumi Pepy*.

Como nas últimas décadas as famílias foram perdendo as possibilidades de subsistir somente com o que plantavam nas roças, o trabalho assalariado passou a ser uma alternativa. Muitos se dedicam a atividades remuneradas e isso configura uma nova organização social do grupo já que o modo de vida baseado na coletividade foi sendo substituído por maior individualismo e desigualdades entre os que têm e os que não têm salário e bens materiais.

Sobre isso Pereira (2004), em sua tese de doutorado, afirma que os componentes de um fogo⁹ passam a desenvolver novas formas de cooperação com a introdução da moeda como mediadora das transações e a remuneração pelo trabalho individual:

(...) O consumo tende a se restringir cada vez mais ao âmbito pessoal, no caso dos solteiros, e ao fogo doméstico, no caso dos casados. (...) Pessoas com trabalho assalariado podem inclusive pagar aos membros de seu fogo por serviços prestados. No caso das redes de solidariedade envolvendo fogos distintos, a tendência é o desenvolvimento de atividades complementares, pois a atividade remunerada à qual tem acesso alguns membros estabelece a especialização de papéis. É comum parentes próximos trabalharem na preparação da roça do professor(a), capitão, chefe de posto, enfermeiro(a), tratorista, motorista, etc., recebendo por isso um pagamento em dinheiro ou em produto (PEREIRA, 2004, p. 76).

O autor afirma que surge na atualidade um novo papel dentro do grupo social para as mulheres que trabalham fora em atividades remuneradas, principalmente como professoras.

O salário é considerado uma boa remuneração para o padrão econômico do grupo, além de ser em caráter permanente. Isto reestrutura as relações de gênero no interior do fogo, se o homem não dispõe de um trabalho remunerado, certamente ocupará uma posição subalterna. É comum a mulher assalariada contratar uma irmã ou prima para se encarregar das atividades domésticas de sua casa, dispondo assim de mais tempo para as atividades profissionais. A mulher remunerada fez surgir uma nova categoria de líder feminina, remodelando a estrutura política e o formato dos fogos (PEREIRA, 2004, p. 77).

Também os jovens vivem novos desafios diante das mudanças econômicas que chegam à aldeia. As roças que antigamente ocupavam parte de seu tempo, nas atividades com os pais, são substituídas pela escola, pois precisam estudar para ocuparem, futuramente, cargos remunerados. Isso implica ainda em saírem da aldeia para estudarem fora, assim que terminam o Ensino Fundamental, pois a escola indígena dessa aldeia não oferece o Ensino Médio. Assim, passam a incorporar novas atitudes e comportamentos de “brancos“, para competir com estes no mercado de trabalho.

A atuação da escola na aldeia nem sempre é vista com bons olhos pelos mais velhos, por ser uma referência da sociedade não-índia que trouxe mudanças nos hábitos das crianças e jovens kaiowá. As interlocutoras mais velhas de Graciela Chamorro afirmam, nesse sentido, que:

⁹ Entre os kaiowá, o fogo doméstico é a unidade sociológica mínima no interior do grupo familiar extenso ou parentela. Seu núcleo central é o casal em torno do qual se reúnem os filhos e agregados. Che ypyky kuera, ‘meus descendentes diretos’, é como se referem ao grupo de parentes reunidos em torno de um fogo, onde são preparados os alimentos consumidos pelos integrantes dessa co-residência, sendo também primordial para sua vida social (PEREIRA, 2004, p. 59).

A escola enfraquece as crianças, *omokāngy mitā*, não cria nelas vontade de trabalhar a terra e de cuidar dos velhos e das velhas. Elas só querem ler e dormir e esquecem de tudo (...) O *kunumi pepy* foi substituído pela escola, o Pa'i Paulito pelos professores e pelas professoras e o saber tradicional pelos novos saberes escritos nos livros e propalados pela televisão. A diferença está em a escola ser um lugar onde também são iniciadas as meninas (CHAMORRO, Caderno de Campo, 2008.)

Contrariando a opinião de outras avós, Adelina Jorge, diz que “a escola é bom para as crianças encontrarem um caminho. Antigamente não iam à escola, mas toda noite tinham cultura, festa, reza, guaxire. Como não tem mais ritual, também a mãe e o pai têm que ensinar o menino” (Depoimento de Adelina Jorge em novembro de 2008).

Sobre o ensino transmitido na escola, Natanel, indígena guarani, casado com Valdelice Veron e professor e coordenador da Escola Pa'i Chiquito Pedro, afirma que esta tem o objetivo de preparar a criança indígena para o contato cada vez mais estreito com a sociedade não-índia. Segundo ele, as tradições também são enfocadas no plano pedagógico, mas de forma limitada, não podendo substituir a transmissão de valores que era feita do modo tradicional nos rituais.

A escola indígena está preocupada em adequar a criança à realidade. Não há como viver como antigamente. A escola é vista pela família como meio de conseguir viver em melhor condição no futuro. Mas não ensina tudo que o índio precisa pra viver e trabalhar na aldeia. Com o que a criança e o jovem aprendem, podem virar professor ou agente de saúde. Mas não dá suporte pra sobreviverem na aldeia, como antigamente. (Depoimento de Natanael em dezembro de 2008)

Misael Conciança, 36 anos, casado, filho de Arda Conciança, professor da Escola Pa'i Chiquito, conta sobre uma experiência didática: “Os alunos acharam interessante conhecer o *tembeta*. Trabalhei com eles de forma artística, com desenhos. Ensinei como se fabrica o *tembeta*, eles gostaram muito. Nunca tinham visto. Acho que gostariam de passar pelo ritual” (Depoimento em novembro de 2008).

Anardo Conciança, 39 anos, irmão de Misael, casado e também professor, afirma que a escola é a única forma de divulgação da cultura kaiowá na aldeia. “Acho que as crianças vão desenvolver somente na escola. Dependem muito do professor. Os próprios pais não ensinam mais os filhos em casa, passam para o professor. Por isso a escola é importante para a família kaiowá. Pela arte, pela língua, ensinamos nossa história” (Depoimento em janeiro de 2009).

Os jovens descrevem que “tem muita gente que vai pra escola, mas não é por causa do estudo. É pela merenda mesmo. A mãe e o pai não trabalham, não têm comida em casa,

então vão comer“. Acreditam que estudar é a única possibilidade de se prepararem para enfrentar as dificuldades econômicas que enfrentam na aldeia. “Estudar vai fazer a vida da gente ser diferente da nossa mãe e do nosso pai. Porque eles não estudaram. A gente tem que trabalhar, né. Arrumar emprego. O analfabeto não arruma, só com estudo que arruma“ (Depoimento em outubro de 2008).

Sobre a organização social indígena e os conflitos envolvendo essas gerações mais jovens, o historiador Antonio Brand (2004) destaca que a cultura e a terra talvez não tenham mais o mesmo significado que têm para seus pais, devido às mudanças ocorridas no contexto social. Segundo ele,

as restrições impostas pelo confinamento, o intenso contato com a sociedade envolvente, favorecido pela proximidade dos núcleos urbanos, aliados ao engajamento como assalariados nas usinas de açúcar e álcool, ao aumento do número de índios que frequentam cursos de ensino superior e ao acesso aos meios de comunicação de massa são alguns fatores que permitem compreender as contradições vivenciadas por essas gerações (BRAND, 2004, p.144).

A visão que os jovens do Panambizinho têm dos problemas que vivem atualmente discutirei no capítulo 3, quando pretendo abordar as políticas de identidade e identidades políticas que envolvem suas perspectivas futuras e o enfrentamento de suas dificuldades. Como veremos, seus depoimentos revelam que, embora estejam bastante vinculados às tradições de seu povo, os jovens não acreditam que a volta ao modo de ser dos antepassados poderia subsidiá-los para lidar com os problemas atuais. Desta forma, parecem estar mais abertos às influências que chegam de fora do que as pessoas mais velhas, considerando ser necessário aprenderem a lidar com o universo do “branco“.

Para o rezador Jairo Barbosa, conhecido também como Luis, 56 anos, viúvo de Aparecida Aquino, que era filha do líder Paulito Aquino, as influências culturais provenientes do contato com a sociedade envolvente podem ser assimiladas por seu povo, desde que não interfiram na essência de sua identidade indígena.

Índio tem que pensar na sua cultura, não é o branco, é o índio que tem que pensar. Quando vai pra escola, o menino já esqueceu sua cultura. Tem que saber o que está fazendo. Tem que ser assim: se eu canto música sertaneja, não preciso deixar minha cultura. Eu estive 16 anos no batalhão, mas não virei filho de branco, porque minha marca não vai se esconder. Meu corpo é esse aqui (Depoimento em janeiro de 2009).

Já Valdomiro Aquino tem postura mais conservadora quando se trata de garantir a valorização das tradições culturais de seu grupo. Conversando com ele, em uma noite de dezembro de 2008, durante um *guaxire* na casa de Anardo Conciância, onde se reuniram

cerca de 60 pessoas para dançar e cantar, observei que os jovens naquela festa se integravam muito bem com os mais velhos. Comentei que não costumava ver nas “festas de branco“, aquelas brincadeiras de roda, todos de mãos dadas: velhos, mulheres, crianças e jovens. Então Valdomiro me disse:

É importante para as crianças e jovens participarem de danças como essas que estamos vendo. Assim, vão guardar isso, vão saber sobre seu passado. Essa é sua memória. Os crentes gostam de falar sobre a Bíblia, mas, se no tempo da luta pela terra, o povo kaiowá tivesse aberto a Bíblia na frente das autoridades políticas não teria conseguido nada. Foi a cultura kaiowá que nos fez ganhar a terra. Foi a história do meu povo. (Depoimento em dezembro de 2008)

A fala deste líder indica o valor atribuído pelos Kaiowá mais velhos às tradições culturais e à terra como elementos essenciais para sua organização social, demonstrando que a luta pela manutenção de seu território é também expressão de seu modo de ser e relacionar-se no interior de seu grupo. Ou seja, a preservação do *tekoha*, território onde vivem segundo o modo de ser que aprenderam com seus antepassados, e a transmissão de sua cosmologia às novas gerações são a base de sustentação da identidade coletiva que desejam manter.

2.3.3 – Religiosidade e liderança: o enfraquecimento da figura do rezador e a chegada da igreja pentecostal

Preocupada com o esquecimento de valores tradicionais por parte dos mais jovens e com o declínio do *Kunumi Pepy*, a comunidade aponta como grande dificuldade vivida atualmente a falta de rezadores que conheçam bem este ritual, pois tais conhecimentos se perderam com a morte dos líderes religiosos Aquino e Conciância.

Alguns acreditam que jamais a cerimônia poderá voltar a ser praticada porque não se levantou ainda um líder espiritual com capacidade semelhante à de Paulito Aquino, falecido em 2002. Antes dele, a comunidade havia perdido sua maior referência de liderança, Pa'i Chiquito Pedro, referido como um *hechakára*, aquele que vê e se comunica diretamente com as divindades. Após sua morte, no seu lugar se levantou Paulito Aquino, além de Lauro Conciância que, embora não realizasse o *Kunumi Pepy*, pois era cego, era procurado por toda a comunidade para fazer outras rezas. Quando este faleceu, em 2008, a comunidade passou a ser liderada, no âmbito religioso, por Jairo Barbosa, citado

anteriormente, que aprendera rezas com Paulito Aquino, seu sogro. No entanto, Jairo (Luis) não conhece profundamente o ritual para vir a realizá-lo.

Sobre isso, Maria Aquino, 53 anos, filha do falecido Paulito Aquino, e Balbina Aquino, 100 anos, sua mãe, afirmam que já não acreditam na possibilidade de realização do ritual na atualidade e que esta foi a mais significativa perda que a morte de Paulito representou para o Panambizinho.

Algumas pessoas referem-se ao rezador Ataná, da aldeia de Limão Verde, como conhecedor do ritual e afirmam que ele poderia realizar a cerimônia no Panambizinho e transmitir os conhecimentos necessários aos rezadores que estiverem dispostos a aprender as rezas, os cantos e o modo de fazer o ritual.

Dorícia Pedro, no entanto, tem ponto de vista diferente. Ela diz que a responsabilidade de fazer o *Kunumi Pepy* não deve ser passada para outros, mas para os filhos ou netos daqueles que celebravam a festa. Valdelice Veron complementa:

Por exemplo, o velho Lauro teve oito filhos, e dentre esses oito não achou um que poderia ficar no lugar dele. Aí teve netos e dos netos ele achou Kiki [Ademilson Conciança, 16 anos]. Já o líder Paulito Aquino deixou seu conhecimento para Samuel Aquino, hoje com 27 anos. (Depoimento de Valdelice Veron em março de 2009)

Valdelice afirma que Kiki não passou pelo *Kunumi Pepy*, e portanto não tem *tembeta*, mas poderia fazer o papel que era de Lauro Conciança, segurar o lábio do menino para outro furar. Entretanto, esta afirmação contraria o que descrevem os mais velhos: que nenhum homem que não tenha o lábio furado poderia participar diretamente do momento de perfuração e colocação do *tembeta*.

Para Dorícia, o abandono da prática está ocorrendo porque faltam conhecimentos e coragem aos que hoje teriam a incumbência de dar continuidade à realização do ritual. Segundo ela, como a festa do milho, a festa do menino é um ritual que tem ‘modo de ser’. Por isso, muitas pessoas que estão no lugar dos líderes “têm medo do que lhes pode acontecer se não contarem corretamente a história” que está nos cantos, nas rezas e nos mitos desses rituais (CHAMORRO, Caderno de Campo, 2008).

Dorícia diz que os rezadores de hoje têm medo de fazer o *Kunumi Pepy*, porque “tem que estar tudo num só pensamento, tem que estar tudo nos conformes”. Ressalta que, para realizar o ritual, deve haver harmonia e entendimento entre os moradores da aldeia, *mimarãny va'erã*. “Pra fazer *Kunumi Pepy* não pode ter coisa ruim, não pode brigar, tem que viver bem, senão depois cai tudo isso de novo na criança” (Depoimento de em março

de 2008).

Segundo Dorícia e outros interlocutores, há conflitos sociais hoje no Panambizinho que poderiam ser resolvidos se houvesse uma liderança forte como tiveram no passado nas pessoas de Chiquito, Paulito e Lauro. Hoje, além do líder religioso Jairo Barboza, existem duas lideranças políticas: Valdomiro Aquino, que costuma ser procurado para resolver os problemas da comunidade e negociar com órgãos fora da aldeia, e Nelson Conciância, filho de Lauro Conciância, capitão há mais de 26 anos, representante da aldeia perante a Funai, porém pouco reconhecido pela comunidade como uma liderança ativa.

Antigamente, a hierarquia nas relações sociais nas aldeias kaiowá se baseava em critérios religiosos, sendo que o lugar ocupado pelo indivíduo decorria de seu papel nas cerimônias, porém esta lógica foi substituída hoje pelo critério econômico e pela posse material. A religião guarani também regia a ordem política e a chefia do grupo. O pajé ou *xamã*¹⁰ era o guardião da herança cultural de seu povo.

No entanto, a partir do contato com o não-indígena, surgiu uma nova figura política, a do capitão, que tem a função de representar o grupo perante órgãos governamentais, como a Funai, e a sociedade nacional. O capitão tornou-se figura importante nas aldeias indígenas, embora este fato não altere o poder do rezador, que costuma ter grande prestígio e autoridade sobre o grupo.

No Panambizinho e também em outras aldeias da região, é comum ouvirmos a afirmação de que hoje em dia não há mais líderes com a capacidade de levantar um *tekoha* e realizar os antigos rituais. Na opinião de Pereira (2004), essa descrença ocorre porque há uma idealização do *xamã* como alguém que está fora do campo estritamente humano, tendo a capacidade de comunicação direta com o divino e de organizar os grupos como realização do modo próprio de ser kaiowá. Esta organização instituída pelo *xamã* ocorreria a partir da reprodução no campo social do modelo divino presente nos valores religiosos. Assim, o *xamã* se espelharia neste modelo para determinar os comportamentos e valores que devem ser seguidos pelos integrantes do *tekoha*. Esta capacidade de comunicar-se diretamente com o divino e de organizar o grupo segundo este modelo é desacreditada hoje pela maioria das pessoas com quem conversei em meu trabalho de campo.

¹⁰ A pessoa que reúne os conhecimentos necessários para levantar o *tekoha* pode ser denominada por *mba'ekuaa vusu*, o mais sábio; *hechakara*, que tudo vê e por isso conhece todos os caminhos e segredos; ou *ñanderuvusu*, expressão com a qual os Kaiowá designam a divindade maior. O *xamã* que lidera o *tekoha* exerce uma autoridade sobre os outros líderes de prestígio mais restrito ao seu círculo de parentes, os *mburuvicha*. Esses líderes de menor prestígio devem adotar o estilo de reza e a orientação do líder religioso maior. Quando vem a falecer o líder maior, o cargo é ocupado por algum dos seus seguidores.

Hoje em dia, como pude observar no Panambizinho, os problemas da comunidade são mais complexos que antigamente, exigindo dos líderes que, além de possuírem a sabedoria tradicional, tenham também conhecimentos pertencentes à cultura do não-índio. Isso leva, por vezes, à separação das funções de liderança religiosa e liderança política, como nesta aldeia, em que Valdomiro Aquino é o líder político, sendo mais requisitado que o capitão, Nelson Conciância, quando se trata de resolver os problemas da comunidade, e Jairo Barbosa é o líder religioso, reconhecido por algumas famílias, mas criticado por outras por não possuir os mesmos conhecimentos que os líderes antigos.

Esse descrédito de parte da comunidade na competência de Jairo como rezador se deve também ao fato de este líder expressar opiniões divergentes em muitos pontos do modo de pensar da maioria do grupo. Um exemplo disso é o que declara sobre a permanência da igreja pentecostal dentro da aldeia. Enquanto Valdomiro e boa parte da comunidade têm se manifestado contrários à Igreja Deus é Amor, reivindicando que essa se retire da aldeia, Jairo defende que é possível que a comunidade conviva sem problemas com os crentes, desde que compreenda as semelhanças e diferenças entre o discurso da igreja e a cosmologia guarani. Ele explica:

Eu acredito em Jesus Cristo. Mas na minha língua não é Jesus Cristo, é *Ñandejára*. (...) Acha que eu vou pra igreja, já sou da igreja, aí se enganou. É que não chegou a conhecer direito a lei de *Ñandejára*. Deus olha pra todo mundo. Claria tudo que merece, porque é criatura de Deus. Nós tudo. Agora nós temos que saber o caminho, o caminho verdadeiro. (...) Eu vou na igreja, o povo da igreja vem aqui. (...) Eu vou falar que vai acabar a igreja? Lá é sagrado como aqui. Se essa casa [refere-se à casa de reza kaiowá] é sagrada, lá [a igreja] também é. Não é porque sou cacique que vou dar um de sabidão (Depoimento de Jairo em janeiro de 2009).

Apesar de não se opor às ações da igreja, Jairo afirma que não pretende abandonar suas tradições, nem deixar de realizar rituais importantes como o Batismo do Milho e a Cerimônia de Nomeação das crianças. E elucida a questão com uma metáfora:

Sou rezador e não penso em mudar meu jeito de ser. Já viu pintassilgo mudar o jeito dele? Não muda. O pintassilgo, aquele passarinho amarelinho, coloca ele com papagaio e pergunta se ele muda pro jeito do papagaio. Não, ele continua do mesmo jeitinho dele. Só que ele canta o cântico de todos os pássaros, ele sozinho (Idem).

Assim, Jairo acredita ser possível uma convivência não conflituosa entre valores religiosos e modos de ser provenientes de culturas diferentes. Acha que é possível ao Kaiowá manter seu modo tradicional de viver e, ao mesmo tempo, conviver com outras referências culturais, mantendo seu “jeito“ enquanto “canta o cântico de outros pássaros“.

Mas esta convivência com valores religiosos diferentes da cultura tradicional não é avaliada positivamente pelos outros líderes dessa comunidade. Estes defendem a saída da igreja do território indígena, porque esta apresenta costumes que consideram incompatíveis com seu modo de ser. Valdomiro Aquino afirma:

A igreja está entrando na cabeça das pessoas. Quando o cacique está cantando, os crentes dizem que o diabo está ficando alegre. Aí as pessoas não querem mais fazer nossas rezas porque vêem que estão falando mal da gente. Muitos não sabem mais as rezas, nem danças. Não são mais índios, não usam mais a língua e a tradição, não usam o que era dos antigos. Pra nós é muito triste (Depoimento em dezembro de 2008).

Também o professor Misael Conciância diz que “na igreja só usam roupa social, mandam queimar a roupa tradicional e instrumentos, esquecem colar, cocar, não usam *tembeta*“ (Depoimento em novembro de 2008). Em sua opinião, a comunidade precisa se organizar para combater as ações da igreja, mas isso depende de incentivo das lideranças.

Já a esposa do professor Anardo Conciância, Lizete Capilé, 36 anos, filha de Gina Capilé e neta de Adelina Jorge, que fora esposa do antigo líder Martim Capilé, afirma que “a igreja quer acabar com a cultura. Se virar crente, não é mais índio. Dizem que querem acabar com alcoolismo, mas o que querem mesmo é acabar com a cultura e queimar tudo“. Sua cunhada, Dilma, 27 anos, casada com o agente de saúde Reginaldo Aquino, diz que os pentecostais ameaçam os moradores da aldeia afirmando que “são do diabo“ (Depoimento de Lizete e Dilma em setembro de 2008).

Esta crença é apresentada na fala de Geraldo Aquino, 64 anos, um dos filhos de Paulito Aquino, que se converteu depois que foi curado na igreja de uma enfermidade. Ele afirma que, antigamente, quando celebravam o ritual *Kunumi Pepy*, “era satanás quem furava os lábios dos meninos“ (Depoimento em janeiro de 2009).

A filha de Geraldo, Regina Capilé, 29 anos, de seu primeiro casamento com Gina Capilé, conta que o pai deveria ter ficado no lugar do líder Paulito, mas a comunidade não o aceitou. Hoje ele abandonou o *tembeta* e outros costumes kaiowá. Ela afirma que os crentes já esqueceram a cultura de seus antepassados e que a igreja tem um papel importante na vida social do Panambizinho, contribuindo para minimizar os casos de violência, alcoolismo e feitiços feitos em momentos de discórdia entre as famílias. Para ela, esses problemas podem ser resolvidos caso os indígenas frequentem os cultos (Regina Capilé, depoimento em setembro de 2008).

Gina Capilé, mãe de Regina e Lizete, e ex-esposa de Geraldo, também se converteu à igreja após a cura de uma doença e afirma que há uma perseguição da comunidade contra

os crentes. Diz ela: “Não tem mais cacique na aldeia, não sabem fazer cultura“. E pergunta: “O que é hoje a cultura?“ (Depoimento em dezembro de 2008).

A pergunta proferida por esta senhora faz-me pensar sobre o desapontamento e a desesperança que gradativamente tomaram conta dos moradores dessa comunidade, após a morte dos líderes que antigamente dirigiam o grupo promovendo a união e cooperação de todos em torno de um mesmo ideal. Sem liderança, o grupo perde os vínculos originais e suas relações interpessoais são abaladas.

Dessa forma, com o aparecimento da Deus é Amor na aldeia, surge a figura de outra liderança religiosa, o pastor evangélico, que, para o grupo que frequenta a igreja, se mostra capaz de uní-los novamente e organizar o grupo em torno de um sistema de valores que embase um modo específico de ser.

Considerando que a religião é o fundamento da cultura guarani e que esta funciona como um sistema de valores guardião de sua unidade, o surgimento de um novo conjunto de crenças e de um líder religioso tornou-se para alguns a possibilidade de ainda “fazer cultura“ ou, em outras palavras, construir um novo modo de ser e manter-se vinculado ao divino, já que, como afirma dona Gina, as lideranças atuais “não sabem fazer cultura“.

Essa situação não é característica da contemporaneidade apenas, pois a história comprova que os povos guarani, desde o tempo das reduções jesuíticas, foram submetidos à tutela de missões cristãs, inicialmente católicas, e mais tarde também evangélicas. De modo geral, a cultura guarani revelou capacidade de resistência aos efeitos das diferentes situações de contato. Schaden (1974) observou em seu trabalho de campo que o caráter fundamental da religião guarani se mostrava imune ao contacto com representantes do mundo cristão. Para este autor, a adoção de elementos do cristianismo refletia não uma assimilação de valores, mas uma estratégia para conservar as crenças e os valores tradicionais, uma forma de conceder para não ceder.

Essa estratégia observei entre os moradores do Panambizinho que se dizem “católicos“. Embora integrem valores cristãos, mantêm atualizadas as crenças e religião dos antigos, não deixando de acreditar nos deuses e mitos da tribo. Já entre os índios convertidos ao pentecostalismo, observei a adesão a crenças que refletem uma nova identidade religiosa. Pode ocorrer neste caso, e também em alguns casos de conversão ao protestantismo, uma integração de elementos do cristianismo na vida da aldeia, uma mescla dos símbolos da religião dos ancestrais e do catolicismo ou protestantismo.

Segundo observei, a maioria dos indígenas dessa aldeia se identificam como católicos, mas mantêm vínculos estreitos com sua religião tradicional e parecem

denominar-se seguidores do catolicismo apenas para distinguirem-se dos índios crentes e não porque realmente seguiriam os dogmas daquela religião. Outros participam dos cultos celebrados pela Missão Caioá, sendo que antigamente era comum que os jovens saíssem para estudar na missão, quando ainda não existia na aldeia a escola indígena. Também estes se mantêm vinculados à sua religião tradicional.

Por outro lado, cerca de 40 índios são seguidores da igreja Deus é Amor e afirmam terem abandonado as crenças religiosas tradicionais de seu povo. Este grupo vive isoladamente, de um modo diferenciado dos outros moradores da aldeia. Não participam das cerimônias religiosas tradicionais; vestem-se de forma diferenciada; não participam dos *guaxires* e, sobretudo, abominam o uso do *tembeta*, que consideram representação de um ritual demoníaco. Entretanto, mesmo adotando comportamentos diversos da maioria do grupo, reconhecem-se como índios Guarani, identificados a essa etnia e pertencentes ao povo kaiowá do Panambizinho. A partir dos relatos em campo, observo que há entre os crentes uma identificação com a história de seu povo – que ao longo do crescente contato com a sociedade envolvente foi subjugado – e a crença de que é possível, através da igreja, resistirem aos hábitos e comportamentos perniciosos que passaram a vigorar na aldeia após os contatos com o não-índio: como o alcoolismo, a rebeldia e a desobediência dos jovens, e a violência crescente, problemas dos quais acreditam que a religião tradicional não poderia dar conta. A religião tradicional seria vista pelos crentes como uma volta ao passado, que, por ser incompatível ao mundo do branco, seria incapaz de trazer ao índio de hoje a salvação.

Assim, os ensinamentos bíblicos e a fé cristã passam a ditar as regras de comportamentos que levam a uma identidade fundamentada agora em nova base, porém ainda religiosa. Esta seria uma saída simbólica, para este grupo, à sujeição dos Kaiowá dessa aldeia aos vícios do homem branco, protegendo assim sua integridade, ainda que isso se dê por uma reinvenção de sua identidade.



Mulheres kaiowá dançam durante *Guaxire*



Adelina Capilé, uma das mais antigas moradoras do Panambizinho

CAPÍTULO 3 – METAMORFOSES DA IDENTIDADE KAIOWÁ NA ALDEIA PANAMBIZINHO

“Volto, agora, por cima, voando como pássaro. Volto Homem, volto só. Volto despojado de mim, do meu ser que eu era comigo, no meu eu de menino mairum que um dia fui. Quem sou? Volto em busca de mim. Não do que fui e se perdeu, mas do que teria sido se eu tivesse ficado por lá e que ainda serei, hei-de-ser, custe-o-que-custar. Ele, o outro, o futuro de mim, eu o farei, não seguindo no que sou. Ele só nascerá quando em me desvestir de mim, do falso eu que encarno agora para deixar livre o espaço onde ele há de ser”.

Darcy Ribeiro

Meu objetivo aqui é refletir sobre a identidade kaiowá, a partir das representações sociais sobre o *Kunumi Pepy*, na aldeia Panambizinho, e do conceito metamorfose da psicologia social. Levando em conta que essa metamorfose é um processo sócio-histórico onde interagem a identidade étnica coletiva e as identidades pessoais dos moradores dessa aldeia, pergunto-me, neste capítulo, como atuam as prescrições religiosas no processo de identificação, quais novidades disputam na atualidade espaço com a tradição, quais políticas de identidade agem nessa dinâmica e porque a volta ao *Kunumi Pepy* é apresentada pela maioria dos Kaiowá como a garantia de preservação da identidade. Pergunto-me também como a auto-imagem dessa comunidade é constituída nas relações de contato, levando ao processo contínuo de transformações identitárias e ao interjogo entre as referências culturais do passado e as projeções do futuro, influenciando, portanto, hoje, a posição que o *Kunumi Pepy* ocupa no imaginário coletivo e nas práticas cotidianas nessa aldeia.

3.1 – A importância da religiosidade na cultura kaiowá

Diversas pesquisas (Shaden, 1974; Melià, F. Grünberg & G. Grünberg, 1976; Chamorro, 1995, 2008) apontam que a religiosidade é um traço determinante na cultura kaiowá, constituindo sua forma de ver o mundo e dar sentido à sua existência. A expressão

ñande reko é empregada pelos Kaiowá para expressar seu modo de ser e seu sistema “religioso“. As haspas valem para aclarar que esse sistema é considerado religioso pelos estudiosos do povo kaiowá e não pelos próprios Kaiowá. Assim, costuma-se chamar religião a identidade kaiowá baseada em um sistema ancestral de crenças que orientam este povo (PEREIRA, 2004).

Mas seria o sistema religioso que atualmente fundamenta o modo de vida dos povos Guarani o mesmo que os guiava no passado? Que transformações podem ter ocorrido nesse sistema, ao longo do processo histórico vivido por esses indígenas? Que outros fatores, além das crenças religiosas, determinam o modo de ser kaiowá?

Segundo Ciampa (2006), à medida que, em uma sociedade, há hegemonia de um determinado modo de pensar, este pode exercer um poder, determinando o modo pelo qual cada pessoa se reconhece e é reconhecida na dinâmica das relações sociais. No entanto, quando há a convivência de diferentes sub-grupos e diferentes opiniões em um mesmo grupo social, é possível que a tendência, em termos de conteúdos identitários, seja existirem cada vez menos igualdades ou semelhanças entre seus membros. Nesse caso, estes se perguntariam cada vez mais “quem queremos ser?”, e menos “quem somos?”.

No contexto das sociedades modernas capitalistas, que apresentam inúmeras possibilidades de sociabilidade, há uma multiplicação de valores e referências identificatórias. Almeida (1999) aponta que esta tendência só se inverte quando há uma redução dos ambientes de convivência e uma limitação de papéis sociais, quando os indivíduos ficam limitados a um conjunto restrito de modelos identificatórios. Este poderia ser o caso da aldeia Panambizinho. Porém, mesmo lá observamos a coexistência de antigos e novos ideais, a partir dos contatos com outros grupos sociais e outras influências, como da mídia, que interfere nos processos de simbolização e conceituação e molda comportamentos.

Desta forma, ressalto que as premissas sustentadas pela religiosidade guarani, presentes nos discursos proferidos por um grande número de pessoas, na Aldeia Panambizinho, levam, em um primeiro momento, à aparência de um modelo estável e permanente de atitudes e condutas que seriam adotadas por todos os moradores da aldeia, porém esta homogeneidade deixa de ser observada à medida que nos aproximamos de outros interlocutores que pensam de modos diferentes e demonstram possibilidades de mudanças.

A esta situação pode aplicar-se a definição de Ciampa, sobre identidade.

Defino identidade como *processo de metamorfose*, como movimento das transformações que vão configurando nossas identidades, seja como história de vida – um passado que se fez pela minha atividade –, seja como projeto de vida – um futuro a ser buscado a partir de meu desejo –, ou seja, desenvolver a competência de falar e agir com autonomia para afirmar *quem sou e quem gostaria de ser* (CIAMPA, 2006)¹¹.

Derivo dessa afirmação que, na introjeção dos valores culturais de seu grupo e no contato com valores da sociedade não-índia, o Kaiowá contemporâneo vivencia um processo de construção de si mesmo que já não se sustenta só nas crenças tradicionais do grupo, pois os elementos culturais atuais presentes no processo de socialização desta população já não compõem um conjunto mais ou menos homogêneo, apresentando uma complexidade de ações, já que o índio kaiowá de hoje transita em vários universos diferentes ao mesmo tempo.

O “eu“ de cada indígena kaiowá da aldeia Panambizinho não está limitado a uma única definição de identidade, sendo possível uma variedade de apresentações identitárias dentro do campo social. A identidade de uma pessoa pode ter a aparência de uma totalidade, contudo é constituída por vários “eus” que se interpenetram mutuamente: o indivíduo é ao mesmo tempo um e vários (CIAMPA, 1987 p. 170-171). No campo social, os indivíduos podem aparentar semelhanças entre si, o que comporia uma unicidade; porém a processualidade e as transformações inerentes à identidade revelam múltiplas expressões da identidade coletiva.

Por outro lado, o processo de socialização tem o poder de conformar os indivíduos às expectativas do grupo, a partir das representações sociais e dos papéis que lhes são prescritos. Assim, por exemplo, as normas e expectativas do grupo kaiowá do Panambizinho determinam que cada indivíduo da aldeia deverá agir como índio kaiowá, para ser reconhecido como índio kaiowá.

Desta forma, recorrendo à linguagem dramática de Ciampa, pode-se dizer que, por um lado, há uma autoria coletiva da história, que é montada e encenada por todos os personagens do drama. Por outro lado, há também uma autoria individual do personagem que cada indivíduo representa na dinâmica social, sendo que, nesse processo, nem sempre os indivíduos constroem seus personagens com autonomia.

A distinção de Ciampa (2006) entre identidade do “eu“ e identidade “de papel“ ajuda a elucidar esta questão. A identidade de *papel* se refere à atuação do indivíduo como portador de um papel prescrito pelo grupo social. Desta forma, o conteúdo que define este

¹¹ Entrevista concedida à revista Construção Psicopedagógica [online]. Dez 2006. Não há referência das páginas.

papel determina como um indivíduo vai ser, pois deverá adequar-se a um modelo.

Porém, a noção de *personagem* apresenta a idéia de processo e não de um conteúdo fixo determinado a priori, permitindo se considerar as possíveis variedades, pois o indivíduo é *ator* social quando desempenha papéis sociais determinados, mas também é *autor* com poder de construir o personagem.

Segundo Ciampa, na criação e representação do personagem, o ator transgride os limites do que convencionalmente está posto ao papel.

É uma transgressão que ao mesmo tempo exige criatividade, pois, ao abandonar o convencional, há que haver originalidade. Consequentemente, novas possibilidades surgem, quanto mais cada um constrói novas personagens a partir de seu papel, ao considerar fatores complexos como: a rapidez das transformações sociais, a crescente heterogeneidade da sociedade etc (CIAMPA, 2006).

Desta forma, buscando compreender a identidade dos indígenas do Panambizinho, observando-os como atores sociais e também como autores de sua história, e considerando a religiosidade como estruturante do modo de ser kaiowá, não estou sugerindo que as premissas religiosas tradicionais não tenham a mesma relevância para a comunidade atual, como tiveram para seus antepassados. O que considero é que esta religiosidade pode ser hoje vivenciada com sentidos diversos daqueles atribuídos pelo grupo antigamente, devido a mudanças no contexto social dessa comunidade.

Alguns autores, como o historiador Adilson Crepalde (2004), defendem que os Kaiowá continuam pensando o mundo a partir da mesma lógica de seus ancestrais, fundamentada em premissas embasadas na religiosidade. Em sua dissertação sobre o papel dos rezadores na história dos Guarani-Kaiowá, Crepalde afirma que esta lógica religiosa se manteve ao longo do processo de contato com os não-índios, garantindo que os Kaiowá sobrevivessem psíquico-etnicamente, transmitindo este modo de pensar de geração a geração, mesmo sofrendo algumas adaptações em decorrências de transformações históricas (SUSNIK, 1985, apud CREPALDE, 2004, p. 23).

Segundo Crepalde, a religiosidade guarani é um conjunto de práticas e rituais socialmente construídos que não só liga os indivíduos ao divino, mas também determina sua maneira de agir e estar no mundo. Essa maneira de ser é expressa, segundo ele, nas várias formas de representação do grupo social, envolvendo elementos lingüísticos e formas não-lingüísticas como a dança, a pintura corporal, o artesanato, a vestimenta, os adereços e objetos sagrados.

Assim como Crepalde, também eu, em minha pesquisa de campo, observei que

entre os Kaiowá da aldeia Panambizinho a interação com o mundo sobrenatural sustenta esferas da vida social e econômica, embora possa se verificar que ocorreram algumas mudanças no modo de viver esta religiosidade. O cultivo do milho é um bom exemplo deste fato, como pude observar no plantio feito pelas famílias e durante as cerimônias do batismo do milho, *Avatikiry*, das quais participei em fevereiro de 2008 e em abril de 2009.

Acredita-se que os deuses criaram o milho e determinaram como deve ser cultivado. Se o cultivo não for realizado do modo como o fizeram os deuses, ele será somente uma experiência humana, não sagrada. Sobre isso, Crepalde (2004, p. 30) afirma que as divindades devem fazer parte do plantio e da colheita do milho, pois só o ser humano e a terra não bastam. A pessoa que planta, as sementes, as ferramentas e a terra devem estar ligadas ao sobrenatural. Após a colheita do milho, também a organização do batismo do cereal precisa da cooperação de todos os membros do grupo, pois a festa religiosa é simultaneamente um encontro social e divino.

A dimensão religiosa e simbólica das atividades relacionadas com o milho foi exemplificada pelo líder kaiowá Valdomiro Aquino, como segue:

Esse ano não nasceu milho saboró, porque iam morrer cinco pessoas, duas delas eram meus parentes puros, minha neta e minha tia. Então, do milho saboró que plantei não nasceu nada. Quando fui olhar o milho, percebi que não tinha nascido nenhum pé, então pensei: vai acontecer algo ruim no meu corpo ou no meu parente (Depoimento em dezembro de 2008).

Ele tinha plantado o milho tradicional kaiowá, mas seus brotos não se desenvolveram. Esse fato ele interpretou como aviso de mortes na aldeia. Nos dias seguintes, sua intuição se confirmou, primeiramente, com os suicídios de três jovens, no período de uma semana, e, mais tarde, com o falecimento de sua tia Aparecida Aquino e sua neta Katiucia, de apenas cinco anos de idade.

Essa inter-relação entre elementos naturais e sobrenaturais está presente em todas as práticas da vida cotidiana kaiowá. Todas as coisas são regidas por espíritos e as ações humanas devem ser orientadas por irmãos espirituais superiores (CREPALDE, 2004, p. 27-33).

Percebo que, nessa concepção religiosa, o tempo e o espaço são compreendidos ciclicamente, marcando a duração de eventos e fenômenos naturais. Desta forma, os rituais de iniciação demarcam esses ciclos, contribuindo para a organização psíquica do indivíduo e da vida social, pois o iniciado passará a adotar novos comportamentos referentes ao estágio de vida que acaba de adentrar.

O batismo do milho marca, assim, o início de um período no calendário kaiowá e sua não realização pode ocasionar uma desorganização social. De modo que a ansiedade de Valdomiro Aquino – preocupado com a falta de milho kaiowá – é compreensível. Ele disse: “Então, esse ano que vem não vamos colher o milho saboró e não poderemos fazer o *Avatikyry*. Vai ser um ano muito difícil pra nós“. Meses depois, em abril de 2009, como outras roças da aldeia haviam produzido o milho, a cerimônia foi celebrada pelo rezador Jairo Barbosa, mas sem a adesão massiva dos moradores da aldeia. Na ocasião, várias famílias manifestaram seu descontentamento com algumas atitudes do rezador, que redundaram no acirramento de algumas divergências.

Muitos moradores do Panambizinho acreditam que somente vivendo da mesma forma que viveram seus antepassados lhes será possível reaver a condição divina, que perderam. Essa busca de um modo genuíno de viver que só pode ser atingido na reatualização dos padrões tradicionais remete à abordagem do psicanalista Gilberto Safra (2002, p. 25) sobre a relação entre a subjetividade de cada ser humano e seu grupo social. Segundo ele, o indivíduo é a expressão singular da história de seus ancestrais, pois não existe o “eu”, ou o *self*, sem o outro. A singularidade do indivíduo é constituída no mundo, na relação com outros, razão pela qual o *self*, bem constituído, em um registro aparecerá como uma pessoa única e singular, enquanto em outro aparecerá como a síntese de “muitos”. “Esses ‘muitos’ são seus ancestrais, sua história com todos que a auxiliaram com suas presenças atuais ou simbólicas na constituição de si mesma”.

Este autor defende que a humanidade atualiza sua permanência pela memória transgeracional, que se fixa nos objetos culturais, nos mitos e nos ritos. Apresentando-se a si mesmo no campo social, cada indivíduo colabora com a transmissão da memória de seu grupo e com o processo histórico da sociedade (SAFRA, 2002, p. 26).

No âmbito do meu objeto de estudo, as considerações de Safra me levam a afirmar que a construção da identidade no Panambizinho se dá numa dinâmica de arranjos que ocorrem entre a religiosidade dos antepassados e os desafios dos novos tempos. Na singularidade do kaiowá contemporâneo cabem também os “outros” que a constroem, seja de forma concreta ou simbólica, pela rememoração do passado.

Relembrando a história dos seus ancestrais, Dorícia Pedro, viúva do antigo rezador Lauro Conciança, conta que antigamente havia no Panambizinho e demais aldeias da região outras festas que já não são realizadas atualmente e que, segundo ela, fazem falta à organização social e cultural de seu povo. Explica sobre o *Jasukáva*, uma espécie de recipiente, que era do Pa’i Chiquito, depois foi passado a Lauro e, após sua morte, ao seu

filho Nelson, com quem está até hoje. Conta que o *Jasukáva* é dado por Deus e que, após algumas rezas, ele se enche de água sagrada que deve ser bebida pelos moradores da aldeia para garantir saúde e boa vida. Essa água também era usada para o banho, por alguns. O ritual era feito todo ano, após um mês de rezas, das quais participavam mulheres, homens e crianças. Isso fortalecia os laços familiares e mantinha a união entre os membros do grupo.

Nessa época, o *hechakára* rezava nas noites de lua cheia e em suas mãos via-se um brilho quando segurava a cruz e o *mbaracá*. Vinha um relâmpago muito forte, mas não era pra chover, era Deus que descia enquanto todos ficavam em um só pensamento. Esta festa era realizada em todo lugar onde tinha Kaiowá, cada ano em um canto, e também vinha gente de fora pra participar. Agora não tem mais um *hechakára* forte, que tenha responsabilidade pra fazer acontecer de novo (Depoimento de Dorícia Pedro em novembro de 2008).

Este depoimento aponta uma preocupação com a perda dos vínculos da comunidade com sua história e seu passado. Safra cita Simone Weil (1996), para quem o ser humano tem uma raiz na existência da coletividade, que conserva vivos os tesouros do passado que podem orientar o futuro. Ele aponta que pode ocorrer um “desenraizamento” do indivíduo, devido a problemas sociais e econômicos que alteram essa relação com a coletividade. O “desenraizado” é aquele que está deslocado do tempo e da história, sem contato com a memória étnica e com a memória cultural de seu povo.

Em nosso tempo, as variantes do desenraizamento multiplicam-se em diversas direções, pela qualidade do trabalho realizado pelo indivíduo, pelas características do campo social, pelo tipo de organização do espaço urbano e rural, pela aceleração do tempo apresentado pelos meios de comunicação, pela mundialização das formas de vida.

(...) O indivíduo desenraizado vive uma permanente nostalgia: anseia pelo que nunca aconteceu! Há uma busca no fundo de cada ser humano que o leva a buscar em um outro, o encontro que lhe dê acesso à memória que desconhece. Esse acesso lhe garantiria a participação no mundo humano. Estar sem a memória étnica ou sem a memória dos ancestrais é estar em solidão medonha, em terror sem eco! (SAFRA, 2002, p. 26 - 27).

Citando o psicanalista Winnicott (1975), Safra assinala que uma pessoa não está desvinculada da soma de suas experiências culturais. Em sua obra, Winnicott defende que a cultura é o campo onde se pode encontrar experiências sobre a vida de outras gerações e também o lugar onde podem ser inseridas as próprias experiências, como contribuição para outros. Os mitos, produtos da tradição oral, são importantes formas de transmissão da cultura, transcendendo o campo pessoal (SAFRA, 2002, p. 26-27).

Neste sentido, apoiando-me na abordagem de Safra e de Winnicott, acredito que os Kaiowá com os quais interagi durante minha pesquisa buscam as referências de seus ancestrais, mantendo viva essa memória cultural nos relatos orais e na realização de

cerimônias tradicionais, a fim de reatualizarem em sua própria identidade pessoal a identidade étnica coletiva de seu povo.

Valdomiro Aquino ressalta sua preocupação com a perda destes referenciais culturais – com este possível “desenraizamento“ de alguns membros do grupo – apontando as influências da igreja pentecostal sobre os valores religiosos em sua aldeia.

A igreja veio atacando. Por exemplo, a gente vai cantando e os crentes dizem: “ah, o diabo está ficando alegre“. Daí as pessoas podem pensar: “não vou rezar mais, porque estão falando muito mal da gente“. Por isso, estamos preocupados, nesse sentido, porque as pessoas ficam com medo de rezar. Amanhã ou depois, a igreja vai determinando a reza do indígena, vai entrando na cabeça dele.

Muitos que foram pra igreja não sabem mais dançar, nem cantar sua reza. Eram índios, mas na verdade não são mais. Não usam mais a língua, não usam mais a tradição, não usam mais o que era dos antigos. Dizem que estavam doentes e que foram curados na igreja, e que tinham que se converter e ter fé para a doença não voltar mais. Então se esparramou essa confusão aqui. Para nós é muito triste agora (Depoimento em dezembro de 2008).

Relatos como este, coletados durante meu trabalho de campo, comprovam que há um receio de que esta comunidade perca o vínculo com sua história, afastando-se, assim, dos fundamentos de seu modo de viver que, tradicionalmente, sustentava-se sobre as premissas religiosas.

3.2 – Representações sobre o *Kunumy Pepy*

O processo ritual de iniciação dos meninos é referido pelos membros mais velhos do grupo como condição *sine qua non* para a construção da identidade masculina kaiowá, não havendo para os meninos outra possibilidade de se apropriarem de forma genuína dos ensinamentos sagrados. Acreditam que somente a passagem pelo ritual *Kunumi Pepy* pode transformar o menino em homem kaiowá e concretizar em sua história pessoal a história de seus ancestrais. É fato, no entanto, que a comunidade kaiowá do Panambizinho não deixa de assimilar novos referenciais culturais que, de certa forma, passaram a integrar suas práticas sociais contemporâneas. Assim, a comunidade kaiowá oscila entre os valores do passado e a lógica apresentada pela sociedade envolvente. Manter viva a memória coletiva dos antepassados é, para muitos, acreditar na possibilidade de ressignificar esses valores, adequando-os aos tempos atuais, para que tenham sentido e orientem sua trajetória.

Muitos moradores do Panambizinho, embora tenham as raízes de seu modo de pensar incrustadas no sagrado, já não conseguem agir cotidianamente de acordo a elas, devido à influência dos valores culturais do seu entorno.

Schaden (1974), baseado em sua pesquisa de 1946 a 1951, afirmou que os Guarani, de modo geral, preservavam sua cultura nas situações de contato. No entanto, ele também já observava naquela época os indícios de uma progressiva desintegração dos valores autóctones, devido aos casamentos mistos; ao trabalho prestado a patrões brancos; à incorporação de uma nova hierarquia não mais fundada na religião, mas na riqueza material etc.

No Panambizinho, além desse gênero de mudanças, verifica-se ainda a introdução de novos referenciais religiosos, como já vimos no capítulo 2, com a entrada em cena da igreja pentecostal.

Nesse contexto, observa-se o seguinte: 1) alguns acreditam que a realização do ritual *Kunumi Pepy* pode trazer de volta os princípios que antigamente fundamentavam o modo de viver dos antepassados; 2) outros, sobretudo os jovens, acreditam que necessitam integrar em seu modo de ser padrões de comportamentos, conceitos e conhecimentos da cultura não-indígena, a fim de poderem transitar nesses dois universos, num duplo processo de transformação identitária, como Kaiowá e como cidadão brasileiro; 3) por fim, os convertidos ao pentecostalismo parecem ter encontrado em um novo conjunto de crenças religiosas e em uma nova liderança a alternativa para não sucumbirem aos vícios e hábitos perniciosos introduzidos pelo “branco” na aldeia.

Assim, observo que, para muitas pessoas, as ações em busca das referências culturais, seja pelo discurso ou pelas práticas ritualísticas, embora tenham o sentido de uma rememoração do passado, não significam que voltariam a viver como os antigos, pois sabem que isso é praticamente impossível.

A maioria dos interlocutores de minha pesquisa não manifestaram desejo de abrir mão de alguns confortos que conquistaram, como ter celular, moto, eletrodomésticos, consumir alimentos industrializados etc. Muitos também desejam estudar e trabalhar fora da aldeia. Embora preservem antigas crenças e hábitos, desejam também participar do que eles chamam “mundo do branco”.

Neste contexto, parece-me que o retorno aos referenciais passados, além de manter vivos os saberes que consideram importantes para as futuras gerações e para a manutenção de sua identidade étnica, teria um papel político de auto-afirmação e reconhecimento de seu lugar social na dinâmica estabelecida no contato com a sociedade envolvente. A auto-

afirmação de sua etnicidade é também uma forma de reivindicação de seus direitos no contexto político-econômico e social mais amplo.

Sobre isso, a antropóloga Carmem Junqueira, 2000, afirma que, na atualidade, observa-se em várias aldeias e reservas que uma parcela da população indígena quer parecer com os “brancos”. Sobre essas aspirações a antropóloga afirma:

Em alguns casos, eles têm computador, fax, televisão, mesmo que não haja eletricidade na aldeia. (...) Aí a tecnologia se impõe e eles começam a pensar muito parecido ao jovem da cidade. Toda a mídia – a televisão em particular – atinge essa população, que tende a ficar igual na maneira de pensar, de vestir, de agir, nos objetivos que se coloca. O antropólogo sempre reclama disso, porque quando ele chega na aldeia encontra as mesmas reivindicações, as mesmas angústias da juventude da cidade. Há uma homogeneização centrada na mercadoria. Todos se rendem a ela, e não há limite para se parar de desejar mercadorias. É sufocante, porque você vê se formar aos poucos uma geração que tem como principal preocupação o consumo, inclusive buscando se igualar às elites médias ou altas. Não há nada de culturalmente criativo – nem arte, nem música. Esse processo é contraditório. Restam, em primeiro lugar, os velhos, que vão perdendo a liderança. São substituídos pelos novos líderes, que sabem falar português, que têm grande participação política. Os velhos são alijados e ficam, na melhor das hipóteses, com as coisas que para os jovens parecem um pouco fora de lugar: os mitos, as tradições, as grandes festas. E as mulheres que, como não têm um contato muito continuado com o exterior, guardam um pouco mais a tradição (JUNQUEIRA, 2000)¹².

As crianças indígenas, no início do processo de socialização, recebem das mães os ensinamentos tradicionais, mas quando passam a freqüentar a escola a influência do padrão cultural não indígena torna-se muito forte. Aprendem uma nova língua, iniciam-se na lógica do pensamento e da disciplina ocidental, através do conteúdo programático da escola, aprendem a lidar com o computador e a internet etc. Assim, os jovens, mais que os velhos, transitam em dois universos, assimilam novidades e ampliam sua visão da realidade.

Também os adultos que adquirem formação para atuarem como profissionais em atividades remuneradas, como agentes de saúde ou professores, e aqueles que exercem funções de lideranças na aldeia, passam a conviver com a sociedade não-índia e a incorporar sua lógica. Nesse contexto, percebem as vantagens de “ser índio” e pleiteiam politicamente seus direitos como tal. Descobrem que a diferença pode lhes garantir um espaço na sociedade. E, nesse sentido, voltar aos rituais e práticas antigas pode lhes conferir legitimidade, pois a singularidade de sua identidade indígena rende-lhe o reconhecimento da sociedade envolvente. Sobre isso, Junqueira afirma:

¹² Entrevista concedida a José Correa Leite, na revista Teoria e Debate [online], abril a junho de 2000. Não há referência de numeração de páginas.

Evidentemente que se todos nós sucumbimos ao fascínio da mercadoria, por que eles não iriam sucumbir? O interessante é que eles têm esses anseios como nós e, ao mesmo tempo, retornam a algo que ajuda a impedir a desintegração da comunidade. São as questões vinculadas aos mitos, fundamentais para aumentar o prestígio do povo, da sua cultura, enfim das características próprias da comunidade. Porque o mito, ao relatar as origens, dá legitimidade. Então o mito, que tinha sido esquecido pelos mais jovens, é reaprendido, preservado, porque ao lado da língua e da terra garante a legitimidade do ser índio. Ele é fundamental para a reconstituição de uma identidade cultural. Este é o ponto positivo (JUNQUEIRA, 2000).

Desta forma, podemos inferir que as motivações para realizar o ritual na atualidade não são exatamente as mesmas que mobilizaram a aldeia no passado, quando as necessidades e preocupações do grupo eram outras.

Nesta busca de apoio tradicional observamos a concretização de um *dever*, uma ação presente que busca construir o futuro em direção a um *vir-a-ser*, como postula Ciampa. Há uma volta ao tradicional, que é ressignificado, adquirindo novos sentidos. Ao mesmo tempo em que a volta aos rituais e mitos repõe uma identidade *dada e pressuposta* como original no interior do grupo social, os indivíduos também se distanciam dela, ao transformá-la segundo suas necessidades atuais.

Verifico que a história da comunidade do Panambizinho é escrita atualmente a partir das possibilidades de viverem hoje e amanhã em comunhão com o sagrado, fundamentados na unidade e preservação da singularidade guarani, porém, paralelamente, desenvolvendo habilidades que lhes possibilite viver em harmonia com o universo não-indígena. A dimensão religiosa – que re-atualizam nos discursos sobre as tradições e nas cerimônias que ainda realizam – pode significar mais do que uma volta ao passado. Pode ter o sentido de uma re-significação de sua religiosidade a partir de novas concepções e elaborações, que lhes possibilite estarem identificados com seus antepassados e, ao mesmo tempo, com a sociedade envolvente.

Estes são os sentidos presentes nas representações do *Kunumi Pepy*, sobre os quais pretendo refletir a seguir.

3.2.1 – A formação do “verdadeiro homem kaiowá” e a proteção divina do grupo

As pessoas mais velhas da aldeia relatam que, no passado, sempre que havia um

certo número de meninos na faixa etária em que deveriam ser iniciados, os rezadores e demais lideranças começavam a organizar a comunidade para fazer a cerimônia. Eles convidavam também as famílias de aldeias vizinhas para participarem da festa.

Em depoimento a Chamorro, em 1989, o antigo rezador Paulito Aquino explica a origem e o significado do *Kunumi Pepy* para o povo Kaiowá.

Ao historiar o ritual do *kunumi pepy*, os Kaiová contam que, no princípio, quando a terra era morada de Seres completos ou plenificados, de Heróis e Divindades, seus habitantes masculinos já nasciam prontos, com um *tembeta* natural nos seus lábios. Assim, *Ñande Ru*, 'Nosso Pai', já nasceu pronto, *Ñande Ryke'y*, 'Nosso Irmão Maior', também já nasceu pronto. Eles não precisaram ser iniciados. Só o 'Irmão Menor', *Tyvýry*, não nasceu pronto. Foi então que se celebrou o primeiro *kunumi pepy*. (...) Ficou combinado também que as mulheres e os homens Kaiowá que não tiverem passado pela iniciação não poderiam ver o *mitã kutu*, só poderiam escutar os cantos. (...) Para Paulito não há dúvida, esse costume foi deixado só para os Kaiowá. Ele lembra que há outros índios que usam perfurar o lábio; mas ele esclarece que “o *tembeta* que eles usam não tem sistema, não tem lei, não tem jeito, não tem modo de ser, *ndahekói*” (Depoimento de Paulito Aquino a CHAMORRO, 1995, p. 117).

O rezador revela neste depoimento que no princípio do mundo os homens kaiowá nasciam “prontos”, à semelhança dos deuses, e por isso não precisavam ser iniciados, pois sua identidade já estava “completa”. Mas o Irmão Menor não nasceu pronto. Por isso foi necessário que a comunidade celebrasse o ritual e construísse a marca da identidade kaiowá.

Verifica-se, pois, na fala do rezador o papel simbólico do *tembeta* ou enfeite labial. Ele indica que os Kaiowá se identificam com os seres completos, as divindades, e se diferenciam dos outros povos. Isto determina tanto exclusão como inclusão social. A igualdade e a diferença entre os homens são simbolizados pelo uso ou não-uso do *tembeta*. Entre diferentes o *tembeta* marca restrição; entre iguais, acesso. Assim, cria um sistema classificatório que organiza as relações entre o “nós” e o “outro”. Graciela Chamorro coletou, nesse sentido, que a inimizade entre os que tinham lábio perfurado e os que não o tinham preocupava Paulito e João:

"Os mestiços ficaram zombando dos Kaiová, ... diziam que não queriam beber resto de quem tem lábio furado, *te'yi rembyre*, ... logo houve 'enfrentamento', *ñembohovái*, e 'agressão física', *oñonupã*, e 'morte' (*jejuka*)". Paulito prossegue dizendo que tanto o assassinato como o suicídio começa com um nervoso e que somente a reza pode acalmar a violência. Só com o canto, se consegue esfriar o ânimo das pessoas, *mborahéi* ha *ñembo'emante omboro'y tekove pochy* (Depoimento de Paulito Aquino e João Aquino a CHAMORRO, 1995, p. 115).

Este sentimento de pertencer ao grupo, estando com ele identificado, é um

facilitador da construção da identidade, pois permite ao indivíduo representar seus pares em seu mundo interno e se definir como parte integrante do mesmo. Assim, a identidade pessoal é produzida quando o sujeito se apropria e integra signos do sistema social.

Ciampa (1987, p. 172) entende que as identidades no seu conjunto refletem a estrutura social, ao mesmo tempo em que reagem a ela. Há uma rede de representações que permeia todas as relações sociais, onde cada identidade reflete a identidade de outro. Assim, esta integração faz com que todos participem de uma substância humana que se concretiza historicamente como sociedade, como humanidade, e não como indivíduos isolados.

Como pessoa auto-consciente, o ser humano se faz a partir da sua pertença à comunidade e à cultura. A identidade pessoal é, ao mesmo tempo, produto social e produto da ação do indivíduo sobre o ambiente social. Forma-se a partir de forças sociais que atuam sobre o indivíduo, mas que são também por ele determinadas.

No estudo dos cantos e rezas kaiowá, Chamorro (1995) afirma que os meninos que protagonizam o *Kunumi Pepy* são identificados com os próprios “donos do ser”.

Nas canções, os meninos são apresentados com os paramentos do dono ou protetor do ser. Assim eles escutam a história da boa palavra. Os cantos remetem ao princípio e descrevem a ordem dos meninos, das coisas e das outras pessoas na festa. Quando *Ñengaju* chega à festa, ele canta, apresentando-se como cuidador das crianças. Seu cuidado impede que os enfeites dos meninos sejam corrompidos por qualquer mal e que se assemelhem aos enfeites originários, *marane'y*. Para isso, ele 'faz chover' sobre cada adorno, *omongy*. Fazer chover é adornar, é colocar um sinal sagrado. Por isso, antes de ser perfurado o lábio, coloca-se um sinal, no lugar onde a agulha será introduzida. (CHAMORRO, 1995, p.117)

Assim, ao serem adornados com o *tembeta*, os meninos tornam-se semelhantes aos “donos do ser” através do sinal sagrado.

O velho líder espiritual Lauro Conciança e sua esposa Dorícia Pedro comentaram com Chamorro, em 1989, o que é a “condição sem mal dos meninos” e o que significam os adornos usados por eles durante o ritual.

Os tupã usam uma flor na sua cintura, na sua mão, na sua cabeça. Essa flor é boa, é linda. No *kunumi pepy*, os meninos estão todos enfeitados como se fossem os próprios Donos do Ser. Na verdade, 'esse é o verdadeiro modo de ser dos meninos', *kunumi hekoetéma upéa karai rekóramo*. Este menino paramentado é um menino sem males. Quem o diz é o próprio *Ñengaju*, o 'dono da flor do menino', *he'i ipotyja* (CHAMORRO, 1995, p.118).

Desta forma, quando são preparados e enfeitados para o *Kunumi Pepy*, os meninos são como sementes, semelhantes ao milho no *Avatikyry*. Sua cabeça, cabelos e mãos são as “copas das árvores”, *hu'ã*.

(...) De modo que, *ru'āju* são 'as mãos e a cabeça revestidas de luz, de sol, de resplendor', 'semelhante à parte mais tenra de uma planta', *yvyra ru'āicha*. Por isso canta-se: *opóva ru'āju mbojeroky*, 'dança daquele cuja mão é broto revestido de luz'.

Para expressar que os meninos e os Donos do Ser levam chocalhos em suas mãos, os Kaiová dizem "as mãos florescem". Na hora de furar o lábio dos meninos, a metáfora que se repete insistentemente é "dança daquele cuja mão floresce". A flor como representação de *Ñande Ryke'y* ou simplesmente *Ke'y*, herói cultural, é abundante na explicação kaiová, como pode se conferir a seguir: „*Ke'y rusu voi ojeroky*, é o 'Nosso próprio Irmão Maior quem dança'; *ombojeroky imbaraka*, ele faz dançar a maraca; *ha'e Pai poty*, ele é a flor dos Kaiová; *kuarahy ha'e*, ele é o Sol“. Indagado sobre o significado do que acabara de dizer, Lauro respondeu: "o Sol é a nossa flor, o fogo da nossa flor nos ilumina", *oi árary hata, ha'e ipoty, ipoty ñande resape*.

Assim como as plantas são enfeitadas no *avatikyry*, os meninos se enfeitam no *kunumi pepy*. Enfeitar os *kunumi* é 'fazer chover sobre eles', *omongy*, é 'marcá-los para crescerem e se tornarem maduros como o milho', *omongy okakuaa haguã avatícha* (CHAMORRO, 1995, p.119).

Os meninos precisam crescer como o milho para desenvolverem o bom modo de ser. Durante o ritual, os *kunumi* são enfeitados e se faz “chover” sobre eles para que floresçam. Caso não sejam iniciados, os meninos não receberão a marca sagrada e não se assemelharão aos “donos do ser”. Não poderão crescer como o milho e não desenvolverão o bom modo de ser que é inspirado pelos deuses. Portanto, somente recebendo a marca que os torna Kaiová e que os diferencia de outras identidades, o menino estará pronto para viver plenamente. Do contrário, poderá estar sujeito a vários males.

Os antigos acreditavam que, entre os vários problemas que podiam ocorrer caso o menino kaiová não fosse iniciado, estava seu fracasso nas relações conjugais, sua exclusão das reuniões sociais na aldeia e a possibilidade de ser atacado por feras.

Schaden (1974) relata ter ouvido de seus informantes que o uso do *tembeta* era necessário para “arranjar mulher”, ou seja, para conseguir casamento. Também descreve que:

Quem casa sem furar o lábio está em maior perigo de se tornar vítima de onças, de cobras e mesmo de feitiço; é mais “cheiroso” para as onças. Mas hoje em dia já nem todos têm o lábio furado. Em todo caso, a perfuração é essencial para a formação da personalidade masculina entre os Kayová. Ao homem que não tenha o orifício labial não se permite participar dos cantos e das danças da festa anual do “batismo do milho”, *avati mongaraí*. Segundo informação de Marçal de Souza, tal restrição não atinge as mulheres. Quanto aos meninos não-iniciados, porém, apenas se lhes permite assistir às cerimônias. (SCHADEN, 1974, p.92)

Nos relatos que ouvi, é atual a convicção de que o homem que passa pelo ritual de perfuração do lábio está melhor preparado para o casamento, para a relação com a esposa e os filhos. Segundo Misael Conciança, “o que foi batizado foi orientado, sabe como vai

fazer depois do casamento, como vai tratar mulher e o filho também” (Depoimento em novembro de 2008).

Valdelice Veron entende que, quando ainda vigoravam tradições como o *Kunumi Pepy* e a iniciação das meninas, havia maior compreensão entre os jovens, no âmbito do casamento, por exemplo, pois eles tinham oportunidade de ouvir os conselhos de seus pais e líderes espirituais, o que, segundo ela, evitava conflitos familiares.

Antigamente a compreensão do mundo era maior para os jovens kaiowá, porque as mães e pais conversavam com os filhos, contavam as histórias e mitos de seu povo. Hoje não conhecem ou não têm tempo de explicar os ‘porquês’ para os filhos. Os jovens não conhecem as histórias do passado e não sabem sobre as rixas entre as famílias por causa de ‘feitiço’ e alianças políticas. Então não entendem que não podem casar com quem escolhem. Antigamente, nos *aty guassu*¹³, eram feitas as alianças entre as famílias, desde que os filhos eram crianças e eles já cresciam sendo preparados para o casamento arranjado (Depoimento de Valdelice Veron em setembro de 2008).

Esta fala de Valdelice indica que, com o abandono de alguns rituais, perdem-se também as referências identitárias deste grupo, já que era durante os preparativos, nos momentos de recolhimento e resguardo, e nas próprias cerimônias, que se transmitiam importantes conhecimentos para as crianças. Desta forma, Valdelice entende que o menino e a menina não são, atualmente, preparados adequadamente para adentrar no mundo adulto e cumprir o papel de homem e mulher kaiowá. Misael Conciança também acredita que as famílias teriam mais harmonia se os jovens passassem pelo ritual do *tembeta* e o usassem.

As famílias têm desarmonia porque querem viver como branco. Hoje em dia mudou tudo e ficam bebendo muito. Acho que com o *Kunumi Pepy* o alcoolismo iria diminuir. Tem gente que não consegue mudar a vida, não tem trabalho, não tem emprego, nem roça e pesca. O *Kunumi Pepy* oferece conhecimento, para ter oportunidade boa, crescer com sua família, aprender. Não é só festa, é pra fortalecer sua vida. Pra saber ter uma família e ter visão sobre a comunidade (Depoimento em novembro de 2008)

Valdomiro Aquino também atribui ao abandono do ritual a ocorrência do alcoolismo na aldeia e a conseqüente desintegração entre pais e filhos.

É muito difícil a gente entender o problema com álcool na aldeia. Os antigos não tinham álcool. Aí quando começou a levantar a vila, os indígenas experimentaram. Isso prejudica muito a consciência das pessoas. Se os pais vão falar com os filhos, vai acontecer como no filme Terra Vermelha, que o pai estava bêbado e o filho então foi pra cana. O pai não consegue dominar o filho dele. Eu falo pra minha filha: “você não pode entrar na cabeça de outro, a pessoa coloca você no caminho do mal, no caminho errado e depois ri de você” (Depoimento de Valdomiro Aquino em dezembro de 2008)

¹³ *Aty Guassu* é o termo que designa uma grande reunião entre representantes de várias aldeias indígenas.

Entre os jovens, é comum a preocupação com o alcoolismo, a violência e o suicídio que, embora sejam mais frequentes em outras localidades, como na Reserva de Dourados, eventualmente acontecem também no Panambizinho. Durante meu trabalho de campo, ao longo do ano de 2008, ocorreram três casos de enforcamento. Vários jovens com quem conversei sobre isso se referiram à mudança dos costumes na aldeia e ao abandono dos valores tradicionais como causas do suicídio e do alcoolismo. Ao mesmo tempo, esses jovens entendem que essa mudança é inevitável e gostariam de estar melhor preparados para lidar com ela.

Já na década de oitenta, acreditava-se que suicídios e atos violentos eram frequentes nas aldeias onde os meninos já não passavam pelo *Kunumi Pepy*. Não podendo amadurecer como pessoas, eles se entristecem, ficam sem referenciais e se enforcam. É o que Graciela Chamorro ouviu de Paulito Aquino e do seu filho João.

A maior parte dos homens já não passaram pelo ritual, já não são cozidos ou civilizados no sistema kaiowá, *naimarāngatúí, ndahekói*. Por isso aumenta a violência, porque esses homens crus 'se esquentam por qualquer coisa', *umíva ipochy rei*; por desejarem ser valentes 'desafiam àqueles que foram iniciados e usam o tembeta', *hembekua'eyva ndaichaéi hembekuávare*, ocasionando crescimento da inimizade e dos assassinatos na aldeia. Como um cobertor cobre o corpo no frio, esses valentes homens crus podem dominar os Kaiowá verdadeiros, *ndojýiva ojaho'ipáta te'yí etépe*.

(...) Paulito e seu filho tentam expressar em português o que explicaram em kaiowá. Eles arriscam uma analogia no jargão cristão ao dizer: “Isso quer dizer que os de lábio não perfurado não estão na vida eternidade, na vida boa, na vida eterna, no bom modo de ser e de viver. Os que não têm lábio furado não têm a vida eterna, por isso não vivem bem e são violentos” (Depoimento de Paulito Aquino e João Aquino a CHAMORRO, 1995, p. 115).

É interessante a reflexão que faz Paulito sobre a influência do ritual na formação de personalidade dos homens kaiowá. Para ele, os homens “cozidos”, iniciados no modo de ser kaiowá, que passaram pelo *tekoaku*, o “período de crise” vivenciado durante o resguardo na casa de reza, desenvolvem ânimos mais frios, menos propícios ao nervosismo. Já os que são “crus”, não desenvolvem a longanimidade e “se esquentam por qualquer coisa”, são violentos.

A experiência de reclusão coletiva, na qual os meninos encontram-se todos despojados de suas antigas referências identitárias – inclusive das identificações com as figuras femininas, da mãe e irmãs –, é o momento propício para serem moldados em sua personalidade, adquirindo novas formas de ser. Sendo o menino acolhido pelos cantos e rezas entoados pelos homens, durante a reclusão, sua personalidade poderá ser marcada pela serenidade, pela mansidão e por outras atitudes não violentas.

Sobre o afirmado acima, dona Rosalina Aquino, 59 anos, esposa do capitão Nelson

Concianaça, se pronuncia dizendo:

O cacique rezador é como um pai. Não vejo isso hoje. Eu via isso em Paulito. Todos procuram o rezador como um pai, mas se isso subir na cabeça dele os deuses ficam descontentes. O rezador não pode mexer com bebida alcóolica. Tem que aprender ainda menino o jeito de ser kaiowá. Não deve resolver tudo na briga. Não deve ser bravo. Ter a casa grande também é um estatus para o rezador, é um poder na aldeia, mas isso não deveria subir na cabeça. O cacique não faz seu destino. Não é o cacique que faz o destino do Xiru, é o Xiru que faz o destino do cacique (Rosanila Aquino. Depoimento em dezembro de 2008).

Misael Concianaça, 36 anos, que passou pelo ritual aos 14 anos, afirma que a passagem pelo *Kunumi Pepy* prepara o menino para viver melhor a vida adulta.

O menino tem que ter interesse, senão cresce sem saber o que fazer da vida. Vai crescer e casar, tem que ficar preparado. (...) O guri que não foi orientado não tem a visão pra ver como as coisas vão funcionar, não tem pensamento, porque cresce assim, não sabe nada (Depoimento em novembro de 2008).

Silvinho Aquino Jorge, hoje com 27 anos, conta que participou do ritual realizado em 1989 quando tinha apenas 7 anos, e que o *Kunumi Pepy* ensina aos meninos sobre sua cultura.

Dentro da casa, aprende tudo, não sai mais, não vai pescar, não vai à escola, não sai com mãe e pai, come só arroz sem sal e sem gordura, não pode provocar o outro, tem que respeitar o outro, tem que rezar. (...) O que mais aprende na casa é rezar. Pessoa que faz cerimônia sabe mais da cultura (Depoimento em dezembro de 2008).

Semelhantemente, para Dorícia Pedro, “o menino, a partir dos oito anos, precisa conhecer sobre a vida na aldeia. Precisa saber viver no coletivo. Isso é o que forma o homem kaiowá, para depois ele formar uma família extensa” (Depoimento em março de 2008).

Compreendo que as antigas motivações do povo kaiowá para realizar o *Kunumi Pepy* são ainda hoje bastante relevantes, pois o grupo continua valorizando suas tradições, como se observa no empenho de toda a comunidade em realizar anualmente o *Avatikyry*, batismo do milho, e frequentemente o *Guaxire*.

No entanto, verifica-se que os valores culturais dessa comunidade têm sido confrontados com um novo contexto social, econômico e político que, como já foi mencionado, passou a influenciar sua identidade grupal.

3.2.2 – Ser ou não ser kaiowá: auto-afirmação, pertencimento étnico e políticas de identidade

Para os membros mais jovens da comunidade, o *Kunumi Pepy* tem, atualmente, outros sentidos. “Ser um homem kaiowá hoje“ não é o mesmo que “ser homem kaiowá no passado“. As representações sociais acerca do que é o verdadeiro homem kaiowá podem ter sofrido consideráveis alterações, face às mudanças sociais ocorridas. Além da garantia de pertencer ao seu grupo, o homem precisa ter lugar na sociedade não indígena como índio. Ele precisa requerer seus direitos, pedir respeito às suas singularidades, e ter acesso a bens de consumo que consideram importantes.

Assim, “ser homem kaiowá“ não é somente ser iniciado nos conhecimentos e modo de ser tradicionais de seu povo. Em tempos em que, por exemplo, a formação intelectual e o trabalho assalariado podem ser garantia de uma vida melhor, “ser homem kaiowá“ é também dominar a lógica que rege este “outro modo de ser“. E, se entendemos que, construindo identidades masculinas, o grupo está também demarcando o lugar das mulheres e sua identidade coletiva, verificamos que a necessidade de dominar este outro código cultural é geral para toda a comunidade.

Esta questão remete à idéia de pertencimento e reconhecimento tão discutidas na Antropologia. Enquanto indígenas, não basta, hoje, serem reconhecidos pelo grupo étnico original. É preciso também, na visão de vários moradores do Panambizinho, serem reconhecidos e respeitados por grupos que compõem a sociedade nacional. Desejam ser também reconhecidos em seus direitos como cidadãos brasileiros e ser beneficiados efetivamente por políticas públicas.

Valdelice, ao comentar sobre as dificuldades vividas pelos jovens na aldeia, fez a seguinte colocação:

Se não temos apoio, é como se tivesse dando murro em ponta de faca. Como é que vamos falar pro menino: “não vai trabalhar na roça do colono“. Ele precisa também comprar alguma coisinha pra sua casa, então tem que sair. Estuda de manhã e, à tarde, vai pra bóia-fria. Fica bem vulnerável. Aí o colono traz cerveja na hora do pagamento. E ele aprende a beber (Depoimento em agosto de 2008).

À pergunta por que os jovens não exigiam o pagamento em dinheiro, ao invés de aceitarem bebidas alcólicas, ela respondeu:

Eles falam que, às vezes, não querem tomar pinga, não querem aceitar e se sentem mal quando o colono fala: “olha, você carpe tudinho aqui e eu vou te pagar vinte reais“. Aí na hora do pagamento traz cerveja ou pinga e mais dez reais. Eles se sentem mal, mas não

sabem argumentar. Aí eu falei que a gente tem que se preparar pra isso. Tem que aprender a brigar. Porque isso pra nós é brigar né, para o Guarani e para o Kaiowá, quando diz “não”, já é brigar. Mas pra branco não é brigar, é ter seus direitos (Idem).

Assim, Valdelice conclui que precisam “aprender a brigar”, dominar esta lógica de dizer “não” e exigir direitos. Afirma também que gostaria de compreender como o não-índio articula as relações de poder e os jogos de interesses políticos.

Eu queria entender a cabeça do não-índio. Sempre tem cobrança depois. Ajudam, mas há interesse por trás disso, há relações de poder, ainda mais em tempos de eleições. Os relacionamentos de poder são muito fortes no meio do não-índio. Para o Kaiowá é difícil entender isso (Idem).

Considerando a possibilidade de resistência de grupos sociais diante de opressões sofridas no contato com grupos dominantes, a etnicidade pode se tornar uma bandeira de luta, uma construção social, gerando processos simbólicos de pertencimento e reconhecimento.

Segundo Hall (2003), o espaço social das diferenças tem sido uma conquista de lutas políticas nas sociedades atuais.

É também o resultado de políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural. Isso vale não somente para a raça, mas também para outras etnicidades marginalizadas (Hall, 2003, p. 338).

A etnicidade é também referida por Brandão (1986, p. 47) como um fator que gera “organização social onde os grupos étnicos se valem de um conjunto de representações culturais, construídas em contextos específicos, para marcar sua distinção diante de outros grupos dentro do contexto em que se situam, reforçando a solidariedade grupal”.

Nesse sentido se encaixa o conceito de “política de identidade” referido por Woodward (2000, p. 24) “afirmando a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado”. Para essa autora, “a política envolve a celebração da singularidade cultural de um determinado grupo, bem como a análise de sua opressão específica”.

Sendo assim, a auto-afirmação pela identidade étnica pode determinar simbolicamente o lugar social de um grupo perante outros, a partir da consciência que o grupo tem de si, de sua memória coletiva, e da representação que cada membro faz de si e do conjunto social. A identidade étnica pode ser um núcleo de resistência, a partir da lealdade dos membros do grupo.

Desta forma, a rememoração do ritual *Kunumi Pepy* pode representar hoje para o grupo uma busca de auto-reconhecimento, primeiramente, no interior do próprio grupo e, a seguir, perante outras comunidades kaiowá, frente a outras etnias e perante a sociedade envolvente não-índia.

É importante não ignorar os vários interesses e jogos de poder que possam estar implícitos nas mobilizações pela volta dos valores antigos e na busca de outras possibilidades de auto-afirmação, que encontram respaldo em instâncias de poder que, vindas de fora, passaram a ocupar um lugar na dinâmica grupal, como a igreja pentecostal.

Valdelice afirma que, com a morte dos antigos rezadores, o grupo ficou sem referências de uma figura de autoridade que organize ações coletivas que garantam a subsistência da comunidade. Neste sentido, a igreja vem ganhando terreno.

O Paulito morreu, o velho Lauro morreu. Então os meninos não têm mais o que tinham neles. Na época de julho, Paulito juntava todo mundo e falava: “você têm que plantar, todo mundo”. Ele botava ordem na casa. O velho Lauro também, ele rezava, depois falava: “os deuses falaram pra fazer assim”. Mas a situação atual está difícil.

A igreja é a saída que os índios estão vendo. Dizem que o pastor fala pra não aceitarem pinga do colono, porque isso é tentação. Uma mãe me contou que o filho não bebeu, o colono ficou bravo mas teve que pagar o jovem. Aí ele comprou sabão, óleo, tudo. Esse menino está indo lá na igreja. É a primeira vez que alguém fala para o colono que não vai aceitar pagamento em pinga, quer dinheiro. Ele achou muita petulância do jovem.

Esse grupo do pastor está se organizando, fazendo mutirão pra limpar a terra e plantar.

Na Missão Caioá também tem jovens que aprenderam, já tem roça, pra eles mesmos comerem, oferecer para seu grupo e fazer trocas (Depoimento de Valdelice Veron, em agosto de 2008)

Valdelice considera também que a participação no filme *Terra Vermelha*¹⁴ influenciou negativamente os jovens da aldeia, motivando comportamentos não condizentes com sua cultura. A produção cinematográfica, realizada em 2007, envolvendo vários atores dessa aldeia e de outras da região, retrata os conflitos entre índios e produtores rurais, enfocando a luta pela terra e as repercussões sobre o modo de ser dos povos indígenas.

Valdelice cita o caso de um dos jovens do Panambizinho que foi ator do filme.

Acho que, depois do filme, ele ficou um pouco com vergonha porque começou a fazer como os brancos e depois viu que não podia. Ele teve contato com não-índios, como nunca tinha tido antes e contou que ensinaram muita coisa que para um jovem podem parecer muito boas. Ele voltou assim. Porque lá é tudo diferente, os jovens não-índios têm tudo, então ele voltou com esses pensamentos. Aí sua avó conversou com ele sobre a realidade daqui. Ele pode sim fazer uma faculdade, pode ter carro, ter casa, como o branco, mas pode

¹⁴ O filme *Terra Vermelha*, co-produção ítalo-brasileira, com título original *Bird Watchers – La terra degli uomini rossi*, dirigido por Marco Bechis, foi lançado no Brasil em novembro de 2008, pela Paris Filmes.

também ser um cacique, um rezador. Ela falou isso pra ele. Aí ele pôs a cabeça no lugar (Idem).

Os jovens que atuaram no filme têm outra opinião. Abrísio Silva Pedro, 19 anos, um dos protagonistas, diz que viajou dentro e fora do Brasil, com outros atores e membros das equipes de direção e produção. Conta que nunca tinha viajado de avião e que gostou da experiência. Relata que se adaptou aos costumes de outras culturas e acredita ser esta uma experiência positiva, aprendendo como deve agir fora da aldeia

Aprendi a me comportar nos lugares que freqüentei. Em cada novo lugar que fui percebi que há culturas e costumes diferentes. Procuo me acostumar, tenho que olhar as pessoas, ver como são, entrar no jogo deles, saber o que posso falar e o que não posso. Mas quando volto para a aldeia sou o mesmo índio, com a mesma simplicidade de sempre. Ando descalço e gosto de jogar futebol com meus amigos. Mas quando vou saindo, já mudo meu jeito, como cumprimentar e tratar as pessoas, só aqui não mudei (Depoimento em novembro de 2008).

Na opinião de Abrísio, os jovens kaiowá não têm perspectivas, pois não estão preparados para a vida fora da aldeia e, por outro lado, não podem mais viver como viviam seus pais, que subsistiam antigamente pela atividade agrícola, pesca, caça e coleta.

Antigamente, os mais velhos pensavam no mato. Agora não tem mais mato. Então o jovem quer conhecer outras coisas. O pai não pode dar tudo que ele quer. Então se suicida, porque não vê mais uma saída para sua vida.

Tenho um projeto na minha cabeça: os jovens precisam ter oportunidade de aprender muitas coisas e se preparar para o futuro, não precisam ter todos só a mesma experiência, porque cada um tem uma habilidade, não podem seguir todos o mesmo caminho.

Eu já pesquisei na Internet e soube que em países desenvolvidos o governo ajuda a quem precisa. Aqui, quando a terra não está tomada por branco, é entregue ao índio sem ajuda pra plantar. Aí não tem comida pra todos, vai no mercado e fica devendo, aí tem que trabalhar na lavoura do branco pra pagar as contas. (...) Quando vão pra fazendas, recebem pelo trabalho em pinga. Nas usinas ficam fora, longe de casa e da família e aprendem a beber. (...) Pra mim a solução para a bebida é o trabalho, oportunidade de verdade para o jovem (Idem).

Ele diz que, nas viagens que fez para divulgar o filme, percebeu que no Estado do Mato Grosso do Sul o preconceito contra o índio é maior que em outros locais. Afirma que nos jornais da região “só é famoso o índio morto” e que seu povo está marginalizado da sociedade não-índigena.

O jovem Gildo Perito, 22 anos, kaiowá do Panambizinho que morou por três anos na Reserva Indígena de Dourados a fim de cursar o Ensino Médio, e hoje cursa o primeiro ano da faculdade de Direito, ressalta que ocorreram muitas mudanças no modo de viver de seu povo e que, atualmente, os jovens de sua aldeia de origem necessitam de mais recursos, pois faltam-lhes oportunidades e empregos. A escola indígena da aldeia, Escola Pa'i

Chiquito Pedro, só oferece formação até o 9º ano do Ensino Fundamental e não há transportes suficientes para que os jovens saiam para estudar fora . “Por isso, os jovens ficam magoados com a vida e bebem muito, ou se matam“, diz ele. (Depoimento de Gildo Perito em outubro de 2008)

Gildo conta que seus pais não estudaram, mas ensinaram a ele a tradição, as rezas, cantos, língua e danças quando ainda era menino. Avalia que sua formação é, assim, diferente dos demais kaiowá da reserva de Dourados, pois esses “não gostam das tradições“, enquanto os jovens do Panambizinho, como ele, “participam e não têm vergonha“. Afirma que concilia a cultura kaiowá e a cultura não-indígena, “usando os dois lados“. Não abandona sua tradição, mas também frequenta igreja de denominação evangélica. Acredita que a igreja pode ajudar os jovens com o ensino de música e esportes. Quanto ao uso do *tembeta*, não avalia positivamente seu uso, porque “o jovem não quer mais mostrar o lábio furado, há muito preconceito“ (Idem).

Um exemplo das transformações vividas pelos jovens kaiowá é o que vem ocorrendo nos casamentos, que antigamente eram arranjados pelos pais, estabelecendo, com isso, alianças políticas entre as famílias. Hoje, os jovens não aceitam que o namoro e o casamento sejam determinados pelos pais. Acreditam que têm o direito de escolher o parceiro ou a parceira e casar-se por amor. Priorizam estudar e casam-se mais tarde, e não mais na faixa etária de 13 a 14 anos, como ainda ocorre com muitos jovens. Essa mudança de valores têm causado inúmeros conflitos nas relações entre pais e filhos.

Durante meu trabalho de campo, ouvi vários relatos de jovens que fugiram de casa com o namorado ou a namorada, indo principalmente para a Reserva Indígena de Dourados, onde permaneceram por algum tempo, até que a família aceitasse a união e pudessem voltar. Mas nem todas as histórias terminam bem e é comum que os jovens tentem – às vezes com êxito - o suicídio por causa de um amor não aprovado pela família (Depoimentos de jovens indígenas em outubro de 2008).

Abrísio conta que também estudou fora da aldeia, primeiramente na escola da Missão Caiuá, na da Reserva Indígena de Dourados, e depois na escola da vila, próxima à aldeia. Mais tarde foi estudar na escola Presidente Vargas, em Dourados, onde sofreu constrangimento por fazer matrícula com documento emitido pela Funai e não possuir RG. Ao tirar passaporte para viajar com a equipe do filme, viveu a mesma situação. Segundo ele, há um confinamento do jovem na aldeia, que não tem autonomia para agir fora dela. “A Funai não quer nossa autonomia. O índio na aldeia depende totalmente da Funai, mas quando está fora não pode contar com ela“ (Depoimento em novembro de 2008).

Este e outros depoimentos indicam que, mesmo tendo reavisto seu território, os moradores do Panambizinho não acreditam ter autonomia para nele viverem a seu modo. Conversando comigo sobre a autonomia dos povos indígenas e o exercício de cidadania, o professor Natanael, único indígena guarani da aldeia, fez uma importante reflexão sobre os direitos de seu povo, o assistencialismo e as ações dos órgãos públicos. Diz ele:

Temos sabedoria e conhecimento para nos manter. Mas a realidade nos limita. Os órgãos governamentais não nos dão alternativas para fazermos o que queremos. Eles impõem as coisas, que vêm tudo de fora. Dizem que o índio tem privilégios, mas para mim são apenas direitos dos indígenas. Dizem assim: ‘vamos fazer um pouquinho pelo índio pra ele ficar quieto’. E se o índio disser: ‘nosso direito é além disso’, se não se acomodar, o governo não gosta, porque quer o índio dependente e acomodado. Aí acontecem a violência e outros problemas.

O branco vê o índio como coitado. (...) A cesta básica é para sossegar o índio. Para mim, o direito não é só isso, é muito maior. É terra. É possibilidade de trabalhar com a terra. É não ter que depender da Funasa para trazer água, e sim ter terra onde corre água. Essa é a diferença entre o que pensam que é privilégio, mas é um direito, tratado de forma assistencialista (Depoimento de Natanael, em dezembro de 2008).

Também pensa assim o rezador Jairo Barbosa, conhecido como Luis, viúvo de Aparecida Aquino, que era filha do líder Paulito Aquino. Segundo ele, o índio não é o verdadeiro dono de sua terra, pois é a Funai quem manda em seu território e influi na produção econômica da comunidade e em sua organização social. Nas suas palavras:

A Funai não quer que índio produza. Ela não dá assistência de máquinas nem semente, mas também não deixa limpar a terra do nosso jeito. Não pode limpar, não pode plantar, não pode arar, senão multam. Então acho que assim nem precisava demarcar a área“ (Depoimento de Jairo Barbosa em abril de 2009).

O rezador critica a Funai também quando se refere aos conflitos culturais que ocorrem atualmente devido à presença da igreja evangélica Deus é Amor na aldeia. Embora tenha relação amistosa com os membros e com o pastor da igreja, o rezador afirma que a instalação de igrejas em aldeias sempre foi uma estratégia da Funai para controlar os indígenas. Ele ressalta que as regras e leis que antigamente orientavam o modo de viver de seu povo foram alteradas pela interferência de órgãos não-indígenas.

A Funai aprovou igreja na área indígena. Fizemos protestos dois dias e não resolveu. Sempre foi assim: colocou evangélicos pra amansar índio, que diziam que era bravo. Funai é grandão aqui, é a lei. Eu não sou nada. Dizem: ‘nós somos o protetor dos índios, cuidamos dos índios’. Mas antigamente cacique é que mandava. No tempo dos caciques a lei era diferente pra nós. Hoje em dia está tudo errado. Estão tomando as riquezas dos índios, não temos liberdade, não podemos sair, não somos donos da nossa terra (Depoimento em abril de 2009).

A crítica diz respeito não só à dependência kaiowá de órgãos como Funai e Funasa. Ela se dirige também aos projetos implantados na aldeia, pelo fato de estarem bem distantes de sua realidade e por não atenderem de fato às necessidades econômicas e culturais dos Kaiowá. Esta queixa é expressa no seguinte depoimento de Valdelice:

As políticas públicas não são pensadas para o índio. A diferença cultural é muito grande. Não pensam nas especificidades do índio. Pra fazer um programa tem que pensar quem eles vão atender. Eu acho que tinha que ser discutido com índio, com aquele que está lá no fundo da aldeia, aquele que passa necessidade. É com esse que tem que ser discutida a política pública. Aí aparecem programas e programas, mas o índio não tem sido alcançado não. Eu fico decepcionada.

Mas se houvesse mesmo incentivo pra fazer nossa própria roça, os jovens iam trabalhar junto com os pais, mãe, avô, todo mundo junto.

Antigamente, a gente chegava na mata, limpava, plantava e nem precisava derrubar nada. Hoje em dia não dá mais, a terra é cheia de veneno, tem que jogar primeiro adubo. Tem que preparar a terra pra poder plantar. Senão a mandioca sai tudo seca. Eu fui conversar na Secretaria de Agricultura, pedir pra eles arrumarem a terra pra gente, jogar adubo orgânico, pra gente poder plantar mandioca, batata, milho branco. Eles enrolaram a gente. Um vai jogando para o outro e passa a hora de plantar. E aí eles chegam com a semente, mas a terra não está preparada.

Às vezes isso dá uma agonia, falam que índio só quer beber. Se o homem não tem caça, não tem pesca, não pode limpar sua terrinha, ele vai trabalhar por aí. O que ele puder ele compra, o que não puder, ele recebe em pinga e acaba bebendo. Enquanto isso as usinas vão chegando por aí, ele vai pra lá, porque índio é trabalhador.

O produtor que contrata o índio e paga com pinga sai falando que índio é bêbado, que não trabalha, que é preguiçoso. A gente vê muito isso no jornal. Mas pergunta qual é o branco que pode cortar 12 mil toneladas por dia de cana. Não tem não. Só índio que faz isso. Quem agüenta o sol nessa cana-de-açúcar é o “índio preguiçoso”, é mão de obra barata (Depoimento de Valdelice Veron, em agosto de 2008)

Sobre esse mesmo assunto, Pereira (2004) destacou em anos anteriores que, com a criação de reservas indígenas e demarcação de aldeias, o Estado impôs a identidade individual e a responsabilidade civil a pessoas que antes viviam de forma coletiva, vindo a si mesmas mais como membros de um grupo social do que como indivíduos. O controle social passou a ser exercido por administradores oriundos de instituições como Funai, prefeituras, polícia, professores, agentes de saúde, programas sociais, agenciadores de mão-de-obra e capitães, etc.

Estes agentes externos dividem, em maior ou menor grau, a condução da vida social com as formas de controle social instituídas na própria formação social kaiowá. Em muitos casos estas situações geram conflitos entre os representantes dessas instituições e as lideranças indígenas das unidades políticas que estruturam a vida social no âmbito interno das comunidades. Estes conflitos estão na raiz das freqüentes reclamações que recaem principalmente contra capitães e chefes de postos, representantes da linha de frente dessas instituições (PEREIRA, 2004, p. 75).

Sobre o apresentado até aqui, cabe um comentário baseado no que Ciampa (2006)

escreveu sobre *política de identidade e identidade política*. A política de identidade, para ele, implica uma influência do grupo sobre a formação do indivíduo, geralmente homogeneizadora. Ele afirma que, ainda que uma política tenha um enfoque transformador, pode também se tornar uma “camisa de força” para determinados indivíduos, invertendo o sentido da metamorfose. O movimento, que na origem era libertador, pode começar a tolher a liberdade individual de cada um escolher quem deseja ser.

Como qualquer luta pela emancipação necessariamente tem uma dimensão coletiva, a questão é como a política de identidade de um grupo que busca um sentido emancipatório para sua atuação pode interferir na formação do indivíduo de modo que ele, ao mesmo tempo, participe coletivamente da luta como membro do grupo e individualmente se concretize como alguém com capacidade de expressar sua singularidade como subjetividade que se constitui na trama da intersubjetividade. Trata-se de não impedir, de possibilitar a formação da “identidade política” do sujeito, como individualidade autônoma (CIAMPA, 2006).

A questão da autonomia e emancipação está presente, ao meu ver, tanto nas relações da aldeia com a sociedade envolvente, quanto nas relações internas no Panambizinho. Sobre a sujeição que descrevem em relação aos poderes exercidos de fora para dentro da aldeia, revelam em seus discursos que não conseguem organizar-se devidamente, pois o grupo não chega a um entendimento coletivo do que estão sendo e do que gostariam de ser neste momento. As representações internas sobre sua identidade enquanto grupo social e sobre a importância de suas tradições, entre elas o ritual *Kunumi Pepy*, divergem em vários aspectos. Essas divergências dividem o grupo, impedindo que atuem com autonomia. Ciampa (2006) aponta que o sentido emancipatório surge autenticamente apenas a partir de auto-reflexão. “O próprio grupo precisa refletir sobre as condições materiais e históricas em que se dão sua existência, sua atuação e seu reconhecimento, bem como refletir sobre possibilidades e desejos de mudanças”.

As dificuldades de se organizarem em torno de seus ideais são geradas, em minha opinião, pela falta de lideranças que sejam reconhecidas por toda a comunidade e pelas divergências de opiniões e visões de mundo que se revelam sobretudo nos conflitos de gerações. Este contexto remete à idéia de dominação que, segundo o psicólogo social Pedrinho Guareschi (2007, p. 95-96), pode ocorrer no âmbito interno do grupo ou na relação deste com a sociedade envolvente. Segundo ele, os fenômenos não são ideológicos em si mesmos, mas adquirem este aspecto quando os situamos em contextos sócio-históricos onde passam a estabelecer e sustentar relações de dominação, o que só pode ser avaliado “quando se examina a interação entre sentido e poder em circunstâncias

particulares“.

Neste sentido proponho a seguir uma reflexão sobre a estrutura social dos povos kaiowá na atualidade, a partir das observações do antropólogo Levi Pereira (2004).

3.3 – Estrutura social e lugares de pertencimento na sociedade kaiowá do Panambizinho

Contrariando a opinião de autores que defendem a formação social kaiowá como produto exclusivo da cosmologia, Pereira (2004) afirma que a estrutura social desses povos remete a valores cosmológicos e também ideológicos, envolvendo uma complexidade a partir da oposição entre a parte e o todo, entre os interesses do indivíduo que interaje com a sociedade não-índia e as orientações mais gerais do sistema social kaiowá.

Este autor indica que o efeito de propagação da estrutura social decorre da inspiração nos valores que compõem o modo correto de viver, o *teko katu*, e da atitude de imitação das pessoas de prestígio cuja conduta mais se aproxima desses valores, sendo uma inspiração e orientação da prática social.

A reprodução social é, em grande medida, assegurada via imitação: as pessoas de prestígio (xamãs, *hi'u*, *há'i*, *mburuvicha*), se encarregam de iniciar processos sociais para os quais as pessoas comuns são atraídas à participação. Para isto, se inspiram na conduta dos grandes líderes do passado ou diretamente na conduta dos deuses, no caso dos grandes xamãs. Essas pessoas de prestígio, os antepassados e os deuses servem como paradigma para a instituição de formas de socialidade, sem elas o sistema social entra em colapso. Resulta daí a grande importância dos acontecimentos coletivos na vida política, ritual e religiosa: são momentos privilegiados de socialização, neles as pessoas podem presenciar as ações performativas daqueles em cuja conduta devem encontrar orientação (PEREIRA, 2004, p.105).

A fim de explicar esta dinâmica das relações sociais, Pereira baseia-se em dois princípios metafísicos fundamentais para os Kaiowá: *ore* e *pavêm*. Estes princípios indissociáveis da estrutura social e de seus mecanismos de produção e reprodução serão discutidos adiante. Antes, porém, apresento uma reflexão sobre os conceitos *oréva* e *ñandéva*.

3.3.1 – Os princípios *oréva* e *ñandéva*: diferença e igualdade

Os grupos kaiowá se organizam socialmente em famílias extensas, lideradas por um

pai de família que tem funções civis e religiosas. Varias famílias extensas podem passar a viver juntas num mesmo lugar, sob a autoridade de um líder geral, um *Pa'i*, formando a consciência de uma identidade coletiva denominada *oréva*. Este termo designa, na língua guarani, a primeira pessoa do plural, o “nós exclusivo”, que mantém fora de seu âmbito os outros, os que não são parentes, os que não residem no mesmo local e os estrangeiros. Já *ñandeva* é o termo usado para designar o “nós inclusivo”, que inclui todos os interlocutores. Esses termos são descritos por Levi Pereira (2004), em sua tese de doutorado:

Oreva e *ñandeva* são categorias relacionais que delimitam fronteiras entre grupos sociais, aplicando a lógica segmentária. Por exemplo: os membros de uma parentela podem dizer *oreva* se referindo aos seus integrantes em contraposição (excluindo) a outras parentelas, mas num conflito de terras que ameaça o conjunto de parentelas que habitam determinada localidade, podem dizer *oreva* incluindo todas as outras parentelas, formando um grupo unitário em relação ao fazendeiro com quem disputam a terra. Pode-se ouvir também a expressão *oreva* – ‘os nossos’ – ou *ore reko* – ‘o nosso sistema’ –, para se referir ao conjunto da população guarani em oposição aos valores da formação social do Estado Nacional (*karai reko*) (PEREIRA, 2004, p. 136).

Chamorro (2004, p. 32) também discute os sentidos do termo *oréva*, ressaltando que na atualidade é utilizado para excluir aqueles que não passaram pelas iniciações tradicionais do grupo e os que não seguem a tradição.

A autora aponta que a união de vários *oréva* faz surgir a consciência de *ñandéva*. No passado a inclusão se dava em ocasiões em que a solidariedade e união entre as comunidades eram necessárias para resolverem juntas um problema comum. Pessoas de outras etnias, que não podiam integrar o *oréva*, eram incluídas no *ñandéva*. Hoje a inclusão pode se estender aos funcionários públicos que atuam nas aldeias, como os da Funai e Funasa, os missionários, pesquisadores e até mesmo populações não-índias.

Estas duas formas de expressar a primeira pessoa do plural, o “nós”, traz dois tipos de consciência de si ao grupo social, uma identidade fechada e outra aberta às diferenças e ao novo. Como comenta Chamorro (2004), “os indígenas reconhecem a existência de uma outra sociedade ‘na’ ou ‘à margem da qual’ eles vivem e diante da qual eles precisam se afirmar e se distinguir” (p. 36).

Este processo de afirmação da própria identidade envolve constantes adaptações e transformações dos Kaiowá, adotando, em alguns momentos, posições de identificação e aceitação de elementos não comuns a sua cultura, e de rejeição e exclusão em outros. Essa dinâmica envolve um movimento de diferenciação que garante a singularidade do grupo e de seus membros diante de outras etnias e, sobretudo, da sociedade não-índia, sendo

melhor observado entre os mais idosos e lideranças do grupo, que não aceitam o excesso de liberalismo observado no comportamento dos mais jovens.

Porém são vários os elementos materiais e culturais que, gradativamente, passaram a fazer parte do cotidiano nas aldeias, assemelhando os indígenas aos moradores da cidade. O temor de não mais distinguirem-se como Kaiowá é referido com frequência em meu trabalho de campo: “se deixar minha cultura, vou virar branca”, me diz uma indígena, desculpando-se logo em seguida por se referir de modo pejorativo à minha origem.

Observo que meus interlocutores não querem “virar brancos”, mas acreditam que “ser índio como antigamente não é possível”. Percebem que inúmeras transformações estão ocorrendo e ora as consideram positivas, ora não sabem exatamente como lidar com elas. Isto se deve a própria formação cultural que receberam, pois em sociedades primitivas a criança e o jovem não são preparados para o novo, mas para a reprodução do “mesmo”, da perpetuação da ordem pré-estabelecida, conformando-se ao grupo social e às expressões de sua identidade coletiva. A expressão da individualidade e a realização pessoal somente são possíveis na experiência do sujeito como parte da coletividade.

Diante deste impasse vivido pelos povos indígenas, observamos que no interior do sentimento *oréva* nasce a consciência *ñandéva*. Foi justamente a flexibilidade *ñandéva* o que manteve, ao longo da história, esses povos íntegros em sua identidade étnica e capazes de inter-relações com o universo não-indígena. Isto foi possível porque, como refere Brandão (1986), a identidade étnica não é “dada”, não é produto acabado e permanente. “Ela não existe sob a forma de um repertório dado, estável e facilmente reconhecível, de sentimentos e idéias, regras e ornamentos do corpo. Mas, onde quer que situações concretas o exijam, ela, a identidade étnica, é construída” (BRANDÃO, 1986, p. 155).

Assim, a identidade *ñandéva* fundamenta a resistência guarani, expressa em re-articulações e re-arranjos no encontro com o outro. O “nós” inclusivo abre-se à possibilidade de interação com pessoas e elementos que são “de fora”, mas não elimina a identidade *oréva*, o sentimento de pertencimento ao “nós” mais restrito, do qual só é parte quem está de fato “dentro”, identificado com os elementos mais singulares do modo de ser kaiowá.

Somente na percepção do “outro”, do oposto e diferente de si, é possível ao indivíduo constituir-se a si mesmo. Este “outro” é, portanto, seu complementar, sendo que esta dialética entre semelhanças e diferenças constrói o “nós” em sua totalidade.

A identidade envolve os sentimentos e as representações que o indivíduo desenvolve a respeito de si, sendo construída socialmente, na interação entre dados

personais, história de vida e relações com os outros. Na articulação de semelhanças e diferenças presentes no processo de socialização, verificamos que esta não inibe a individualização, pois ambas – socialização e individualização – interagem entre si.

Assim, cada pessoa constrói sua identidade pessoal, com suas singularidades, a partir do processo de diferenciação dos outros, mas esta construção é também atravessada por uma dimensão de coletividade, onde as semelhanças, garantidas por um conjunto de regras, crenças, valores e dificuldades comuns levam às identificações e similaridades em relação aos outros.

Esta dinâmica diferença-igualdade pode ser verificada entre os Kaiowá do Panambizinho em relação à unidade grupal e ao prestígio que o uso do *tembeta* pode lhes conferir, imprimindo-lhes uma marca corporal diferenciada do não-índio e também de outros grupos étnicos ou outros grupos Kaiowá. Um exemplo são os indígenas da Reserva de Dourados que, mesmo sendo Kaiowá, não têm mais a tradição de efetuar o *Kunumi Pepy* e usar o *tembeta*. Por isso, os indígenas do Panambizinho consideram-se “mais Kaiowá” do que os patrícios de Dourados e outros grupos da região. Os significados relacionados ao ritual e ao uso do adorno labial servem à preservação simbólica do grupo e manutenção de valores.

Porém, ao mesmo tempo em que o *tembeta* os diferencia dos outros e os iguala entre si, eles também experimentam contradições no interior do grupo, pois nem todos os homens adultos passaram pelo ritual, o que traz uma hierarquização entre eles. Nos padrões de pertencimento do grupo, os homens que portam o *tembeta* têm uma identidade diferenciada, com maior grau de prestígio sobre os demais.

Além disso, atualmente nem todos os jovens desejam passar pela cerimônia, pois consideram que o *tembeta* iria diferenciá-los de forma negativa fora da aldeia, o que seria prejudicial no momento de conseguir um emprego ou uma vaga na escola. Neste caso, o uso o *tembeta* implicaria em inclusão ao grupo kaiowá, mas em exclusão dos grupos sociais não-indígenas, dos quais o jovem também deseja fazer parte em vários momentos.

Um exemplo é o que alguns homens contam sobre a troca do *tembeta* pelo piercing. Embora usem o *tembeta* durante as cerimônias na aldeia, trocam-no por um piercing, quando estão fora. Assim, o *tembeta* é o adorno usado dentro da aldeia, identificando o jovem que possui a marca de verdadeiro e legítimo kaiowá, e o piercing é o marco que o identifica como jovem capaz de transitar entre não-índios.

Sobre situações como essa, Maria de Lourdes Alcântara aponta que há símbolos culturais das sociedades indígenas que são negociados e ressemantizados. Para ela, a

valorização da tradição não seria a única saída encontrada pelos Kaiowá como mecanismo de negociação cultural. Referindo-se, como exemplo, à questão da religiosidade e ao processo de adesões de indígenas às igrejas pentecostais que hoje proliferam nas aldeias, a autora se pergunta: “Será que poderíamos dizer que os Kaiowá deixam de ser o que são à medida que passam a ritualizar, de forma diferente a sua religiosidade?” (ALCÂNTARA, 2007, p. 35)

Essas possibilidades de ressignificação de antigas práticas são apontadas pela autora como “o lugar da alteridade”, que marca o encontro entre índios e não-índios. Neste sentido, ela critica a forma de trabalhar de alguns antropólogos. Incluindo-se a si mesma, ela questiona:

“Pergunto-me até que ponto nós antropólogos não estamos tentando reinventar uma tradição a qual é distante deles e cujo método utilizado é buscar informantes que reinteram nossos propósitos. Dessa forma, as entrevistas realizadas somente com os mais velhos vão fornecer as respostas que precisamos, principalmente no que diz respeito à tradição e ao folclore (ALCÂNTARA, 2007, p.33).

Observe-se, enfim, que os discursos sobre as práticas tradicionais e a identidade kaiowá vão sofrendo modificações à medida que os depoimentos são proferidos por pessoas mais jovens, que têm contatos mais frequentes com a sociedade envolvente ou que representam seu grupo atuando diretamente nas negociações políticas.

3.3.2 – Os princípios *ore* e *pavêm*: cooperação e solidariedade

Pereira (2004) descreve dois “sistemas de cooperação” existentes em um *tekoha*. O *ore* significa o modo de cooperação e solidariedade que acontece entre os membros de uma parentela ou um grupo familiar mais restrito; e *pavêm* representa a cooperação e aliança entre vários grupos ou parentelas que formam um *tekoha*.

Estes sistemas foram referidos por Schaden (1974), identificando princípios que compõem o modelo de estrutura social kaiowá. Também foram analisados na publicação conjunta de Meliá, Grünberg & Grünberg (1976, p. 212-213) nos seguintes termos:

Existem dois sistemas de cooperação: o primeiro corresponde ao *tekoha* e representa a base social, política e religiosa das comunidades paim [Kaiowá] -ao nível ‘tribal-aldeão’ e se manifesta nas festas religiosas (*mitãpepy*, *avatikyry*), decisões políticas-formais (*aty guasu*), em conflitos externos

(resistência contra invasão de suas terras) e ameaças sobrenaturais (pajé vai)...O segundo sistema de cooperação corresponde à família extensa e seus núcleos locais e se manifesta principalmente nas atividades econômicas, como no trabalho comunal (mba'e pepy), nas roças em comum (kóyngusu), na construção de casas, nas viagens (às festas ou changa) ou nas pescarias" (Meliá, Grünberg & Grünberg, 1976, p. 212-213).

O princípio *ore* enfatiza a interioridade de uma unidade sociológica, em relações de um número pequeno de pessoas que se expressam em uma mutualidade livre das disputas e tensões sociais que são características da vida social fora desse círculo. Diferentemente, a ação do princípio *pavêm* sobre a estrutura social quebra essa hegemonia do grupo restrito e institui mecanismos que reúnem um número maior de pessoas e parentelas como parceiras políticas e cerimoniais. Este princípio envolve estratégias de confronto entre lideranças políticas e religiosas rivais e aciona valores religiosos que rompem com os interesses exclusivistas das unidades sociológicas menores (PEREIRA, 2004, p. 138).

O surgimento de um *tekoha* depende do princípio *pavêm*, que fundamenta sua organização, convivendo simultaneamente com o princípio *ore*, que existe em cada uma das unidades sociológicas que compõem o *tekoha* como um todo. A vida social depende da dialética entre os dois princípios, incluindo e excluindo pessoas e grupos. Em alguns momentos prevalece o princípio *ore*, em outros prevalece o princípio *pavêm*.

Por mais que o princípio *pavêm* busque a unidade de todos que compõem o *tekoha*, nunca será neutralizado o princípio *ore* que atua como um potencial diferenciador de cada família extensa. Estas existem como subsistemas dentro de um sistema mais abrangente, sendo que cada uma somente se identifica consigo mesma.

A expressão máxima do princípio *pavêm* são os cerimoniais e festas coletivas, enquanto o princípio *ore* é expresso no cotidiano, nas relações entre pessoas. Assim, durante os rituais o princípio *pavêm* prevalece, na liminaridade, sobre o princípio *ore*, e instituindo uma sociabilidade entre as famílias. Assim, no ritual todos são um, a partir da participação em uma mesma unidade e do reconhecimento de uma liderança religiosa, que deve tratar a todos da mesma maneira, como próximos e como parentes.

Neste sentido, Pereira (2004) ressalta que o princípio *pavêm* é um ideal almejado pelos Kaiowá, como possibilidade de superação dos problemas sociais, políticos e econômicos que enfrentam atualmente.

Envolvidos no emaranhado de problemas que emergem a cada momento na convivência entre as pessoas e nas vicissitudes históricas atuais, os Kaiowá parecem apresentar uma certa resignação quanto à impossibilidade de viver plenamente as normas de sua formação

social, pois, como afirmam, “hoje não é mais possível viver como o índio antigo”. A pergunta seria: será que algum dia isto foi plenamente possível? Entretanto, continua operante o ideal de superação da condição social atual, mais que uma possibilidade ele se apresenta hoje como necessidade inerente ao fluxo das coisas: a destruição ambiental e a falta de sentido na ordem social criam as condições necessárias para a desintegração da ordem atual e a instauração de uma nova forma de associação entre os homens e as divindades (PEREIRA, 2004, 149-150).

Dessa forma, o *pavê*m impulsiona o grupo a buscar nas divindades a inspiração para um modo de viver baseado na coletividade. Como isso não pode ocorrer nas condições atuais exatamente como acontecia antigamente, há uma descrença no presente e um pessimismo por parte dos mais velhos, e a projeção de um ideal localizado somente no passado, o que leva a uma desestabilização nas relações sociais.

3.4 – Contatos interétnicos: a interdependência entre a “imagem de si” e a “imagem do outro”

O sujeito constitui-se a si próprio mediante o seu confronto com a imagem que percebe representada no outro. Neste processo, são construídas e assimiladas categorias de identificação que são influenciadas por valores, interesses, modelos de comportamento etc específicos de cada cultura envolvida.

Refletindo sobre isso, gostaria de referir as idéias da antropóloga Sylvia Caiuby Novaes (1993), que em sua obra *Jogo de Espelhos* discorre sobre a interdependência que há entre a imagem que um grupo faz de si e a imagem que faz dos vários outros com os quais se relaciona.

A autora defende que o “outro” funciona como um espelho sobre o qual se busca uma imagem de si, sendo que esta representação depende do contexto em que é evocada. Assim, considera que não é suficiente analisar os fenômenos culturais resultantes do confronto entre grupos distintos. Para ela, é necessário verificar como cada um destes grupos elabora uma representação do outro e de si próprio, e como esta representação contribui para sua atuação política.

Não se pode restringir as relações interétnicas a uma relação de identidades contrastivas em que um grupo étnico se afirme pela simples negação do outro, como propõe Cardoso de Oliveira. A avaliação que qualquer grupo faz de outro não implica uma visão unívoca e sim num conjunto de visões e interpretações, que se refletem e interpõem (NOVAES, 1993, p. 115).

O humanista e semiólogo búlgaro Tzvetan Todorov (1996, p. 3) também afirma que podemos descobrir o outro em nós mesmos, a partir de uma abstração, como uma instância de nossa configuração psíquica, como um grupo social concreto ao qual não pertencemos e do qual nos diferenciamos e distanciamos, no plano cultural, moral e histórico. No entanto, “cada um dos outros é um eu também, sujeito como eu. Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão lá e eu estou só aqui, pode realmente separá-los e distingui-los de mim”. Desta forma, o autor introduz a questão da alteridade, do encontro surpreendente com a diferença, do reconhecimento de si a partir da percepção do outro.

Juracy Almeida (2005) indica que a identidade expressa um processo dinâmico de articulação entre “o fazer-se e o pensar-se, o representar-se e buscar reconhecimento, de um lado, e o ser produzido, representado e reconhecido socialmente, de outro lado” (p. 22). Assim, a formação da identidade ocorre na internalização e expectativas que constituem os papéis sociais prescritos por uma sociedade. Dessa elaboração, surgem as “máscaras” (na linguagem usada por Ciampa) que são usadas pelos indivíduos em seu desempenho social.

Quando um grupo social é percebido por outros, quase sempre ficam ocultos alguns elementos que o constituem, seja por falta de informações, preconceitos, expectativas dos outros ou regras de conduta estabelecidas às quais deve se adequar. Almeida chama a esses elementos “filtros comunicativos” que impedem que o grupo social ou indivíduos se revelem por inteiro, dificultando que sejam percebidos em sua totalidade.

Assim, as relações de contato são determinantes na imagem que um grupo social faz de si, sendo necessário, nos estudos sobre identidade coletiva e etnicidade, verificar os padrões culturais de cada uma das sociedades aí envolvidas e como interagem.

Tais padrões não são fixos, podendo alterar-se em função da própria dinâmica de contato, a qual Novaes (1993) compreende a partir do “jogo de espelhos”. Esta metáfora é usada pela autora para ilustrar o processo de formação e de transformações da auto-imagem de uma sociedade a partir da “imagem” que vê refletida em grupos sociais diferentes de si mesma, ou a partir de uma “imagem” da própria sociedade em questão, que se encontra em outro tempo – no passado – ou em outro espaço.

Quando uma sociedade focaliza um outro segmento populacional, ela simultaneamente constitui uma imagem de si própria, a partir da forma como se percebe aos olhos deste outro segmento. É como se o olhar transformasse o outro em um espelho, a partir do qual aquele que olha pudesse enxergar a si próprio. Cada outro, cada segmento populacional, é um espelho diferente, que reflete imagens diferentes entre si. (...) São exatamente estas imagens refletidas a partir do outro que permitem alterações, tanto na minha auto-imagem, como na minha conduta, e este termo deve ser aqui tomado em seu sentido literal, alter/ações – as ações que assumem função do outro. (NOVAES, 1993, p. 107-108)

Neste sentido, compreende-se o processo de identificação presente no “jogo de espelhos“ a partir das determinações históricas e sociais que envolvem as sociedades. Embora a autora discorra especificamente sobre as representações ocorridas entre os Bororo, grupo indígena sobre o qual desenvolve sua pesquisa, creio que algumas de suas reflexões podem ser aplicadas também ao meu trabalho.

A partir dessa abordagem, pode-se afirmar que os indígenas do Panambizinho incorporam e se apropriam do discurso não-índio sobre si e representam sua identidade para o mundo do “branco“ tendo como modelo a imagem que fazem deste mundo, no qual transitam em inúmeras situações de contato, embora neste processo de assimilação do modelo de identidade que se lhes apresenta, não percam sua identidade original.

Por um lado, há um discurso tradicional dos mais velhos sobre quem é o índio na aldeia Panambizinho. Por outro, há o discurso do não-índio sobre quem é esse índio. E há ainda um discurso construído pelos próprios indígenas dessa aldeia sobre o que acham que são na concepção do não-índio.

Gostaria de destacar, como exemplo deste processo de incorporação de um discurso proferido pelo outro sobre si, a experiência que tiveram alguns moradores do Panambizinho no filme Terra Vermelha.

Durante vários meses, toda a aldeia se mobilizou em torno da produção cinematográfica que representou, ao meu ver, uma possibilidade de reflexão, não somente para o público que assistiu ao filme nos cinemas das principais capitais brasileiras e de outros países, mas também por parte de toda a equipe envolvida – roteiristas, diretor, cenógrafos, maquiadores, editores, atores etc – sobre vários aspectos da realidade vivida pelo indígena brasileiro na atualidade.

O cinema é um meio de comunicação coletivo que, por sua estética própria e por sua linguagem, pode facilitar a percepção e reflexão sobre vários temas, conflitos e ambiguidades humanos. Isto porque o cinema envolve o espectador na potência da imagem, em impressões visuais e auditivas evocadas pela tela, que o levam a sonhar o sonho de outro. Como afirma o diretor Michael Rabiger (2007, p. 12), o cinema produz algo maior que a simples soma de suas partes. “O público não vai ao cinema para ver o filme, vai para olhar para si mesmo, imaginar, pensar e sentir o que outras pessoas sentiriam. Os espectadores querem ser outra pessoa por um tempo“. O cinema “ativa a imaginação do público, revelando espaços interiores e perguntas que só podem ser respondidas pelo coração e pela mente dos espectadores“. Assim, falando à subjetividade do público, o cinema pode ser considerado um espelho no qual o espectador projeta suas

identificações e no qual se reflete o imaginário coletivo. Mas o cinema é também, na perspectiva da teoria cinematográfica mais realista, uma representação do real ou, ao menos, uma simulação da realidade.

É nessas circunstâncias que se encontra um jovem kaiowá, que nunca antes estivera no papel de ator e nem no lugar de espectador no cinema. Ao interpretar uma simulação de si mesmo, ele olha para si (enquanto indivíduo e como membro de uma etnia), simultaneamente, de fora e de dentro, como ator e como personagem.

Olhando para si como ator, com olhos que não são os seus mas do diretor do filme e do roteirista, e olhando para si como alguém que poderia estar de fato no lugar desse personagem, esse jovem kaiowá pode através dessa experiência ressignificar sua identidade.

Ele pode se perceber a si mesmo como é percebido pelos outros, compreendendo a representação de si construída pela lógica não-indígena. Há um reconhecimento de si a partir da percepção do outro, revelando uma identidade construída no encontro entre a imagem que ele faz de si mesmo e do outro e a imagem que ele acredita que o outro tem de si mesmo e do indígena kaiowá.

O ator Ademilson Conciança conta que, na cena em que seu personagem se suicida, por enforcamento, ele recusou a participação de um dublê. Ele quis interpretar o papel, quis saber como ele se sentiria pendurado de uma árvore, quis experimentar a condição vivida por muitos jovens, que, profundamente tristes, acabam atraídos pela morte. Com certeza, para Ademilson esse foi um momento importante para refletir sobre seus dois papéis sociais, como ator e como personagem. Além disso, ele deixou claro que, ao assistir a cena que protagonizara, ele pôde imaginar como os espectadores iriam apreender os sentidos do suicídio entre os Kaiowá.

O jovem ator Abrísio comenta que, embora o filme tenha a maioria de atores das etnias kaiowá e guarani, não é um filme sobre essas etnias especificamente. Ele diz que o filme retrata o índio de modo geral e que muitas etnias podem se identificar com a personagem que ele interpretou.

Desta forma, podemos considerar que a atuação dos jovens kaiowá no filme contribuiu para a re-apresentação da identidade étnica como uma identidade que vem sofrendo transformações à medida que os indígenas tem estreitado laços com a sociedade envolvente. Através da representação, Abrísio e Ademilson puderam re-elaborar a imagem que eles têm de si mesmos, como atores que se identificaram com a temática vivida por seus personagens, e como espectadores que, distanciando-se de seus personagens, puderam

olhar para os Kaiowá da forma como eles são vistos pelos não-indígenas.

Ressalto, ainda, que no ato de representar o ator nem sempre está livre dos “filtros comunicativos” já referidos. O filme Terra Vermelha, por exemplo, foi criticado negativamente por mulheres indígenas, no Aty Guasu realizado em Porto Lindo, em março de 2009. Segundo elas, a personagem feminina de destaque no filme passa uma imagem preconceituosa da mulher indígena. Envolvida em cenas de sedução e traição, ela reforça estereótipos que não condizem com a realidade, pois as mulheres kaiowá há muito tempo são atuantes no espaço público e líderes no âmbito político, sendo esteios na luta pelos seus direitos e pelos de seu povo. Neste caso, não resta outra alternativa ao roteirista do que reconhecer que se deixou levar pela força de suas visões estereotipadas ou pela falta de informações. Ele impediu, assim, que a imagem das mulheres indígenas em sua totalidade fosse retratada de forma diferenciada.

Isso revela que a identidade resulta do encontro entre a percepção que temos de nós mesmos e a visão que acreditamos que os outros têm de nós. Almeida (2005) afirma que:

A identidade resulta da dialética entre os modos como nos representamos e de como somos representados, ou dito de outro modo, a identidade deriva dos modos como nos (re)conhecemos e de como somos (re)conhecidos. Claro está que as concepções recíprocas dos indivíduos podem ou não convergir, constituindo ou uma identidade aceita por quase todos ou uma identidade que se forma de modo controverso e, mesmo, conflitivo, desencadeando incertezas pessoais e reações diversas entre os circunstantes da relação. (p. 17)

A partir das concepções de Novaes (1993), entendo que a identidade pode ser evocada como um “nós” coletivo que apresenta dois sentidos complementares: por um lado, a identidade emerge da necessidade de se estabelecer uma contínua e singular apresentação do grupo social para si mesmo, como um conjunto de características que formam uma unidade. Assim, as semelhanças unem o grupo em uma única versão de si mesmo, desconsiderando necessariamente as diferenças internas, a fim de se poder evocar o espaço da diferença em relação a outras sociedades. Por outro lado, este “nós” coletivo pode ser invocado pelo grupo como possibilidade de obter maior visibilidade social, caso esteja vivendo um apagamento ou uma marginalização em relação às outras sociedades com que se relaciona.

Neste sentido, pode-se verificar a dinâmica entre poder e cultura, em um movimento coletivo de busca de autonomia a partir da reafirmação da diferença. Novaes (1993) aponta que, em situações de confronto entre uma minoria e seu entorno social, a afirmação da identidade do grupo é um importante recurso para reivindicar para si um

espaço social e político de atuação.

No processo de construção deste “nós” coletivo, alguns sinais culturais que, originariamente, na história da comunidade do Panambizinho, tinham determinados sentidos para o grupo, podem ser reatualizados e negociados a fim de manterem ainda hoje as representações sociais que resultam numa determinada apresentação identitária.

Ocorre, porém, que tais sinais nem sempre carregam exatamente os mesmos sentidos do passado. Se esses sinais são operados de forma a fixar uma mesma apresentação de si, se dá a *mesmice*, como refere Ciampa. No entanto, se esses sinais são reapropriados e resignificados ocorre a mesmidade.

O conceito de identidade-metamorfose e mesmidade, de Ciampa (1987), traz luz sobre esta questão.

3.5 – Mesmidade e metamorfose

Ciampa (1987) aponta que o ser humano é, por um lado *ser-posto*, devido às determinações que sofre em seu ambiente social, mas de outro, é *vir-a-ser*, em inúmeras possibilidades de transformação. É assim que se concretiza a identidade. Para ele, “o devir humano é o homem, ao se concretizar.” (p. 201)

O autor afirma que há um esforço de autodeterminação do indivíduo que busca a condição de *ser-para-si*, constituindo-se assim a identidade do eu, o que Ciampa denomina *a identidade autônoma*.

Os papéis prescritos pelo social podem ser cristalizados e reproduzidos pelos indivíduos em um mero movimento de reposição de uma identidade já “dada”, constituindo o que Ciampa denomina de *identidade mito*, uma identidade construída pelo grupo e predestinada ao indivíduo, que se adapta a ela passivamente. Neste caso, a singularidade do indivíduo é absorvida por um todo maior, em uma categoria social, passando a ser reconhecido não por sua singularidade como sujeito, mas pelas características atribuídas ao seu grupo de referência. Assim, a identificação grupal poderia encobrir seus atributos pessoais.

Acredito que esse é um conflito emocional vivido por vários indígenas kaiowá do Panambizinho, que se vêm impelidos a buscarem uma forma conciliatória entre a identidade prescrita por seu grupo étnico – que vêm refletida nos modelos do passado – e as adaptações que necessitam fazer na atualidade. Tais adaptações envolvem o inter-jogo

entre aquilo que acreditam ser, a imagem de si que acreditam ser percebida pela sociedade envolvente e a imagem que de fato desejam construir sobre si mesmos. Haveria, assim, um movimento de re-atualização da identidade *pressuposta*, mas não perdendo de vista a possibilidade de autonomia.

Ao mesmo tempo em que repõe uma identidade *dada* como original no interior do grupo social, o indivíduo também se distancia dela, ao assimilar e representar em seu universo simbólico essa identidade e transformá-la segundo suas singularidades enquanto sujeito. Sem esse movimento seria impossível a metamorfose e a identidade seria, segundo Ciampa (2004) apenas *mesmice*, sempre igual a si mesma.

Essa busca da singularidade como identidade pessoal é cotidiana, como pude observar em meu trabalho de campo e como já foi mencionado. A questão é que nem sempre essa conciliação entre o coletivo e o pessoal é viável. Poderíamos questionar em que medida o processo de constituição de identidades não se tornaria uma *não-metamorfose* entre vários jovens kaiowá que sucumbem aos conflitos vividos, refugiando-se no alcoolismo, ou mesmo optando pelo suicídio.

Ciampa (2004) aponta que, na dinâmica de *metamorfose*, a identidade pode se inverter no seu contrário: na *não-metamorfose*. Segundo ele, os papéis encenados pelo indivíduo o chamam, como a um ator, à constante *re-posição* de seus personagens. E é essa *re-posição* que pode levá-lo à *mesmice*, criando a aparência de *não-metamorfose* e impedindo que vejam possibilidades de transformação ou superação de si mesmo. A *mesmice* pode se dar, portanto, como consciente busca de estabilidade e adaptação à dinâmica das relações sociais ou como inconsciente compulsão à repetição.

Neste processo, somente a experiência de *mesmidade*, a superação de si mesmo em que o indivíduo atinge a condição de *ser-para-si* pode libertá-lo do conflito vivido em sua subjetividade. Aqui, o indivíduo supera a condição de mero coadjuvante na trama social e assume a apresentação de um personagem autônomo que é também autor de sua própria história. Ele é capaz de formular projetos de identidade pessoal, cujos conteúdos não estejam prévia e autoritariamente definidos, ou “*pela aprendizagem de novos valores, novas normas, produzidas no próprio processo em que a identidade está sendo produzida, como mesmidade de aprender (pensar) e ser (agir)*” (CIAMPA, 2002, p. 241). Neste caso, a atuação do personagem deixa de ser a reposição de uma identidade cristalizada, permanente e atemporal, para tornar-se a reatualização de uma identidade que uma vez foi posta mas não está encerrada em si mesma, podendo ser constantemente metamorfoseada no processo de re-apresentação do personagem no cenário social.

Observo que o desejo de voltar a realizar o *Kunumi Pepy*, pode ser compreendido como uma busca de reatualização de uma identidade pressuposta pelo grupo, uma forma de cristalização da identidade, compreendendo-a como *dada* e não como *se dando*, num processo que se esgotaria quando o indivíduo chegasse ao produto final da identificação, ou seja quando o menino tivesse finalmente o lábio perfurado e voltasse ao cotidiano da aldeia. Neste caso, o menino se transformaria em um homem adulto kaiowá, desenvolvendo durante o ritual os atributos necessários à concretização desta identidade projetada pelo grupo social, e assim estaria pronto, devendo manter-se no lugar prescrito.

Cabe, nesse sentido um comentário de Ciampa (2004), para quem

o caráter temporal da identidade fica restrito a um momento originário, quando nos “tornamos” algo. (...) Eu como ser social sou um ser-posto. A posição de mim (o eu ser-posto) me identifica, discriminando-me como dotado de certos atributos que me dão uma identidade considerada formalmente como atemporal. A re-posição da identidade deixa de ser vista como uma sucessão temporal, passando a ser vista como simples manifestação de um ser idêntico a si-mesmo na sua permanência e estabilidade.

A mesmice de mim é pressuposta como *dada* permanentemente e não como reposição de uma identidade que uma vez foi posta. (CIAMPA, 2004, p.66-67)

Neste processo que busca a conservação social, as ações dos indivíduos são normatizadas, a fim de se manter uma estrutura social e as identidades produzidas.

Não caberia perguntar se evitar a transformação é realmente possível? Ainda que um indivíduo ou grupo social tente ser o mesmo que já foi ou que, por submissão a condições sociais e culturais, seja impedido de se transformar, o próprio trabalho de *re-posição* não implicaria sempre um movimento na reiteração da apresentação de si mesmo?

Na tentativa de conservação de indentidades pressupostas, Ciampa esclarece que a aparência deste processo pode ser de estabilidade, sobretudo em sociedades mais tradicionais e conservadoras onde podem ser encontradas as mais convincentes identidades com essa “aparência de não-transformação”. No entanto, mesmo nessa aparente ausência de movimento, há uma atividade.

A noção de metamorfose supõe o caráter inacabado e as transformações inevitáveis da identidade. Ser humano é estar em constante mudança, portanto um grupo social, ainda que busque paralisar este processo, não conseguiria. Almeida (2005) se refere à “plasticidade existencial” das pessoas, na criação e recriação de sua realidade (p. 34).

Segundo este autor, dizer que um indivíduo ou grupo tem uma identidade é dizer que este “se apresenta“, isto é, “age se representando frente aos outros“ e a imagem de sua representação é reconhecida de uma determinada forma por estes (ALMEIDA, 2005, p. 35).

Em cada contexto, o indivíduo é “o que está sendo” para si e para os outros, levando em conta as expectativas dos outros e suas próprias pretensões. Assim a identidade surge do “estar sendo” na interação com os outros, considerando-se a identidade pressuposta pelos outros e agindo de forma a reproduzi-la como sempre foi ou transformá-la. Nas palavras de Almeida (2005), a aparência de não-transformação do indivíduo é o resultado de um trabalho de reposição, no qual,

a reposição é metamorfose, não no sentido de uma alteração, mas no sentido de que transfigura a mudança que está ocorrendo com o indivíduo, criando aparência de não-mudança. A manutenção do personagem corresponde à fixação (reprodução) de uma imagem cujo referente, no caso o sujeito e seu contexto, estão permanentemente mudando: é algo como o retrato fotográfico cuja fixidez reflete um momento do ser, momento este que já é passado quando da sua revelação técnica. A imagem fotográfica é a apresentação alterada do referente (sujeito), pois corresponde a um momento anterior dele, ou seja, (...) é uma “anamorfose” deste. A apresentação do sujeito é, ao mesmo tempo, uma contradição dele consigo mesmo ou com seu entorno social, pois nega a mudança. Seja por motivos pessoais (interesseiros ou de resistência), seja pela pressão das relações estabelecidas, seja ainda pelo caráter normativo das disposições de instituições ou estabelecimentos onde se desenvolvem as experiências de vida, preponderam aqui processos que buscam fixar e estabilizar a identidade (ALMEIDA, 2005, p. 36).

Esta re-posição apresenta uma tentativa do indivíduo ou grupo social protelar transformações e evitar mudanças que são, na verdade, inevitáveis. Seria uma tentativa de “continuar sendo” o que se foi no passado, sem perceber as transformações. Seria uma cópia, uma réplica daquilo que já não está sendo no presente. É um trabalho de re-posição que sustenta a mesmice (CIAMPA, 1987, p. 165).

O sucesso desta re-posição, no entanto, é sempre parcial, como aponta Almeida (2005):

Em primeiro lugar, porque não há como deter a marcha do tempo e a sucessão dos acontecimentos, bem como a própria transformação do ser humano: como se diz popularmente, as coisas mudam e nós também mudamos. Evitar a transformação – manter-se inalterado – é algo trabalhoso, senão impossível, uma vez que somos seres em movimento. (...) A dinâmica da vida social e nosso próprio desenvolvimento ontológico atuam como fatores geradores de mudanças, desestabilizando as identidades pré-estabelecidas. As próprias contradições internas ao sistema, bem como a oposição deste com o mundo da vida acentuam essa desestabilização. Em segundo lugar, no dia-a-dia, a reiteração da identidade é dificultada seja pela vulnerabilidade dos sujeitos e de suas redes de relacionamento, seja por mudanças contextuais e pela eventual precariedade de suas estratégias de adaptação, seja ainda pela ocorrência do inesperado. A identidade oscila, então, entre a fixação, a mesmice, e a impossibilidade de sua efetivação (ALMEIDA, 2005, p. 38).

A re-posição de uma identidade dada, a mesmice, pode ocultar o ser humano em sua potencialidade. Portanto, negar essa mesmice é deixar de repor uma identidade que foi

posta, abrindo possibilidades de emancipação. “Desta perspectiva, a metamorfose emancipatória está associada à não-reposição de roteiros atribuídos, de scripts dados e estabelecidos para toda a vida, ou partes dela.

(...) A noção de metamorfose agora adquire seu pleno significado, ou seja, a de ser possibilidade de emancipação, entendida esta como mudança dotada de poder inovador, de construção de novos sentidos para a existência, de superação de condições pessoais e sociais restritivas que impedem as pessoas de participarem na determinação de suas próprias ações ou na definição das condições nas quais elas acontecem, e que são geradoras de sofrimentos e inquietações, de subordinação e inferiorização do indivíduo e do cidadão. (...) É preciso sobrepor-se às exigências dos papéis sociais e aos desejos pulsionais para adquirir uma visão do horizonte da vida, dar forma e sentido àquilo que se está sendo e, a partir daí, prefigurar o que se pretende ser (ALMEIDA, 2005, p. 41).

Apoiado em Habermas (1983), Almeida (2005) finaliza sua reflexão afirmando que, ao adquirir uma visão do horizonte da vida, o indivíduo desenvolve a capacidade de construir novas identidades a partir das identidades rompidas ou superadas e integrá-las às velhas, organizando essas interações na unidade de uma biografia pessoal peculiar, mas entrelaçada com formas de vida coletivas dadas. Para esses autores, a capacidade de uma pessoa distanciar-se de si mesma e de seus proferimentos é a condição necessária de sua liberdade.

Se um grupo ou indivíduo re-apresenta a identidade no presente como idêntica ao que foi ontem, esta identidade adquire um caráter atemporal e fixo (CIAMPA, 1987, p. 163). Porém, os papéis sociais não podem ser tratados como realidade absoluta, pois, considerando-se a identidade como metamorfose, o ser humano é sempre capaz de ultrapassar limites, sendo estes os pontos de partida para desenvolver sua potência e a liberdade de ser si mesmo.



Menina kaiowá



Jovens alunos da Escola Pa'ĩ Chiquito Pedro

CONCLUSÃO

Ao conviver, ao longo de um ano, com os indígenas Kaiowá da Aldeia Panambizinho, fiz parte de sua história, como estes fizeram parte da minha. Durante as visitas que fiz à aldeia, construímos juntos, à sombra das mangueiras e ao sabor do tereré, uma narrativa sobre suas lembranças e sobre seus anseios. Refletimos sobre os novos tempos, pensamos sobre as mudanças, vislumbramos possibilidades.

Ouvi dos antigos como acontecia o ritual *Kunumi Pepy* no passado, quais os significados que tinha para a vida dos meninos e de toda a comunidade e porque não mais o realizam.

Ouvi dos jovens sobre suas preocupações com o futuro, seus sonhos de finalizar os estudos e conseguir bom emprego na cidade. Compreendi que desejam entender o modo de pensar do não-índio e conquistar na sociedade envolvente seu lugar como cidadãos brasileiros, sendo reconhecidos em sua singularidade étnica.

Ouvi das mulheres o relato sobre as mudanças que viveram nos últimos anos, assumindo novos papéis sociais dentro e fora da aldeia e ocupando o lugar de guardiãs do saber tradicional de seu povo, enquanto muitos maridos estão fora, nas usinas ou fazendas da região. Essas mulheres conhecem as rezas, contam os mitos, fazem chover, trazem de volta quem se foi, curam doenças, organizam Guaxiré, cantam e dançam nas noites de festa e mantêm vivos os fundamentos de sua cultura. Cuidam das roças, saem para vender o excedente, acendem o fogo, alimentam os filhos, trabalham como domésticas nas casas da vila, estudam, tornam-se professoras e agentes de saúde e atuam politicamente pelos direitos de sua comunidade.

Ouvi líderes e rezador. Conheci a simplicidade e a sabedoria de homens que se preocupam em preservar os sentidos do *Kunumi Pepy* no Panambizinho, numa tentativa de voltar ao passado para projetar o futuro, pois acreditam que somente a iniciação dos meninos pode lhes conferir os atributos necessários ao legítimo modo de ser kaiowá, contribuindo para a organização social do grupo e afirmando sua identidade étnica.

Ouvi dos velhos a saudade dos tempos que se foram e o temor de que seu grupo perca ao longo do caminho as últimas sementes do conhecimento sagrado deixado pelos antepassados. Acreditam que essas sementes, se caírem sobre terra fértil, poderão germinar, crescer, enraizar e frutificar, sustentando, como grandes árvores, aos jovens que hoje aprendem a conciliar as antigas tradições e os novos modos de viver trazidos de fora pela sociedade não-índia. Se, no entanto, caindo em solo árido, as sementes não vingarem,

morrem com elas os conhecimentos sobre os mitos, rituais, costumes e crenças que compõem a cultura kaiowá.

Embora essas tradições sejam importantes para este grupo, não é somente o mundo mítico que compõe a realidade dos Kaiowá. Muitas interferências culturais chegam de fora, mudando aos poucos a realidade do Panambizinho e, talvez, como pensam os velhos, interferindo na capacidade dos mais jovens de receberem em seu coração as “boas sementes”.

Essas transformações se revelam nas narrativas que apresento neste trabalho. Também as minhas próprias mudanças estão implícitas neste estudo, pois ao escrever sobre o que vi e ouvi também aprendi e me tornei conhecedora de realidade antes estranha a mim.

Ao falar sobre a identidade como fenômeno psicossocial construído continuamente em processo de metamorfoses, coloquei em jogo minha própria subjetividade, pois seria impossível a uma boa pesquisadora, ao debruçar-se sobre material humano, não falar também de si, de sua própria humanidade.

O ato de conhecer envolve ainda confiança entre as partes e alteridade, o que só é possível ao observador que assume um lugar dentro da sociedade observada, buscando compreender os sentidos somente acessíveis a quem está dentro, a quem faz parte, a quem compartilha.

Esta dissertação é, portanto, fruto da amizade e do encontro, da reciprocidade entre sujeitos diferentes provenientes de mundos diversos. Uma psicóloga tentando entender o que é ser kaiowá. Indígenas kaiowá tentando entender como pensa o “branco”. Em prol deste trabalho, observadora e sujeitos da observação relacionaram-se e compreenderam-se mutuamente. No encontro com esses amigos, fiz pesquisa e me fiz pesquisadora.

Ao escrever parte dessa história espero ter contribuído com as indagações e reflexões que fiz ao grupo, pois desde a primeira tarde em que estive na aldeia, em 2006, a convite de amigos kaiowá, quando ouvi falar do ritual de iniciação dos meninos, fui movida pelo desejo de aproximar-me de seus mistérios. Instigou-me compreender o que é existir dentro de uma cultura com raízes profundas que se estendem a um passado distante e absorvem dos mitos e crenças tradicionais a essência que alimenta o seu viver. Inspirou-me a possibilidade de vislumbrar como as mudanças culturais ocorridas ao longo dos últimos anos afetaram o ritmo de vida, as atitudes, as relações inter-pessoais, os ideais e os desejos de uma sociedade que transita entre o novo e o velho.

Como poderiam, sendo índios kaiowá convictos de seus princípios religiosos e

valores tradicionais, agregar também as habilidades requeridas no mundo do não-indígena? Como dominar os códigos que compõem essa outra lógica de pensamento sobre a realidade? Como expressar-se a partir desta outra linguagem e ainda assim não perder a essência do ser kaiowá? Como as lembranças do ritual *Kunumi Pepy* influem sobre este modo de ser na atualidade?

Concluo que há atualmente, na aldeia Panambizinho, ao menos três movimentos sociais de construção da identidade coletiva que ocorrem paralelamente e, embora diferentes entre si, interagem, ora complementando-se, ora contrapondo-se. Um deles é a busca de referências nos modelos vividos pelos antepassados, sendo assim uma volta aos parâmetros culturais do próprio grupo, porém em outro tempo, que são re-atualizados nos discursos, nas práticas cotidianas e ritualísticas, tendo sua base firmada nas prescrições religiosas tradicionais. Um segundo movimento é a conversão à igreja pentecostal Deus é Amor, que apresenta um conjunto de crenças e regras de comportamento que, embora também se sustentem sobre a religiosidade, são originários de outra cultura e outra sociedade. Nesse caso, há um abandono, pelo menos aparentemente, do modelo construído pelo próprio grupo e a adoção de outro, vindo de fora, que passou a ser seguido rigidamente, mudando os hábitos e formas de pensar de cerca de 40 moradores da aldeia. O terceiro movimento que observo é a assimilação da lógica do “branco” presente em vários segmentos das relações com a sociedade envolvente, como nas relações de trabalho nas fazendas e usinas de cana, nos conteúdos pedagógicos ministrados na escola, nas relações de poder em negociações com órgãos governamentais como a Funai, no discurso veiculado pela mídia etc. Neste caso, as referências são embasadas sobre o modelo capitalista, o consumo e a globalização, que permeiam as relações sociais nas sociedades contemporâneas.

Esse movimento de aproximação à cultura não-indígena tem sido incorporado pelos moradores da aldeia que transitam em mundos diferentes, levando à formação de identidades pessoais mais plurais e menos fixas que vêm confrontar qualquer tentativa do grupo de manter uma pureza cultural ou um absolutismo étnico.

Já o modelo instituído pela igreja pentecostal não parece ser incorporado ao modo tradicional, levando à formação de uma identidade marginal àquela que é apresentada pela maior parte do grupo e à criação de um subgrupo – o dos crentes – sendo inclusive alvo de preconceito e exclusão na aldeia, rotulados como “aqueles que não são mais índios”.

No discurso dos mais conservadores, observo que o ritual *Kunumi Pepy* é visto como um caminho para a solução de todos os conflitos vividos pela comunidade.

Aparentemente, é como se essa volta à prática do ritual fosse o remédio para todos os males. O suicídio entre os jovens; a rebeldia frente ao casamento arranjado; o alcoolismo; a preferência pela educação escolar e não mais pelos mitos rememorados pelos antigos; a falta de recursos econômicos e o desemprego; a influência da igreja sobre os hábitos do grupo; a violência e a desarmonia, enfim, todos os problemas da aldeia teriam solução caso os kaiowá tivessem novamente a marca de sua identidade, o *tembeta*. Além de proteger os meninos e todo o grupo contra esses males, o adorno também teria a função de diferenciá-los do “branco” e de outros indígenas, fortalecendo-os em sua identidade étnica e reforçando a união do grupo, pois traria aos meninos o orgulho de pertencerem à etnia Kaiowá.

A volta aos valores religiosos dos antepassados tem, além disso, suas motivações no desejo de manterem certas relações internas de poder que devem ser garantidas pelo grupo a fim de reaver uma organização social que, no passado, lhes trazia harmonia. Assim, os mais conservadores defendem o poder e o status dos homens que têm lábio furado, a sujeição das mulheres e a transmissão aos jovens de um conjunto de valores que garantam a continuidade do antigo modo de viver.

Além dessas relações sociais internas do grupo, que seriam preservadas pela prática do ritual, percebo ainda outras motivações, relacionadas à sua etnia e às relações de contato com a sociedade envolvente, entre elas: serem reconhecidos pelos órgãos governamentais e por outras instâncias do poder político na sociedade envolvente, por outros grupos étnicos e pelo homem não-indígena em geral como indígenas legitimamente Kaiowá.

Muitas pessoas do Panambizinho não acreditam na possibilidade de realização do *Kunumi Pepy* por não terem esperanças de que um rezador com pleno conhecimento sobre a cerimônia poderia se levantar hoje na aldeia. Verifica-se aí a falta de prestígio do rezador atual, que sucede aos dois rezadores já falecidos, Paulito Aquino e Lauro Conciança.

Essa e outras dificuldades para a realização do ritual inserem-se em um contexto de inúmeros desafios que os novos tempos trouxeram à comunidade, como já descrito. As divergências de opiniões que se revelam nos conflitos de gerações, a influência de valores culturais que chegam de fora e a falta de um líder que consiga promover a união do grupo dificultam, em alguns momentos, que estes indígenas reafirmem sua diferença étnica e avancem na busca de autonomia.

Isso pode levar à contínua e repetitiva busca de re-posição de elementos culturais que, se não forem re-significados, podem levar à *mesmice*, criando a aparência de *não-metamorfose* e impedindo que a comunidade veja possibilidades de transformação ou

superação de si mesma.

Mas, contrariando as posições mais conservadoras, muitos acreditam que é possível manter sua identidade étnica e social lidando com as diversidades. Buscam o sentido de pertencimento à sua comunidade e cultura, de forma auto-consciente, enquanto fazem-se, a si mesmos, exercendo os devidos papéis em seu grupo e buscando seu lugar frente à sociedade envolvente.

Nesse processo, múltiplas identidades se complementam na totalidade que é o indivíduo kaiowá e em vários momentos também se confrontam entre si. Este é o movimento inevitável que caracteriza a identidade-metamorfose, pois o ser humano produz a si mesmo à medida que busca integrar as várias possibilidades de seu ser.

Somente a experiência de *mesmidade*, no processo contínuo de metamorfoses de aspectos pessoais e coletivos, poderá levar os Kaiowá do Panambizinho a superar a condição de meros coadjuvantes na trama social e assumir a apresentação de personagens autônomos, sendo também autores de sua própria história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. *Jovens indígenas e lugares de pertencimento. Análise dos jovens indígenas da Reserva de Dourados/MS*. EDUSP: 2007.
- ALMEIDA, Juracy Armando M. *Identidade e contexto social: projetos, armadilhas e emancipação*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1999.
- _____. *Sobre a anamorfose: identidade e emancipação na velhice*. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2005.
- ARRUDA, Rinaldo. Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais. In: SALOMON, Marlon [et al]. *Processos de territorialização: entre a história e a antropologia*. Goiânia: Ed. UCG, 2005.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, EDUNESP, 1998.
- BLUMER, Herbert. A natureza do interacionismo simbólico. In: MORTENSEN, David. *Teoria da comunicação: textos básicos*. São Paulo: Mosaico, p. 119 -138, 1980.
- BRAND, Antonio Jacob. *O impacto e a perda da terra sobre a tradição Kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 382f. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, RS, 1997.
- BRAND, Antonio Jacob. *Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e os Guarani no MS*. Tellus, Campo Grande, MS, ano 4, n.6, abr de 2004.
- BRANDÃO, Carlos R. *Identidade e etnia*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRANDÃO, Carlos R. Os Guarani: Índios do Sul. Religião, Resistência e Adaptação In *Palavra e Obra no Novo Mundo: Imagens e Ações Interétnicas*. Estudos Avançados. ano 4 , n.10., Trujillo, Espanha, p. 53-90, 1988.
- CADOGAN, León. *Aporte a la etnografía de los Guarani del Amambai, Alto Ypané*. Revista de Antropología, v. 10, n.1-2, São Paulo, p. 43-91, 1962
- CADOGAN, Leon. *La tradiciones religiosas de los índios Jeguará Tenondé Porã Gué y del Guaira comúnmente llamados Mbyá, Mbya-Apyteré o Kayngué*. In Revista de La Sociedad Científica del Paraguay, v. 7, n.1, Assunción, p. 15-47, 1946.
- CECCARELLI, Paulo roberto. *A construção da masculinidade*. Revista Percurso, São Paulo, v. 19, p. 45-56, 1998.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia da Letras, 1990.

- CHAMORRO, Graciela. *Kurusu Ñe'ëngatu, palavras que la historia no podriá olvidar*. Biblioteca Paraguaya de Antropologia, v. 25. Asunción, 1995.
- _____. *Ciclo de vida em los pueblos guaraní, aporte lingüístico a partir de los léxicos de Antonio ruiz de Motoya*. Suplemento Antropológico. Universidade Católica Nuestra Señora de La Asunción, v. XLII, n. 1, p. 7-56, jun 2007.
- _____. *Língua e Identidade: pelo crivo guarani de palavra*. Trabalho apresentado no Congresso Brasileiro de Lingüística Aplicada. Brasília, UNB, 11 de julho de 2007.
- _____. *Teologia Guarani*. 1 ed. Quito: Abyayala, 2004. v. 1, cap. 1
- _____. *Os guarani, sua trajetória e seu modo de ser*. São Leopoldo: Comin, 1999 (Cadernos).
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. São Paulo: Memória e Sociedade, 1986.
- CIAMPA, Antonio. *A Estória do Severino e a História da Severina - um Ensaio de Psicologia Social*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. Identidade. In: Silvia T.M. Lane; Wanderley Codo. (Orgs.). *Psicologia Social : O Homem em Movimento*. 4 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004, p. 58-75.
- _____. Políticas de Identidade e Identidades Políticas. In, Dunker, C. I. L. & Passos, M. C. (orgs). *Uma Psicologia que se interroga: ensaios*. São Paulo: Edicon., 2002.
- _____. Entrevista. Revista Construção Psicopedagógica. [online]. Dez 2006, vol.14, n.11 Disponível em: <<http://pepsic.bvs-psi.org.br>>. Acesso em: 17 de maio de 2009.
- CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.
- CORTESÃO, Jaime (org). *Jesuitas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional. Divisão de obras raras e publicações, 1952 (MCA II).
- CREPALDE, Adilson. *O rezador e a história*. 150f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Mato Grosso do Sul (UFMS), Dourados ,MS. 2004
- CUNHA, Manuela Carneiro. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DAVIDOFF, Linda. *Introdução à Psicologia*. São Paulo: Makron books, 1983.
- DIAZ, Noemi Martinez. *La migración Mbya (Guarani)*. Dédalo, Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo, n. 24, p. 147-69, 1985.
- ERIKSON, Eric. *Identidade, Juventude e Crise*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- FARR, Robert. *As raízes da Psicologia Social Moderna (1872-1954)*. Petrópolis: Vozes, 1998.

- FILHO, Amílcar Torrão. *Uma questão de gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam*. Caderno Pagu, Campinas, SP, n. 24, jan-jun 2005.
- FRUTAS DE VÊZ. *A voz missionária*. São Paulo, ano 4, p. 2-3, out-dez de 1935.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GADDIS, John Lewis. *Paisagens da História: como os historiadores mapeiam o passado*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- GOFFMAN, I. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar., 1985.
- GUARESCHI, Pedrinho. *Psicologia Social Contemporânea: livro-texto*. In: Marlene Neves Strey [et al] 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 89-103.
- HALL, S. *Quem precisa de identidade?* In, SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000
- JUNQUEIRA, Carmen. Entrevista. *Teoria e Debate* n. 44, abril-jun 2000.
- _____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- KOLYNIK, Helena Marieta Rath. *Uma abordagem psicossocial de corporeidade e identidade*. *Revista Integração*, São Paulo, n. 11, n. 43. p. 337-345, 2005.
- LEMONS, Fernanda. *A representação social da masculinidade na religiosidade contemporânea*. *Netmal Revista*, v. 1, p. 3, 2007.
- LEVCOVITZ, Sérgio. *Kandire: O paraíso terreal: o suicídio entre índios guaranis do Brasil*. Rio de Janeiro: Te Corá Editora, 1998.
- MACIEL, Nely Aparecida. *História dos Kaiowá da Aldeia Panambizinho: da década de 1920 aos dias atuais*. Dourados. 2005. 155f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Dourados, MS: UFMS, CPDO.
- MACIEL, Nely A. & OLIVEIRA, Jorge Eremites de. *A cerimônia do Kunumi Pepy entre os Kaiowá da Aldeia Panambizinho*. In: Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Cultura, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Dourados, MS, 2003. 1 CD-ROM.
- MEAD, George Herbert. *Espiritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Ayres: Ed. Paidós, 1972.
- MELIÁ, Bartolomeu, GRÜNBERG, Georg, GRÜNBERG, Friedl. *Etnografía guarani del Paraguay contemporaneo: los Paï Tavyterã*. *Suplemento Antropológico*, v. X, n 1-2, Asunción, p. 151-295, 1976.
- MELIÁ, Bartolomé, VINICIUS DE ALMEIDA, Marcos Saul, MURARO, Vlamir Francisco. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santa Maria, FUNDAMES/Pró

Memória, 1987.

MELIÁ, Bartolomé. *El modo de ser Guarani en la primera documentación jesuítica (1549/1639)*. In: Revista de Antropologia, vol. 25, p. 1-24, 1981.

MEZAN, Renato. *Psicanálise, judaísmo: ressonâncias*. 5 ed. Campinas, SP: Ed. Escuta, 1987.

_____. *A Vingança da Esfinge*. 3. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

MOSCOVICI, Serge. *Representações Sociais: Investigações em psicologia social*. Trad. Pedrinho A. Guareschi. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003

MURA, Fabio. *À Procura do bom viver: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro, 2006. Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil.

NIMUENDAJU, Kurt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuwá-Guarani*. São Paulo: EDUSP/HUCITEC, 1987.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de Espelhos: imagem da representação de si através do outros*. São Paulo: Edusp, 1993.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. *Sobre os conceitos e as relações entre história indígena e etnohistória*. Prosa Uniderp Campo Grande/MS. V.3, n1, p.39-48, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história*. Ensaio em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: Edufrj, 1999.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Caminhos da identidade*. Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo:UNESP, 2006.

_____, *Identidade étnica, identificação e manipulação*. Revista Sociedade e Cultura, v.6, n.2, p.117-131, jul/dez. 2003.

_____, *Reconsiderando etnia*. Revista Sociedade e Cultura, v.6, n.2, jul/dez. 2003, p.133-147.

_____, *O trabalho do antropólogo*. 2 ed. São Paulo: Edunesp, 2000.

PEDRO, Wilson José Alves. *Homens em metamorfose: A identidade masculina na contemporaneidade*. Taubaté: Volgal Editora, 1998.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. São Paulo, 2004. Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social). Universidade de São Paulo, USP, Brasil.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História Cultural*. Porto alegre: Editora UFRGS, 2003.

RABIGER, Michael. *Direção de cinema: técnicas e estética*. São Paulo: Elsevier, 2007.

- SAFRA, Gilberto. *Rei, Sacerdote, Profeta: historicidade, religiosidade e subjetividade*. Memorandum n. 1, São Paulo, 2001, p. 33-40. <<http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/artigos01/safra01.htm>> Acesso em: 14 de setembro de 2008.
- SAFRA, Gilberto. *Memória e Subjetivação*. Memorandum, n. 2, São Paulo, 2002, p. 21-30. <<http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/artigos02/safra02.htm>> Acesso em 6 de outubro de 2008.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da Cultura Guarani*. 3 ed., São Paulo: EPU, 1974.
- SCHADEN, Egon. Religião Guarani e Cristianismo. São Paulo, Revista de Antropologia, vol. 25, 1982, p. 1-24
- SCHMIDT, Maria Luisa S. (2002). *Identidade, Pluralidade e Diferença: Notas sobre Psicologia social*. Revista Imaginário. São Paulo. 2002.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.
- SILVA, Meire Adriana. *O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)*. Dourados. 2005. 155f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Dourados, MS: UFMS, CPDO.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- SIQUEIRA, Maria Juracy Toneli. *A construção da identidade masculina: alguns pontos para discussão*. Revista Psicologia da Usp, v. 8, n. 1, São Paulo, p. 113-130, 1997.
- STREY, Marlene Neves [et al]. *Psicologia social contemporânea: livro-texto*, 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- THOMPSON, John B. *Ideologia e Cultura Moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins fontes, 1996.
- TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ:

Vozes, 1978.

VIEIRA, Juliane Ferreira Vieira. *Uma análise crítica das relações de poder no gênero relatório: o caso dos Kaiowá da Aldeia Panambizinho*. Dourados, 2007. 165f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Grande Dourados, MS: UFGD.

VIETTA, Kátia. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados-MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Tese (Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) Universidade de São Paulo, USP. São Paulo, 2007.

Autorizo a reprodução deste trabalho, com a devida citação das fontes.

Dourados, 08 de julho de 2009.

ANA MARIA MELO E SOUZA