

**ADILSON CREPALDE**

**O REZADOR E A HISTÓRIA**

**ADILSON CREPALDE**

**O REZADOR E A HISTÓRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Câmpus de Dourados, para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Zorzato

Dourados - 2004

**Crepalde, Adilson**

O Rezador e a História.

Adilson Crepalde. – Dourados, MS:

UFMS, Campus de Dourados, 2004.

1. A História Indígena.

**ADILSON CREPALDE**

**O REZADOR E A HISTÓRIA.**

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente e orientador: Prof. Dr. Osvaldo Zorzato

2º Examinador: Prof. Dr. Antonio Brand

3º Examinador: Prof. Dr. Jorge Eremites

Dourados, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_

## **DADOS CURRICULARES**

### **ADILSON CREPALDE**

NASCIMENTO 06/04/1963 – FLÓRIDA PAULISTA/SP

FILIAÇÃO GEREMIA CREPALDE  
MARLENE RAQUEL NEGRINI CREPALDE

1983/1986 CURSO DE GRADUAÇÃO EM LETRAS

FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS DE  
ADAMANTINA, SP.

1989/ 1993 CURSO DE GRADUAÇÃO : TRADUTOR/INTÉRPRETE

UNIVERSIDADE IBERO-AMERICANA, SP

2002/2004 CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA INDÍGENA, NÍVEL

MESTRADO, UNIVERSIDADE FEDERAL DO MATO GROSSO

DO SUL, DOURADOS, MS.

Ao professor Dr. Osvaldo Zorzato,

As palavras se abrem para quem sabe tratar com elas. Não gostam que abusem delas. Sabem que são preciosas. Escritas ou faladas escolhem pessoas especiais com as quais confidenciar. A estes revelam seus segredos, sua maleabilidade e plasticidade. O sr. é mais que doutor nessa arte.

Geremia, Marlene, Silvanira, Carmem, Jacira, Selma, Brás, Milton, Rodrigo, Rafael, Larissa, Viviane, Isabela, Bruno: risos, lágrimas, histórias, muitas histórias que só nós sabemos, laços que nos construíram: uma só palavra para o muito de todos que há em mim: obrigado.

Emílio, Praxedes, Lourenço, Paula, Daniel, Marcelo, Ana Paula, Isabela, João Mianuti, João Carlo, Jerry, Gleice, Cláudia, Guilherme, Lincoln, Zorzato, Fabio, Rubens, Alexandra, Cláudio, Zeca, Katia, Dores, Roberto, Sérgio, Pelé, David, Toninho, Nenê, Junior, Sueli, Rafael, Vinícius, Alessandra: outras histórias nos fizeram amigos: uma só palavra: obrigado.

Tânia: risos, lágrimas, histórias, muitas histórias que só nós dois sabemos: um só berro: saudaaade! Muito embora a vejo todos os dias nos catadores de lixo, nos mendigos, nos poetas, nos sois das tardes belas, nos encantos dos silêncios, meus desejos irracionais ainda insistem de quer sua presença. Um beijo.

Beatriz, bia, bião: dizem que quem não sabe dizer o que sente nada sente. Mas um poeta disse também que o mito é o tudo que é o nada e só é nada exatamente porque pode ser tudo. Eu digo, porém, que tudo para mim é nenhuma palavra e ao mesmo tempo uma só: Bia, um mito, e o que esse mito representa para mim está muito além do que a racionalidade humana pode explicar. Então recorro a Deus e a todas as máscaras possíveis de Deus para agradecer e contemplar sua presença. Um beijo imensurável e irredutível como um mito: um beijo mítico. Esse trabalho é para você e para todas as pessoas, que você, como mito, representa.

Somos infinitamente diferentes e miraculamente iguais  
e basta somente um segundo de encantamento com o outro para entender a magia de  
ser esse paradoxo.

Adilson Crepalde

## SUMÁRIO

|                 |    |
|-----------------|----|
| RESUMO.....     | 12 |
| ABSTRACT.....   | 13 |
| INTRODUÇÃO..... | 14 |

### CAPÍTULO I

#### REFLEXÕES SOBRE O PENASAMENTO KAIOWÁ

|   |    |
|---|----|
| 1.1 Ser ou não ser <i>ava</i> .....                   | 22 |
| 1.2 A importância de conhecer o outro.....            | 24 |
| 1.3 A construção do imaginário coletivo.....          | 25 |
| 1.4 Religião, religiosidade no contexto indígena..... | 27 |
| 1.5 Mito, Estrutura e simbologia .....                | 36 |
| 1.6 O imaginário Kaiowá .....                         | 40 |
| 1.7 Mitos e análise.....                              | 44 |
| 1.8 Os mitos e os Guarani .....                       | 50 |

### CAPÍTULO II

#### REPRESENTAÇÃO DE XAMÃ

|   |    |
|---|----|
| 2.1 Carai, profeta ou revolucionário? ..... | 56 |
| 2.2 Xamãs menos expressivos .....           | 62 |
| - o eterno movimento .....                  | 63 |
| 2.3 Os xamãs guerreiros .....               | 66 |
| 2.4 Os caciques da Paz .....                | 75 |

### CAPÍTULO III

#### O REZADOR E A HISTÓRIA

|                                    |    |
|------------------------------------|----|
| - a origem.....                    | 79 |
| 3.1 Os Kaiowá de 1900 a 1950 ..... | 80 |
| - espaço e organização.....        | 1  |
| - a dinâmica .....                 | 84 |

|   |     |
|---|-----|
| - o prestígio .....                           | 87  |
| - a festa .....                               | 88  |
| - a liderança .....                           | 91  |
| - a “fofoca” .....                            | 95  |
| - manifestações religiosas no século XX ..... | 97  |
| 3.2 Os primeiros Karai .....                  | 99  |
| - o contato.....                              | 100 |
| 3.3 O SPI a Missão e as Escolas .....         | 106 |
| - as reservas e os capitães.....              | 108 |
| 3.4 Os Kaiowá de 1950 a 180 .....             | 112 |
| - os capitães e o poder .....                 | 115 |
| - Transmissão de conhecimento .....           | 119 |
| - antropofagia da fé .....                    | 121 |
| - rituais em extinção.....                    | 124 |
| - o resgate .....                             | 125 |
| - Marçal e os karai aliados .....             | 126 |
| - O PKN e as aty guasu .....                  | 127 |
| 3.5 Os kaiowá após os anos 1980 .....         | 129 |
| - a reza engajada na luta pela terra.....     | 132 |
| <b>CONCLUSÃO</b> .....                        | 137 |
| <b>REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA</b> .....         | 142 |
| <b>RELATÓRIOS E DOCUMENTOS</b> .....          | 150 |

## RESUMO

Este trabalho é uma interpretação sobre o processo de historicização dos Kaiowá do Mato Grosso do Sul que parte da figura do líder religioso, o rezador, para compreender a perspectiva e as estratégias utilizadas por esse grupo étnico na resolução de seus problemas. O líder religioso Kaiowá é o maior símbolo da cultura Kaiowá e constrói seu *status* social conquistando prestígio ao longo de sua vida através do acúmulo e da aplicação de conhecimentos, construídos sócio-historicamente e transmitidos de geração para geração. Esses conhecimentos são construídos por meio de uma lógica milenar a partir da qual os Kaiowá engendram uma dinâmica específica de organização e representação do mundo. O líder religioso é a maior expressão desse conhecimento e conseqüentemente ponto de referência na construção do modo-de-ser. Este trabalho procura entender essa lógica de produção de vida e de conhecimento bem como o papel e a atuação do líder religioso na dinâmica Kaiowá para refletir sobre as transformações históricas pelas quais passaram do início do século passado até a atualidade.

## **ABSTRACT**

This work consists of a reflection on the historicization process of the Kaiowá people who live in Mato Grosso do Sul. It departs from the religious leader role in order to understand this ethnic group perspective and strategies used to solve their problems. The Kaiowá religious leader is the most important symbol of the Kaiowá culture and constructs his social status by conquering prestige in the group during his life time by accumulating and employing the traditional knowledge, which is a social and historically construction handed down from generation to generation. This knowledge has been engendered according to a millenary logic through which their world is organized and symbolized. The religious leader is the most important representation of this knowledge and consequently the reference in the building of their way of living. This work tries to comprehend this life and knowledge production logic as well as the religious leader role in it in order to understand the historical changes through which the Kaiowá people have gone through from the beginning of the last century to present time.

## INTRODUÇÃO

Este trabalho é uma interpretação do processo de historicização dos Kaiowá<sup>1</sup> do início do século XX até a atualidade, partindo da função do líder religioso, o rezador, para compreender e descrever esse processo.

A princípio, havia decidido fazer pesquisa de campo através do método da história oral e pesquisa bibliográfica; porém, depois de ter delimitado e refletido mais cuidadosamente sobre meu tema, nas aulas de Seminário de Dissertação, acabei optando por fazer somente a pesquisa bibliográfica. Isso ocorreu por dois motivos: pela falta de tempo para aplicar adequadamente o método da história oral e pelo risco que esse procedimento metodológico pode significar quando empregado indiscriminadamente.

Isso ficou bastante claro após várias leituras sobre os Kaiowá e depois de alguns trabalhos de campo que realizei a título de experiência, pois fazer pesquisa com informantes indígenas não implica somente em questionários bem elaborados, material adequado e seleção de informantes, segundo os objetivos do anteprojeto. É necessário estabelecer confiança entre o pesquisador e o depoente. Isso não ocorre da noite para o dia. Além do mais, muitos depoentes que se apresentam como solícitos colaboradores estão, em verdade, tentando tirar proveito da situação e, o que fornecem como informação, não passa de um discurso pronto.

No meu caso, as coisas ficariam ainda piores por se tratar de rezadores. Isso significa que os depoimentos teriam de ser colhidos de pessoas mais velhas e defensores dos conhecimentos tradicionais, conseqüentemente, menos dispostos a participarem desse tipo de atividade. Além disso, não se encontram rezadores facilmente; quando são encontrados, falam português parcamente; e, eu, na época, nada falava de guarani.

Assim, optei por fazer uma pesquisa bibliográfica, objetivando identificar como a função e a atuação do rezador haviam sido descritas em trabalhos historiográficos e antropológicos e analisá-las a partir do ponto de vista da micro-história, porém, nas aulas de História Indígena, entrei em contato com um dos trabalhos de Pacheco de Oliveira (1999) e acabei sendo influenciado pela perspectiva analítica desse autor. Com ele, Aprendi a

---

<sup>1</sup> A grafia das palavras da Língua Guarani, utilizadas neste trabalho segue a orientação do Dicionário Castellano-Guarani Guarani-Castellano, porém a grafia das palavras em citações foram mantidas como utilizadas pelos autores.

importância de entender como os atores sociais indígenas pensam e constroem suas realidades no tempo antes de refletir sobre o seu processo de historicização, pois esses atores sociais percebem o mundo segundo algumas peculiaridades e lançam mão de estratégias e procedimentos que, muitas vezes, só podem ser compreendidos se forem olhadas a partir da lógica subjacente a essa percepção.

Dessa maneira, decidi dedicar um capítulo somente sobre a maneira Kaiowá de pensar e representar, o que me levou a buscar mais informações sobre os Kaiowá bem como embasamento teórico para interpretá-las. Lancei-me em outra pesquisa bibliográfica sob a orientação de especialistas em cultura guarani. Essa segunda pesquisa, por sua vez, levou a outras referências não menos importantes para realização do meu trabalho.

As pesquisas apontaram a religiosidade como um traço marcante da cultura Guarani; mas, como veremos, religiosidade, para os indígenas, não significa apenas maneira de se relacionar com o sobrenatural, e sim, maneira de perceber, organizar e representar o mundo, em outras palavras, uma maneira de dar sentido à existência.

Cheguei a essa conclusão após ter retomado a leitura de textos canônicos sobre os Guarani como os trabalhos de Cadogan (1962), Meliá & Grünberg (1976) e Meliá (1991) Schaden (1974) e outros não menos importantes, como os trabalhos de Brand (1973,1977), Nimuendaju (1987, 1991), Vara (1984), Chamorro (1994), Susnik (1984-1985, 1994), Gadelha (1980) etc. e analisá-los segundo as teorias desenvolvidas por Eliade (1991, 1963), Campbell (1990), Estermann (1997) Dumézil (1970), Vernant (1992), Lévi-Strauss (1996) e outros. Esse embasamento teórico levou-me a compreender porque alguns autores se referem à religiosidade indígena como pensamento religioso, pensamento mítico, imaginário religioso e como racionalidade.

O pensamento dos povos indígenas, já algum tempo, deixou de ser considerado infantil e supersticioso, classificação atribuída por alguns racionalistas, embasados no paradigma platônico-cartesiano que reinou absoluto até as primeiras décadas do século passado. Estudiosos de diferentes áreas de conhecimento, contudo, começaram a refutar tal concepção e demonstraram, através de suas pesquisas, a complexidade e criatividade que permeiam o pensamento indígena.

Essa visão tem sido vital para se interpretar as transformações das sociedades indígenas, pois propicia descrições mais profundas sobre elas, possibilitando, inclusive,

estabelecer diferenças e semelhanças entre as diferentes racionalidades indígenas, anteriormente classificadas sob o mesmo signo: índio.

A ponderações, sobretudo, de antropólogos, historiadores da religião e mitólogos foram se refinando e tornaram-se indispensáveis para quem se dispõe a refletir sobre o assunto; pois, sem se levar em conta as especificidades na construção das realidades, corre-se o risco de se fazer interpretações através de conceitos que não abarcam a complexidade dos pensamentos indígenas, simplificando-o através de categorias inadequadas.

A historiografia está repleta de descrições reducionista e de pouca profundidade, justamente pela pejoração dos pensamentos indígenas, negando as perspectivas indígenas e suas ações como atores históricos.

O preconceito em relação ao pensamento indígena<sup>2</sup> deve-se ao fato de ter sido identificado como resultado de manifestações religiosas e míticas, que segundo alguns racionalistas, eram apenas produções de baixo nível de síntese, opostos ao “verdadeiro” conhecimento científico.

Essa oposição consta de longa data. Platão já se opunha aos feiticeiros, aos mágicos detentores do poder da mântica, aos mestres do feitiço, os quais expulsou de sua república, lançando-os ao mundo dos indignos. O *Logus* grego feria, assim, impiedosamente o *Mythus*, uma tradição de produzir conhecimento anterior à filosofia.

A posição de Platão seria reforçada principalmente pelo cientificismo de Bacon e Descartes cujas idéias ainda ecoam em nossos dias. Os conceitos de mito, elaborados, segundo a perspectiva de Platão, Descartes e outros não abarcam a polissemia e ambivalência que o termo encerra, reduzindo-o a um significado monolítico.

Por outro lado, as reflexões de Campbell, Eliade, Vernant, Dumésil, Lévi-Strauss, José Ferreira da Silva (1988) e outros têm ampliado a noção de mito, concebendo-o como uma maneira de pensar o mundo, e não apenas uma narrativa fantasiosa, fruto de um procedimento inferior na escala evolutiva.

Os trabalhos desses autores demonstram que os mitos são estruturas de pensamento e de significação complexos, desenvolvidos pelas sociedades ágrafas não só para pensar a realidade, mas também para guardar e transmitir os conhecimentos construídos por esse

---

<sup>2</sup> O termo pensamento indígena aparece neste trabalho no singular como sinônimo do pensamento mitológico, uma maneira de construir sentido diferente da racionalidade ocidental. Isso não quer dizer que todas as etnias construam suas realidades da mesma maneira.

pensar, através de narrativas que revelam um conhecimento empírico, mas também revelam a sede de absoluto e o desejo de viver em um mundo melhor, o que gera idealizações de outros mundos possíveis, porém, a partir da experiência terreal. Idealizações logicamente elaboradas e não imagens sem sentido criadas aleatoriamente por mentes incapazes de realizar sínteses.

Os conteúdos míticos são resultados de experiências de produção de vida, engendradas por uma maneira de pensar e passam a ser referências para a organização sócio-político-econômica. Os mitos, contudo, não podem ser entendidos como estruturas fixas, determinantes da construção da sociedade, elaboradas irracionalmente, ou simplesmente reveladas por entidades que não habitam o mundo real. Ao contrário, os conteúdos míticos são construções sociais elaboradas e re-elaboradas na luta pela manutenção da vida e de um modo-de-ser, produzidas por raciocínios indutivos, dedutivos, dialéticos etc. "Entre a lógica do pensamento religioso e a lógica do pensamento científico, não há nenhum abismo" (Gusdorf apud Trigo in MORAIS, 1988, p. 113).

A construção da realidade indígena, como o pensamento científico, também lança mão de premissas construídas indutivamente que passam a ser axiomas dos quais serão feitas deduções (ARISTÓTELES, Arte Retórica e Arte Poética). Essa combinação de raciocínios na construção de conhecimento é uma capacidade do cérebro humano, facultada a todos os humanos. A lógica do pensamento indígena não deve, portanto, ser entendida como uma construção de conhecimento estranha e inválida, mas como uma maneira possível de construir conhecimento.

Esse pensar gera um conhecimento construído na experiência, pela observação do comportamento dos seres e da natureza em um determinado momento histórico, porém numa tentativa de compreender a realidade como um todo interligado. E não deve ser entendido como resultado de analogias simples, puras imitações da natureza. É um podender sobre as coisas no mundo que gera uma teoria para explicar os fenômenos naturais, sociais e psicológicos.

Os conhecimentos e a forma de pensamento são postos em ação para resolverem problemas específicos de um dado tempo. Nesse sentido, passado e presente se imbricam, tradição e inovação geram sínteses na luta para resolver problemas de subsistência e na

construção de um modo-de-ser, criam laços que ligam o indivíduo a um grupo, a um pólo possibilitando a edificação de uma identidade.

A partir dessa noção ampla de mito fiz, no primeiro capítulo, uma reflexão sobre a racionalidade Kaiowá, buscando compreender melhor a construção de seu modo-de-ser e conseqüentemente suas estratégias e as transformações pelas quais passaram no século passado.

Minhas reflexões sobre o pensamento Kaiowá partem das considerações de vários autores, sobretudo, de Estermann (1997) que fez comparações entre a religiosidade indígena e a religião cristã, identificando alguns princípios básicos do pensamento indígena que julguei importantes na compreensão do pensamento Kaiowá.

O pensamento indígena também tem sido classificado como pensamento simbólico, não só por encontrar nos símbolos sua maneira de expressão, mas por se tratar de um pensamento holístico que tenta captar a realidade como um todo. Assim, senti a necessidade de fazer algumas ponderações sobre o significado de símbolo, como imagens-representações que tentam captar as interconexões do mundo. Para tanto, utilizo a teoria desenvolvida por Eliade.

Ainda no primeiro capítulo, parto do pressuposto que a organização social, o modo Kaiowá de pensar e ser no mundo são dinâmicos e continuamente em construção, porém levo em consideração que os Kaiowá do século XX agiam no mundo a partir de premissas fundamentais, na acepção que Maturana (1999) dá ao termo, ou seja, estruturas e conhecimentos a partir dos quais começam a luta para resolver seus problemas. Relacionei o conceito de premissas fundamentais de Maturana com o conceito de identidade de Maffesoli (1996) que entende identidade como uma construção de indivíduos em sociedade que tem um pólo de atração em comum, um laço que possibilita a construção de uma identidade, “avaidade”, no caso dos Kaiowá. *Ava* é homem em guarani, não qualquer homem, mas aqueles que se constroem e se identificam com tal por comungarem valores, história, símbolos e mitos. Por fim, o embasamento teórico foi aplicado em análises de trechos de mitos colhidos por diferentes autores.

As reflexões que realizei no primeiro capítulo forneceram-me conceitos importantes para fazer uma leitura mais profunda do processo de historicização dos Kaiowá, porém não

me senti seguro com as informações que havia obtido sobre o líder religioso na bibliografia que havia selecionado a princípio.

Assim, lancei-me em outra pesquisa bibliográfica sobre os Guarani na qual pudesse encontrar mais informações sobre o líder religioso. Essa pesquisa levou-me a entender que o papel do rezador não era tão claro como julgava ser. Então, decidi escrever um capítulo sobre o líder religioso guarani de outros momentos históricos, com o objetivo de clarear mais o assunto e comparar a função desses líderes em diferentes momentos históricos. Dessa maneira, pude refletir melhor sobre a função do líder religioso Kaiowá no período temporal por mim recortado.

No segundo capítulo, faço um esforço para compreender a função do líder religioso a partir dos trabalhos de Hélène Clastres (1978), Pompa (2003) e Vainfas (1995). A primeira autora refletiu sobre os Guarani do século XVI a partir de uma perspectiva filosófica e os dois últimos autores trabalharam através de uma perspectiva sócio-histórica.

Para Clastres, os Guarani agiam no mundo movidos por uma forte religiosidade que remontava aos Guarani pré-coloniais. Esta autora elaborou a tese de que a “ideologia” Guarani era determinante na construção da história e identificou o papel do líder religioso como oposto ao do líder civil na construção do modo-de-ser Tupi-Guarani. Vainfas, por seu turno, entendeu que essa religiosidade não era determinante na construção do modo-de-ser e sim o contexto sócio-histórico. Este autor identifica o líder religioso como um líder capaz de acionar a religiosidade construída historicamente para se opor ao colonizador.

Ler sobre o mesmo assunto sob perspectivas diferentes possibilitou-me definir que linha teórica seria a mais adequada para o meu trabalho e ampliou a compreensão que tinha da função do líder religioso Guarani do século XVI e levou-me a fazer algumas indagações sobre os Kaiowá do século XX.

Ainda no segundo capítulo, procuro compreender a função dos líderes religiosos, utilizando as pesquisas de Gadelha (1980), Becker (1992), Susnik (1984-1985) e Sousa (2002) sobre os Guarani no período da colonização espanhola. As reflexões sobre o trabalho desses autores ajudaram a compreender o modo-de-ser dos Kaiowá e constatar que continuam pensando o mundo a partir da mesma lógica de seus ancestrais para explicar e representar o mundo.

Muitas informações obtidas na leitura desses trabalhos ajudaram-me, ainda, a entender alguns termos e conceitos, utilizados por antropólogos e historiadores dos Kaiowá, bem como duvidar da tese de aculturação e descaracterização desse grupo étnico, que segundo alguns autores, ocorreu.

Becker, Susnik e Gadelha destacam o papel do líder religioso nas lutas contra os colonizadores. O trabalho de Becker, por exemplo, levou-me a ponderar sobre a diferença das funções dos líderes político e religioso. Essas reflexões levaram-me a fazer mais questões sobre essas funções exercidas pelos líderes Kaiowá no início do século XX.

Terminei o segundo capítulo, tentando reconstruir a cena social e as condições ambientais nas quais viviam os Kaiowá do século XIX, objetivando compará-la às mesmas condições no início do século XX.

Os dois primeiros capítulos haviam me municiado de conceitos e informações para fazer minha interpretação do processo de historicização dos Kaiowá. Então, reli a bibliografia que havia selecionado, a princípio, e decidi concentrar-me principalmente nos trabalhos de Meliá (1991), Meliá & Grümberg (1976), Vara (1984), Schaden (1976, 1974), Cadogan (1962), Mura (2000), Almeida (2001), Chamorro (1995), Silva (1982), Brand (1973,1977), Meihy (1991), Nimuendaju (1987, 1993), Monteiro (2003), Lory & Swensson (1988), Corrêa (1999), Melo e Silva (1939), Marin (2000,2001), Benites (2003) e outros. Fiz uso também dos relatórios antropológicos de Mura (2002) e de Almeida (1999), documentos sobre a Missão Kaiowá e publicações do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) (2000) para obter informações sobre o modo-de-ser dos Kaiowá e sobre a história da região onde hoje é o Mato Grosso do Sul.

As informações e as reflexões dos autores acima citados foram interpretadas por mim segundo a teoria de Barths, Novaes, Oliveira, Bensa, Bourdieu, Maffesoli, Sahlins, Foucault, Ginsburg, Bhabha, Monteiro, Carneiro da Cunha, Lévi-Strauss e também a partir da teoria gerada pelas reflexões dos próprios autores acima citados que escreveram sobre os Kaiowá embasados em outras teorias. Meu objetivo é tentar encontrar a perspectiva Kaiowá no processo de construção de sua história. Retomei, também, conceitos e reflexões desenvolvidas nos capítulos anteriores.

Embora leve em consideração as observações de Geertz, Cancline e Bhabha sobre as trocas simbólicas nas relações interculturais, minha análise parte do pressuposto que a

realidade é uma construção sócio-histórica cujas expressões culturais são apenas representações dessa construção e não determinantes dela (BENSA ,1998).

Dessa maneira, minha interpretação foi sendo delineada até que decidisse definitivamente iniciar o terceiro capítulo, reconstruindo o cenário histórico no qual estavam inseridos os Kaiowá no início do século passado. Desta maneira, procurei fazer uma descrição da organização sócio-político-econômica a partir da relação com o espaço físico. Após essa introdução sobre o modo-de-ser Kaiowá, começo a minhas interpretações sobre o contato com os não-índios, identificando como os Kaiowá agiram em determinados momentos a partir de sua maneira específica de pensar o mundo e quais estratégias adotaram nesses momentos.

As leituras sobre a história dos Kaiowá levaram-me a selecionar alguns eventos históricos que considereei significativos e dos quais faço minha interpretação, quais sejam, a incorporação de bens materiais, a mudança da *oga guasu*, casa comunal, para casas menores, o relacionamento com os não-índios, os contatos com os membros do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da Missão Kaiowá, a escola como outro modo de transmissão de conhecimento, a implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) o desmatamento, a abertura de fazendas e o incremento da produção pecuária e agrícola, a expulsão dos Kaiowá de seus territórios tradicionais e, por fim, a luta pela retomada das áreas tradicionais. Interpretei a participação do líder religioso nas tomadas de decisão bem como nas adaptações do modo-de-ser e nas estratégias frente a esses acontecimentos.

Termino este trabalho, fazendo uma conclusão sobre a função do líder religioso no período recortado, esperando ter contribuído para o entendimento da história dos Kaiowá. Certo de que esse trabalho foi apenas uma de outras possíveis interpretações sobre a historicização dos Kaiowá e, certamente, será melhorado a partir de possíveis leituras dele.

# CAPÍTULO I

## REFLEXÕES SOBRE O PENSAMENTO KAIOWÁ

### 1.1 Ser ou não ser *ava*?

Por ocasião de uma *aty guasu*, assembléia, na qual os Kaiowá e os Nandeva discutiam seus problemas, principalmente relativos à demarcação de terras, presenciei uma conversa entre um antropólogo e um indígena sobre o termo *ava*.

O indígena fazia afirmações e interrogações sobre o significado do termo. Insinuava, contudo, que não eram mais *ava* porque não podiam mais circular livremente. Segundo ele, haviam perdido a mobilidade e a liberdade de ir e vir pelo território indígena como faziam seus pais e avós; pois, agora, o mesmo território estava todo recortado por arame farpado.

A literatura que pesquisei enfatiza a importância dessa mobilidade para os *ava* seja por questões ecológicas na busca de terras novas para garantir a sobrevivência do grupo, seja por disputa territorial e contendas contra etnias rivais, seja por questões políticas intra-étnicas como a manutenção de alianças e fortalecimento da rede de parentesco, seja, ainda, por questões mitológicas, uma vez que o imaginário Guarani encerra a idéia de ciclos: obsolescência e renovação de todas as coisas, idéia expressa, inclusive, na famosa busca da Terra sem Mal, assunto que tem gerado polêmica entre os estudiosos da cultura Guarani e que será discutido mais adiante neste trabalho.

O diálogo continuou por um longo tempo. O indígena continuou comparando a maneira de viver de seus avós com a maneira atual de viver, insistindo na questão: Ser ou não ser mais *ava*?

*Ava* quer dizer homem em guarani; porém, não qualquer homem, mas homens que pertenciam à tradição etno-religiosa dos *ava*<sup>3</sup>, ou seja, aqueles que comungavam da mesma lógica para explicar, organizar e representar a realidade, tinham os mesmos ancestrais míticos e os mesmos deuses, conheciam e aceitavam as mesmas regras sociais,

---

<sup>3</sup> Por tradição etno-religiosa dos *ava* entendo todos os subgrupos indígenas denominados pela literatura como Guarani, ou seja, grupos sociais que embora produzissem suas vidas segundo suas especificidades reconheciam-se como *ava*. Desta maneira, na medida que as diferenças foram se acentuando na construção da história, dando origem a subtradições, termo que utilizo neste trabalho para designar as diferentes formas de ser *ava* a partir da mesma tradição.

comungavam, enfim, do mesmo *éthos*, criando uma identidade que lhes permitiam se diferenciar em relação a outros.

A conversa sobre o que é ser *ava* remeteu-me ao livro de Susnik, no qual a autora reflete sobre as diferenças entre os *ava* do século XVI e seus descendentes. Para tanto, utilizou o termo “avaidade” para designar a maneira como os Guarani coloniais e as subtradições Guarani, as quais denominou “sobreviventes”, construíram suas identidades. Susnik demonstra as diferenças entre os Guarani “antigos” e os “sobreviventes”, mas também aponta para traços comuns na construção da “avaidades”.

Los Guaraníes antiguos, conocidos, al iniciarse la conquista hispano-cristiana, como dinámicos guerreros – apoyados siempre por la premeditada incitación shamánica – buscadores migrantes de las “tierras buenas”, con el etnocentrismo de “avá-ñeê”, su poder sociopolítico, cazadores y cultivadores con su ideología definida de un “teko porã”, estos Guaraníes non son los mismos que los Guaraníes sobrevivientes de la evasiva marginación en pequeñas comunidades que se saben impotentes frente a su periferia ambiental étnica y culturalmente diferente – ajena y rechazada-, encerrándose en sus “tevy” comunitarios sí sus ventajas subsistenciales – siempre determinados por los factores circunstanciales- y aferrándose a su “avá-idad” socioreligiosa para sobrevivir psicoétnicamente (SUSNIK, 1984-1985, p. 72).

A autora se refere aos Guarani "antigos" como guerreiros ativos sempre em movimento, buscando melhores condições de sobrevivência sob as orientações de seus xamãs; ao passo que os "sobreviventes" teriam perdido o caráter guerreiro e ativo, passando a viver cada vez mais na marginalidade, impotentes diante da nova realidade que os circundava. A autora, entretanto, afirma que há uma *ava-idad*, uma maneira "sócio-religiosa" de ser a qual as subtradições se apegaram para sobreviver psíquico-etnicamente.

Essa maneira sócio-religiosa de ser, a qual a autora se refere, é um modo de pensar o mundo, passado de geração para geração que, embora, tenha sido re-significada, adaptada em decorrência das transformações históricas pelas quais passou, manteve as premissas e as noções básicas no tempo (SAHLINS, 1990, p. 174).

Muitas coisas aconteceram desde o início da colonização espanhola até os nossos dias. A “avaidade” dos Guarani, no período colonial, foi forjada no contexto sócio-cultural

em relação de alteridade entre atores sociais e em condições ambientais daquele momento histórico.

As “avidades” construídas pelos “sobreviventes” e, nos dias atuais, pelos Kaiowá, têm sido edificadas em contextos sócio-culturais e em condições ambientais diferentes daquelas. A relação de alteridade também tem sido construída em oposição a outros atores sociais. Compreender essas condições distintas e as inevitáveis transformações históricas é fundamental na interpretação das construções das “avidades” no tempo.

Os “sobreviventes” produziram suas próprias “avidades” por terem aprendido e criado novas tecnologias, por terem migrado para outras regiões e deixado de lutar contra etnias rivais, por terem entrado em contato com não-índios, jesuítas, bandeirantes, encomendeiros etc. Mesmo aqueles que jamais cruzaram com os não-índios, como suspeitam alguns pesquisadores dos Guarani, foram adaptando o modo-de-ser Guarani às novas condições. Isso não implica dizer que estavam marginalizados e impotentes nem que tinham perdido a identidade e se aculturado; mas que construíam suas trajetórias históricas com os recursos que dispunham em momentos históricos diferentes, em outras palavras, eram *ava* de outros tempos.

Não há dúvida que os *ava* continuam *ava*. O indígena, em meu entender, sabia disso. O que buscava compreender eram as transformações que ocorreram no modo-de-ser desses tais “homens”.

Trata-se de uma indagação que cabe à História responder; e é essa a razão desse trabalho: ajudar a responder a essa questão, refletindo sobre o processo de historicização dos Kaiowá a partir do papel do líder religioso na construção da “avidade” Kaiowá do início do século XX até a atualidade.

A pesquisa bibliográfica que realizei levou-me a crer que os Kaiowá do início do século XX pensavam, representavam e atuavam no mundo a partir das mesmas premissas de seus ancestrais, ou seja, construíam e representavam a realidade a partir da mesma lógica, partilhavam as ideais centrais de mitos: cosmogonia, teogonia etc. e se organizavam sócio-político-economicamente de maneira semelhante.

Desta maneira uma reflexão sobre a maneira Kaiowá de pensar, representar e agir no mundo, como uma subtradição de *ava*, porém com especificidades que têm os caracterizado como tal é essencial para compreender suas transformações históricas.

## **1.2 A importância de conhecer o outro**

Ao refletir sobre o processo de historicização dos Ticuna, Oliveira (1999) demonstra a importância de se conhecer a lógica do procedimento no mundo dos povos indígenas se não quisermos correr o risco de fazer interpretações superficiais. De acordo com esse autor, "(...) um agente social sempre opera com um código cultural e uma lógica específica, mas que igualmente registra, especula e traduz para os seus próprios termos a existência de outros agentes e de outras culturas" (OLIVEIRA, 1999, p. 23).

No mesmo livro, Oliveira demonstra como os Ticuna atuaram em relação a um membro do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), Manuel Pereira Lima, conhecido como Manuelão. Os Ticuna, segundo Oliveira, incorporaram a figura de Manuelão no seu imaginário coletivo, conferindo a ele poderes e função que só podem ser entendidos a partir da perspectiva Ticuna de ver o mundo. "(...) a enorme capacidade de mobilização e autoridade de que a sua palavra (a palavra de Manuelão) estava investida são fatores que só podem ser explicados com referências às crenças e costumes tradicionais dos Ticuna" (OLIVEIRA, 1999, p. 40).

Oliveira chama a atenção para as atitudes, dimensões e intencionalidades dos Ticuna a partir do ponto vista deles. Nessa perspectiva, o autor percebe uma atitude de ordem pragmática, voltada para o dia-a-dia e outra de cunho político-religiosa, que visa mudar a realidade em questão.

Essa é a perspectiva analítica que sigo na execução desse trabalho. Procuro entender como os atores sociais Kaiowá intervieram na realidade cotidiana, lançando mão de estratégias que elaboraram a partir de sua lógica específica de pensar o mundo.

Segundo a etnografia, os Guaraní chegaram ao século XX divididos em subtradições com variações culturais e lingüísticas a partir da língua comum: o guaraní; porém, comungavam da maneira "sócio-religiosa" de ser, da qual nos fala Susnik (cf. MELIÁ (1991); SHADEN (1974); MELIÁ & GRÜNBERG (1976); VARA (1984).

A interpretação desses textos levou-me a crer que a religiosidade não só era a base que orientava a prática de produção da vida dessas sub-tradições, como também norteava a maneira de simbolizar, criando, assim, um depositário de imagens e símbolos que constituem o seu imaginário religioso coletivo.

### **1.3 A construção do imaginário coletivo.**

Todas as sociedades produzem suas próprias representações globais, imaginários, sistema de símbolos e imagens que dão significado ao real. O imaginário é um sistema de imagens e palavras que não só representam, mas constituem o real, o explicam, revelam como ele foi pensado, como os fatos aconteceram, como se desejou que tivesse acontecido e revela ainda a intenção que o fez existir (Platangean apud PESAVENTO, 2002).

É a partir dessa maneira específica de pensar, simbolizar e organizar-se socialmente que se constrói a identidade do indivíduo em relação ao grupo ao qual pertence e com o qual se identifica e passa a ser reconhecido por ele. A criança Kaiowá vem ao mundo e encontra diante de si um sistema de pensamento e de elaboração de significado com o qual terá que, arbitrariamente, se relacionar (DARRAULT-HARRIS & GRUBITS, 2000).

Essa relação não é passiva, o indivíduo se constrói dialética e dialogicamente, na práxis, até que paulatinamente se encontre como produtor e defensor da mesma cultura, se identificando com o grupo e sendo reconhecido por este (BRAIT, 1997).

A produção cultural é considerada como representação da realidade, construída nas relações sociais, contínua e dinamicamente. Isso envolve as contradições entre passado e presente, tradição e inovação e são instaladas a partir de questões postas pela realidade do presente (CHARTIER, 1991).

Representar é exercitar o poder da imaginação, poder criativo que faculta a possibilidade de criar sentidos, de elaborar e re-elaborar símbolos que representem esses sentidos na eterna busca de compreender a realidade (CASTORIADIS, 1999). Segundo a literatura, ser criativo tanto nas soluções de problemas como na elaboração de representações é uma característica dos *ava* em todos os tempos.

Em termos culturais, esses símbolos não se referem apenas a elementos lingüísticos, mas, também a toda e qualquer forma de representação não-lingüística como pintura, dança, artesanato, vestimentas, adereços ritualísticos etc. Esses elementos formam o “texto-cultura”. Uma leitura densa desse “texto” pode revelar as intencionalidades do seres humanos no mundo bem como a maneira que produzem esses símbolos. Em outras palavras, uma leitura, que não se detenha na superficialidade, nem parta de premissas

generalistas preestabelecidas para entender uma produção cultural, com dinâmica própria, pode ser um bom instrumento de análise (GEERTZ, 1973).

A cultura, contudo, adverte Bensa, não deve ser analisada por “uma teoria que supõe que os signos e seu lugar na mente humana preexistam à interação social”. A cultura, deste ponto de vista, serve como fonte reveladora, mas uma fonte reveladora construída nas práticas sociais e não determinante delas (BENSA, 1998, p.75).

O imaginário religioso Kaiowá construído nas práticas sociais, sobretudo no século passado, teve que adaptar novas realidades, desencadeadas por tomadas de decisões realizadas em nível macro: políticas desenvolvidas em nível nacional, que, por sua vez, foram pensadas dentro da conjuntura política-econômica do cenário mundial e eventos históricos desencadeados por demandas locais e regionais que acabaram influenciando a produção da vida dos Kaiowá.

#### **1.4 Religião e religiosidade no contexto indígena**

A minha interpretação da etnografia e a da historiografia sobre os Guarani e sobre as subtradições Guarani produzidas no século passado por (MELIÁ & GRÜMBER,1976); (CADOGAN,1962,1995); (MELIÁ,1991); (NIMUENDAJU,1993); (SHADEN,1974, 1976); (BECKER, 1992); (GADELHA,1980); (CIMI, 2000); (BRAND,1993,1987); (SILVA,1982); (MEIHY,1991); (SUSNIK,1984-85, 1994); (CLASTRES, 1976, 1990); (CHAMORRO, 1982, 1995), (VARA,1984); (ALMEIDA 2001, 1999); (MURA, 2001, 2002); (PEREIRA, 1999) e outros, concluiu que a religiosidade era a base da lógica através da qual os Guarani e as sub-tradições Guarani engendraram o seu modo-de-ser e constituíram seu imaginário coletivo. Essa constatação levou-me às seguintes perguntas: O que é religiosidade? Quais as especificidades da religiosidade Kaiowá? Como tem sido construída? E qual o papel do líder religioso nessa construção?

A religião é um tema bastante complexo e controverso que tem feito parte das preocupações de inúmeros pensadores. Não faltam controvérsias e acaloradas polêmicas em torno desse assunto, levantadas por pensadores da envergadura de Freud, Jung, Espinosa, Durkeim, para citar apenas alguns exemplos. Este trabalho, contudo, não trata dessa

polêmica e por isso optei pela definição de religião que segue, por ser simples e suficiente para desencadear as reflexões que pretendo realizar sobre a religiosidade dos *ava*.

Religião (do latim *religio*, cognato de *religare*, "ligar", "apertar", "atar", com referência a laços que unam o homem à divindade) é como o conjunto de relações teóricas e práticas estabelecidas entre os homens e uma potência superior, à qual se rende culto, individual ou coletivo, por seu caráter divino e sagrado. Assim, religião constitui um corpo organizado de crenças que ultrapassam a realidade da ordem natural e que tem por objeto o sagrado ou sobrenatural, sobre o qual elabora sentimentos, pensamentos e ações. Essa definição abrange tanto as religiões dos povos ditos primitivos quanto as formas mais complexas de organização dos vários sistemas religiosos, embora variem muito, os conceitos sobre o conteúdo e a natureza da experiência religiosa. Apesar dessa variedade e da universalidade do fenômeno no tempo e no espaço, as religiões têm como característica comum o reconhecimento do sagrado (definição do filósofo e teólogo alemão Rudolf Otto) e a dependência do homem de poderes supramundanos (definição do teólogo alemão Friedrich Schleiermacher). A observância e a experiência religiosas têm por objetivo prestar tributos e estabelecer formas de submissão a esses poderes, nos quais está implícita a idéia da existência de ser ou seres superiores que criaram e controlam o cosmos e a vida humana. (<http://orbita.starmedia.com/hyeros/religião.html> 23/05/220316:58)

A partir dessa definição fiz algumas reflexões sobre a religiosidade dos *ava*, “dialogando” com as ponderações de alguns autores sobre religiosidade indígena. Utilizo, principalmente, as considerações de Estermann, para quem, a manifestação religiosa dos povos indígenas têm *status* de racionalidade e, por essa razão, a denomina pensamento religioso.

Muito embora esse autor pense a religiosidade dos povos andinos de maneira geral, suas ponderações são significativas e profícuas para o entendimento da religiosidade dos Kaiowá, pois como veremos, trata-se de um modo de pensar e não apenas de uma maneira de se ligar ao divino. Compreender como funciona esse pensamento pode auxiliar o historiador a identificar suas estratégias e procedimentos em determinados momentos históricos.

Religiosidade é definida por Estermann como um fenômeno cultural, e, como tal, está sujeita ao processo orgânico dos diferentes grupos sociais, e não como um fenômeno imune dos fazeres humanos. Além disso, esse fenômeno, para o autor, não ocorre universalmente a todos os grupos de seres humanos de forma homogênea, mas como uma construção social com nuances peculiares a cada grupo social que ao se encontrarem com outras religiosidades formam sínteses (ESTERMANN, 1997, p. 38-39).

Em suas reflexões, Estermann demonstra as especificidades da religiosidade indígena a partir de seus próprios conceitos de religiosidade cristã, suas próprias metáforas “*from the known to the unknown*”, ou seja interpretou a religiosidade indígena a partir de seus conhecimentos da fé cristã (TURNER, 1985 p. 25). A comparação de Estermann, contudo, não enfatiza meramente diferenças, mas promove uma síntese, gera um conhecimento sobre a religiosidade indígena.

A religiosidade indígena, segundo esse autor, não se encaixa na categoria de religião como um fenômeno universal porque se trata de um conjunto de práticas, concepções e rituais socialmente construídos que envolvem todas as esferas das relações sociais, e não apenas um credo dogmatizado e estabelecido por uma instituição. O autor concebe a religiosidade como uma construção dinâmica na qual todos participam e, por isso, utiliza também o termo “cosmovisão” para designar a maneira pela qual os indígenas não só se ligam ao divino mas também pensam e agem no mundo.

Cada tal ‘cosmovision’ es un paradigma pré-filosófico, determinado por una serie de factores culturales, socio-económicos y hasta climatológicos(...) La religión siempre ya es inculturada; la teología clásica pretendió ex-culturarla para llegar a definir su núcleo conceptual atemporal y universal y a-histórica (ESTERMANN, 1997, p. 39).

Religiosidade ou cosmovisão, desse fato, é a explicação do mundo, é a construção de um saber produzido sócio-historicamente que pressupõe uma interação com o mundo dos espíritos e, embora esteja ligada ao sobrenatural e pressuponha a existência de seres superiores, é construída empiricamente por seres humanos ao longo do tempo.

A religião cristã parte da relação com o sobrenatural também; contudo, a produção da vida dos cristãos não implica na reprodução exata dos gestos de Deus. Além do que, os cristãos explicam e interagem com o mundo através de conhecimentos que não são atribuídos a Deus e apenas aos seres humanos. Isso permite uma relação dualista com o mundo: uma sagrada e outra profana (ELIADE, 1973).

A religião cristã tem explicado a fé racionalmente, criando inclusive dogmas e instituições com base nessa racionalização, mas, paradoxalmente, a mesma religião cristã sustenta que a manifestação de fé não pode ser explicada racionalmente, dando-lhe um caráter “a-histórico” e “a-cultural”, polarizando homens e Deus.

Os *ava*, por exemplo, só podem realizar as coisas no mundo se os deuses permitirem. Essa permissão ocorre mediante um contrato cujas regras são as mesmas que regem a produção da vida social. É por isso que consideram o conhecimento como “sagrado”, ou seja, construído na interação com o sobrenatural. Construído por homens e deuses.

Isso não deve ser entendido como um conhecimento dado, na acepção literal do termo, mas algo construído através de uma lógica, de uma racionalidade que pensa o mundo a partir da existência de seres sobrenaturais que detêm o conhecimento porque pensaram o mundo e construíram esse conhecimento a partir da mesma lógica.

Assim, no mundo dos *ava*, os deuses criaram o milho e estabeleceram uma maneira de cultivá-lo. Os Kaiowá devem repetir os mesmos gestos dos deuses e cultivá-lo à maneira que fizeram seus deuses ancestrais quando foi cultivado pela primeira vez. Caso contrário, o milho não será considerado sagrado, será profano, algo realizado somente pelo humano (ELIADE, 1973).

Isso não quer dizer que o milho seja plantado exatamente da mesma maneira como foi pelos ancestrais, porém é necessário que se siga a mesma lógica, ou seja, que os deuses façam parte do plantio. O ser humano e a terra não bastam. Tanto a mão que planta como as sementes, as ferramentas e a terra, devem estar interligados num sistema de interdependência, entrelaçados pelo sobrenatural.

A utilização de máquinas, recentemente introduzidas no plantio não significa que abandonaram os gestos dos ancestrais. As máquinas e outras tecnologias passam a ser entrelaçadas pelas forças sobrenaturais, isto é, são incorporadas e significadas, segundo a lógica dos *ava*. É importante dizer que as tecnologias adotadas têm um valor momentâneo e podem assumir outros significados nas relações sociais além de instrumentos agrícolas.

Essa interdependência entre todas as coisas é, segundo, Estermann, a característica fundamental do pensamento indígena.

El rasgo más fundamental y determinante del pensamiento andino es la relacionalidad de todo. La categoría básica no es el ‘ente en cuanto ente’ (ens inquantum ens) de la metafísica occidental, sino la relación. La filosofía occidental tiene como fundamento ontológico la sustancialidad de todo lo que existe, sea en sentido realista como ‘ser-en-sí-mismo’, o sea en sentido trascendental como autonomía del sujeto. Para el hombre andino, la situación es la inversa: El universo es ante todo un sistema de entes Inter.-relacionados, dependientes uno de otro (...) (ESTERMANN, 1997, pp 40,41).

A interdependência entre todas as coisas é também uma das características fundamentais identificada pelos estudiosos do pensamento Guarani. Vara, por exemplo, recorre a esse conceito para designar inter-relação entre tudo e também para explicar uma teia de relações em nível espiritual. Todas as coisas são seres regidos por espíritos que “(...) *pueblan y dinamizan el universo, lo explican todo* (...)” (VARA, 1984, p. 90).

Todas as coisas têm seus, *jára*, donos (espíritos) e os homens devem saber se relacionar com tais espíritos para agirem no mundo e se relacionarem com o todo. Os Kaiowá têm em nível espiritual seus irmãos maiores que os orientam e com os quais devem manter estreita relação.

Além da interdependência entre todas as coisas, Estermann identifica mais cinco princípios básicos do pensamento indígena: o princípio da complementaridade, da reciprocidade, da correspondência, o princípio holístico, e o princípio cíclico (ESTERMANN, 1977, p. 41, 42, 43).

Os indígenas concebem o mundo segundo o princípio da complementaridade; isto é todas as coisas estão relacionadas, completando-se na formação do todo indissociável; ao passo que o pensamento ocidental que permeia a religiosidade cristã, privilegia a existência separada das partes e a independência delas. “*Cada ente y cada acontecimiento tiene como contraparte um complemento como condición necesaria para ser ‘completo’ y ser capaz de existir y actuar*” (ESTEREMANN, 1977, p. 41).

A unidade, para o pensamento indígena<sup>4</sup>, é considerada incompleta. Céu e terra, Deus e humanos, homem e mulher, claridade e escuridão, dia e noite, bondade e maldade coexistem de maneira inseparável. São partes que completam na formação do todo e na manutenção de uma ordem.

Há uma rede de relações entre as partes que compõe o todo, inclusive em nível espiritual e cósmico, princípio holista, que se realiza através de um código de ética, regido pelo princípio da reciprocidade, ou seja, as relações pressupõem sempre uma troca num jogo complexo e delicado cujas regras devem ser obedecidas sob pena de causar um desequilíbrio e conseqüentemente toda sorte de mazelas.

---

<sup>4</sup> Basei-me nas reflexões de Estermann sobre o pensamento andino e em outros teóricos sobre o pensamento dito mitológico para refletir sobre o pensamento dos ava ou pensamento Guarani por entender que as categorias utilizadas por esses teóricos são adequados também para se refletir sobre as subtradições Guarani. Destarte, a utilização do termo pensamento indígena utilizado de maneira genérica.

As enfermidades, por exemplo, são crises de ruptura com a ordem criada. As crises que ameaçam a construção dessa ordem não são desencadeadas pela ausência de conflitos, mas pela perda da capacidade de controlar o jogo delicado das relações que pressupõe conflitos e ameaças. Controlar o mundo não significa extirpar o mal, mas interagir com ele, manipulá-lo (VARA,1984).

O princípio da reciprocidade permeia todas as relações. A terra exige algo em troca do que lhe foi tirado, ainda que seja simbolicamente, através de uma reza, meio através do qual se dialoga com o espírito, dono da terra. O conceito de troca, contudo, não se confunde com a mera obtenção de objetos e favores, vantagens e lucros como concebe o pensamento ocidental. Significa a manutenção de um princípio que norteia a relação com o mundo e a interação social. É o fio que enlaça os indivíduos na teia das inter-relações. Reciprocidade também não se confunde com altruísmo. No mundo indígena quem recebe algo tem necessariamente que devolver algo em troca, e a dívida instaurada é uma das maneiras de manter as relações sociais.

O tempo e o espaço são concebidos ciclicamente. A idéia de cíclico está implícita em todos os fazeres. Tudo tem começo meio e fim em seus ciclos. Quando um ciclo acaba, outro se inicia, porém, não como continuidade do ciclo que acabou, mas como ruptura.

Esse princípio encerra a idéia de finitude de todas as coisas e marca a duração de alguns eventos e fenômenos naturais. Através dele explicam-se as estações do ano, a morte, os rituais de passagem, a destruição da terra, narrada nos mitos, os cataclismos etc. Tudo deve ter um fim para que renasça melhor. O novo, contudo, não surge a partir do que acabou, é algo novo, porém, construído através da mesma lógica, repetindo o gesto que fez o mundo existir pela primeira vez.

A idéia de destruição, vinculada aos movimentos cíclicos, possibilita uma dinâmica de produção de vida em contínua transformação, uma noção de história sem as relações lineares de causa e efeito. A idéia de transformação nas práticas sociais é revelada pelos rituais de passagem, quando os iniciados mudam de uma esfera da vida social para outra, abandonando completamente suas atitudes anteriores à iniciação para, na nova esfera, desempenhar outras funções e tomar outras atitudes.

Os rituais demarcam claramente esses ciclos e, segundo, Campbell, não só simbolizam o fim de um ciclo e entrada em outro, mas são fundamentais para a organização psíquica do indivíduo e da vida social, uma vez que o iniciado sabe que, a partir da iniciação, espera-se dele um comportamento consoante ao estágio de vida que acaba de adentrar. “Todos têm a ver com o novo papel que você passa a desempenhar, com o processo de atirar fora o que é velho para voltar com o novo, assumindo uma função responsável” (CAMPBELL, 1990, p. 10).

Ainda no que tange o fim, os indígenas lidam com a morte como algo necessário para que a parte divina do ser humano possa desprender-se da alma humana. Os kaiowá, por exemplo, têm duas almas: uma divina e outra terrena. Esta última está ligada a uma possível degradação: a uma condição animal. Perder o equilíbrio que rege todas as coisas pode colocar em risco a condição divina e degradar ainda mais a alma telúrica.

(...) A predominância da religião e da relação com a morte, subjacente na noção de alma ou na teoria da pessoa, constitui um ponto de apoio essencial para a compreensão das sociedades Tupi-Guarani”. “Esses povos apresentam uma concepção dual da pessoa cuja manifestação plena só ocorre após a morte (DARRAULT-HARRIS & Grubits, 2000, p.22) .

A religião cristã concebe o tempo como linear. A vida na terra é uma sucessão de eventos ligados por uma relação de causa e efeito; não há retorno, e sim um caminho que marca a evolução e inexoravelmente aponta um porvir. Nada pode ser como foi no passado, posto que é uma evolução. O tempo histórico marca um início único para a humanidade que vem evoluindo desde esse início e ruma para um fim, o juízo final.

O início desse tempo histórico, para a fé cristã, é representado pela queda de Adão que no paraíso não tinha que trabalhar nem se preocupar com o tempo ou com o espaço. Estava livre das ações históricas da actoralidade, temporalidade e espacialidade.

Embora a queda de Adão signifique ruptura com o Criador e perda da condição divina e haja na mitologia dos *ava* uma representação de ruptura semelhante, fora da condição paradisíaca, Adão passa a atuar no mundo sob seus próprios auspícios. Adão não repete os gestos de Deus no mundo.

A queda de Adão inaugura a aventura do homem distanciado de Deus. A partir daí, elabora um conhecimento desvinculado de Deus. Além disso, Adão tem que nomear as coisas do mundo como uma linguagem elaborada nessa luta. Os Guarani, ao contrário,

apesar da ruptura com o divino, repetem os gestos de seus ancestrais, mantêm seu conhecimento encerrado nos mitos e nas palavras sagradas criadas por seus deuses.

Por fim, os *ava* não concebem Deus como um criador onipotente, absoluto e imutável, antes é um ser que faz parte e complementa o mundo e que tem uma função na lógica das relações entre as partes que compõem o Universo.

A concepção cristã de Jesus Cristo como uma figura humana como homem e Deus ao mesmo tempo, como um ser que morre e ressuscita, opera curas e milagres e tem o papel de mediador entre os seres humanos e Deus é, segundo Estermann, mais fácil de ser compreendida pelo imaginário indígena, pois esse imaginário pressupõe a existência de deuses mediadores, seres mais acessíveis aos homens, cujas funções são semelhantes às atribuídas a Jesus Cristo pela fé cristã. Os Kaiowá têm, inclusive, incorporado a figura de Jesus Cristo em seus mitos.

Outros autores também vêem a necessidade de estabelecer diferenças entre a religiosidade cristã e a religiosidade dos povos indígenas por tratarem-se de um "conjunto de regras, instruções, e comportamentos legados pelos Ancestrais Míticos e Heróis Culturais" que orientam a organização do espaço geográfico e as relações sociais, que orientam, enfim, a concepção do mundo (GIORGIS,1997, p. 15).

O conjunto dessas instruções e regras forma o que se convencionou chamar de pensamento mitológico, pensamento mítico-religioso (ELIADE, 1991) ou ainda imaginário indígena (FORNET-BETNCOURT, 1997).

Para Eliade (1973), a tradição mítica foi relegada à categoria de superstição e de fantasia em decorrência da valorização da tradição greco-romana-judaico-cristã de pensar que elegeu os métodos científicos e a filosofia como as maneiras mais adequadas de compreender a realidade. Em decorrência disso, o pensamento mitológico-religioso foi relegado a segundo plano e considerado resultado de raciocínios pré-lógicos e supersticiosos.

A filosofia ocidental, entretanto, não dispõe de categorias para compreender as tradições indígenas de pensamento com suas regras próprias que, por sua vez resistem à tentativa de inculcação de "*El logos griego-occidental com sus categorias racionalistas en las tradiciones de pensamiento indígena*" (FORNET-BETANCOURT, 1997, p.12).

Esse tipo de análise coloca de um lado o pensamento ocidental e do outro o pensamento indígena. O primeiro negando a existência do segundo, este, por sua vez, resistindo. Essa interpretação dicotômica tem sido condenada por teóricos, defensores de categorias como hibridação e sociedade aberta. Estes defendem a coexistência e as trocas entre os dois modos de pensar o mundo (CANCLINI, 1998); (BHABHA, 1998).

A tese da irredutibilidade, por sua vez, defende a falta de comunicação intercultural, pois acredita que as diferenças são estruturalmente mais profundas e não podem ser reduzidas a análises que ficam no nível das trocas simbólicas. Os povos indígenas, para Baudrillard, se posicionam radicalmente contra o pensamento ocidental, criando o que denomina alteridade radical. Segundo ele, os indígenas morrem, mas não se deixam permear pela lógica Ocidental de pensar o mundo (BAUDRILLARD, 1990).

Fornet-Betancourt acrescenta, argumentando com a falta de categorias do pensamento Ocidental para entender o pensamento indígena, denunciando o etnocentrismo dos não-índios (FORNET-BETANCOURT, 1997).

Esses duas perspectivas analíticas levam a fazer algumas indagações: Os indígenas não aceitam o pensamento ocidental deliberadamente ou as diferenças são tão profundas que não lhes permitem compreender e conseqüentemente refutar a racionalidade ocidental? Ou, ainda, ao perceberem a tentativa de dominação, estrategicamente negam a lógica do "*Logos* grego", em defesa de seu modo de pensar?

Acredito que Maturana ajuda a responder a essas questões. Esse autor diz que as posições radicais somente ocorrem quando as premissas fundamentais estão em desacordo. “Nunca brigamos quando o desacordo é apenas lógico, isto é, quando o desacordo surge de um erro ao aplicar as coerências operacionais derivadas de premissas fundamentais aceitas por todas as pessoas em desacordo” (MATURANA, 1999, p. 17).

Essa ponderação permite entender que há pontos comuns entre o pensamento ocidental e o pensamento indígena, o que permite as trocas e a construção de uma cultura “híbrida”; entretanto cada forma de pensar o mundo é construída a partir de premissas básicas diferentes, e essa diferença é a razão dos conflitos que ocorrem há séculos. Abdicar das premissas básicas pode significar a aniquilação, pois se trata de uma construção histórica e os seres humanos são resultado dessa construção. Ter suas premissas básicas

negadas é ser negado também. Isso explicaria o apego ao modo-de-ser e em atitudes radicais para mantê-lo.

Todas essas observações são pertinentes, em meu entender, para interpretar o modo-de-ser Kaiowá. Os mitos que li bem como a etnografia sobre eles relevam um modo de pensar, de se relacionar com o mundo e simbolizá-lo que podem ser analisados e compreendidos através das categorias e reflexões citadas acima. Não quero, no entanto, dizer que o pensamento Kaiowá possa ser interpretado cabalmente apenas com as discussões e categorias que foram expostas nos parágrafos anteriores.

Uma descrição adequada da maneira Kaiowá de pensar requer um trabalho específico e muito mais amplo. Infelizmente não é o objetivo desse trabalho fazê-lo. Meu objetivo é dar uma idéia ampla de como pensam os Kaiowá para relacioná-la com os capítulos posteriores e com a função do líder religioso para, dessa forma, compreender mais bem determinadas atitudes frente as mudanças históricas.

Além dessas reflexões, entendo que para penetrar ainda mais no mundo Kaiowá, é necessário ponderar sobre um termo recorrente na literatura sobre os Guarani: prestígio. Compreender como os Kaiowá adquirem prestígio ajuda a entender as relações intra-étnicas e as relações de poder entre os Kaiowá que se realizam de maneira bastante complexa.

Como veremos mais detalhadamente no terceiro capítulo, o prestígio é resultado de uma construção social dinâmica que conta com a participação de todos do grupo. O reconhecimento do indivíduo depende de seu comportamento como pessoa social. O *teko porã*, comportamento adequado, significa a posse e a manutenção dos valores instituídos pelo grupo e conseqüentemente poder. Nesta dinâmica da construção do prestígio, o *teko porã*, tem seu contrário, o *teko vai*, mal-comportamento. A diferença entre ambos revela a noção de certo e errado, de bom e ruim; revela também a relatividade dessas noções e suas transformações no tempo.

Há que se considerar, ainda, que a religiosidade dos *ava* releva o forte desejo de transcendência, de sede de absoluto que os leva a explicarem o mundo através da relação com o sobrenatural da qual surge um pensar e um conhecimento construído “religiosamente”.

A construção desse conhecimento obedece a uma lógica, uma "mito-lógica", que se expressa por uma linguagem simbólica, forjadas nos mitos; porém mitos não são apenas

narrativas, receitas de construção da realidade nem determinam a construção da história, antes são formas de expressão, construídas e transformadas nas lutas com o meio ambiente e nas relações sociais, e, como veremos, mito é também muito mais do que linguagem, do que narrativa, do que forma de expressão.

### **1.5 Mito, Estrutura e Símbolo**

Para compreender ainda mais o pensamento mitológico, é preciso refletir profundamente sobre o conceito de mito. Assunto, aliás, amplamente debatido por estudiosos de várias áreas do conhecimento sem que se tenha consenso quanto à definição do termo, haja vista a polissemia e ambigüidade, encerradas em sua carga semântica. Entendo, no entanto, ser justamente a polissemia e ambigüidade que devem ser mais bem compreendidas.

Como ensina Lèvi-Strauss, “Se queremos perceber os caracteres específicos do pensamento mítico, devemos demonstrar que o mito está, simultaneamente, na linguagem e além dela” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 240).

Assim, é lícito pensar em mito como modo de pensar complexo que busca ordenar o mundo como um todo inter-relacionado. As partes se combinam e se estruturam a partir de um pólo, uma fé, e explica o mundo a partir desse pólo do qual tudo depende (GAZZANIGA, 1985, p. 215). As partes que compõem essas estruturas de pensamento desempenham uma função ambígua, possibilitando grande flexibilidade para explicar as interconexões e as transformações do mundo.

A compreensão da estruturação desse pensamento e da ambigüidade das partes permitem um entendimento mais amplo de como agem no mundo. Deuses, pessoas, animais, astros, rios, terra etc, são elementos que dão significado a essa estrutura através da interdependência entre eles.

No caso dos Kaiowá, há um Deus que nasce do universo e que sabe controlá-lo, o Pólo, outros deuses que re-estabelecem a ordem a cada ciclo, porém sempre em relação ao Pólo e assim sucessivamente, líderes religiosos que se comunicam com esses deuses, pessoas que cumprem funções específicas na organização social, na divisão do trabalho, nas relações de parentesco, etc.

Essa estrutura de pensamento se repete, contudo passa por adaptações na medida que as condições materiais cambiam e exigem explicações. O caráter ambíguo das categorias mitológicas entra em ação, pois nada é completamente bom ou completamente mal, nada é completamente certo e nada está completamente errado. Os opostos são construções históricas em relação dialética. Assim, o que ontem era bom, hoje pode ser apenas relativamente bom.

Os mitos são operações mentais resultados de uma lógica específica, entretanto cada pensamento mitológico tem seu próprio pólo, suas próprias premissas básicas. E cada etnia constitui-se como diferente em relação às outras justamente por se organizarem, explicarem o mundo e conseqüentemente produzirem suas vidas de maneiras diferentes (LÉVI-STRAUSS, 1996).

Essa estrutura de pensamento se expressa através de uma linguagem simbólica carregada de emoção que encerra "(...) conteúdos que se referem às aspirações mais profundas do ser humano: sua sede de absoluto e de transcendência" (CÉSAR, 1988, p. 37). Nesse sentido mito é estrutura de pensamento e linguagem, mas também é o sentimento de incompletude que assola a alma e que tem feito o ser humano se perguntar durante toda sua história: Quem sou? De onde vim? Para onde vou? Ou ainda uma "incompletude alojada na alma humana" que move o ser humano na eterna busca de dar sentido à existência, na eterna busca para preencher-se (ALVES, 1988, p. 17).

Linguagem simbólica, enquanto mito, são as "palavras fundantes" (FORNET-BETANCOURT, 1997, p.12) que criam e recriam as imagens que dão sustentação ao imaginário coletivo indígena. Mito é "(...) um modo de falar, ver e sentir dimensões da realidade inatingíveis racionalmente, dando-lhes significado e consistência" (NOVASKI, 1988, p. 25).

Essa linguagem não é construída por conceitos, isto é, representações elaboradas por um pensamento analítico. É uma linguagem específica que representa operações racionais de um pensamento sintético, sistêmico que lança mão de imagens para pensar o mundo como um todo.

Tudo deve, necessariamente, ter sentido nesse mundo interligado. Aquilo que não pode ser explicado na lógica das interconexões é considerado inexistente ou sem importância. As palavras míticas formam narrativas que ajudam a manter as premissas

básicas e conhecimentos tradicionais. São palavras organizadas em estruturas lingüística, marcadas pela repetição para suscitar imagens e possibilitar a memorização, uma forma de armazenar conhecimentos fundamentais para a sobrevivência e para a construção da identidade do grupo.

O mito é, dessa maneira, estrutura de pensamento, desejo de transcendência, linguagem, uma forma de buscar sentido para o mundo, um estilo de representação e maneira de “armazenar” conhecimentos.

“*Mythus* quer dizer Palavra (...) Há uma “palavra” no começo de tudo, algo que pronuncia o mundo, tornando-o mundo humano” (NOVASKI, 1988, p. 27) e essa palavra ajuda a compreender o processo de historicização dos povos mitológicos (GIORGIS, 1997).

Palavra em guarani é *ñẽ’ẽ*, porém esse termo também significa alma, a alma de origem divina. Essa palavra mítica, *ñẽ’ẽ*, contudo, não se explica apenas pela definição lingüística de símbolo que para alguns lingüistas é uma representação que não tem relação intrínseca ou causal com seu referente, ou seja, o termo mesa, por exemplo, não tem nenhuma relação com a substância ou formato do objeto mesa.

Pierce, por exemplo, divide os símbolos em três categorias: signos ou símbolos propriamente ditos, ícones e índices. Os ícones são representações de objetos que se parecem com os objetos reais, um desenho. Os índices têm uma relação causal com o referente: mãos calosas, indicam mãos de trabalhador. Contudo, essa definição de símbolo não é suficiente para entender linguagem simbólica (PIERCE, 1989).

A definição de Saussure de símbolo, como representações de idéias mentais, “materializadas” em sons, é um pouco mais satisfatória, uma vez que os Guarani eram sociedades ágrafas e, em relação aos conhecimentos tradicionais, a tradição da oralidade continua até hoje. A teoria desenvolvida por Saussure, contudo, também não dá conta de explicar o fenômeno satisfatoriamente, pois, o significado das palavras míticas não se resume na tríade signo, significante e significado. As partes que compõem o símbolo se completam com outros elementos significativos não-lingüísticos, e com a contra-parte divina, formando uma construção sígnica cuja análise pede embasamento teórico além da lingüística (Saussure apud ECCO, 2002, p. 7).

A definição de Eliade, para quem símbolos são idealizações, imagens construídas no nível do “inconsciente”, que criam situações ideais de existência como representações de

um mundo idealizado, adicionada às definições de Pierce e de Saussure, ajuda a compreender um pouco mais a linguagem simbólica. Essa idealização expressa nos símbolos não representam uma fuga da realidade, nem "uma criação irresponsável da psique", mas a expressão do desejo de encontrar um mundo melhor (ELIADE, 1991, p. 8).

Esses símbolos postos em ação nas situações de encantamento, nas rezas e nos cantos, acompanhados de elementos não-lingüísticos, usados nos rituais das festas religiosas possibilitam a "hierofania", o ponto mais elevado na relação entre os humanos e os deuses. Os líderes religiosos são os guardiões dessas palavras e responsáveis por mantê-las e elaborá-las (ELIADE, 1973).

Rubem Alves salienta que os símbolos representam o real e não são concebidos como os conceitos que exigem um rigor epistemológico da racionalidade científica para sua elaboração, antes são elaborados por uma "irracionalidade" criativa que plasma o real em palavras, na "alquimia verbal", no encontro entre razão e emoção (ALVES, 1988, p. 17).

As observações de Eliade e de Alves são pertinentes, mas não se pode perder de vista que os mitos são representações de um mundo idealizado, plasmado no encontro da razão como a emoção, mas vinculado ao mundo real e elaborado a partir dele. Esta vinculação entre o que é e o que deveria ser, em oposição dialética, gera uma complexa rede simbólica construída nas relações sociais que privilegia muito mais as imagens, as metáforas e os símbolos do que conceitos. Isso implica, segundo Pierre Lévy, em conexões neurais que permitem que o mundo seja percebido em partes maiores e inter-relacionadas, uma vez que os símbolos e as imagens condensam sínteses que permitem uma percepção do mundo menos segmentada (LÉVY, 1998).

## **1.6 O imaginário Kaiowá**

O imaginário coletivo dos Kaiowá, descrito pela etnografia e pela historiografia, é carregado de imagens construídas historicamente e re-atualizadas nos rituais e na luta pela vida que são evocadas pela palavra mítica na busca eterna de construir sentido. A recitação dessas palavras, ordenadas em cantos e em rezas, possibilita a comunicação com o sobrenatural e o equilíbrio necessário à existência.

Os mitos colhidos junto às subtradições Guarani revelam as idealizações de como deve ser o mundo, mas também demonstram que essas idealizações são construções

históricas. Neles estão contidas as premissas básicas do modo-de-ser, mas também se podem perceber as transformações e as adaptações, ocorridas no tempo. Além disso, os mitos contêm noções fundamentais de ordem prática que viabilizam a subsistência.

Esses mitos desvendam dois sentimentos que estão profundamente arraigados no imaginário coletivo Kaiowá: o desejo de viver em um mundo de abundância e harmonia, atingindo um estado de bem-aventurança e o oposto a isso: a miséria espiritual e material que leva à perda da condição divina e à degradação da alma terreal.

Nas entrelinhas desses mitos está subjacente a noção de duas possibilidades de existência: uma divina e outra mundana. O que estabelece a diferença entre uma e outra é o conhecimento que só pode ser adquirido, seguindo-se os passos dos ancestrais, pensando e agindo no mundo da maneira como eles fizeram. Quebrar a lógica que garante a elaboração e a aquisição do conhecimento que viabiliza o modo-de-ser, significa a perda da condição divina, significa retorno à animalidade.

Esses dois estados de existência estão bem demarcados na mitologia dos *ava*, e exemplificados nas atitudes dos ancestrais. Os Kaiowá vivem na condição dual de divino e de mundano justamente porque um ancestral no passado transgrediu as leis, a lógica estipulada pelo Pai Primeiro, o deus criador, desprezando o conhecimento sagrado. Em decorrência disso, perderem sua condição divina e tiveram que provar que eram dignos de reavê-la. Isso só foi possível porque, embora tivessem perdido a condição divina, estavam ligados ao Pai Primeiro pelas palavras míticas. Mas, nem todos os ancestrais conseguiram reavê-la, alguns a perderam para sempre. Os Kaiowá encontram-se nas mesmas condições em que se encontravam seus ancestrais no momento de ruptura, ou seja, perderam a condição divina, mas ainda detém as palavras que os ligam ao Pai Primeiro, e é através delas que devem buscar conhecimento e inspiração para obterem a condição divina e procederem no mundo.

As palavras míticas, “as belas palavras”, *ñê'ẽ porã*, constituem o único elo entre os deuses e os humanos e têm o poder de sacralizar o mundano, ou seja, “culturalizá-lo” torná-lo parecido com a morada dos deuses, onde tudo é perfeito. Somente cultivando essas palavras que é possível se comunicar com os deuses, pois, segundo os Kaiowá, foram eles quem as criaram e recusam quaisquer outras (CLASTRES, p. 21, 1990).

Um exemplo bastante significativo dessa maneira de criar sentido é o fato dos Kaiowá terem dois nomes: um que indica qual é a sua descendência divina, revelado pelo líder religioso, e um outro pelo qual atenderá como humano. O nome sagrado, contudo, só permanecerá sagrado se o ser nomeado se mostrar digno do nome que recebeu por meio do comportamento adequado, o *teko porã*.

Humanos e as forças sobrenaturais estão ligados pela ética da reciprocidade. O bom comportamento, que significa a manutenção do sentido da palavra, garante a proteção divina, caso contrário o ser humano pode decair à condições ainda inferiores, pois se a palavra que liga o ser humano ao divino não for mantida, desgasta-se, impossibilita a comunicação com sua parte sobrenatural.

Quando um Kaiowá adoece, significa que a palavra não está bem assentada e é sinal que o *teko porã* não tem sido praticado. O princípio da reciprocidade foi quebrado. Nesse caso, entra em cena o líder religioso como mediador entre o divino e o mundano para tentar restaurá-la, devolver-lhe o significado sagrado, possibilitando a cura.

O relato de Kaka Werá Jecupé demonstra mais claramente essa maneira de criar sentido:

Kaka é um apelido, um escudo. De acordo com nossa tradição, uma palavra pode proteger ou destruir uma pessoa; o poder de uma palavra na boca é o mesmo de uma flecha no arco... W era Jecupé é o meu tom, ou seja, meu espírito nomeado. De acordo com esse nome, meu espírito veio do leste, fazendo um movimento para o sul, entoando assim um som, uma dança, um gesto do espírito para a matéria, que nos apresenta ao mundo como uma assinatura. Essa assinatura registrada na alma me faz algo como neto do Trovão, binesto de Tupã. É dessa maneira que somos nomeados, para que não se perca a qualidade da Natureza de que descendemos (JECUPÉ, 1998, p. 11).

Os mitos Guarani do Sol e da Lua, dos Gêmeos, do Dilúvio e da Origem do fogo, comuns a todas as subtradições Guarani, oferecem elementos para a compreensão dessa tradição de pensar e simbolizar. São exemplos de construção de sentido, de maneiras de proceder no mundo que fala sobre a “aventura humana” após a cosmogonia, criação do mundo, e a teogonia, o surgimento do Grande Pai.

Para os Kaiowá, tudo tem início com um ancestral ordenador. Ele nasce de uma força universal anterior a ele, da qual se origina e, ao mesmo tempo, a partir dessa força, engendra o mundo. Nesse engendrar/engendra-se, surge o conhecimento sobre a natureza

de todas as coisas que é plasmado e guardado nas palavras míticas nas quais a ordenação prática do mundo ganha representação simbólica.

Ordenar o mundo é dar sentido a ele, é saber como funciona, é ter o poder de explicá-lo e de interagir com ele, de manipulá-lo. É dessa idéia complexa de criação, princípio da complementaridade, que os Kaiowá explicam como o mundo e o ser humano vieram juntos a ser. E é a partir dessa idéia que tudo será explicado e organizado. A noção de interdependência entre tudo que existe é expressa desde o nascimento concomitante do mundo e do Primeiro ancestral, *Ñande Ramõi*, para os Kaiowá.

“Nosso pai, o último, nosso pai, o primeiro, fez com que seu próprio corpo surgisse da noite originária. A divina planta dos pés, O pequeno traseiro redondo: No coração da noite originária, Ele os desdobra, desdobrando-se...” (CLASTRES, 1990, p. 21).

Esse pequeno trecho mostra como surge o Primeiro Pai, o primeiro ponto de referência, um pólo a partir do qual suscitará, segundo Maffesoli, um laço social que permite a construção da identidade do grupo e que inaugura uma maneira de pensar. "Um grupo só pode se constituir e perdurar a partir de um pólo idealizado, um ser dominante, um Deus, um herói, um santo. As figuras idealizadas suscitam um mecanismo de atração (...)" (MAFFESOLI, 1996, p. 329).

O cérebro humano, segundo Gazzaniga, só consegue organizar o mundo a partir de um ponto específico, do qual ele ordena o mundo. "A nossa espécie tem que ter uma crença (...)" “(...) Ela guia, ela controla, ela dita as regras, de comportamento” (GAZZANIGA, 1985, p. 230).

Há, assim, um deus organizador que nasce de uma força impessoal como ponto de referência do qual começam a construir a identidade do grupo, porém essa identidade será construída dialogicamente, nas relações sociais entre seres humanos.

A idéia de força universal e impessoal, como um poder criativo que preexiste ao próprio deus, é recorrente na mitologia Guarani. Susnik (1984-1985) faz alusão à "*yvy renoi*", força impessoal da qual originaram-se homens e divindades. Meliá se refere a *jasuka* a força criativa da qual se levantou *Papa Ramõi*, Pai Primeiro dos Kaiowá. "*Jasuka la fuerza creativa. De ella nació Ñande Ramõi Jusu Papa... (..)Ñande Ramõi creció de los pechos de Jasuka*" (... )*Esta fuerza también es material con lo cual Ramõi creó el cielo, todo que vive*" (MELIÁ & GRÜMBER, 1976, p. 129, 288).

Essa passagem ilustra também a maneira de construir sentido. *Jasuka* significa em guarani a névoa que intermédia o fim do inverno e a primavera, ou seja, a nevoa simboliza o fim de um ciclo e o poder criativo da primavera, quando tudo começa a ressurgir depois das agruras do inverno.

O Pai Primeiro, embora conheça a lógica do mundo e tenha poder criativo, tem características bastante humanas. Ele tem mulher e filhos, que passam a ser os ancestrais dos seres humanos. Esses ancestrais têm, na "mito-lógica" Guarani, duas funções primordiais: a de manter as regras que garantem a harmonia do mundo instaurada pelo Pai Primeiro e a de transgredi-las, causando a desorganização do mundo. Esse organizar, desorganizar, expresso nos mitos, revela uma compreensão dinâmica do mundo em constante transformação bem como um profundo conhecimento da psique humana. O comportamento e o procedimento desses ancestrais justificam a natureza humana.

A reorganização do mundo, metaforicamente inscrita nas "odisséias" de seus ancestrais é maneiras de pensar e de produzir sentido que os Kaiowá seguem para construir a "avidade" Kaiowá. Seus ancestrais passaram por obstáculos que superaram através da sabedoria, resquício da natureza divina, mas também sabedoria construída na reorganização do mundo que se apresenta como algo novo.

A resolução dos problemas nessa reorganização se torna em conhecimento que são "gravados" nas palavras míticas, a exemplo do Pai Primeiro. Essa possibilidade de criar, de gerar novos conhecimentos faz com que a "mito-lógica" seja flexível e permita a explicação e a inclusão de elementos novos.

Os ancestrais que seguiram a sabedoria divina conseguiram a reaproximação com o Pai Primeiro; porém aqueles que as negligenciaram, desviaram-se do caminho. Tanto o sucesso como a derrocada dos ancestrais se tornaram em imagens significativas que formam o imaginário dos Kaiowá.

### **1.7 Mitos e análise**

O mito dos gêmeos e o mito do dilúvio revelam, por exemplo, a idéia de ciclos e da necessidade de reestruturação do mundo nessa lógica de pensar, mas não apenas isso. Vejamos um mito colhido de um Kaiowá chamado Floreano, por Silva (1982).

A mãe brigou com o pai e ela estava esperando Kuarahu (Sol). Ela sai procurando

o marido e Yacy (Lua) que também estava em sua barriga pede uma florzinha e uma vespa pica a mão dela (da mãe). A mãe briga com ele e pergunta: — aonde foi seu pai? - e Yacy fala — foi por aqui. Mas não era, era caminho errado. Daí chegam onde estavam as onças. A onça avô fala: — “Meus sobrinhos são muito bravos, se esconde aí embaixo do cupim”. E quando chegam as outras onças, a avó fala: “Olha aí embaixo que tem comida”. E matam a mãe, comem ela e descobrem os meninos, aí colocam eles na água quente eles não morrem. Tentam queimá-los e o fogo não os destrói. Ai as onças falam: "Ah, então vamos deixar eles ficarem vivos". Eles crescem e fazem arco pequenininho e começam caçar para as onças. Até que um dia vão caçar uma jacutinga — jacutinha é gente, não é bicho que fala. Ela fala pros irmãos: — " Vocês não podem fazer isso, as onças mataram sua mãe, vocês tem que matar as onças". Aí Kuarahu começa tentar as onças. Fazem uma armadilha em um rio para elas passarem. Kuarahu Poe uma flecha grudada na outra, mas Yacy estraga tudo, cai na ponte e um crocodilo come ele... Quando as onças estão na ponte, Yacy cai no rio. O irmão pega todos os pedaços dele e faz ele de novo. Daí Yacy tinha fome e o irmão lhe dá guavira e ele gosta. Outro dia lhe dá guavira puitã (goiaba) e ele também gosta. Yacy morre quatro vezes, e Kuarahu faz ele viver de novo. Até que um dia briga com Kuarahu e sobe para o céu. Foi condenado ao frio e ao escuro. Por isso é que tem noite agora. Por isso que a gente morre. Kuarahu fica triste e sozinho e sobe ao Céu com seu pai. Yacy nunca consegue encontrar—se com Kuarahu. Assim é tempo primeiro do índio. Tudo isso é verdade. Eu sei. Pai Chiquito sabia. Ñacura também sabia. Paulito não sabe, às vezes o pai dele não ensinou ( in SILVA 1982, p. 125-126).

No mito acima, identifica-se como se espera que um legítimo Kaiowá se comporte: seguindo os passos de *Kuarahu* e evitando os caminhos seguidos por *Yacy*, respectivamente o sol e a lua. Eles são dois pólos bem definidos: *Kuarahu* representa a sabedoria e o bom comportamento e *Yacy* representa a inépcia e a inobservância às regras “(...) *es por culpa de Jasy que Kuarhy no pudo resucitar a su madre, si la hubiera levantado, nosotros no moriríamos nunca. Es por culpa de Jasy que se perdió la vida (...)*” (Bartolomé apud VARA, 1984, p. 113).

A aventura dos gêmeos, nesse mito, revela como os Kaiowá devem proceder. Fica claro a noção de condição mundana e divina que permeia o imaginário Kaiowá. Os seres humanos têm de matar "as onças", o temido *jaguarete* que povoa o imaginário, para se livrarem de seu julgo, para que se libertem da condição animal, o que só é possível através do conhecimento e do bom comportamento e da capacidade de elaborar cultura. Os animais também servem de ponto referência na construção do “nós” Kaiowá.

O mito também revela o afastamento entre o Pai Primeiro e os seres humanos. A mãe grávida briga com o Pai - ruptura. Tenta reencontrá-lo, mas *Yacy* indica o caminho errado para se vingar da mãe que o tinha repreendido - mau comportamento que leva ao distanciamento do Pai Primeiro. O caminho errado os deixa à mercê das vicissitudes da

vida. Afastados do saber divino, a mãe perece: consequência da ruptura. *Kuarahu*, no entanto, acaba reencontrando o caminho que o leva a morada do Pai. Para tanto, ele se vale dos conhecimentos “sagrados” para solucionar os problemas que vão surgindo. Sua disposição em enfrentar os contratempos, sua inteligência e vivacidade são comportamentos que o caracterizam com um verdadeiro ancestral Kaiowá cujas atitudes devem ser tomadas como exemplo.

*Yacy*, ao contrário, representa a inaptidão e a inépcia, o que o leva a estar sempre em perigo e atrapalhando os planos de seu irmão *Kuarahu*. Esse comportamento, o *teko vai*, o leva a ficar isolado no frio e na escuridão, e representa, a impossibilidade de se reencontrar com o divino. Os procedimentos de *Yacy* significam que mesmo aqueles que tem natureza divina podem perdê-la caso vivam sem cultura.

Além dessas noções, o mito traz ensinamentos de ordem mais prática como a feitura de arcos e flechas, a descoberta de frutos para a alimentação, como a indicação da guavira para alimentação. Essa passagem é outro exemplo do caráter histórico dos mitos, pois são adaptados aos momentos históricos, o que dá à narrativa efeito de verdade incontestáveis. Sabê-los é defender a tradição é ter *status* de sábio: "Assim é tempo primeiro do índio. Eu sei. Tudo isso é verdade Pai Chiquito sabia. Ñacura também sabia. Paulito não sabe, às vezes o pai dele não ensinou" (SILVA, 1982, p. 126).

O mito dos Gêmeos, descrito por Meliá & Grünberg é muito semelhante ao mito colhido por Silva, entretanto a narrativa é um pouco mais completa e coloca a traição como o motivo da ruptura entre os pais dos Gêmeos, mas é interessante notar que ambos apontam à quebra das regras como causa da ruptura.

Na descrição de Meliá & Grünberg fica mais claro a noção de dualidade da natureza humana e divina ao mesmo tempo. Os termos *ñê'ê*, alma, a contraparte divina da essência humana e o termo *angue*, alma que fica na terra revelam essa dualidade. Somente a *ñê'ê* translada para a morada do Pai Primeiro, a *angue* pode incorporar em algum animal (MELIÁ & GRÜMBER, 1976, p. 230).

Lembrando que *ñê'ê* significa em guarani tanto alma como palavra. Isso explica porque o nome divino dos Kaiowá tem de ser assentado ao corpo, pois para eles o nome, a palavra é a alma que tem uma procedência divina. “Wera Jecupé é o meu tom, ou seja, meu espírito nomeado. De acordo com esse nome, meu espírito veio do leste, fazendo um

movimento para o sul, entoando assim um som, uma dança, um gesto do espírito para a matéria (...)" (JEKUPE, 1998, p. 11).

*Kuarahu*, no mito descrito por Meliá & Grümberg aparece como *Kuara* e *Yacy* como *Jacy*, porém as noções passadas pelo mito são as mesmas descritas pelo mito colhido por Silva. A grande diferença é a alusão sobre a dança que *Kuara* realiza como meio para chegar à casa do Pai Primeiro. "*kuera reza y danza para llegar a la perfecciónlos*" (MELIÁ & GRÜMBER, 1976, p. 232). Esse detalhe é importante para entender os rituais sagrados dos Kaiowá que se julgam descendentes de *Kuara* e procuram imitar as ações desse ancestral que utilizou a dança e o canto para chegar à casa do Pai Primeiro sem passar pela morte.

Os cantos e as danças, praticados nos rituais, são imitações dos gestos dos ancestrais que obtiveram sucesso em suas tentativas de reaproximação com o Pai Primeiro. Esses ancestrais mostraram o caminho para se atingir a natureza divina, livrando-se de vez da condição animal.

Essa imitação consiste em repetir as palavras sagradas, mas também a utilização de elementos ritualísticos significativos para a execução do ritual. Esses materiais são objetos que ganharam significado sagrado por terem sido usados pelos ancestrais e devem ser utilizados somente nos rituais. Exemplo desses materiais, produções culturais significativas, são as roupas, adereços, pinturas, diademas etc.

Há várias versões do mito do fogo, segundo Schaden, e cada sub-tradição Guarani fez adaptações aos mitos. Esse autor enfatiza, ainda, que essas adaptações ocorreram até mesmo de comunidade para comunidade da mesma subtradição, o que é perfeitamente compreensível, uma vez que os mitos são re-elaborados criativamente, dependendo das circunstâncias e do momento histórico. Percebe-se, entretanto, a semelhança na lógica de construção do sentido, independente das diferenças (SCHADEN, 1976, 1974).

A descoberta, a posse e o domínio do fogo são apresentados pelo autor como representações do processo civilizatórios. A história da evolução humana estaria marcada pelos períodos antes e pós o domínio do fogo. Os mitos revelam que os humanos são humanos porque se apoderaram e dominaram o fogo, retirando-o do poder dos animais. Antes, os humanos e animais encontravam-se em pé de igualdade. Para o autor, o fogo simboliza o distanciamento entre as duas formas de vida, uma que evoluiu e a outra que

permanece como tal. Essa diferenciação é demarcada pela maneira de viver das duas formas de vida depois do domínio do fogo: os humanos passam a comer carne cozida e o animais permanecem comendo carne crua.

O roubo do fogo dos animais só é possível graças às astúcias dos ancestrais que conseguiram enganar os animais detentores do fogo. Essa passagem do mito reforça a dualidade da vida Kaiowá, pois sem sabedoria o homem é apenas um animal, perde definitivamente sua natureza divina.

O mito do fogo, segundo Schaden, mostra a noção ontológica que as subtradições Guarani têm das coisas no mundo. O fogo é concebido como substância material depositada no interior da madeira ou da pedra e que ali foi depositado por um ancestral que sabiamente o escondeu. Esse mesmo ancestral ensina como retirar essa substância e transformá-la em fogo. A mesma noção ontológica do fogo é usada para explicar as doenças, as febres, que estão dentro do corpo do ser humano e que ali foram postas por um feiticeiro, mas que podem ser extraídas desse corpo através dos poderes dos líderes religiosos.

Ñanderuvusú manda povoar a Terra : do céu descem casais de várias nações. Koarahý cuida para que eles tenham tudo que precisam, a primeira coisa que o sol se preocupa é com o fogo. Ele diz à Djasý: Dê fogo a esses filhos do Kayová, do brasileiro e do Paraguai. O texto se refere a um tempo no qual não havia diferença entre os homens e animais, Época totêmica. Os atuais modos de vida dos animais foram impostos por Koarahý e djasý (SCHADEN, 1976, p. 311).

O trecho acima é do mito do fogo colhido junto aos Kaiowá. Nele, *Koarahy* aparece como uma variação gráfica de *Kuararu* e *Kuara* e *Djasy* uma variação de *Yacy*, e *Jacy*, mas ambos representam também o sol e a lua e a mesma noção de sabedoria e de inabilidade.

*Koarahy* e *Djacy*, nesse mito, vêm para ajudar os humanos que *Ñanderuvusú*, Grande Pai, manda para povoar a nova terra. O grande Pai nesse mito é *Nanderuvusú*, e não *Papa Ramõi*. Isto demonstra diversidade religiosa e a possibilidade de se expressar a mesma coisa de outras maneiras. Releva também o intercambio de elementos culturais entre os Kaiowá e os Ñandeva.

Mais uma vez, são os ancestrais que demonstram como agir no mundo, que servem de mediadores entre o divino saber e os seres humanos. *Kaarahy* se mostra bastante solícito em ajudar os humanos e providencia logo o fogo: símbolo de poder humano transformador.

Os termos "Kauová do brasileiro" e "do paraguaio", utilizados no mito descrito por Schaden, revelam as transformações históricas incorporadas ao mito, ou seja, a existência de brasileiros e paraguaios deve ser explicada, segundo a "mito-lógica".

A lenda de *Guairá* e *Paraguá* é um outro exemplo dessa flexibilidade dos mitos, pois essa lenda, segundo Meliá, demonstra que os Guaraní souberam desde muito cedo "mitologizar suas relações com a colônia". "*Cuenta la leyenda que Paraguá compactó con los españoles proveyéndoles de mujeres y soldados mientras Guairá retirándose a la selva (...)*" ( MELIÁ & GRÜMBER, 1976, p. 273). Mitologizar significa dar significado a eventos e guardá-lo no imaginário coletivo através de imagens simbólicas. *Paraguá* passou a ser sinônimo de covarde para aqueles que se retiram para a selva.

Outro exemplo bastante ilustrativo de como os Kaiowá explicam o mundo a partir de suas metáforas é encontrado no trabalho de Silva:

No começo era tudo escuro. Não tinha nada no mundo. Daí Ñande Tamõe Papá, fez o claro e plantou a cruz. Daí ele e Jesus Cristo escolherem a c cruz. Ñande Ramõe escolheu a cruz de madeira e Jesus Cristo a cruz de aço. Jesus Cristo assoprou e a cinza e fez os homens civilizados, por isso civilizado é branco porque foi feito de cinza. Daí começaram a escolher: Ñande Ramõe escolheu o arco e a flecha e Jesus escolheu a espingarda. Índio escolheu "djeguaká" ( enfeites de penas), Chiripá, ponchito, xumbé ( cinto), Jesus escolheu vestido, calça, sapato. Civilizado nasceu de relógio com o bolso cheio de dinheiro. O índio é moreno porque nasceu da cruz de madeira. Daí escolheram os animais. O índio ficou com paca, tatu, caitetu, nambu e civilizado ficou com boi, vaca, cavalo, galinha. Agora bicho de índio já acabou tudo. Não adianta, índio pode trabalhar dia e noite que não fica rico, sempre vai ser pobre. Agora, civilizado é rico porque veio da cruz de aço, tudo é de aço, espingarda é de aço, relógio é de aço, avião é aço, tudo é de aço! (SILVA, 1982, p. 44,45).

A passagem acima, colhida por Silva, demonstra a tentativa de explicação de bens materiais, de personagens religiosos, de animais, do próprio não-índio etc, que passaram a fazer parte da vida Kaiowá depois do contato. A existência desses novos elementos deve ser devidamente explicada a partir da lógica Kaiowá. É notável a distância demarcada entre indígenas e não-índios apesar das trocas de bens materiais e elementos simbólicos. O mito acima remete imediatamente às reflexões de Estermann sobre a aceitabilidade da figura de Jesus Cristo no imaginário indígena.

O mito do dilúvio revela a idéia de destruição cíclica no imaginário kaiowá, a idéia ameaçadora de destruição que é evocada em momentos de crise.

Ahora la tierra esta vieja y nuestra raza non se seguira multiplicando. Volveremos a ver a los muertos, vendrán lãs tinieblas, los murciélagos nos tocarán com sus alas, todos los que todavia quedemos sobre la tierra llegaremos a nuestro fin (...)  
(VARA, 1984, p. 1194).

Esse tipo de explicação é encontrada em inúmeros depoimentos colhidos por diferentes autores em diferentes momentos históricos. Essa idéia fixa de destruição é encontrada, principalmente, no depoimento de líderes religiosos e de pessoas mais velhas do grupo que interpretam os momentos de crise como sinais do final dos tempos.

### **1.8 Os mitos e os Guarani**

Os Guarani, segundo Clastres, acreditavam que podiam chegar à Terra sem Mal através dos movimentos migratórios, desencadeados pelos líderes religiosos que sabiam como ativar essas imagens de destruição do imaginário coletivo. Nesse caso, acreditavam que, ao abandonarem todos os fazeres terrenos e se dedicarem ao canto e à dança, podiam atingir um estado de espírito tão elevado que os possibilitaria chegar a um lugar paradisíaco, à morada do Pai Primeiro sem terem que passar pela morte (CLASTRES, 1978, p. 31). Entendo, contudo, que essas imagens de destruição e de bem-aventurança não são evocadas somente para desencadear movimentos migratórios, mas sim nas práticas cotidianas e simbolicamente em rituais. Além disso, Vara chama a atenção para a diferença entre paraíso e Terra sem Mal.

Son dos conceptos que pueden confundir-se pero no expresan, el la própria mitología guaraní, una misma cosa. El paraíso es la morada de los dioses, ubicada en el cielo(...) La “Yvy-Mara-Ey = Tierra sin Males, en cambio, está situada sobre esta tierra y, para llegar a ella, es preciso atravesar el “Para Guazu Rapyta” = Gran Mar Originario, en directicción este ( Bartolomé in VARA, 1984, p. 115).

Nesse sentido, as imagens da Terra sem Mal são a idealização da morada do Pai Primeiro, mas são também exemplos da organização que visa à harmonia e a abundância na terra. Organizarem-se como os ancestrais significa buscar condições materiais na terra que possibilitem a sobrevivência.

Como já foi dito, para o pensamento dos *ava*, tudo está interligado, e a instabilidade em qualquer parte compromete o todo. O céu e a terra estão ligados e organizados segundo a mesma lógica. A estabilidade espiritual está vinculada às condições materiais, idéia

passada na cosmogonia, quando o Pai Primeiro se desdobra concomitantemente com o mundo.

O imaginário não é constituído apenas de imagens ficcionais, é constituído também de imagens ecológicas e espaciais, construídas na experiência que indicam onde ficar, como organizar esse espaço e quando abandoná-lo. Os Guarani são conhecidos pelas andanças em busca de seus *tekoha*, espaço ecológico “sacralizado”, ou seja, organizado conforme o modo-de-ser. *Teko*, segundo Montoya, significa modo-de-ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, costume (MONTTOYA, 1639, p. 363). O *ha*, lugar, só se torna *tekoha* após ter sido “culturalizado”, isto é, organizado segundo as normas do modo-de-ser Kaiowá.

Ao ser “culturalizado” o espaço passa a fazer parte da vida. Assim, humanos e espaço estão entrelaçados. *"Tekohá es el lugar donde se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní. La tierra concebida como tekohá es ante todo un espacio socio-político"* (MELIÁ, 1991, p. 3).

Há, contudo os males que afligem os homens na terra: as secas, o excesso de chuvas, os conflitos, as doenças, etc., fatores que levam a desestabilização sinais que indicam a hora de mudar. A interrupção do contato entre o humano e o divino através da palavra é a explicação para todos os males, é uma grande ameaça e significa a perda do controle das coisas no mundo. Seus ancestrais construíram a sabedoria empiricamente, “no desdobrar-se” e a encerram nas palavras sagradas que estão guardadas nos mitos e que devem ser passadas de geração para geração, revividas nos rituais, nos cantos, nas rezas, nas danças, meios pedagógicos que garantem a transmissão do conhecimento. Os *ava* devem continuar “desdobrando-se”, construindo sabedoria como fizeram s seus ancestrais.

A ordenação do mundo, o estabelecimento das relações sociais é resultado de um pensamento complexo que estabelece regras a partir de uma lógica holística e animista. Há intencionalidade, interdependência e responsabilidade em tudo, inclusive nos seres inanimados.

Esse sistema de relações interdependentes forma um sistema social que depende do desempenho de todos. A manutenção do modo-de-ser, é um equilíbrio delicado e responsabilidade de todos, mas que não dispensa a existência de líderes políticos e

religiosos cujos "postos" são constantemente avaliados e referendados pelos membros do grupo.

Os líderes chegam a esses "cargos" por suas habilidades. A liderança para os Kaiowá é construída ao longo da vida. Para ser líder é necessário saber e o saber é trabalho da vida toda, no eterno “desdobrar-se”.

Assim, o imaginário dos *ava* Kaiowá tem sido construído por meio de uma racionalidade dialética, síntese entre opostos, animista e holística, ou seja, uma racionalidade que tenta captar as interligações que ocorrem tanto no mundo terreal como no mundo espiritual, lançando de mão de imagens para armazenar essa maneira de perceber a realidade. Alguns autores como Godelier e Turner referem-se essa racionalidade como pensamento analógico:

La analogia es a la vez una forma de hablar y una forma de pensar, um lógica que se expresa em las formas de la metáfora y de la metonímica. Razonar por analogia es afirmar una relación de equivalência entre objetos ( materiales e ideales), conductas, relaciones de objetos, relaciones de relaciones, etc. No es lo mismo pensar la cultura analógicamente con respecto a la naturaleza (como, por ejemplo, en las instituciones totémicas o en los sistemas de castas), que pensar la naturaleza analógicamente con respecto a la cultura. Esta posibilidad de recorrer trayectos opuestos a inversos manifiesta la capacidad teórica en principio ilimitada, del pensamiento que razona por analogía, de encontrar equivalencias entre todos los aspectos y niveles de la realidad natural y social (Godelier, 1974:370 in VARA, p. 137, 1985).

Pensar por analogia não significa raciocinar meramente copiando o funcionamento da natureza, mas criar uma teoria a partir da observação da natureza que possa explicar o próprio funcionamento dos fenômenos naturais. Uma teoria capaz de explicar as relações sociais e a cultura a partir, não mais das observações, mas da própria teoria. Um processo complexo “(...) *que confiere al discurso y al pensamiento míticos su polisemia y su riqueza simbólica inagotable*” (Godelier. 1974: 375 in VARA, p 137. 1984).

Em *Dramas, Fields and Metaphors*, Turner faz uma interessante ponderação sobre o conceito de analogia a partir das considerações de Maranda. “*Analogy is a technique of reasoning, resting on two kinds of connectives between phenomena: similarity and contiguity, in other words metaphor and metonymy*” (TURNER, 1985 p. 290).

Metonímia, para Turner, é a relação entre dois termos e metáfora uma equação desses dois termos, dois símbolos, duas imagens. Não há apenas comparação ou substituição de um termo pelo outro, mas uma fusão entre os dois elementos, gerando assim

um terceiro um significado na “co-ação” entre deles. Mas, metáfora, para Turner, é algo mais que a relação entre dois elementos, é também um processo cognitivo, uma maneira de apreender o mundo na qual transfere-se qualidades de algo conhecido para outro elemento novo. Isto ocorre de maneira instantânea, através de *insights*. *It is our means of effecting instantaneous fusion of two separated realms of experience into an illuminating, iconic, encapsulating image* (Wheelwright apud TURNER, 1985, p. 25).

No mito narrado na página 37, a existência de bens materiais dos não-índios são explicados através de metáforas. O Kaiowá é escuro como a madeira, e o não-índio é branco como as cinzas. Os elementos comparativos branco, cinza, madeira, Kaiowá, homem branco se forem entendidos literalmente, negando-lhes a ambigüidade, a polissemia, reduzindo-os a um significado monolítico, os deixa impenetrados, suscitando apenas imagens alegóricas (DERRIDA, 1977, p. 46).

Ao se considerar a polissemia e ambigüidade dos mesmos termos, tem-se um significado muito mais amplo do que nos remete a literalidade. O significado dessa comparação é um resultado da polissemia dos termos posta em ação. Os Kaiowá, assim, não têm apenas a cor da madeira. A madeira significa muito para o Kaiowá, lembrando que *ka'a*, *ka'aguy*, significa mata, dela dependiam, abrigavam-se nela, interagiam com ela. O homem branco por seu turno não é somente claro como a cinza é o que vem depois do fogo da destruição.

A criação dessas metáforas, além de demonstrar a multivocalidade dos elementos, demonstra a dinâmica do momento em que são elaboradas. Essas metáforas são construídas em tempos de mudanças, na liminaridade, no ato das transformações sejam nas crises intra-étnica, sejam na decorrência do contato com os não-índios. Nesse momento as premissas fundamentais e as bases da estrutura social são postas em cheque por crises ou por “liminal thinkers”, pessoas que atuam na antiestrutura, colocando-se dialeticamente em oposição à estrutura, gerando a transformação, a história (TURNER, 1974).

Os Kaiowá sentem necessidade de explicar a presença do não-índio, sua origem, seus bens materiais e animais que os trouxeram consigo. Para tanto, lançam mão da mesma lógica, das mesmas premissas que explicam a existência dos Kaiowá e de seus bens materiais. Eles têm um ancestral mítico, os não-índios, Jesus Cristo. Tanto os Kaiowá como os não-índios são criados a partir de alguma matéria, porém os primeiros da madeira e os

segundos das cinzas. Os objetos já existiam. Foi apenas por uma questão de escolha que um ficou com a fecha e outro com a espingarda, assim justificam todas as mudanças.

As mudanças, nesse sentido, não significam perda de identidade, nem aculturação, tampouco mudança na maneira de ver o mundo, ao contrário, o que se percebe é o contínuo apego ao modo-de-ser e às premissas fundamentais em transformação (Maturana, 1999, p.17).

Esse modo de pensar e elaborar significado não quer dizer que percebem e pensam o mundo de maneira estranha. Lançam mão do raciocínio indutivo, dedutivo e dialético e percebem o mundo como qualquer ser cognocente, porém criam uma rede sógnica cujo significado depende da interligação do todo. Isso é realizado em ritmos próprio sem relação de causa e efeito.

A significação ocorre também através de imagens que são elaboradas emocionada e inventivamente, demonstrando todo o poder criativo dos Kaiowá. Assim, o imaginário Kaiowá não é apenas um depósito de imagens que se repetem, mas imagens forjadas historicamente que combinadas, postas em ação formam um modo-de-ser, uma filosofia, uma literatura, um sistema social construído no tempo e posto em relação dialética com a realidade.

O imaginário coletivo encerra noções de estrutura social, de regras de comportamento, de tabus, de distância entre os indivíduos na estrutura, de modelos mentais, de técnicas de transmissão de conhecimento, de relações de poder, do jogo para manter o laço social, das novas experiências com o mundo, enfim de *ethos* que somente eles conhecem.

Esse imaginário, contudo, deve ser entendido em ação, em movimento, no processo da construção da realidade objetiva e do próprio imaginário, no embate entre estrutura e anti-estrutura (TURNER, 1974, p. 273), entre jovens e adultos, entre humanos e animais, entre as volições individuais e os laços estruturais, entre homens e mulheres, entre humanos e os deus entre o que deveria ser e o que é, entre, enfim, os não-índios e os *ava*.

No próximo capítulo faço uma reflexão sobre a função dos líderes religiosos em determinados momentos históricos. Para tanto, utilizo as ponderações realizadas neste capítulo. Dessa maneira, busco entender como agiram esses líderes religiosos, pois

compreender suas ações em outros contextos sócio-culturais pode ajudar a interpretar as ações dos líderes religiosos no século XX, o que será discutido no terceiro capítulo.

## CAPÍTULO II

### REPRESENTAÇÕES DE XAMÃ

#### 2.1 Carai: profeta ou revolucionário?

A literatura que percorri sobre os Guarani bem como sobre a sub-tradições Guarani destaca a religiosidade dessa etnia e a figura do líder religioso na construção da “avaidade”. Há, entretanto, divergências quanto ao papel social do líder religioso e quanto suas atitudes frente a presença do colonizador. O líder religioso aparece na literatura ora essencialmente como líder religioso, um ser devotado às questões de ordem espiritual, ora acumulando funções políticas e religiosas, e, até mesmo, como líder guerreiro, dependendo do momento histórico abordado.

Hélène Clastres, por exemplo, identifica no sistema social Tupi-Guarani dois líderes: um político e outro religioso e os identifica como pólos opostos que se contrapõem. Essa contraposição seria a base estrutural do sistema social.

O líder político, segundo a autora, devia responder às questões relativas à subsistência do grupo. Era dele a incumbência de organizar as relações intra-étnicas, operacionalizando o modo-de-ser. Sua função era manter a organização social, coordenando a vida cotidiana em atividades econômicas e sociais. Suas preocupações eram, segundo a autora, de ordem prática. Para tanto, defendia ardorosamente as normas que garantiam a organização social do grupo (CLASTRES, 1978).

O líder religioso, *carai*, segundo a mesma autora, era o responsável pelo contato com o sobrenatural, uma função essencialmente religiosa. Era o representante máximo dos ancestrais míticos. Seus poderes sobrenaturais conferiam-lhe prestígio e conseqüentemente poder de influenciar na tomada de decisões. Seu poder ultrapassava o poder do líder político.

Os deslocamentos e o movimentos realizados pelos Guarani no século XVI eram, segundo Hélène Clastres, a busca da Terra sem Mal, desencadeados por questões religiosas pelos *carai* que sabiam como ativar a religiosidade do povo Guarani e exortá-los ao movimento.

A busca da Terra sem Mal é assunto amplamente debatido, porém controverso. Há a tese de que esses movimentos eram de ordem prática: busca de melhores condições de

sobrevivência e instrumento de luta em momentos críticos contra o colonizador e há a tese de que esses movimentos eram desencadeados por motivos apenas religiosos.

Os autores, que defendem a ocorrência desses movimentos como manifestações religiosas, o descrevem como deslocamentos, na maioria das vezes rumo a Leste, que os Guarani faziam buscando a Terra sem Mal: lugar de abundância e de felicidade. Nesse lugar imaginário haveriam de viver sem trabalhar, sem os efeitos do tempo, sem a espreita das doenças e da morte. A Terra sem Mal representava a idealização de um lugar paradisíaco, a verdadeira morada dos Guarani que se julgavam deuses que perderam o caráter divino. Os Guarani acreditavam que o bom comportamento e o fervor religioso, pudessem devolver-lhes essa condição. Seriam, portanto, potenciais moradores desse mundo imaginário.

Os Guarani faziam deslocamentos, segundo Hèlène Clastres, em momentos de crise ao se depararem com problemas difíceis de serem resolvidos. A autora faz da busca da Terra sem Mal o ponto de partida para interpretar o modo-de-ser dos Tupi-Guarani. Ela parte do pressuposto de que seu imaginário era povoado de imagens construídas a partir da idéia de bem-aventurança e de cataclismologia, fundamento de todas as ações Tupi-Guarani. A terra estava sempre ameaçada, na iminência de ser destruída como aconteceu no passado, destruída pelo fogo e pelas águas do grande dilúvio, como contam os mitos.

A autora coloca *Tupã*, o deus destruidor, segundo ela, como o personagem central da religião Tupi-Guarani, pois a representação desse deus significava ameaça constante que espreitava a vida. Esse deus teria poderes de provocar fenômenos naturais catastróficos, por isso devia ser reverenciado (CLASTRES, 1978, p. 29).

A crença erigida sobre duas idéias opostas: na cataclismologia e em um mundo perfeito, segundo a mesma autora, possibilitava que os movimentos fossem acionados. Os indígenas, sob a exortação dos *carai*, abandonavam os fazeres humanos nos momentos de crise, nos momentos em que as ameaças pareciam mais evidentes e se moviam na busca da Terra sem Mal, apenas dançando e cantando. Essa atitude causava a desestruturação da organização social. Era, portanto, uma ação contrária à ação do líder político.

Hèlène Clastres, embasada nos documentos deixados por Lery, D'avreux, Lozano, Staden e Gandavo defende a tese de que a função do líder religioso, o *carai*, era

eminentemente religiosa e que seu papel social era o de profeta, de desorganizador, papel que remontava aos Guarani pré-colombianos.

A autora reforça sua argumentação através de dados arqueológicos que confirmam a ocorrência de deslocamentos ocorridos antes da chegada do colonizador. Interpretação contrária à hipótese de que esses famosos movimentos tenham sido desencadeados em decorrência do contato com os colonizadores (VAINFAS, 1995) e à hipótese de que esses movimentos seriam apenas a busca de melhores condições de sobrevivência (POMPA, 2003).

Na perspectiva de Clastres, o líder religioso seria uma espécie de profeta, alguém que vivia anunciando e lembrando os Guarani que o reino deles não é desse mundo e que, ao sinal de crise, é necessário abandoná-lo e buscar a terra da perfeição. Esse profeta desorganizador, descrito por Clastres, nos remete ao conceito de *liminal thinkers*, agentes sociais que atuam nos dramas sociais, momentos conflituosos, colocando-se em oposição à estrutura social (TURNER, 1985, p. 28).

A ação do *carai*, pregando o abandono das regras, do trabalho e dos papéis sociais, propondo a igualdade de todos, gerava instabilidade e instaurava um momento de “liminaridade”, um estágio de transição nas transformações estruturais. Transformações que, segundo Turner, são acomodadas e passarão a exercer posteriormente a função de estrutura.

Esse tipo de ação, nos quais as regras são quebradas para que outras surjam, é uma manifestação dos desejos de libertação, de igualdade e de sentimentos humanitários, denominada por Turner “*communitas*”. Manifestações desse tipo são, segundo o mesmo autor, fatos observáveis em toda a história da humanidade.

In human history, I see continuous tension between structure and *communitas*, at all levels of scale and complexity. Structure, or all that which holds people apart, defines their differences, and constrains their actions, is one pole in a charged field, for which the opposite pole is *communitas*, or anti-structure, the egalitarian “sentiment for humanity”(...). *Communitas* does not merge identities; it liberates them from conformity to general norms, though this is necessarily a transient condition if society is to continue to operate in an orderly fashion (TURNER, 1985, p. 274).

O conceito de Turner, contudo, trata de uma ação anti-estrutural que não significa negação total das normas e dos costumes de um determinado grupo, mas de uma

contradição que a partir da própria estrutura provoca o movimento dialético do mundo social *in becoming*, ou seja, em constante construção.

A tese de Clastres, ao contrário, gira em torno da idéia de destruição, construção, organização e desorganização de maneira estática, reprodução de uma estrutura imutável no tempo. Além disso, o pensamento Guarani não é tão simples como coloca a autora que resume o modo-de-ser Guarani como síntese de duas idéias em oposição, postas em ação apenas pelos líderes político e religioso.

Os outros membros da comunidade, se seguirmos a tese da autora, são postos completamente à margem, como massa de manobra. Ora obedecendo ao líder político, ora seguindo as instruções do líder religioso. Essa tese, reduz demasiadamente o papel e a função dos outros membros do grupo que participavam na construção da organização social.

Os líderes eram líderes porque a organização social havia sido estruturada de maneira a permitir que fossem, e a construção da estrutura social pressupunha a participação de todos os membros na tessitura do sistema. Cada qual desempenhando seu papel social nas interações que formavam o grupo.

Eram indivíduos que pensavam através do mesmo imaginário e conseqüentemente não podiam agir como se fossem totalmente exteriores a ele. Construam o imaginário nas relações sócio-políticas, nos processos de transmissão de conhecimento, de rituais, de conflitos internos, de trabalho individual e em grupo. O modo de ser Guarani era uma construção dinâmica, e não mera reprodução de funções pré-estabelecidas de uma estrutura pronta e acabada.

Se os *carai* eram capazes de ativar a religiosidade, é porque essa religiosidade tinha sido construída por todos. As imagens de destruição e de um mundo melhor foram se formando na experiência de produção de vida em relação ao meio e frente às mudanças históricas. O líder político e o líder religioso desempenhavam seus papéis a partir da mesma lógica de pensar o mundo e da mesma cultura. Comungavam das mesmas imagens e da mesma maneira de pensar para elaborarem estratégias de resolver problemas. Não podiam, dessa maneira, estar em posições tão radicalmente contra.

A interpretação de Clastres é contestada por Pompa que, embora elogie o raciocínio de Clastres, classifica sua interpretação de antropológico-filosófica, mais fruto de especulação filosófica do que análise criteriosa de fontes e das relações sociais.

Esse tipo de interpretação, segundo Pompa, acabou por ajudar a construir um outro mito sobre o mito da Terra sem Mal, cerne do raciocínio de Clastres. Um determinismo religioso, uma tentativa de encaixar a dinâmica das relações sociais dos Tupi-Guarani, isto é, o conjunto de culturas específicas no mesmo patamar e uma teoria metafísica sem estabelecer sua concretude histórica.

Pompa vai mais longe ao afirmar que Clastres analisa os Guarani do período colonial com base na etnografia do presente. Como exemplo, Pompa cita o significado de *yvy marã y*, terra sem mal, como uma categoria utilizada pelos Guarani do século XX. *Yvy marã y*, não significa Terra sem Mal no *El Tesoro de la lengua Guarani*, dicionário Guarani escrito por Montoya no século XVII, que traz para o termo o significado de terra desocupada. Além disso, Pompa diz que Clastres se baseia nas migrações que os Apapokuva, subtradição Guarani, estudada por Nimuendaju no início do século XX, para analisar os movimentos ocorridos no século XVI.

As migrações Tupinambá dos século XVI não são as rebeliões dos Guarani das haciendas do século XX; Oberá não é Viaruzu, nem Guivera, apesar de serem todos “grandes pajés” ou Karaís, ou caraíbas; a migrações apapokuva não são Santidade de Jaguaripe. É preciso remeter cada elemento cultural a seu contexto histórico específico, e relacioná-lo com outros elementos pertinentes. Por isso, tornar-se indispensável a releitura das fontes, para desvendar as dinâmicas culturais, as escolhas funcionais, as estratégias individuais e coletivas produzidas nas diferentes situações” (POMPA, 2003, p. 132).

Opor-se a interpretação de Clastres não foi apenas trabalho de Poma, Vainfas contesta o caráter somente religioso dos *carai* e acredita com Serge Gruzinski que essas manifestações religiosas se transformaram em "(...) barreira ao processo de ocidentalização projetado pelo colonialismo" (VAINFAS, 1995, p. 32).

O autor utiliza os termos idolatria e santidade que, segundo ele, permeavam o imaginário cristão e eram empregados para designar as manifestações religiosas não-cristãs. Essa manifestações religiosas eram desencadeadas por líderes religiosos, os *carais* ou *pajé-açu* que tinham o poder de ativar a fé dos indígenas, porém para posicioná-los contra o colonialismo.

No entanto, devo dizer que, considerada historicamente, a idolatria foi mais do que aquilo que nela viramos europeus. Fenômeno complexo, que ultrapassa o domínio meramente religioso que epíteto ocidental sugeria, a idolatria pode também ser vista como expressão da resistência social e cultural dos ameríndios em face do colonialismo. Concebida mais amplamente como fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, a idolatria pode se referir a um domínio em que a persistência ou a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade cada vez mais destroçada pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder, e inclusive, com certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material dos índios (VAINFAS, 1995, p. 31).

Embasado nos documentos deixados por Nóbrega, Thevet, de Léry e Staden, Vainfas identifica os *caraiabas*, *carais* ou *pajé-açu*, como opositores ao colonialismo. Líderes capazes de instigar as guerras anticolonialistas e não como opositores do líder político nas relações intra-étnicas.

Em relação aos Guaraní que viviam à margem esquerda do rio Paraguai, o autor exemplifica com as atitudes de dois caraiabas: Yaguaporo e Juan Cuará que pregavam contra os jesuítas e colonizadores, incitando a revolta e a retomada dos costumes antigos.

Pompa e Vainfas se colocam numa perspectiva sócio-histórica ao passo que Hélène Clastres faz suas interpretações a partir de uma perspectiva filosófica. Isso termina com diferenças interpretativas.

Para Hélène Clastres, o *carai* era um líder religioso cuja função era ativar a religiosidade para desencadear os movimentos migratórios. Cumpria, assim, sua parte na manutenção do modo-de-ser como uma peça necessária a uma estrutura pré-montada.

Vainfas e Pompa, por seu turno, colocam o *carai* como líder religioso cuja função envolvia resolver problemas práticos a partir do conhecimento religioso, ressaltam o papel social do *carai* como pessoa poderosa e relevante na construção do modo-de-ser Tupi-Guarani. Entendem, contudo, que suas ações eram tentativas de resolver problemas em determinado momento histórico e não a mera reprodução de um papel social.

Embora haja discordância entre Clastres e Vainfas em relação às ações e ao papel do líder religioso, ambos conferem a ele as mesmas características: criativo, eloquente, sagaz, estrategista e árduo defensor da tradição e o representam como figura poderosa no modo Guaraní de produzir a vida.

Essas características são facilmente identificadas em algumas de suas atitudes, uma vez que o *carai* tinha que convencer seus pares a não se deixarem levar pelas palavras e presentes dos missionários religiosos e colonizadores.

Os adeptos da santidade escarneiam, pois, dos padres e do catolicismo, carnavalizando, como diria Bakhtin, as crenças e os ritos oficiais. Por outro lado, sem riso, nem escárnio, os pregadores da seita ameaçavam os índios que não cressem na santidade com as piores penas. Não com os suplícios do Inferno, que disso cuidavam de fazer os jesuítas, mas com alago que lhes parecia significativo: os que não aderissem à santidade se transformariam em paus, e pedras, pássaros, peixes ou bichos do mato (Vainfas, 1995, p. 107).

Essa observação de Vainfas denota que o *carai* tinha de ser persuasivo para convencer os indígenas a se manterem fieis à tradição, qualidade também enfatizada por Clastres ao se referir ao mesmo poder persuasivo do *carai*, mas para desencadear os movimentos de busca da Terra sem Mal.

Esse papel de guardião da tradição, exercido através da persuasão, demonstra a complexidade do pensamento Guarani e a dinâmica das relações sociais que constituíam o seu modo-de-ser. Longe de ser mera reprodução de uma estrutura rígida, revela ser uma construção na qual todos participavam, sendo operado a partir do imaginário coletivo. Essas observações revelam que embora fossem pessoas poderosas, os *carai*, não eram todopoderosos, já que tinham de convencer, dissuadir seus pares que tentavam fazer valer suas vontades.

## **2.2 Xamãs menos expressivos**

Baseadas nos documentos deixados por Thevet, Jean de Léry, Nóbrega, d'Evreux, Staden e outros, ou seja, nas mesmas fontes de Clastres, Pomba e Susnik chamam a atenção para outro tipo de líder religioso ao se referirem ao líderes de menor expressão que não saíam das aldeias.

Susnik, porém, não atribui somente aos grandes xamãs a prerrogativa de adequar as mudanças históricas ao núcleo sócio-religioso. A autora atribui esse papel a outros líderes religiosos os quais ela denomina “sacerdotes incipientes” (SUSNIK, 1994).

Pomba também se refere a líderes menores que não abandonavam suas aldeias, mas que eram responsáveis na construção do adulto e do espaço físico “ideal”, segundo o imaginário do grupo.

Acredito que esses líderes religiosos de menor expressão eram os líderes “políticos”, os pais de linhagem que não saíam de suas aldeias, pois eram os pólos que agregavam pessoas. Essa função exigia, entre outras coisas, que aconselhassem e mediassem conflitos internos entre seus pares. Isso era feito de maneira persuasiva e esse líder buscava no imaginário mítico-religioso os argumentos de sua persuasão. Eram conhecedores de rezas, magias e ervas curativas, não tinham, contudo, os mesmos poderes e os mesmos conhecimentos dos grandes líderes. Esses líderes de menor expressão podiam ainda ser os aprendizes e ajudantes dos grandes líderes religiosos em um possível sistema xamânico, no qual há uma hierarquia de saberes religiosos que são transmitidos, segundo um conjunto de regras (LÉVI-STRAUSS, 1976).

#### **- o eterno movimento**

Para compreender um pouco mais sobre a função do líder religioso é preciso fazer algumas ponderações sobre os movimentos migratórios, que segundo Susnik, eram realizados já pelos proto-guarani.

As populações "proto Guarani" que deram origem aos Guarani (cf. Susnik 1979-80) realizaram intensos movimentos migratórios. Dados arqueológicos informam que já nos anos 1.000/1.200 a.C., expandindo-se ao sul a partir de regiões hoje localizadas no oeste brasileiro (cabeceira dos rios Araguaia, Xingu, Arinos, Paraguai), esses grupos indígenas ocuparam extensos territórios que hoje constituem partes do Sul e do Centro-Oeste brasileiro, do norte da Argentina e da Região Oriental do Paraguai (Cf. Smith, 1978; Susnik 1979-80), (MURA, 2000, p. 3,4).

Os Guarani do século XVI continuaram as migrações de seus ancestrais, sempre buscando uma nova terra. O imaginário Guarani, como já dito, é constituído pela idéia de ciclos. Tudo se desgasta com o tempo e deve ser renovado. A busca da Terra sem Mal tanto no sentido idealizado como no sentido prático era ativada segundo essa noção de finitude de todas as coisas. O indicativo de que o fim estava próximo eram as crises, a ameaça de fome e de doenças e os conflitos internos.

Os movimentos migratórios é ponto pacífico. Todos os autores concordam que os Guarani mudavam seu território de tempo em tempo. Mas, havia alguma relação entre essa busca de melhores condições de sobrevivência e movimentos essencialmente religiosos, ou eram desencadeados pelos dois fatores?

Seguindo a lógica do imaginário Guarani, pode-se tentar entender tanto a mudança territorial quanto a manifestação religiosa através do princípio da finitude de todas as coisas. O receio de sobreviver precária e indignamente os movia nos dois casos. Primeiro,

buscando condições adequadas de sobrevivência e, em caso de crise extrema, quando a falta de soluções para os problemas transformava o receio em terror, o *carai* apontava a última saída para o problema: o abandono das coisas terrenas e a busca da Terra sem Mal. Nesse sentido o *carai* não provocava a destruição da organização social, mas propunha a última saída para a crise: uma alternativa religiosa.

Além disso, deve-se considerar o sentido simbólico da busca da Terra sem Mal. As pesquisas de Pompa chamam a atenção para as festas-rituais conduzidas pelos *carai*. “Este momento caótico, mítico, termina ao terminar a festa. Encerrando-se o ritual, o *carai* – que constituía a garantia da presença desta dimensão mítica e fundadora – tem que ir embora, recomeçando sua eterna andança” (POMPA, 2003, p. 182).

A autora nos fala de grandes *carai*, outra variante para designar um tipo de líder religioso que permanecia nas aldeias o tempo que durava a festa, o ritual. Se recorrer-se a Turner (1974, 1985), a Eliade (1991, 1972) e a Capbell (1990) esse tempo e esse ritual ganham expressões mais elucidativas, pois os gestos, os elementos ritualísticos, incluindo o discurso do ritual, segundo esses autores, são elementos polissêmicos realizados em momento especialíssimo, um tempo aparentemente a-histórico no qual o lado divino dos seres humanos é re-atualizado.

Um momento de liminaridade, segundo Turner, no qual as diferenças sociais deixam de existir, as agruras da vida social são aliviadas e as iniciações são feitas. Nesses momentos, o que se faz e o que se diz não pode ser entendido literalmente, pois a polissemia dos elementos ritualísticos pode levar a interpretações equivocadas. A dança e os cantos podiam estar se referindo a viagens imaginárias que os ancestrais fizeram e não a exortações para que os indígenas abandonassem realmente seus deveres sociais.

As fontes utilizadas por Clastres trazem discursos nos quais os *carai* exortavam as mulheres a se entregarem a quem quisessem, a todos a abandonarem o trabalho, a quebrarem as regras sociais e se igualarem e festejarem. Nesses rituais as imagens de idealização eram evocadas pelos *carai*, aludindo à morada dos deuses onde tudo isso é possível. Esses discursos ritualísticos faziam parte do processo de construção e de manutenção do modo-de-ser e não uma atitude desorganizadora que visava a desestabilização da estrutura social.

A Terra sem Mal era evocada, mas em momento ritual. Isso significa que a busca era feita simbolicamente e durava o tempo do ritual. As fontes, nas quais Clastres se embasou para construir sua tese de busca da Terra sem Mal, podiam estar se referindo apenas a discursos realizados em rituais cujos efeitos tinham uma função simbólica e se referiam ao mundo imaginário no qual tudo é perfeito. Esses discursos e gestos provocavam sensações e estados mentais que possibilitavam o esquecimento da cotidianidade do mundo histórico.

Há que se considerar ainda um terceiro tipo de busca: uma busca para saciar a sede de absoluto que os levava, em rituais, a buscarem a Terra sem Mal simbolicamente. Mas a festa termina e o *carai* vai embora, diz a fonte. Por que vai embora depois do ritual se é ele a figura central do evento? Para onde vai? Por que os líderes de menor expressão não realizavam o ritual?

As mesmas fontes falam em pajés maiores e menores, o que leva a pensar em hierarquia, em pessoas que possuíam mais e menos poderes, mais e menos conhecimentos e, conseqüentemente, mais e menos prestígio. Turner (1974) se refere a diferentes tipos de rituais que exigem conhecimentos diferenciados e poderes específicos para serem realizados. Nessa ótica, pode-se pensar em rituais que exigiam a presença de grandes líderes religiosos nos quais os líderes de menor expressão não podiam atuar, pois não possuíam os conhecimentos exigidos para tal. Os grandes xamãs haviam se destacado justamente por possuírem saberes “religiosos” mais elevados que os outros.

A vinda de um de um líder religioso de outro lugar para realizar o ritual pode ter sido mal-interpretada, colocando-o na condição de errante, sem lar, desligado de tudo e de todos. Hipótese que acredito ser equivocada. O fato de realizar ritual em vários lugares demonstra seu poder e seu prestígio e a possibilidade de estar ligado a vários grupos e não desligados de todos.

Os Guarani, historicamente, se reuniam em grupos sociais, liderados por um pai de linhagem. Esses grupos se ligavam politicamente a outros formando um agrupamento maior. Embora esses grupos tivessem seus espaços próprios, constituíam uma rede de relações, liderada religiosamente por um grande líder religioso, o *carai*, ao qual os líderes de linhagem recorriam.

Por fim, a idéia de um líder religioso errante e solitário pode estar vinculada à representação de pessoa solitária, enigmática, com áurea mística e de ermitão feiticeiro que povoava o imaginário dos cronistas, viajantes e missionários, construídas pelo imaginário católico europeu a partir de suas metáforas bíblicas. Essas imagens já estavam alojadas em suas mentes quando aportaram no Brasil

Essas interpretações ajudam a entender a tese de Vainfas, pois um *carai* prestigiado podia articular movimentos anticolonialistas, ou ainda, reforçar a decisão de um líder de linhagem em fazê-lo. A colonização passou a representar uma ameaça à tradição. Trataram de agir como atores históricos.

As reflexões acima, contudo, não objetivam comprovar ou não a busca da Terra sem Mal, ou reinterpretar as revoltas anticolonialistas e sim refletir sobre a função e as possíveis atuações do líder religioso em determinados momentos históricos.

É importante ressaltar que o líder religioso Tupi-Guarani, o *carai*, desempenhava papel fundamental nas relações com outras etnias ameríndias, sendo o pólo central que possibilitava a construção da identidade. Era dele o papel de centralidade na execução de rituais que davam sentido e explicavam, inclusive, a antropofagia e a guerra.

### **2.3 Os Xamãs Guerreiros**

Muitos trabalhos discutem os Guarani que habitavam o interior do continente Sul Americano, mais precisamente

(...) na região compreendida entre a margem esquerda do Rio de la Plata e o divisor de águas com o Amazonas, a costa atlântica do Rio Paraná, em toda a extensão de 4.000 quilômetros, constituem sua pátria, cobrindo 20 graus de latitude e 15 graus de longitude (Furlong, apud BECKER, 1992, p. 28).

Dentre esses trabalhos, estão os produzidos por Susnik (1984-1985 e 1994), Gadelha (1980), Backer (1992) e outros que se referem aos Guarani como guerreiros, subdivididos em grupos, "tribos", sob o comando de seus líderes que mantinham relações políticas entre si. Todos os textos fazem alusão a um líder religioso e o apresentam como peça fundamental na organização desses grupos.

A função do líder religioso, segundo esses textos, se assemelhava às funções dos líderes religiosos dos Tupi-Guarani que viviam no litoral, descritos por Vainfas, ou seja,

eram também defensores do modo-de-ser e fizeram oposição e a guerra ao colonizador e ao jesuíta espanhol, que segundo o mesmo autor, vinham de uma escola de missionários que demonizavam os "gentios" com muito mais veemência que os jesuítas portugueses no litoral (VAINFAS, 1995, p. 29).

Apesar das semelhanças quanto à função e o procedimento dos líderes religiosos do litoral e do interior do continente, há, nos textos, menções sobre líderes que muitas vezes se colocaram em favor do colonizador. Um fator importante que precisa ser compreendido mais detalhadamente.

Em sua pesquisa sobre lideranças indígenas no começo das reduções jesuíticas, Becker elabora uma lista de líderes Guarani que "(...) tiveram uma participação especial a favor ou contra a missão: os que mataram os missionários (...)" "(...) ou, pelo contrário ajudaram os missionários (...)". A autora identifica dois tipos de líderes: "Os caciques, líderes civis e militares e os líderes religiosos (...)". Os últimos teriam oferecido mais resistência aos jesuítas (BECKER, 1992, p. 12 -13).

A autora não só identifica duas lideranças, como demonstra que tinham procederes diferentes em relação ao colonizador e aos missionários. Havia "(...) os caciques que sabiam atuar com visão e diplomacia, mas também os pajés, que se valeram de todas as estratégias (...)” para combater os missionários e os colonizadores (BECKER, 1992 p. 13).

Há, na pesquisa de Becker, referências a uma terceira liderança que denomina cacique principal, um líder capaz de se articular com outros líderes e de exercer influência sobre eles. A autora cita *Ñanduabuçu* como um desses líderes principais na Frente Missionária de Itatim. "A liderança desses caciques não parece exclusivamente política, social e econômica, mas também religiosa” (BECKER, 1992 p. 30).

Fica difícil afirmar, segundo Becker, a partir dos documentos, se esse líder principal teria necessariamente que ser um "grande pajé", alguém com profundos conhecimentos religiosos e com poderes sobrenaturais ou não.

Becker, contudo, enfatiza o aspecto guerreiro do "Guarni Colonial", termo utilizado por ela para sugerir que as alianças ocorriam devido ao caráter belicoso do povo Guarani; pois, o termo Guarani, segundo a autora, significa "soldado ou guerreiro", significado que o Dicionário Castellano-Guarani-Guarani-Castellano também dá ao termo (BECKER, 1992, p. 27).

O *Tesoro de la Lengua Guarani*, entretanto, traz como significado de guerreiro *Guarinihara*, termo composto de *guarini*, guerra, e *hara* sufixo que designa aquele que faz a ação do verbo. Por outro lado o termo *guára*, segundo o mesmo *Tesoro de La língua Guarani*, significa entre outras coisas, grupo, pátria, país, região e também pertencer a, ser de origem de. O mesmo dicionário explica que *ní* era usado para formar o plural do verbo estar com *ore*, nós, formam do nós estamos, *oroní*.

O termo *guára* também tem sido encontrado na literatura sobre os Guarani com referência às alianças entre grupos macro-familiares, um *guára* eram grupos em aliança, o que leva a crer que o termo Guarani pode estar vinculado mais a idéia de lugar, de pertencimento do que com a idéia de guerra. Isso não invalida, contudo, as qualidades guerreiras dos Guarani, que, aliás, é identificada por outros autores, como Susnik, por exemplo.

Quando não havia "fatores perturbadores como superpopulação e a conseqüente diminuição de áreas de roça, calamidades naturais que incitavam ao novo *oguada* ("caminhar ", "andar") migratório, ou a pressão agressiva do gentio vizinho, reafirmava-se a estabilidade do *guára* (SUSNIK, 1984-85: p.16).

A habilidade guerreira teria sido desenvolvida, segundo Becker, em decorrência dos Guarani estarem "sempre" em movimento, buscando terras novas, disputando-as entre si e com outras etnias. Era, portanto, uma característica valorizada na construção da liderança da época, pois a coragem era um requisito importante naquele contexto.

Entendo, no entanto, que os Guarani não se destacavam somente por suas habilidades guerreiras, mas pelo uso da palavra na transmissão de conhecimentos, na persuasão, nas manifestações religiosas e nas negociação políticas entre os grupos macro-familiares e com o colonizador.

Na literatura, não faltam elogios à língua falada por eles devido ao vasto vocabulário e aos significados dessas palavras que "enfileiradas" ganhavam aspecto literários nas narrativas míticas, o que revela a produção de um povo que tinha muita mais que habilidades guerreiras.

Sobre esse período da história dos Guarani, é comum encontrar alusões sobre xamãs que incitavam a guerra contra os não-índios, contudo, não eram esses xamãs que lideravam as incursões contra os inimigos. Os xãmas encorajavam os guerreiros, porém liderar e organizar as incursões contra o inimigo era função desempenhada por um *mburuvicha*,

alguém que se destacava por ter qualidades reconhecidas pelo grupo para desempenhar tal função. Essa qualidade mais sabedoria fazia do *mburuvicha* um líder macro-familiar em potencial e, acredito, que assumiam a liderança do grupo depois da morte do pai de linhagem.

O líder religioso, segundo Becker, era identificado como pajé, mago, feiticeiro pelos jesuítas, ao passo que os indígenas os chamam de *pay*. A autora dá a entender que o termo português pajé seja uma corruptela de *pay*. *Pay*, para Montoya, era um nome que evocava respeito e era empregado para designar os velhos, os feiticeiros ou gente de consideração (Becker, 1992, p. 43). Ser velho para os Guaraní era sinônimo de sabedoria e não de guerreiro.

(...) ele era um pensador da cultura e, ao tempo da missão, o mais ferrenho defensor dessa cultura indígena. Podia ser cacique ou não. Geralmente era homem maduro, às vezes até velho; raramente era mulher. Para os índios poderia ter autoridade superior à do cacique (BECKER, 1992, p.45).

Dessa maneira, pode-se conceber os Guaraní como guerreiros, mas guerreiros possuidores de uma tradição de conhecimento elevada. Fica claro no texto de Becker que esses guerreiros norteavam suas ações e buscavam coragem na religiosidade para fazer a guerra, e quem encorajava ou desencorajava as ações guerreiras era o xamã. Ele dava sentido e justificava à guerra e podia fazer previsões sobre vitórias e derrotas.

O trabalho da autora chama a atenção para uma espécie de hierarquia de lideranças e uma rede de relações estabelecidas por alianças políticas entre vários líderes. A autora identificou em suas fontes 139 líderes indígenas de vários povoados e reduções, dos quais 81 eram caciques, 45 eram caciques principais, 16 eram caciques principais e feiticeiros, 5 eram caciques e feiticeiros e apenas 2 eram só feiticeiros. Mas, o que significava ser um cacique principal? Em que situações os líderes estiveram contra ou a favor do colonizador e dos jesuítas?

Os grupos macro-familiares consistiam em uma unidade social mínima e podiam se aliar a outros grupos, formando uma estrutura maior, o *guára*, o que levou muitos autores a pensarem nos Guaraní como um povo ou confederação, um povo homogêneo com características idênticas, não atentando para as diferenças e a dinâmica das relações entre as famílias extensas e as variações culturais existentes entre uma família e outra e entre um *guára* e outro (SUSNIK, 1984-1985).

A literatura (cf. MCA 1951) permite identificar cinco grandes subgrupos Guarani na chegada do europeu . Os **CARIOS**, localizados nas proximidades do Rio Paraguai e cidade de Assunção (1537), os **TAPES**, no atual Rio Grande do Sul e adjacências e os **PARANÁ**, assentados nas proximidades do rio de mesmo nome, foram rapidamente dizimados. Mais ao norte, entre o Rio Mbotetey, atual Miranda, e o Rio Apa, estavam localizados os Guarani da província do **ITATIM** (MURA, 2000, p. 6).

Não se pode perder de vista que essas variações culturais entre os grandes subgrupos são variações a partir de uma “avaidade”, um modo-de-ser e de pensar para todos os *ava*.

As relações sociais entre os *ava*, desse período, começavam no âmbito do grupo macro-familiar, coordenada pelo líder, o *tey’i ru*, e podiam se estender a outros *tey’i* e formar um *guára*. A formação desse *guará* era resultado de articulações políticas entre os líderes e os que se destacavam por suas habilidades políticas ganhavam prestígio e se tornavam caciques principais. De acordo com as informações de Becker, esses caciques principais podiam ser ou não grandes xamãs.

Desse modo, nota-se que havia uma espécie de hierarquia de poder entre os líderes, determinada pelo prestígio adquirido pelas habilidades “xamânicas” e/ou políticos-guerreiras. A pesquisa de Becker sugere, contudo, que as habilidades “xamânicas” davam mais prestígio que as habilidades políticas. Assim, entre um cacique principal e um cacique principal xamã, o segundo tinha mais precedência sobre os demais caciques menores. Não se pode pensar, como já foi dito, em líderes Guarani que não tenham conhecimentos religiosos, pois todos os fazeres estão permeados por esse conhecimento Assim, mesmo os caciques menos expressivos podiam ser considerados xamãs.

Pode-se concluir dessas reflexões que a liderança era composta por apenas duas funções: a de líder do grupo macro familiar, o líder “político” e a de xãma, funções que podiam ser desempenhadas ou não pela mesma pessoas. Tanto os líderes “políticos” como os xamãs se diferenciavam entre si pelo prestígio que obtinham junto aos membros do grupo em decorrência de suas habilidades.

Ainda segundo Becker, "O cacicato parece apresentar tendências a uma certa hereditariedade em linha masculina." Um Guarani se tornava líder civil devido suas "(...) qualidades pessoais e ou vitórias contra o inimigo" (BECKER, 1972).

Gadelha não comunga da hipótese de que os caciques recebiam a função hereditariamente, mas sim devido às suas qualidades pessoais. "O título de cacique, no entanto, não era hereditário, embora pudesse ser transmitido a um dos filhos do antigo principal. O cacique era escolhido, sobretudo, devido a suas qualidades pessoais, sua coragem e sabedoria" (GADELHA, 1980, p. 260).

Embora haja divergência quanto à hereditariedade da função de cacique, as autoras enfatizam as qualidades pessoais: coragem e sabedoria como condições essenciais para a função. Sabedoria e coragem são construções no tempo através das relações sociais e das vicissitudes da vida. Assim, acredito que a tese de Gadelha seja mais coerente.

Ainda sobre o líder religioso, Susnik diz que se tornavam xamãs por revelações de sonhos. "*El shaman guarani no se hace por aprendizaje sino por inspiración, revelación onírica*" (SUSNIK, 1984-1985, p. 135).

Essas revelações sem sabedoria de nada valeriam, e sabedoria se constrói nas relações sociais, dentre elas, a transmissão de conhecimentos. Acredito que o sonho possa ser um indicador, uma espécie de chamado e ao mesmo tempo uma maneira de explicar os mágicos poderes e dar mais efeito místico aos poderes e ao líder religioso, mas jamais um fenômeno que prescindisse de aprendizagem.

As divergências sobre o cacicato e sobre os poderes xamanísticos estão, obviamente, relacionadas às particularidades da experiência de vida de cada grupo macro-familiar e a especificidade de cada indivíduo na construção de sua existência e de seu saber.

Os líderes guarani faziam alianças entre si e estiveram juntos contra o colonizador, mas a literatura fala também de divergências entre eles. Quanto às divergências, Souza (2002), embasado em Gadelha e nas cartas Anuas, dá um exemplo através do qual pode-se fazer uma leitura.

O autor descreve a diferença de atitude de dois líderes Guarani em relação ao colonizador: *Paracu* e *Nhanduabuçu*, o grande líder de Itatim<sup>5</sup>. O primeiro era mais acessível aos jesuítas e o segundo um obstáculo ao projeto dos padres missionários. Lembrando que Becker faz menção a outros líderes que tiveram o mesmo procedimento de *Paracu* (SOUSA, 2002).

---

<sup>5</sup> Para saber mais sobre a localização de Itatim, cf. (SOUSA, 2002)

Mas quais motivos levaram a esse procedimento? Tem-se, nesse caso, algo parecido com a tese de Hélène Clastres: papéis antagônicos entre um líder político, *Paracu* e um líder religioso, *Nhanduabuçu*?

Não há, como já foi dito, no imaginário coletivo Guarani, fronteiras entre religião e política, há um embricamento. Tudo está entrelaçado por uma maneira de pensar o mundo de acordo com o imaginário coletivo edificado pela "mito-lógica", pelo pensamento mítico-religioso.

Desse modo, não há tipo de liderança que dispense conhecimentos religiosos. *Paracu*, portanto, não pode ser considerado exclusivamente líder político. Isso, contudo, não implicava em ausência de disputa entre os líderes nem que todos os líderes se comportassem exatamente da mesma maneira, cumprindo a risca seus papéis sociais de maneira rígida.

Para entender melhor essa dinâmica, é necessário levar em consideração que houve contatos pacíficos também. Esse relacionamento incluía troca de presentes e cooperação entre indígenas e colonizadores. Há relatos de relações amistosas e cooperativas de ambas as partes e vários exemplos de tentativa de alianças entre os Guarani e os colonizadores. O maior exemplo é a relação de parentesco que os indígenas tentaram estabelecer com os espanhóis através do *cunhadazco*: os espanhóis se tornavam parentes ao se casarem com mulheres indígenas, o que lhes colocava em relação de reciprocidade na rede de relações sociais com os Guarani, ou seja, os espanhóis passavam a fazer parte do grupo macro familiar e deviam cumprir uma função nele. A história do contato revela que os Guarani, a princípio, viram os espanhóis como aliados, não os rejeitaram, tentaram incorporá-los ao seu modo-de-ser (GADELHA, 1980).

Além disso, nessa dinâmica, há de se considerar a existência de outras etnias mais arredias ao colonizador e inimigas tradicionais dos Guarani que viram no colonizador a possibilidade de uma aliança contra elas. Os Guarani, por sua vez, mais acessível ao contato do que as outras etnias que viviam nessa parte do Continente eram ótimos aliados dos colonizadores, pois, além de significarem mão-de-obra, podiam auxiliar os espanhóis a chegarem às sonhadas minas de prata existentes no Peru.

Os colonizadores trouxeram consigo bens de consumo e instrumentos tecnológicos que despertaram a curiosidade dos Guarani. Os *tey'i ru* eram responsáveis pela manutenção

da organização social e estavam comprometidos, antes de qualquer coisa, com os membros do grupo que lideravam. Os colonizadores ofereciam bens materiais desejados por todos os indígenas e isso provocava disputas entre líderes pelos mesmos bens, pois manter a estabilidade sócio-econômica do grupo conferia prestígio ao líder.

A relação dos Guarani com os colonizadores, entretanto, não foi a mesma que os Guarani mantiveram com os Jesuítas. Colonizadores e Jesuítas tinham interesses diferentes que acabaram, no desenrolar da história, colocando-os em posições contrárias em relação aos indígenas.

Os jesuítas também ofereciam bens materiais na tentativa de seduzir os Guarani e, posteriormente, passaram a significar uma outra arma contra os colonizadores espanhóis quando esses apelaram para violência, abandonando a estratégia dos presentes para realizarem seus intentos. Os jesuítas tiveram o mesmo significado contra os bandeirantes portugueses que tentavam aprisionar os indígenas e escravizá-los.

A mesma literatura, entretanto, é repleta de exemplos de atitudes arredias contra os padres missionários. Os líderes religiosos mais fervorosos logo perceberam que a nova maneira de pensar e de se relacionar com o divino consistia em ameaça para a tradição e para sua função de líder religioso. Os xamãs passaram a ser inimigos dos jesuítas, uma vez que estes depreciavam seus conhecimentos e propunham outras maneiras de cura e de religiosidade. Os jesuítas também condenavam os rituais, pois os consideravam demoníacos. Isso significava ameaça ao prestígio e a tradição. Desse modo, *Nhanduabuçu* se opunha aos padres em defesa da tradição e de seu prestígio.

Os motivos que levaram *Paracu* a se aproximar dos jesuítas podiam ter sido vários: segurança, bens materiais, prestígio etc. *Paracu* objetivava dar respostas às questões relativas à sobrevivência do seu grupo naquele determinado momento histórico, ainda que tivesse que se contrapor ao grande *Nhanduabuçu*.

A situação dos jesuítas era ambígua, pois, ao mesmo tempo, que eram uma ameaça, podiam representar proteção e ser mediadores na aquisição de bens materiais. Os Guarani lidaram com as duas faces da mesma moeda, dando sentido a elas, pois o modo de pensar dos *ava*, permitia que isso ocorresse. Para tanto, jogaram com essas duas possibilidades, dependendo do interesse dos líderes e da conjuntura dos fatos na hora da tomada de decisões.

*Paracu e Nanduabuçu* tomaram decisões diferentes, mas isso não significa que o fizeram porque ocupam papéis radicalmente opostos na estrutura social, mas porque tinham interesses diferentes e relações de reciprocidade com grupos diferentes. Suas decisões, contudo, foram tomadas a partir do mesmo modo de pensar.

Os xamãs se opuseram ao colonizador e aos jesuítas, mas isso não os impedia de selar alianças quando pareciam vantajosas para eles, porém essas alianças nem sempre deram o resultado esperado. Não se pode, no entanto, basear-se nesses “fracassos” para fazer um julgamento da capacidade dos indígenas em tomar decisões sem compreender a dinâmica das tomadas de decisões.

A literatura fala da ira que o xamãs provocavam nos padres, muitas vezes impotentes diante da fé e da alteridade radical dos indígenas, comandados por eles. Os padres acreditavam que estavam mudando o modo-de-ser Guarani, quando em verdade, estavam sendo incorporados estrategicamente na lógica Guarani de pensar (GADELHA, 1980).

Os documentos sobre os Guarani do período Colonial deixam claro que o líder religioso tinha papel fundamental na organização do modo-de-ser dos Guarani e na organização do espaço e nas mudanças territoriais. A eficácia de seu discurso estava diretamente ligada ao prestígio que havia alcançado (SOUSA, 2002).

Na figura desse líder religioso estavam incorporados, inclusive, os poderes do mal. Eram, ao mesmo tempo, feiticeiros curandeiros e conselheiro. A história do Guarani colonial delineia um imaginário coletivo no qual a função do líder religioso era o eixo central de um emaranhado de relações que podem se realizar de diversas maneiras, mas que nunca perdem seu referencial, o xamã.

Las sociedades Tupi-Guaraní se caracterizan por su dependencia psicomental de los shamanes con el rol social dominador; la fertilidad de la tierra, el éxito de la cosecha, el dinamismo desplazatorio y el conformismo grupal, aldeano y regional dependían de la “garantía” mágica de los shamanes, quienes guiaban la conciencia vivencial de las macrofamilias y con sus incitaciones religiosas orientaban todos los emprendimientos socio-políticos de los grupos (SUSNIK, 1994, p 139).

Se por um lado os colonizadores estavam interessados na força de trabalho dos indígenas, por outro, os jesuítas estavam interessados em suas almas, mas os Guarani não estavam dispostos a lhes entregar nem a força de trabalho nem a alma. Trataram de buscar

soluções mais eficazes quando perceberam que suas estratégias não estavam dando o resultado satisfatório: embrenharam-se nas matas.

## **2.4 Os caciques da paz**

Com o fim das reduções, na segunda metade do século XVII, as populações Guarani, segundo Meliá, se dividiram em duas: os indígenas que foram incorporados na população dos não-índios e os que fugiram para as matas, retomando seus velhos costumes.

O mesmo autor entende que os Guarani da região do Itatim, região localizada, aproximadamente entre os rios Apa e Miranda, tenham migrado mais para o Sul, onde hoje é a parte meridional do Mato Grosso do Sul. Ali viveram em relativa paz até a Guerra do Paraguai. Livres do contato com jesuítas, colonizadores e bandeirantes. Mais distantes também de seus inimigos tradicionais puderam produzir suas vidas pacificamente (MELIÁ & GRÜMBERG, 1976).

Não se pode comprovar, contudo, se essa região ocupada pelos Guarani era realmente desabitada ou se, nessa região, já viviam outros subgrupos Guarani, nem se todas as populações Guarani mantiveram contato com os não-índios

A historiografia fala da entrada de fazendeiros nessa região a partir da segunda metade do século XIX, mas uma presença sem muitas conseqüências para os indígenas. Somente com a Guerra e com as conseqüências do pós-guerra que o cenário começaria a mudar. A permanência de ex-combates, a instalação da Cia. Matte Laranjeiras, e a chegada de mais fazendeiros e aventureiros deram início a uma nova etapa na história dos Guarani. É essa nova etapa que será discutida no próximo capítulo (GRESSLER & SWENSSON, 1988).

Dessa maneira, pode-se dizer que os líderes Guarani desse período não vivenciaram uma realidade tão buliçosa quanto à de seus ancestrais, não tiveram que lançar mão de estratégias drásticas para defender o seu modo-de-ser, mas suas funções, continuaram as mesmas.

Não se pode afirmar, entretanto, que viveram completamente em paz, sobretudo depois da Guerra. Os não-índios não eram numerosos, mas já espalhavam doenças e vagarosamente tentavam aliciar a mão-de-obra indígena para os ervais e nas grandes fazendas demarcadas pelo território indígena.

Há, na literatura, sobre os Guarani uma discussão sobre a possível mudança no modo-de-ser e sobre a incorporação de elementos culturais e religiosos em decorrência do contato com os jesuítas e espanhóis. Com estes, os Guarani teriam conhecido outras formas de organização social, tiveram outra relação com o trabalho e experimentaram outra maneira de se relacionar com o sobrenatural. As subtradições Guarani do Sul do Mato Grosso do Sul teriam chegado ao limiar do século XX praticando uma cultura que havia incorporado elementos simbólicos e valores dos não-índios e perdido o aspecto guerreiro que caracterizava seus ancestrais.

Nessa discussão não faltam os defensores da tese de que o modo-de-ser e a religiosidade não sofreram nenhuma ou quase nenhuma alteração. Argumentam que nem todos os Guarani foram reduzidos e que muitos conseguiram se refugiar nas matas. Mesmo os que entraram em contato com os não-índios, retomaram os costumes tradicionais, rechaçando completamente todos os elementos externos a sua cultura.

Ainda que isso tenha ocorrido, acredito que não se possa conceber um povo que não se transforme nem transforme seus elementos culturais no tempo e não incorpore outros elementos de outras culturas.

Embora haja descrições sobre os Guarani do século XIX, como as contribuições de Rengger, Königswald e outros, limitei-me a etnografia produzida no século XX realizada por Meliá & Grünberg (1976), Cadogan (1962, 1992) e Schaden (1976, 1974, 1969) para refletir sobre os *ava* desse período. Esses autores embasados inclusive nos trabalhos de Rengger e Königswald fizeram interpretações que são referência para qualquer trabalho sobre os Guarani. A leitura dos trabalhos desses autores demonstra que os *ava* desse período mantiveram as premissas básicas de seus ancestrais, mas construíram uma “avuidade” específica, incorporando elementos culturais ou não.

Nesse período a fronteira geográfica entre Brasil e Paraguai era apenas uma linha no mapa. Os habitantes dessa região transitavam por um território, para eles contínuo, no qual a grande expressão cultural era produzida pelas subtradições Guarani.

O líder religioso das subtradições, descritas pelos autores acima citados tinha habilidades e qualidades que remontavam a de seus ancestrais, ou seja, um líder eloquente, mediador entre os homens e os deuses, detentor de conhecimentos tradicionais. As fontes nas quais se embasaram revelam que essas subtradições Guarani procediam no mundo de

maneira muito semelhante à de seus ancestrais, contudo, o faziam no contexto de seu tempo e com variações culturais entre elas.

O líder religioso foi denominado de várias maneiras por etnógrafos, historiadores e depoentes: *carai*, *carai**ba*, *xamã*, *te'yiru*, *tekoaruvicha*, *ñanderu*, *ohendúva*, *hechakára*, cacique, rezador etc. Essas denominações podem causar confusão quanto à função do líder religioso, por esta razão, no próximo capítulo que tratará da função do líder religioso no século XX o denominarei apenas líder religioso ou rezador, termo mais comumente utilizado na literatura contemporânea, para designar líder religioso.

O líder civil pa'i, era o pai de linhagem ou da família extensa, te'yiru, e passou para história sendo designado pelo termo "arawak" "cacique". Por sua vez, o líder religioso, karai - referido nas crônicas como feiticeiro, mago e chupador, entre outros nomes-, foi identificado pelos etnólogos como xamã, termo oriundo do tunguz saman, que chegou a nós através da Rússia e que stricto sensu só se refere a um fenômeno religioso da Sibéria e Ásia Central ( Eliade XIII, 1987, p. 2002)" (CHAMORRO, 1988, p 57).

As diferenças apontadas acima por Chamorro nem sempre são facilmente identificadas nem enfatizados nos trabalhos sobre os Guarani do início do século passado, nem mesmo pelos próprios indígenas. Em alguns depoimentos colhidos por Brand, por exemplo, os depoentes se referem a seus líderes do início do século XX como caciques sem fazer muita distinção entre líder religioso e líder político. Fica claro, contudo, que havia "(...) cacique maior, que o povo mais procurava" (in BRAND,1997, p. 27).

Há outros trabalhos que levam a crer que a função de líder político e de líder religioso se combinavam em uma só liderança:

(...) cada aldeia congregava poucos ou um grupo familiar, organizado(s) em torno do ñanderu. Como chefe da família extensa, que detinha o papel de liderança política e religiosa da aldeia (...) O ñanderu, atualmente, também é designado pela expressão cacique, ou genericamente de rezador" e os contrapõe a outra liderança que surgiu, segundo ela, desde a demarcação das reservas : o capitão (VIETTA, 1988, p. 55).

No imaginário Guarani, como dito anteriormente, é possível que um líder religioso seja também chefe de um grupo macrofamiliar, termo que a partir desse período passou a ser substituído por família extensa para designar a unidade social construída a partir de um pai de linhagem. Acredito que a alusão ao acúmulo de função seja também decorrente da representação que os depoentes criaram a partir da realidade presente, ou seja, fazendo uma

comparação entre seus líderes atuais e a representação que tinham dos líderes antigos. Estes, antes do contato mais intenso tinham como única solução para resolver problemas os conhecimentos religiosos, o que fazia de um chefe de família extensa um líder muito mais fervoroso, religiosamente falando, que os líderes atuais.

Há que se considerar ainda que os Kaiowá fazem um discurso “saudosista” cuja função é dar sentido a problemas pendentes. Invariavelmente acusavam os líderes atuais de não serem tão capazes quanto os líderes antigos. Essa acusação tem peso, sobretudo, na figura do rezador contemporâneo.

Uma outra hipótese para essa combinação pode ser decorrente do momento em que viviam: as condições ambientais favoráveis e o contato esporádico com os não-índios facilitavam a produção da vida e diminuía a disputa por bens materiais entre uma família extensa e outra. Dessa maneira, o chefe da família extensa podia exercer sua função de coordenador do grupo macro familiar sem muitas dificuldades, fazendo-o a partir do modo tradicional de ser. Isso favorecia que esse líder se destacasse mais por seus conhecimentos religiosos.

O fato de haver líderes de famílias extensas com profundos conhecimentos tradicionais não exclui a existência de grandes líderes religiosos que eram procurados por pessoas de várias famílias extensas.

Seja acumulando função ou não, toda a literatura que percorri revela que o líder religioso do século XVI ao século XX era o representante máximo dos *ava* na luta pela organização de um mundo que se realiza através de um modo-de-ser construído no tempo e cujas premissas básicas permaneceram.

### CAPÍTULO III

## O REZADOR E A HISTÓRIA

Nesse capítulo, faço uma reflexão o sobre processo de historicização dos Kaiowá, buscando entender as transformações históricas através das ações do líder religioso ao longo do século XX até a atualidade. Para tanto, subdividi esse período em três momentos: de 1900 a 1950, de 1950 a 1980 e 1980 até a atualidade. Optei por essa subdivisão por entender que eventos históricos significativos da história brasileira marcaram esses períodos e interferiram na historicização dos Kaiowá.

A política de proteção da fronteira e de aldeamento, a atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a exploração da erva mate pela Cia. Matte Laranjeira e ervateiros independente, o interesse pelo território Kaiowá por fazendeiros e posseiros nas primeiras décadas do século passado, são alguns exemplos.

A política de expansão capitalista desenvolvida pelo governo Vargas e conseqüentemente a implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados, o papel do Brasil no cenário mundial como produtor de alimentos, a implantação da agricultura mecanizada e em larga escala, a venda de terras indígenas por preços acessíveis, a atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a implantação de projetos para as comunidades indígenas, o trabalho da Missão Kaiowá, o desmatamento, a migração de brasileiros de diversos Estados para a região são outros exemplos de eventos históricos que marcaram a segunda metade do século passado e atingiram diretamente a produção da vida Kaiowá.

As reflexões que faço nesse capítulo estão baseadas nos trabalhos de Meliá (1991), Meliá & Grünberg (1976), Schaden (1974, 1976), de Nimuendaju (1987, 1993), Cadogan (1962, 1992) e também nos trabalhos de Vara (1984), Pereira (1999), Brand (1993,1997), de Meihy (1991), Silva (1982), Almeida (20001),e Mura (2000) e autores que acabaram refletindo sobre esse período embasados em outras fontes etnográficas e historiográficas. Faço uso ainda dos trabalhos de Monteiro (2000), Marin (2002), Melo e Silva (1939), Corrêa (1999) e GRESSLER & SWENSSON (1988).

Além desses trabalhos, quero ressaltar os relatórios antropológicos realizados por Almeida (1999) e Mura (2002) e as informações obtidas através de Tônico Benites, não só como informante, mas como pesquisador. Esse Kaiowá realizou uma pesquisa sobre seu

próprio grupo para escrever uma monografia a ser apresentada à Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul. Essa pesquisa, orientada pelo antropólogo Fabio Mura, foi feita concomitantemente à minha. Isso possibilitou longas reflexões entre nós e informações importantíssimas para meu trabalho.

### 3.1 Os Kaiowá de 1900 a 1950

Segundo a literatura que percorri, no início do século XX, havia várias subtradições dos *ava* que habitavam terras paraguaias e brasileiras nas quais construía seus modos-de-ser específicos a partir da mesma tradição de conhecimento. Uma dessas subtradições, do lado brasileiro da fronteira, eram os Kaiowá.

A tese mais aceita na literatura, como visto no capítulo anterior, é que eram descendentes dos indígenas rebeldes que se refugiaram na mata, fugindo dos jesuítas, dos encomendeiros, dos bandeirantes e das etnias inimigas, abrigaram-se nas matas, rechaçando o contato e modo-de-ser dos não-índios. “Os Guarani que não se submeteram ao domínio dos jesuítas afastaram-se das reduções e conseguiram levar um vida independente. Hoje chamados Kaiowá, concentram-se em terras do Mato Grosso do Sul” (SILVA, 1982, p. 8). Porém, como também já observado no capítulo anterior, não se pode afirmar categoricamente que a referida região não era habitada por outros grupos Guarani antes da chegada dos migrantes de Itatim.

O nome Kaiowá teria se originado pelo fato de serem habitantes das matas, nome derivado de *ka'aguy*, mato em guarani. Encontrei nessa literatura outras variantes do termo utilizadas pelos viajantes do século XIX para designá-los: *Ka'aguaygua*, *Kayguá*, *Kainguá*, *Caiuá*, *Caiuases* e *Caaguá*. Todas elas para designar homens que habitavam, ou procediam da mata, uma vez que o sufixo *gua* em guarani significa procedência. Koenigswald, contudo, entende que o termo é formado não pelo sufixo *gua*, mas pelo substantivo *awa*: “Cayua de Caa = mato e Awa = Homem” (Koenigswald apud ALMEIDA, 1999, p. 40-41).

Os Kaiowá, entretanto, segundo Meliá, se autodenominavam Paĩ-Teviterã, “futuros habitantes do povoado do centro da terra”. Entendo, contudo, que antes de serem Kaiowá ou Paĩ Taviterã eram *ava*, homens que pensam e simbolizam a realidade segundo uma tradição que a literatura denomina Guarani.

Los caaguá tenían una conformación psico-social y cultural específica, paralela a la de otros Guaraní colonizados y misionados. Los caaguá non son lo resto de los indios coloniales fugitivos o dispersos. Los caaguá son aquellos Itatin no colonizados ni misionados, pero en contacto con la colonia y la misión; ahí estribaría su identidad y su diferencia (MELIÁ & GRÜNBER, 1976).

### - espaço e organização

A busca por lugares mais seguros e propícios à produção da vida e mais próximos do ideal de espaço ecológico os teriam levado a ocupar, em terras brasileiras, um território que

(...) estendia-se ao Norte, até os rios Apa e Dourados e ao Sul, até a Serra de Maracaju e os afluentes do Rio Jejuí, chegando a uma extensão Este-Oeste de aproximadamente 100 Km, em ambos os lados da Serra de Amabai, abrangendo uma extensão de terra de aproximadamente 40 mil k (MELIA & GRUMBERG, 1976, p. 217).

Há opiniões discordantes sobre os limites territoriais e a noção de território como espaço físico. Polêmica na qual não entrarei por compreender ser mais relevante para esse trabalho o relacionamento que os Kaiowá tiveram e têm com o espaço, como coisa viva, pois é dessa maneira que o imaginário Kaiowá o concebe e por entender que o espaço ganha essa conotação a partir e na construção da vida social, na qual é colocada em ação uma tradição de conhecimento também construída histórica e socialmente.

No início do século XX, segundo a mesma literatura, os Kaiowá, que viviam na parte meridional do atual Mato Grosso Sul, organizavam-se socialmente em famílias extensas, *tey'i*, formadas pelo “casal, as filhas casadas, os genros e A geração seguinte” (SCHADEN, 1976, p. 73). Essa família extensa era liderada pelo pai de linhagem, que foi denominado de maneiras diferentes na literatura como, : *tey'i ru*, Pereira (1999) e Chamorro (1995 e 1998); *tamõi*, Almeida (2001); cacique para alguns informantes de Brand (1997) e de Meihy (1991) e *ñanderu*, Vietta (1998).

Essas denominações, às vezes, foram utilizadas para se referir ao líder religioso também, o rezador, o que acaba gerando confusões na identificação do papel do líder religioso, como ocorreu em outros momentos históricos. Por essa razão, optei por utilizar somente a denominação *tamõi* para me referir ao pai de linguagem, ao chefe da família extensa.

Optei por *tamõi* por duas razões: primeiro, *tamõi*, de acordo com Dicionário Castellano-Guarani Guarani-Castelhano (2001), significa antepassado e, segundo Almeida,

(2001) avô. Segundo, porque *Papa Ramõi* é o Pai Primeiro dos Kaiowá (MELIÁ & GRÜMBERG, 1976). O termo *tamõi*, dessa maneira, é um termo bastante significativo, pois remete à idéia de pessoa mais velha, sábia, com estreita relação como os antepassados, qualidades que os Kaiowá valorizam bastante.

As famílias extensas, cujo número de membros variava, podendo chegar até a aproximadamente cento e cinqüenta pessoas, eram compostas por famílias nucleares: pai mãe e filhos, agregadas em torno do *tamõi* e vivendo sob o mesmo teto, *oga guasu*, casa grande. Embora vivessem sob o mesmo teto “cada família nuclear tinha seu próprio fogo, seus utensílios, suas ferramentas, e seus objetos rituais” (SILVA, 1982, p. 34). Porém, no centro dessa casa era colocado o *mba’e marangatu*, altar (BENITEZ, 2003), simbolizando o elo entre os seres humanos e os deuses, o centro do mundo Eliade (1973) e o ponto de agregação, o pólo de pertencimento Maffessoli (1996.) e o poder de afastar o jaguar, não apenas o animal, mas a animalidade que espreita os Kaiowá sem sua cultura.

Na mitologia dos Guarani o jaguar é a representação do mal, da força bruta e estúpida, temível, porém sempre vencido e ridicularizado pro qualquer um fraco que dispõe de mais espírito que ele. O medo e a repugnância que o Guarani tem desta fera é fácil de se reconhecer.”(...) “Uma das maiores desgraças que podem acontecer a um Guarani é sonharem com o jaguar, porque vem logo e infalivelmente alguma desgraça se os rezadores não a evitam a tempo” (NIMUENDAJU, 1993, p. 71,72).

Essas famílias extensas viviam distantes umas das outras aproximadamente quinze ou vinte quilômetros, espalhadas por toda a região e podiam estar ligadas politicamente.

Por aquele tempo, antes da Reserva existir, havia umas dez famílias de índios... era pouca gente e nós vivíamos distante um dos outro, mas do jeito que índio gosta...longe, mas um sabia onde o outro estava...índio Kaiowá não tinha cavalo, só andava a pé, mas conhecia isso aí tudo... depois fomos nos juntando por causa da linha da Reserva (...) (Ireno Isnard in MEIHY, 1991, p. 44)

Os Kaiowá desse período interagem com o meio ambiente, organizando o espaço segundo sua maneira de ser, instituindo a noção de *tekoha*. Esse termo é amplamente usado na literatura e de fundamental importância para entender a organização social desse grupo étnico. *Tekoha* é um substantivo composto por *teko*, comportamento, costume, modo-de-ser, baseado em um ideal de existência construído historicamente e *ha*, lugar, espaço físico, organizado segundo os conhecimentos tradicionais.

Um *tekoha* podia ser habitado por uma ou mais famílias extensas. Essas famílias extensas eram instituições independentes econômica e religiosamente; contudo, ligavam-se umas as outras através de alianças políticas e pela prática do casamento exogâmico, resultando no *cunhadazco*, situação que colocava o noivo em relação de reciprocidade com o sogro e com os cunhados. Essas famílias podiam também estar ligadas religiosamente através do mesmo líder religioso.

Havia, nesse período, vários *tekoha* espalhados pelo território Kaiowá e organizados, segundo a literatura, a partir do modo-de-ser Kaiowá que tinha um ideal de meio ambiente. Não procuram qualquer terra, mas a terra que empiricamente passaram a conhecer e distinguir. Essa terra tinha de, na medida do possível, atender a certas características que a definem como propícia para se estabelecerem e produzirem suas vidas de acordo com seus valores éticos, estéticos, econômicos e religiosos.

(...) los guaraní no se dejaban determinar enteramente por el ambiente; ellos buscan **su** tierra, de la cual tienen conocimientos experimentales considerables. Eligen ambientes aptos, escogen determinados paisajes, prieferen ciertas formaciones vegetales donde asentarse y donde cultivar (MELIÁ, 1987, p. 2).

Na literatura sobre os *ava* encontrei inúmeras citações de diversos autores enfatizando a importância da terra e o ideal de construção desse espaço ecológico:

A identidade Guarani é dada pela terra - se não totalmente, de maneira fundamental -, que catalisa os segmentos da etnia (...)" Seu sistema religioso elabora essa dimensão espacial e indica uma noção de território na qual se insere sua "gente", agrupada em *tekoha* que, regionalmente, estabelecem relações políticas e de solidariedade com outros *tekoha* (ALMEIDA, 2001, p. 122).

A literatura e as informações que obtive fornecem noções básicas importantes para se entender a dinâmica da construção desse espaço: *Kokue*, roças das famílias nucleares; *Kokue guasu*, roças comunitárias organizadas pelo líder da família extensa; *tekoha*, espaço sócio-político-econômico e religioso construído pelos membros de uma família extensa ou de famílias extensas que dividam o mesmo *tekoha*; *tekohaguasu*, espacialidade construída política-religiosamente na interação entre os membros de famílias extensas que habitavam *tekoha* diferentes, definido também pela presença de um *pai guasu*, um rezador que se destacava dentre outros.

Acredito ainda que o *tekohaguasu* incluía antigos *tekoha*, uma vez que os Kaiowá mudavam de lugar periodicamente dentro de seu território em decorrência do desgaste do solo, da diminuição da pesca, caça e coleta; nesses espaços, que deixavam para trás, haviam

cultivado plantas medicinais, haviam enterrado seus mortos, haviam construído imagens que os levavam a ter uma relação emocional com os antigos *tekoha*. Nesse sentido, esse termo era evocado simbolicamente em decorrência das imagens que podiam suscitar (ALMEIDA, 2001, p. 10).

Há na língua guarani a expressão *ñane retã*, nosso território, que tem sido utilizada na literatura sobre os Kaiowá com a noção de espaço mais amplo ou ainda todo espaço possível de ser ocupado Brand (1997). É necessário explicar que os substantivos em guarani mudam o “t” para “r” quando relacionados à primeira pessoa do plural em guarani. Assim, *tetã*, território, e também país, nação, pátria, segundo o dicionário Castellano-Guarani Guarani-Castellano (2001), passa a ser grafado *retã* quando flexionado por *ñane*, nosso. Dessa maneira, tem-se *ñane retã*, nosso território. Esse nosso é o resultado de uma construção intersubjetiva na qual o espaço é incluído ao pertencimento, laços que ligam seres humanos ao espaço vivo.

Além dessas noções de espaço, a noção de lugar idealizado: *a yvy marã'ê*, morada dos ancestrais e exemplo de construção da morada terreal, também fazia parte do imaginários dos Kaiowá do início do século XX (MELIÁ, 1991).

Não ocupavam os espaços nem interagiam com ele e com tudo que há nele sem antes pedir licença aos espíritos, donos da terra, das águas, dos animais, das plantas, etc. Esse diálogo animista com o sobrenatural tinha níveis que exigiam determinado tipo de conhecimento, de domínio da linguagem “sagrada”, e havia certos conhecimentos “sagrados” que apenas alguns detinham: os líderes religiosos.

Embora as condições ambientais no início do século passado eram propícias para que os Kaiowá vivessem, segundo seu modo-de-ser específico e que o contato com os não-índios não era tão intenso, não podemos imaginá-los vivendo uma vida bucólica em uma comunidade de indivíduos ordeiros e manipuláveis, desempenhando seus papéis sociais de maneira absolutamente pacífica na estrutura social, sofrendo as coerções do grupo social e seguindo rigidamente as normas do modo-de-ser. Em meu entender, deve-se pensar em atores sociais se relacionando dinamicamente, construindo e representando o modo-de-ser em relação dialética com o meio e com a estrutura social a partir das premissas básicas dos *ava* (TURNER, 1974).

#### **- a dinâmica**

Os trabalhos de Almeida (2001, 1999), Pereira (1999), Silva (1982), Brand (1973, 1977) e Mura (2000, 2002) demonstram que a construção do modo-de-ser Kaiowá era resultado da práxis social e não apenas de determinações mítico-religiosas pré-estabelecidas em normas e regras comportamentais. Isso não quer dizer negação da tradição de conhecimento, de valores e normas depositados no imaginário coletivo, mas que colocam essa tradição em oposição dialética ao fazer social.

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 as situações concretas exijam, ela, a identidade étnica, é construída (BRANDÃO, 1986, p. 155).

Acredito que essa perspectiva analítica seja a mais adequada para se compreender as transformações históricas dos Kaiowá e a construção de um *te'yi*, família extensa, unidade social fundamental para a construção da vida Kaiowá que envolvia todos os componentes do grupo, vivendo seus dramas sociais, ou seja, seus conflitos (Turner, 1974).

Desse modo, um *te'yi* não era uma instituição familiar estável que, uma vez formada, durava para sempre. Os *te'yi*, como toda a vida Kaiowá, era uma construção e estavam sujeitos a constantes alterações decorrentes de relações políticas internas em nível familiar, das relações políticas com outras famílias extensas ou ainda decorrentes do meio ambiente. Era, pois, uma instituição dinâmica em permanente construção na qual eram postas em jogo todas as dimensões dos atores sociais.

A liderança do grupo, expressa na figura do *tamõĩ*, não era hereditária, mas construída no tempo. Só conseguia agregar pessoas e mantê-las junto de si, aquele indivíduo que ao longo de sua vida construía qualidades e habilidades que lhe conferissem esse *status*. Um indivíduo que não se comportava de acordo com a tradição, não tivesse conhecimentos religiosos elevados, nem fosse capaz de adaptar essa tradição às vicissitudes da vida e fosse incapaz de intermediar conflitos, jamais seria o *tamõĩ* de *te'yi*.

Essas considerações desmistificam algumas representações de família extensa como um sistema social harmônico, no qual havia apenas trabalho comunitário e solidariedade.

O fato de viverem sob o mesmo teto e no mesmo espaço físico leva a pensar em produção comunal, na qual tudo era produzido e repartido igualmente. Há, contudo, na literatura, referências a trabalhos realizados exclusivamente pela família nuclear, e a trabalhos individuais. Silva (1982), por exemplo, argumenta que a base do meio de

produção era a familiar nuclear com suas *Kokue*, roças, organizadas por cada pai e mãe de família nuclear. E mesmo vivendo sob o mesmo teto, as famílias nucleares tinham seus próprios “fogos” dentro da casa comunal, a *oga guasu*, ao redor do qual preparavam suas refeições e se reuniam. Os indivíduos tinham seus pertences individuais: utensílios domésticos, ferramentas, vestimentas, etc. O “fogo”, segundo Meliá, era a representação da família nuclear, pois quando havia a separação de um casal, esse “fogo” era apagado e os membros dessa família nuclear deviam buscar outro fogo em redor do qual se agregar. Isso permite pensar em uma interação social mais dinâmica na qual a criatividade e habilidade dos indivíduos eram postas em jogo na construção da vida social do grupo.

Compreendi as informações de Silva em visitas a campo, nas quais pude perceber a dinâmica das relações em ação. Nessas experiências pude identificar muitas coisas ditas pela literatura, porém muitas outras que jamais poderia perceber caso não tivesse presenciado a construção da “avai-dade” em loco. Não se trata de explicar o passado pelo presente, mas de fazer algumas perguntas sobre o passado com referência no presente.

Os Kaiowá eram também caçadores e coletores, atividades que, segundo Mura (2000), eram desenvolvidas coletivamente, e o produto dessas atividades era distribuído igualmente pelo *tamõi*. As informações de Mura e Silva levam a pensar em duas formas de produção econômica e de acesso a essa produção: uma através do trabalho coletivo e outra através do trabalho individual.

Em meu entender, os produtos produzidos individualmente ou pela família nuclear eram colocados em circulação na interação social através de trocas e empréstimos, segundo o princípio da reciprocidade. Assim, acredito que a capacidade de produzir bens materiais também era posta em jogo na construção da vida social e um requisito na construção do *teko porã*, comportamento adequado. Por outro lado, a produção coletiva e a distribuição dos bens também eram uma prática valorizada pelo grupo. Assim, pode-se dizer que os Kaiowá tinham duas tendências: uma individual e outra coletiva (Koestler in CAPRA, 1982, p. 40) e ambas postas em ação na busca de prestígio, maior valor para eles. Os bens materiais, contudo, valiam muito pouco, comparados ao valor conferido aos conhecimentos religiosos.

O sistema religioso é a estrutura ideal para os Guarani. (...) É uma estrutura de prestígio e não de poder. O ideal de qualquer guarani é ser um ‘ñande ru’ (nosso pai) ou seja, um rezador, um líder religioso, o que confere bastante prestígio (CIMI, 2000, p. 51).

## **-o prestígio**

Assim, a maior riqueza para os Kaiowá era o acúmulo de prestígio que alcançavam através dos conhecimentos dos saberes tradicionais. Essa “economia” do prestígio tem como base valores construídos historicamente. Possuir esses valores é a maneira de ser reconhecido pelo grupo e, ao mesmo tempo, de dar coesão a ele.

O imaginário Kaiowá permitia que os indivíduos tivessem mobilidade e usassem sua criatividade na construção de seu prestígio. Essa mobilidade dá uma dinâmica ainda maior ao modo-de-ser Kaiowá, pois os indivíduos não estão demasiadamente amarrados às regras sociais; isto possibilitava que, no jogo das relações sociais, utilizassem um vasto repertório de estratégias.

Esses indivíduos não podem ser compreendidos como meros reprodutores da ordem social, eram também produtores dessa ordem contra a qual colocavam seus desejos e volições mais profundas, contrapondo-se, assim, às amarras da vida social, o que provocava as transformações nessa ordem (NOVAES, 1993).

Para se compreender qualquer grupo deve-se entender quais são, como organizam e como constroem seus valores (TURNER, 1974). Os Kaiowá valorizavam o *teko porã*, comportamento adequado que pressupunha a realização de tarefas de ordem prática, obediência às normas e, sobretudo, conhecimentos tradicionais. Um bom Kaiowá era aquele que obedecia às normas, que era recíproco nas trocas, que sabia rezar, que almejava ser um grande rezador, que cumpria, enfim, seu papel social na produção de uma cultura, pois fora dela o Kaiowá passava a ser apenas um animal. Esse comportamento conferia prestígio, a “moeda” Kaiowá, e também reconquista de sua contra-parte divina. A construção do *teko porã*, contudo, passava pela idiosincrasia, pela criatividade dos indivíduos, fazendo valer sua tendência auto-afirmativa.

O maior prestígio era alcançado por indivíduos capazes de “enfileirar as palavras sagradas” Clastres (1990); isto é, indivíduos criativos e hábeis “oradores”, qualidades fundamentais para um rezador, uma vez que nas rezas são utilizados tons de voz específicos e articulações fonéticas peculiares a esse tipo de “discurso”. O rezador tinha de ser uma pessoa extremamente criativa para recitar, criar e re-elaborar palavras “sagradas”, maior valor no “mercado” do prestígio. “A palavra é tudo e tudo é a palavra para os Guarani”

(Meliá apud CHAMORRO, 1995, p. 23). “(...) *habla y lengua es también alma, nombre, vida, personalidad*” (CHAMORRO, 1995, p. 23).

O maior articulador dessa palavra e, conseqüentemente, o mais prestigiado por isso era o rezador. Prestígio significava reconhecimento e conseqüentemente poder. A construção do poder na vida kaiowá não está relacionada a atitudes coercivas, mas é baseada na persuasão, nas palavras, pelo poder do convencimento através de discursos, conselhos e de atitudes.

Toda literatura que pesquisei enfatiza a importância da palavra para os Kaiowá, mas nem só de palavra vivem eles. A construção do prestígio passa pela eficácia dessa palavra em resolver problemas em determinados momentos. Essa palavra tinha poder, mas precisa ser trabalhada, posta em ação, e isso exigia uma combinação de outros fazeres na dinâmica da construção da vida.

Um exemplo da combinação de fazeres que colocam as palavras em ação eram as festas. Meliá (1991) tem uma contribuição importantíssima que nos permite entender ainda mais a dinâmica das relações sociais, da construção do modo-de-ser, do trabalho e da ativação da palavra.

#### **- festa**

O autor, descrevendo as festas, cerimônias religiosas, chama a atenção para um tipo de trabalho empregado na realização dessas cerimônias religiosas. “*Las fiestas más importantes de las comunidades Kaiowá: la del maiz nuevo (avatikyry) y la de los niños (Kunumi pepy)*” (Meliá, apud CHAMORRO, 1995, p. 16). Para que essas festas se realizassem, era necessário uma produção em excedente, algo além do imprescindível para a subsistência. As festas demandavam um tipo de trabalho específico em sua organização e preparação, o que propiciava interações sociais e um sistema de produção e cooperação ao qual Meliá denominou “economia da festa”. Todos se empenhavam e desempenhavam seus papéis para alçarem o objetivo comum.

A interpretação de Meliá remete a um significado de trabalho comum muito mais amplo, pois a execução desse trabalho não visava somente à produção de bens materiais, mas permitia a realização de um evento no qual todos os aspectos que permeavam a vida social dos Kaiowá fossem postos em ação. Os aspectos políticos, sociais, econômicos e religiosos se imbricavam na realização do evento mais importante da vida Kaiowá.

O chefe de família, que realiza a festa, tinha seu prestígio ampliado graças a essa capacidade de articulação e aos convites estendidos a outras famílias extensas. Isso significava articulação política e a possibilidade de ampliar a família extensa com casamentos, outra “moeda” importante na teia de relações sociais baseada no princípio da reciprocidade.

As cerimônias religiosas, do ponto de vista religioso, propiciavam a hierofania, momento máximo nas relações entre os humanos e os deuses (ELIADE, 1973). Através dos rituais sagrados re-atualizavam a lógica que norteava a construção do sentido da realidade.

Do ponto de vista sociológico e psicológico, propiciavam uma integração entre os atores sociais através da alegria, descontração, bebedeiras, encontros, danças, etc. Esse lado lúdico das festas representava um outro tipo de recompensas pelo trabalho.

As festas possibilitavam ainda a “liminaridade” (TURNER, 1974) dos ritos de passagem quando os iniciados conheciam o “entre-lugar” da estrutura social, experienciando com humildade as dificuldades que o momento impunha para que se tornassem aptos a ocupar outros lugares e assumirem outros papéis na morfologia da estrutura social.

Do ponto de vista cultural, era o momento mais importante na vida dos *ava* e tinha papel importantíssimo no processo de transmissão de conhecimento, passando a ser uma economia de trocas simbólicas (BOURDIEU, 1998), possibilitando pôr em operação o discurso religioso e a circulação de signos lingüísticos, não lingüísticos e de símbolos culturais fundamentais para os Kaiowá.

As festas, enfim, traziam a sensação de segurança, pois nelas eram cumpridos os compromissos com os ancestrais e com os donos das coisas do mundo que haveriam de intervir em favor dos *ava* na luta pela sobrevivência terreal. Os ventos e as chuvas seriam certamente acalmados, as doenças afastadas e o *teko porã* fortalecido, o “rosto índio de Deus” (Marzal apud CHAMORRO, 1998, p. 31) remodelado em metáforas, uma das máscaras de Deus que os povos forjavam para filiarem os adeptos, aqueles que acreditam em uma forma específica de dar sentido ao mundo (CAMPBELL, 1990).

Os líderes religiosos eram os pilares dessas festas, pois eram os detentores dos conhecimentos tradicionais sobre os quais eram erigidas as cerimônias e a partir dos quais construía o modo-de-ser no tempo. Eram os grandes articuladores das palavras sagradas,

elos entre os homens e os ancestrais. Eram eles que realizavam os rituais de iniciação, transmitindo símbolos que marcavam e possibilitavam a mudança de *status* social. Eram eles, que nos rituais de batismo, assentavam a palavra alma no ser humano, elo entre o indivíduo e sua contra-parte divina e que dela dependiam para ser Kaiowá. “*Los tiempos criticos de la vida son explicados como desapego de la palabra-nombre de la persona; esta pierde el interés o la constumbre de andar com palabra*” (CHAMORRO, 1995, p. 23).

A palavra-nome significava ser Kaiowá, sem ela, o indivíduo passava a ser nada. A tradição era, pois, manter a palavra. Quem mais lutava para tanto era o grande rezador. Ao nomear o recém-nascido, o rezador lhe dava a vida Kaiowá. O nome não era simplesmente algo que diferenciava um indivíduo do outro, mas lhe iniciava em um modo-de-ser. “(...) *quando la palabra pierde definitivamente su lugar o asiento, la persona muere*” (idem, 23). Morrer significava deixar que a palavra se perdesse, significava retornar à animalidade, significava perder o contato com o divino. Um Kaiowá sem palavra não tinha significado algum: estava morto ainda que respirasse. Era necessário, portanto, manter a palavra, mas para mantê-la era preciso trabalhá-la, pô-la em ação e isso continuava mesmo depois da morte.

O poder das rezas possibilitava boas colheitas. Os rezadores tinham o poder de dialogar com os *jára*, donos das coisas, reforçando, assim, as premissas básicas (Maturana, 1999), bases da construção da “avaidade”, identidade como uma construção cultural, como uma estratégia de afirmação de indivíduos que necessitam de outros com os quais se identificarem. Assim a avaidade “(...) surge como recurso para a criação de um nós (...)” (NOVAES, 1993, p. 25).

Os conhecimentos religiosos, postos em ação na festa, eram adquiridos durante a vida de cada indivíduo, sendo que tanto a quantidade quanto a eficácia desses conhecimentos conferiam mais ou menos prestígio. Havia cantos e rezas individuais que variavam durante a vida do indivíduo. Essa variação do saber era adquirida através do sistema Kaiowá de transmissão de conhecimento que envolvia a partição de todos tanto nas práticas da vida cotidiana como nos rituais. Assim, homens e mulheres tinham seus próprios cantos e podiam se destacar no grupo devido a esse saber (VARA, 1984).

No sistema social Kaiowá as pessoas eram estratificadas por idade e por gênero como em muitas outras sociedades indígenas; porém, a possibilidade de adquirir prestígio era facultada a todos. Isso fazia com que o sistema fosse muito mais dinâmico.

Uma das maneiras de conseguir prestígio era através de cantos e rezas. Possuir cantos, entretanto, requeria capacidade de memorização e de articulação, e nem todos possuíam as mesmas habilidades, ainda que todos possuíssem cantos e rezas.

Nessa “economia do prestígio”, portanto, saber mais ou menos rezas era uma das maneiras de determinar quem era quem no grupo, pois essas rezas e esses cantos encerravam conhecimentos religiosos que não significavam apenas uma maneira de se relacionar com o divino, mas sim eram instrumentos de luta e de poder. Nessa perspectiva, todos os Kaiowá eram rezadores com mais ou menor poder: “*La personalidad del guarani se constrói sobre el ideal de chaman y no sobre el del guerrero*” (MELIÁ, 1991, p. 8).

#### **- a liderança**

Os *tamõi*, seguindo esse raciocínio, tinham, além da capacidade para construir um família extensa, de ter cantos e conhecimentos religiosos elevados, requisitos fundamentais na construção da liderança. Esses conhecimentos eram fontes de prestígio, o que pode ter levado que se os confundissem com os rezadores, sobretudo, no período em que a etnografia é escassa. As funções eram diferentes, mas isso não descarta a possibilidade de que um *tamõi* pudesse ter sido também um grande rezador.

Os chefes de família extensa e os rezadores formavam a liderança, os pólos de atração (Maffesoli, 1996), sendo que a função de rezador consistia na instância máxima e era a maior representação do conhecimento tradicional.

Há que se considerar, ainda, que havia vários rezadores com especialidades diferentes e graus de conhecimentos diferentes. A figura do rezador era concebida pelo grupo através da mesma lógica do prestígio. Havia, dessa forma, rezadores com mais e menos poderes e conseqüentemente mais e menos prestígio que conquistavam com a eficácia de suas ações.

Minha pesquisa levou-me a crer que havia uma hierarquia do saber e um sistema de transmissão do conhecimento religioso. Encontrei nessa literatura denominações para especificar graus de conhecimentos com denominações próprias para designar o nível de saber dos rezadores. Porém, em um mundo onde todos eram rezadores em maior ou menor

grau havia sempre um grande rezador, o *pai guasu*, o cacique maior, segundo o depoente de Brand (1997).

Os chefes de famílias extensas, como já foi dito, também eram detentores do conhecimento tradicional, mas a função de chefe de família requer outras habilidades como a de coordenador e de articulador político, por exemplo. Como seus ancestrais do século XVI, o chefe de família extensa tinha que se preocupar com problemas mais práticos enquanto que o rezador atuava mais na parte sobrenatural das coisas. Isso não quer dizer que exerciam funções opostas. Ambos ajudavam a organizar o mundo a partir da mesma lógica. “É o *tamõi* que coordena as ações políticas, econômicas e as relações dentro da própria família” (ALMEIDA, 2001, p. 127).

O rezador, apesar de seu saber, levava uma vida cotidiana semelhante à de seus pares. Tinha esposa e filhos, roça individual e mantinha uma relação de reciprocidade com os outros membros do grupo, inclusive como o chefe da família extensa à qual pertencia, quando era o caso. Mas não se pode esquecer que ele era o maior símbolo da cultura Kaiowá e, como todo símbolo mítico, era ambíguo e polissêmico. Não se pode tentar compreendê-lo através de leituras simplistas, tentando reduzi-lo à categorias monossêmicas, livres da ambigüidade, pois é justamente na ambigüidade e na polissemia que se construía e por isso era capaz de explicar e justificar todas os eventos do mundo (DERRIDA, 1997).

O imaginário Kaiowá é permeado pela ambigüidade. O bem e o mal existem, mas não de maneira maniqueísta; antes, são indissociáveis, necessários para o movimento da vida, síntese entre essas forças “antagônicas” em equilíbrio.

Essa condição de ser ambíguo permitia ao rezador tomar atitudes aparentemente contraditórias, ou seja, ele podia atuar como curandeiro, defensor da vida e como feiticeiro, causador da morte, o que fazia do rezador uma pessoa respeitada e temida ao mesmo tempo. Desse modo, ainda que levasse uma vida cotidiana semelhante à de seus pares, esses poderes eram postos em jogo na construção da vida social.

Os poderes do rezador e as habilidades do *tamõi* eram construídas nas relações de reciprocidade com outros membros do grupo. O prestígio alcançado e que lhes permitia exercer tais funções era resultado de uma construção diária e vigiada, em outras palavras, a autoridade dos líderes era referendada pelos membros do grupo com base na eficácia de

suas ações. Os Kaiowá são tradicionalmente conhecidos como tolerantes e pacientes nas relações intra-étnicas. A autoridade dos líderes não era o resultado de atitudes impositivas e coercivas, mas algo pacientemente construído através do diálogo, da capacidade de persuasão Brand (1997). Isso nos remete a um sistema social que permitia a circulação do poder FOUCAULT (1992) “O poder do líder religioso termina quando a reunião acaba” (DRAND, 1997, p. 127).

A resolução de problemas e a tomada de decisões são, segundo a literatura, era trabalho de todos. Os líderes eram os pólos de agregação e coordenação das ações e, no caso do rezador, de legitimador das decisões tomadas, mas não tinham a prerrogativa de tomar decisões sozinhos e impô-las.

O poder de decisão sobre o tekoha não esta nas mãos do líder político e muito menos nas de qualquer agente externo, mas pertence ao âmbito do sistema econômico e político interno, regulado pelas relações de parentesco e pelo te'yi na área que lhe pertence (ALMEIDA, 2001, p. 123).

Tanto em nível de te'yi quanto em nível de tekoha as decisões políticas são estipuladas com base no consenso entre os indivíduos. As decisões dos líderes estão condicionadas à consulta que devem fazer à população, seja de modo formal, nas reuniões ou assembleia gerais dos aty guasu, seja informalmente, nas conversas cotidianas com os tamõi dos diferentes te'yi que compõem determinado tekoha, o que é mais freqüente (ALMEIDA, 2001, p. 123).

Mas, como foi visto, o prestígio não era um bem possuído igualmente, e a mesma literatura traz informações que levam a pensar em um sistema social que embora permitisse que o poder circulasse pelo corpo social havia escalas de prestígio e conseqüentemente de poder.

Referência a essa escala de poder é encontrada em Pereira (1999), por exemplo. Muito embora esse autor tenha realizado sua pesquisa recentemente, suas reflexões levam a pensar em uma possível hierarquia do poder na organização social dos Kaiowá do início do século XX. Esse autor se refere aos *guacho*, termo também utilizados por Meliá, com o significado de filho adotivo, que segundo Pereira, não recebiam o mesmo tratamento que os filhos legítimos, acumulando inclusive uma carga de trabalho maior.

Filho adotivo leva a pensar em país mortos, país separados ou ainda filhos rejeitados. Isso induz a pensar em uma vida conjugal mais complexa do que se imagina já no início do século.

Outro indício de uma possível estratificação social é encontrado nas reflexões já mencionadas de Vara (1984). Segundo esse autor, embasado em Bartolomé, o conhecimento de cantos individuais que variava na vida dos *ava* remetia uma hierarquia do saber: “*Todo hombre o mujer, a partir de su iniciación ritual, posee a lo largo de su vida uno vários o muchos “guau ete” personales. Ello establece la medida fundamental de su prestigio social, más que ninguna otra cualidad*” (VARA,1984).

Comungo, contudo, com a opinião de Mura que acredita que essa hierarquização não era rigidamente imposta pela estrutura social. Era algo possível de ser revertido pela lógica do prestígio. Nada no mundo Kaiowá estava pronto e acabado. Nem as posições “inferiores” nem as “superiores” eram estáticas e irreversíveis, pelo contrário, todos estavam sempre sendo postos à prova. Assim o *guacho*, o filho adotivo, podia reverter a situação de inferioridade, dependendo de suas habilidades individuais e se tornar um *tamõi* ou um rezador.

Deste fato, pode-se pensar em pessoas com mais ou menos prestígio, ocupando lugares diferentes na estrutura social de acordo com seu prestígio, alcançado através de rituais de iniciação, mas também através de suas habilidades individuais, vivendo em sistema social que permitia aos indivíduos lançarem mão de toda sorte de estratégias, num jogo de cujos efeitos ninguém se esquivava, nem mesmo os líderes. Estes eram exemplos a ser seguido, pois atingiram o maior grau de prestígio perante os outros, por possuírem maior números de cantos, habilidade de articulação política, experiência de vida, conhecimento religioso e muitos filhos e agregados sob sua égide, o que consistia nos maiores valores para os Kaiowá.

As interpretações e informações fornecidas pela literatura que percorri, interpretados através da teoria de Barth, Turner, Novaes e Pacheco de Oliveira, levaram-me a pensar em indivíduos interagindo dinamicamente, comungando da tradição, contudo, imprimindo sua idiossincrasia, tomando decisões, se posicionando dialeticamente em relação à estrutura social; exercendo enfim, suas criatividade para solucionar problemas e sobreviver física-psíquica e socialmente naquele momento histórico.

A construção da vida social não ficava somente sob responsabilidade do *tamõi*, mas era dinâmica e envolvia a participação de todos e algumas tarefas específicas podiam ser desempenhadas por pessoas com habilidades para tal. Essas pessoas agiam como

*mburuvicha*, porém não se destacavam pela habilidade guerreira como seus ancestrais, pois viviam um momento de relativa paz. A vida social, dessa maneira, era construída por pessoas que podiam exercer o direito de tomar decisões, o que com a chegada dos não-índios levou a algumas atitudes exageradas segundo Nimeundaju:

Antigamente os Guaraní não reconheciam outro líder que o pajé-principal. Mas, quando passaram a se relacionar com autoridades brasileiras, estas – que jamais haviam levado em consideração os costumes e necessidades “destes bugres” – nomearam principais todos aqueles que prometiam usar essa autoridade da melhor forma possível em favor dos que os nomeavam. Qualquer delegadinho das localidades vizinhas julgava-se no direito de influir de maneira civizada sobre os “bugres”, nomeando ou destituindo chefes. As coisas pioravam, no entanto, quando alguns do bando conseguiam fazer uma viagem até o presidente do estado ou mesmo da federação. Os que a empreendiam eram geralmente os maiores vagabundos, fofoqueiros e intrigantes da horda, enquanto os melhores elementos permaneciam tranquilamente em casa. Àqueles pretendentes, contudo, o Governo conferia uniforme e patente de capitão (NIMUENDAJU, 1987, p. 75).

#### **-a “fofoca”**

Falhas no *teko porã* podiam levar um Kaiowá para a berlinda. Silva e Almeida chamam a atenção para o poder da fofoca, *syse yuyra*, um traço marcante da política dos Kaiowá que não se confunde com o significado do termo utilizado pelos não-índios: comentários banais sobre a vida alheia.

Muito embora os trabalhos dos autores acima mencionados tenham sido realizados com os Kaiowá na década de 1970, acredito que o expediente da “fofoca” tenha sido utilizado pelos seus avós nas décadas anteriores, pois, para um modo-de-ser com tanta mobilidade de construção e que usava o diálogo para manter a organização e o conselho no processo de endoculturação, necessitava também de um instrumento que se valesse da palavra para “denunciar” atitudes que ameaçassem a organização do grupo e denunciasses o *teko vai*. Assim, pode se dizer que a fofoca no mundo Kaiowá era e continua sendo tão importante na tessitura da organização social quanto o conselho e o diálogo.

A *syse yuyra* exercia o papel de equilibrador das distorções sociais. Era instrumento na luta pela manutenção do prestígio e na manutenção do *teko porã*, “[modo de ser dos que zelam do modo antigo de ser]” (ALMEIDA, 2001, p. 133). Através da fofoca se desprestigiava, comprometia-se o indivíduo em relação ao grupo, acusava-o de abuso de

poder e de mal comportamento. Ninguém estava acima do poder da fofoca, nem mesmo os líderes.

O *teko porã*, comportamento adequado, era construído: sob o olhar de todos, passando pelo crivo da fofoca. Na dinâmica da luta pelo prestígio, Silva (1982), chama a atenção para um fato interessante. A autora constatou em seu trabalho que embora todos fossem alvos das fofocas, inclusive os rezadores, esse expediente não tinha o mesmo efeito para eles, pois eram temidos pelos males que podiam provocar através de seus feitiços. Isso não quer dizer, contudo, que estavam totalmente imunes aos efeitos da fofoca. Situação compreensível ao considerar-se toda a ambigüidade que permeava o papel de rezador. Em alguns casos, no entanto, o efeito da “fofoca” em determinadas circunstâncias era tal que os rezadores eram acusados e até ameaçados de morte.

O trabalho de Silva (1982) demonstra a complexidade do jogo das relações intra-étnicas quando penetra nos meandros do mundo Kaiowá através da história de um estupro cometido por um senhor, conhecedor de saberes tradicionais, acusado de ter mantido relações sexuais com uma de suas netas.

O fato de esse senhor ter supostamente violado um tabu, algo terrivelmente condenável para um Kaiowá, não pode ser interpretado como descaracterização cultural e perda de identidade. O imaginário Kaiowá, embora represente esse ato como um tabu, faz referência a isto como algo possível de ocorrer, abordando o ser humano na sua totalidade, inclusive suas maiores “fraquezas”. No imaginário coletivo encontra-se referência ao “*karai jeupié; el señor incestuoso*” e ao termo “*joajué unirse ilícitamente*” (CADOGAN, 1962, p. 48).

O que é relevante nas observações de Silva são as estratégias utilizadas no desenrolar desse drama social: acusações, “fofocas”, alianças entre líderes, desprezo, artimanhas, denúncias junto ao capitão, medos de feitiços, brigas, ofensas, conselhos, festas, toda sorte, enfim, de estratégias tanto para negar como para acusar. Nesse trabalho, a autora consegue demonstrar a complexa dinâmica da construção da vida Kaiowá produzida na década de 1970, contudo, não “inventada” nessa década. Esses procederes têm história e ainda que tenham sido re-significados nos remetem a uma dinâmica senão igual, semelhante no passado. Nos dias atuais o termo mais utilizado para designar fofoca, segundo Tônico Benites, é *ñê’ẽ mbarei*, contudo os efeitos são os mesmos.

Dessa maneira, pode-se dizer que a liderança do líder religioso, como tudo para os Kaiowá, era construída nas relações sociais e estava sujeita a interferências e contestações. Era uma construção ao longo da vida de indivíduos em relação de cooperação e competição (BARTH, 1993) que variava de um grupo para outro. Isso implicou em tomadas de decisões diferentes em momentos diferentes, o que causou estranheza para aqueles que esperavam um comportamento homogêneo de todos os líderes religiosos, confundindo idiosincrasia, mobilidade e capacidade criativa com aculturação e perda de identidade.

#### **- manifestações religiosas no século XX**

Em relação aos movimentos migratórios encontrei referência sobre as migrações realizadas pelos Apapokuva, atuais Ñandeva, que ocorreram no início do século passado e foram descritas por Nimuendaju. “Levar-nos-ia longe demais contar a triste sorte de todos os bandos que em sua ilusão partiram do Mato Grosso, em busca do Além feliz, perecendo até o último homem nas doenças e na miséria, sem que alguém sequer compreendesse seus planos e intenções” (NIMUENDAJU, 1987, p. 14).

Embora os Ñandeva sejam uma subtradição Guarani e comunguem das mesmas premissas básicas da tradição dos *ava*, como os Kaiowá, há diferenças culturais entre as duas sub-tradições, sobretudo nas manifestações de suas religiosidades.

Segundo Nimuendaju entre os Apapokuva havia líderes religiosos capazes de exortar a religiosidade e desencadear movimentos. Como exemplo, o autor cita *Nimbiaropoñy*, “um dos maiores feiticeiros e profetas e o sustentáculo principal da idéia de migração” e *Guyracambi* que liderou por duas vezes movimentos rumo ao mar, seguindo as margens do rio Paranapanema (NIMUENDAJU, 1987, p. 12, 14).

A leitura dos textos de Nimuendaju leva a crer que essas manifestações podem ter sido desencadeadas por pelo menos três motivos: primeiro, por motivos essencialmente religiosos: “Muitas vezes os índios tomam resoluções inexplicáveis e absurdas para um estranho, e de cuja execução não há lógica (...)” (NIMUENDAJU, 1987, p. 35); segundo, por motivos sócio-político-religiosos desencadeados pela disputa entre líderes religiosos: “Honório Araguayrá, neto de Papay”, acusado de feitiçaria e teve que se mudar” e, terceiro, esses movimentos teriam sido desencadeados por crises decorrentes do contato: “O capitão Ruyzinho, tentando escapar dos coletores de mate paraguaios, fugiu há alguns anos do Iguatemi para a margem esquerda do rio Paraná (...)” (IDEM, p. 14).

Entendo que, independente dos motivos que possam ter desencadeado essas manifestações religiosas, foram atitudes para solucionar problemas, um recurso que os *ava* tem utilizado em última instância, depois que todas as possibilidades de negociação estiverem se esgotado.

Não se pode, no entanto, querer compreender os Kaiowá pelas atitudes dos Apapokuva, pois havia variações nas manifestações religiosas, muito embora fossem praticadas a partir da mesma lógica.

A literatura sobre os Kaiowá no período e 1900-1950 não faz alusão a rezadores errantes, do tipo profeta, incitando os Kaiowá a abandonaram seus fazeres terrenos para buscarem a Terra sem Mal nos momentos de extrema crise, faz referência apenas a deslocamentos por questões ambientais, em decorrência do desgaste do solo, da escassez da caça e da pesca.

Há, no entanto, referência a outros tipos de manifestações religiosas: “*Pai Chiquito, de Panambí, quiso destruir el mundo, cuando realizó, con sus compañeros de aldea, la danza furiosa en ocasión del loteamiento oficial de las tierras ocupadas por su grupo*”. (Schaden apud VARA, 1984, p. 119).

Isso não implica dizer que os líderes religiosos Kaiowá desse período tivessem perdido as características de seus ancestrais, ou seja, o fervor religioso e o espírito combativo, ficando impotentes diante das novas circunstâncias. Entendo que apenas buscaram outras alternativas para resolver seus problemas.

O *tamõi* tinha grandes conhecimentos religiosos, mas como vimos, não era necessariamente um rezador. Os *tekoha* tinham de ter um rezador caso esse não fosse o próprio *tamõi*. Segundo Brand (1977), esse rezador era o *tekoruavicha*, guardião das boas relações, de acordo com Meliá (1976), que atuava no âmbito do *tekoha*. Mas, como vimos, havia articulações políticas e relação de parentesco entre um *tekoha* e outro, formando assim um *tekohaguasu*, um espaço que envolvia os *tekoha* articulados em aliança. Nesse âmbito de relação mais ampla havia um rezador que se destacava, o *Pai guasu* e passava a atuar para além dos limites do *tekoha* onde vivia, Almeida (2001).

O território dos Kaiowá era amplo e pode se pensar em vários *tekoha* e vários *tekohaguasu* que podiam, inclusive, ser inimigos ou não ter nenhuma relação um com outro. Dessa maneira os Kaiowá construíam sua existência, segundo um modo específico de

pensar que começava dentro da *oga guasu* e se realizava pelo *tekoha*, *tekohaguasu* e pelo *ñane retã*. Essa forma de pensar e organizar-se continuava sendo a mesma dos *ava* antepassados. Mas O *ñane reta*, território, estava sendo cada vez mais ocupado por não-índios...

### 3.2 Os primeiros *Karai*.

Segundo a historiografia, os não-índios, *karai*, para os indígenas, palavra que significava homem de respeito, mas não se confunde com *carai*, líder religioso do século XVI, começaram a se instalar no *ñane retã* antes mesmo da Guerra do Paraguai. Fazendeiros vindos de Cuiabá e principalmente de Minas Gerais e Goiás entraram nas terras do então Mato Grosso e chegaram até o *ñane retã*, formando grandes fazendas.

(...) Os criadores e aventureiros alargavam as possessões territoriais do Brasil (vales dos rios Miranda, Ivinhema, Iguatemi e Apa) ao ocuparem efetivamente as terras. Alguns latifúndios eram tão extensos que poderiam abrigar países ou reinos. As terras eram demarcadas pelo deslocamento dos bois e rebanhos e pelo alcance do olhar e da ambição. Para muitos a ambição não tinha limites (MARIN, 2000/2001, p. 154).

Após a Guerra, o território Kaiowá continuou recebendo mais *karai*. Ex-combatentes da Guerra do Paraguai que permaneceram na região tanto brasileiros como paraguaios e os primeiros fazendeiros gaúchos, paranaenses, paulistas, goianos e mineiros que haviam tomado conhecimento das novas e “inabitadas” terras.

Além desses primeiros fazendeiros, para essa região, vieram os ervateiros paraguaios, argentinos e outros trabalhadores contratados pela Cia. Matte Laranjeira, cuja área de exploração da erva mate, planta muito encontrada na região e de grande aceitação no mercado externo, abarcava quase todo o território indígena. "Onde havia abundância de ervais, a Cia. Matte Larangeiras instalou-se a partir de 1890" (CIM, 2000, p. 109).

Apesar da investida dos *karai* sobre o território dos Kaiowá ter ocorrido já no século XIX, o contato entre indígenas e não-índios foi um processo vagaroso e ocorreu de maneira diferenciada. O número de não-índios nas primeiras décadas do século passado era bastante reduzido. Em 1930, segundo Melo e Silva, havia 350 criadores, 800 chacareiros e 80 ervateiros (MELO E SILVA, 1939).

#### **- o contato**

Não se pode pensar em uma história homogênea para o contato entre os Kaiowá e os não-índios, uma vez que os *tekoha* e os *tekohaguasu* estavam espalhados por um território muito amplo e o contato foi feito de maneira bastante diferenciada, pelo menos é o que se pode deduzir dos dados historiográficos que apontam para inúmeras variáveis.

Cada família extensa construía sua própria história e se relacionava com os *karai* de maneira própria. Isso quer dizer que, mesmo que pensassem o mundo a partir das mesmas premissas os Kaiowá tomaram decisões diferentes e elaboraram estratégias diferentes em relação aos não-índios.

Os não-índios, por sua vez, procedentes de lugares diferentes do Brasil com especificidades culturais, foram ocupando lugares diferentes do território Kaiowá e também não se comportaram de maneira idêntica em relação aos indígenas.

Dessa maneira, é lícito pensar em contatos realizados por atores sociais diferentes, dependendo da região. A literatura sobre essa época leva a crer que o contato ocorreu principalmente através do trabalho indígena nas colheitas sazonais da erva mate e em trabalhos nas fazendas, pois tanto a Cia. Matte Laranjeira quanto os fazendeiros utilizaram a mão-de-obra indígena. A relação que os Kaiowá estabeleceram com a Cia. Matte Laranjeira não foi a mesma que estabeleceram com os fazendeiros. "Como a empresa não buscou a propriedade da terra, mas apenas a sua exploração, nessas regiões a destruição das aldeias se deu apenas numa segunda fase, especialmente na década de 1950" (CIMI, 2000, p. 109).

Na região entre Bela Vista e Ponta Porã entraram os migrantes gaúchos a partir do início deste século, e o processo de instalação de fazendas de gado iniciou-se cedo. Mas esses se centraram nos campos naturais e, portanto, o atropelo das aldeias localizadas nas matas também se deu mais tarde " ( Brand in CIMI, 2000, p. 109).

Mesmo que os primeiros fazendeiros não tivessem “incomodado” os Kaiowá, estabelecendo uma relação amistosa com eles, há na mesma literatura referência à relações violentas já nos primeiros contatos.

Os depoimentos de Isnard concedidos a Bom Meihy, por exemplo, levam a pensar em contatos amistosos “(...) havia uns poucos fazendeiros por perto e a gente se dava bem... eles davam alguma coisa que a gente precisava foi bom enquanto eles ficaram para lá e nos para cá... (...)” (Isnard, apud MEIHY, 1991, p. 41). Por outro lado, os relatos de

Nimuendaju revelam relações tensas entre os Kaiowá e os não-índios e entre os Kaiowá e os Ofaié, etnia que vivia, segundo Nimuendaju, nas proximidades da margem esquerda do Rio Ivinhema, território habitado pelos Kaiowá. “Em tempos mais modernos, os Kaiuá (sic), adaptando armas de fogo e outras vantagens da civilização, ganharam uma certa superioridade sobre os Ofaié” (NIMUENDAJU, 1993, p. 102).

O autor se refere a conflitos entre os Kaiowá e os Ofaié às margens do rio Ivinhema e a contatos não menos violentos entre os Kaiowá e fazendeiros vindos de Cuiabá na mesma região. Há, em seu trabalho, o relato de uma chacina de alguns Kaiowá, realizada por um tal Manoel Nogueira às margens do rio Combate (NIMUENDAU, 1993, p. 104).

Os *karai*, mesmo vindos de lugares diferentes e de culturas diferentes, comungavam da mesma noção de trabalho, de acúmulo e de lucro; em outras palavras, pensavam as relações sociais e com o meio ambiente a partir da lógica capitalista. Empregados ou patrões pensavam o mundo a partir de premissas diferentes das dos indígenas e julgavam-se superiores a eles. Esse etnocentrismo é revelado pelos termos que os *karai* usam para se referir os indígenas. O termos “bugre” e “bicho”, por exemplo, eram sinônimos de “índio”, todo e qualquer índio.

Ficou ainda um resto de uns 20-30 Guaranis (sic) na Vacaria que os fazendeiros lá seguram na mais cruel escravidão e num desprezo desumano, apesar, ou talvez mesmo porque eles são trabalhadores bons. Constantemente são ameaçados de morte se eles tentam abandonar as fazendas, e que isto não é mera invenção deles ou ameaça vaga provam os numerosos assassinatos de Guaraní que constantemente se dão na Vacaria sem ter outro motivo como o ódio ao “bicho” ou qualquer conta fantástica (NIMUENDAJU, 1993, p. 133).

Esse etnocentrismo era o eco de teorias racialistas que contava com adeptos em todo o país. Estes defendiam abertamente o extermínio de indígenas em nome do progresso e da supremacia racial. Havia, contudo, os positivistas, idealizadores do SPI, defensores da tese da incorporação dos indígenas na sociedade nacional que se opunham à ao extermínio dos indígenas, mas o faziam também em nome do progresso e com a certeza de que eram superiores.

“O Serviço não procura, nem espera transformar o Índio, os seus hábitos, os seus costumes, a mentalidade, por uma serie de discursos ou de lições verbais, de prescrições e conselhos; conta apenas melhorá-lo, proporcionando-lhe os meios, os exemplos e os incentivos diretos para isso: melhorar os seus meios de trabalho pela introdução de ferramentas; as suas roupas, pelo fornecimento de tecidos e máquinas. E de todo esse trabalho resulta que o índio torna-se um melhor Índio e não um mísero ente sem classificação social possível, por ter perdido a

civilização a que pertencia sem ter conseguido entrar naquela para onde o queriam levar” (discurso de Nicolau Horta Barbosa apud RIBEIRO, 1979, p. 141).

A historiografia sobre região sul do atual Mato Grosso do Sul também a caracteriza como uma região conflituosa e violenta. As relações sociais, nessa região, tinham normalização específica, baseada na lei do mais forte, daqueles que detinham, de certa forma, poder político local e econômico e na pena de morte para aqueles que se recusassem a obedecer. Éra a famosa a lei do Mato Grosso: o 44.

Mato Grosso do Sul é representado, atualmente, como corredor, na ambivalência dessa palavra, próprio das regiões fronteiriças.(...) (...) É cenário dos crimes de pistolagem, do tráfico de drogas, do contrabando de mercadorias e gado e de esconderijo e ponto de fuga de criminosos e traficantes (MARIN, 2000/2001, p.152).

Essa peculiaridade na construção do *ethos* sulmatogrossense é resultado de um processo de historicização marcado pela ausência do Estado em uma região multicultural e fronteiriça, o que fez dessas paragens, nas primeiras décadas do século passado, um outro “país” com leis próprias, coberto por matas e campos, limitando-se com o Paraguai e a Bolívia, onde contraventores e assassinos, na acepção que o código penal aceito pela sociedade nacional dá ao termo, podiam circular impunemente.

Os relatos de Nimendaju falam das dificuldades dos órgãos governamentais em intermediar conflitos e assistir os “guardiões da fronteira”. Nessa época, o governo federal tentava desenvolver uma política para a fixação de pessoas em regiões de fronteira com o intuito de reforçar a demarcação geográfica. Devemos ainda acrescentar a essa dinâmica os conchavos políticos e o apadrinhamento dos poderes públicos em benefícios de alguns fazendeiros.

Os *karai* trouxeram consigo, valores diferentes, vírus que causaram a morte de inúmeros indígenas e suas premissas básicas, como da discórdia, segundo Maturana. Mas, nem as premissas básicas diferentes nem a violência impediram que houve trocas entre não-índios e indígenas que bens materiais e simbólicos trazidos pelos *karais* fossem paulatinamente sendo incorporados pelo modo-de-ser Kaiowá. “Com a chegada dos primeiros fazendeiros, os índios começaram a aprender o gosto de outras coisas: sal café, carne, sabão... estas coisas nós aprendemos depressa, coisas boas, não é?” (Isnard, apud MEIHY, 1991, p. 41).

Esse fato levou alguns autores a interpretarem a incorporação de bens e símbolos como aculturação, perda de identidade e exploração da mão-de-obra indígena, criando uma representação dos Kaiowá que leva a pensar em atores sociais passivos e vítimas impotentes diante das novas circunstâncias. Guillen, por exemplo, entende que os indígenas passaram a ser reféns das necessidades criadas pelo contato o que gerou uma relação de dependência dos indígenas em relação aos não-índios.

A aquisição de bens materiais e de consumo como sal, banha, facas, aguardente, machados etc, segundo a autora, passaram a fazer parte das necessidades básicas dos Kaiowá e só poderiam ser adquiridos através dos não-índios, o que levou os indígenas a se sujeitarem a uma carga de trabalho extra para obterem tais bens. Segundo a mesma autora, a moeda de troca mais forte que possuíam para negociar nesse mercado era a força de trabalho a qual foi explorada impiedosamente pelos não-índios (GUILLEN,1993).

Indubitavelmente, os bens materiais exerceram um certo apelo aos indígenas, mas não acredito que a aquisição desses bens tenha ocorrido somente através da sujeição ao trabalho em condições injustas, como se refere a autora, nem que os Kaiowá foram presas fáceis da violência dos *karai*.

A literatura não faz alusão a conflitos armados entre os Kawowá e os não-índios, nos moldes que fizeram seus ancestrais contra a colonização espanhola, porém não se podem desconsiderar outras estratégias que os Kaiowá certamente elaboraram para enfrentar essa situação como mudanças para lugares menos acessíveis, queixas à autoridades, manifestações religiosas, revides e ameaças como atesta o relatório de Estigarribia, inspetor interino da 5ª I.R, 1927:

“(...) os índios com razão aborrecidos por actos (sic) injustos dos actual (sic) governo do estado, opunhão-se (sic) a medição do que restava que lhe forão (sic) reservadas por um governo anterior e, ao que constava, ameaçavão (sic) praticar utras violências (...)” (MONTEIRO, 2003, p. 33).

Não se pode aceitar que os bens materiais tenham exercido tanta fascinação a ponto dos Kaiowá romperem de modo radical com seus valores somente para obtê-los nem que todos os indígenas agiram da mesma maneira na obtenção desses bens. Outros fatores devem ser considerados, como, por exemplo, trocas ocorridas espontaneamente.

A dinâmica das trocas tem merecido atenção especial da antropologia e a sociologia na análise do contato entre os povos. O escambo tem sido um dos primeiros argumentos no

diálogo entre povos, principalmente na lógica dos povos indígenas. Os Kaiowá como toda sociedade aberta permitiram-se as trocas e a experiência das novidades. Ter o que trocar significa uma tentativa de convívio e de aprendizagem.

Os Kaiowá colocaram no “mercado” das trocas as mercadorias que dispunham: mel, mandioca, milho, conhecimentos sobre a região e a força de trabalho. As novas relações de trabalho aparecem como uma maneira a mais de obter alimento e garantir a sobrevivência e não apenas como subserviência.

Não cabe aqui julgar se utilizaram as estratégias erradamente ou não. O que não se pode deixar de entender é que agiram como atores sociais e não apenas como reféns e vítimas passivas da violência. Isso não descarta, contudo, a possibilidade de que indígenas viciados em álcool, tabaco e deslumbrados com as novas possibilidades tenham realmente ficado reféns de seus próprios desejos, nem que, em determinadas regiões, não tenham ocorrido chacinas, escravidão e constantes ameaças, porém isso não pode ser considerado regra geral.

"Longe de serem inermes vítimas que povoam habitualmente os livros de história, os Guaraní desenvolveram estratégias próprias que visavam não apenas a mera sobrevivência, mas também, a permanente recriação de sua identidade e de seu modo de ser, frente a condições progressivamente adversa (CUNHA 1992, p. 475).

Não quero dizer, com as reflexões acima, que a vida Kaiowá continuou a mesma após o contato. A incorporação de bens materiais e de consumo e a obtenção desses bens através de um novo trabalho causaram conflitos intra-étnicos, pois os líderes, defensores mais ardorosos da tradição, condenavam essas atitudes, alegando que isso era uma ameaça ao *teko porã*. A incorporação de bens e costumes levaria os indígenas ao *teko vai*, mal comportamento, o que significava ameaça à coesão do grupo. O *karai reko*, comportamento e modo-de-ser dos não-índios, passou a ser sinônimo de *teko vai*, o desequilíbrio ameaçador que existe no imaginário coletivo dos Kaiowá.

Combater o modo-de-ser dos não-índios era função dos defensores da tradição e conseqüentemente dos líderes religiosos que justificavam certas mortes como decorrência do contato. Contudo, como já dito, cabia aos líderes aconselhar e não coibir de maneira rígida. Nessa luta entre experimentar e não poder experimentar, os bens materiais e de consumo foram incorporados inclusive pela maioria dos defensores da tradição. Assim,

vivenciaram seus dramas sociais, tomando decisões e adaptando as novas circunstâncias ao modo-de-ser Kaiowá.

O trabalho extra nos ervais e nas fazendas, os novos elementos simbólicos, bens materiais e de consumo, foram ganhando sentido no modo-de-ser Kaiowá, provocaram rupturas e acomodações na estrutura social, contudo, não significavam sinais de aculturação e perda da identidade cultural como alguns autores como Schaden e Vara interpretaram.

Os kaiowá, dessa forma, agiram como sempre agiram seus ancestrais, acomodaram essas mudanças, segundo seu modo-de-ser, e começaram a produzir suas vidas incluindo outros elementos materiais e culturais, adaptando as relações sociais de acordo com a nova realidade, transformando-se no tempo, construindo sua história.

Na dissertação de Mura (2000), sobre habitações Kaiowá, lê-se que, nesse período, os Kaiowá foram abandonando a *oga guasu*, a casa grande, e paulatinamente a substituindo por, “ranchitos”, casas menores, habitadas por famílias nucleares. Schaden interpretou essa mudança como mais um indicativo de aculturação. Mura, contudo, demonstra, criticando as interpretações de Schaden, que, embora a substituição da *oga guasu* pudesse ser decorrente do contato com os não-índios, das novas possibilidades de trabalho nos ervais, nas fazendas de gado e das novas necessidades materiais, significava apenas, uma resposta que os Kaiowá deram à nova realidade. O autor observa que, as famílias nucleares, mesmo não morando mais sob o mesmo teto continuavam pertencendo a mesma família extensa, sendo coordenadas pelo mesmo *tamõi*, mantendo assim a organização social, com base na família extensa. (MURA, 2000).

Como atores sociais fizeram suas escolhas, deixaram de usar certos elementos culturais da cultura tradicional e adquiriram novos costumes, mas jamais deixaram de ser Kaiowá. O rezador e o *tamõi* defendiam o *ñande reko*, o modo Kaiowá de ser, mas tiveram que aceitar as mudanças históricas. Por essa ótica, os *pai guasu* e os *tamõi* tiveram aumento na “carga de trabalho” também, uma vez que a nova realidade trouxe situações inusitadas. Mais conselhos foram dados, mais problemas suscitados. Os Kaiowá desse período começaram a experimentar transformações significativas, contudo continuaram a produzir suas vidas, vinculados ao *tamõi* e segundo a sócio-religiosidade representada pelo rezador.

### 3.3 O SPI, A MISSÃO e AS ESCOLAS.

A partir da segunda década do século XX, os Kaiwoá conheceram os *karai* do SPI que se propunham a proteger as populações indígenas. Estes *karai* não viam os Kaiowá como “bicho” nem comungavam da tese do extermínio dos povos indígenas, porém a visão positivista que norteava as ações dessa instituição indigenista concebia os indígenas como povos, vivendo na infância da humanidade, em outras palavras, incivilizados que precisavam, pela mão de um tutor, serem inserido no mundo dos seres “civilizados”, conhecedores de tecnologias e de meios de produção “evoluídos”. O SPI se apresentou aos Kaiowá como esse tutor que haveria de tirá-los do estado de infância para integrá-los no mundo da civilização e salvá-los de um possível massacre. Dessa maneira, propuseram inúmeras medidas sem considerar, entretanto, o ponto de vista do “tutelado”.

Uma das primeiras medidas do SPI (1910) foi criar a 5a. Inspeção Regional, com sede em Campo Grande (MT), para atender populações indígenas do sul do Mato Grosso e de São Paulo. Relatórios das primeiras décadas deste século revelam que entre Ponta Porã e Guairá, uma extensão de mais de 600 km. (v. Mapa No. 3), havia, "espalhados pelos ervais, **sem residência fixa**, uma quantidade imensa de indivíduos Caiuás" (Estigarribia, 1927). Apesar do esforço do SPI em **reservar** e garantir terras para essa população, a **visão positivista de integrá-los à sociedade nacional definiu procedimentos geradores dos problemas fundiários que vivem hoje no MS**. O "aldeamento" de "índios dispersos" nessas áreas reservadas era entendido como procedimento apropriado e o trabalho em fazendas ou ervais era louvado porque "concorriam para o progresso comum". As terras **reservadas** -- as "aldeias" -- pelo Estado e que posteriormente se tornariam os Postos Indígenas, eram entendidos como o lugar onde pudessem tornar-se produtivos e para onde pudessem "voltar depois da jornada diária, como um trabalhador nacional" (Idem). Havia a expectativa de que os índios assentados "evoluiriam" até a "assimilação" total à "civilização". A escolha e definição da área reservada ou "aldeia", como concebida pelo SPI, não era "um lugar ocupado por índios", seu habitat ou lugar de assentamento tradicional, mas sim uma área escolhida por funcionários (v. Relatório de Inspeção, 1924); podia ou não coincidir com a ocupação dos índios. A "aldeia", assim, constitui-se numa *unidade administrativa*, sob controle de funcionários de governo. Os critérios para sua escolha (cf. idem) eram qualidade da terra, salubridade da região, vias de comunicação e o lugar era definido sem consulta aos índios – como se constata em boa parte dos PIs guarani existentes no MS. Havia também, nesse início do século XX, preocupações geopolíticas que vinculavam aos militares a guarda dos limites políticos internacionais; vigorava a pretensão de “aldear índios” nas proximidades de contingentes militares, iniciativa que já havia sido pensada por José Bonifácio de Andrada e Silva um século antes.

Considerava-se que a responsabilidade de atração e pacificação dos índios, bem como a ampliação das fronteiras, conquistando terras sem destruir os ocupantes indígenas, com o que se alcançaria a força de trabalho necessária à execução dos ideais de desbravamento e preparação das terras não colonizadas para posterior ocupação definitiva por brancos. Aos militares caberia o conhecimento e a

apropriação de espaços territoriais desconhecidos e a transformação das populações indígenas (cf. Lima, 1992) (ALMEIDA, 1999, p. 12)

Um artigo de prestação de contas da Missão Kaiowá, publicado em 19 de abril de 1958, informa sobre os trabalhos realizados por essa instituição religiosa desde sua fundação, em 1928, até a data da publicação do artigo. O artigo é uma prestação de contas sobre as ações da Missão a seus colaboradores no território Kaiowá. Segundo o artigo, a Missão havia fundado escolas em várias localidades pelo território indígena, atuado na alfabetização de adultos, havia construído olarias, moinhos de fubá e fornecido instrumentos agrícolas, havia doado medicamentos e cuidado dos enfermos.

Lê-se nas entrelinhas do artigo que essas ações objetivam melhorar a vida dos indígenas mas também evangelizá-los, mostrar-lhes o caminho da salvação: “vêm esses (sic) dedicados elementos estendendo o reino de Deus dentro da raça indígena” (ARTIGO da MISSÃO, 1958, p 2). É interessante notar que os missionários se consideravam representantes de Deus cujo reino não havia ainda sido estendido às pobres almas Kaiowá. A maneira Kaiowá de se ligar ao divino era assim ignorada, ou pelos menos minimizada. O “rosto Kaiowá de Deus” não tinha significado para os valorosos pastores, munidos da fé cristã, que vieram para salvar as almas condenadas e curarem os corpos infectados de doenças trazidas pelo não-índios.

Fontes da Missão Evangélica Kaiowá – fundada em 1928 – informam sobre o atendimento de grande número de casos de tuberculose e doenças venéreas, provavelmente adquiridas dos brancos que trabalhavam nos ervais. Loide de Andrade, responsável pela Missão, entrevistada em 1977, afirma que foi grande o número de óbitos provocados por estas doenças, assim como pela desnutrição (SILVA, 1982, p. 17).

Apesar dos grandes serviços prestados ao Kaiowá, no entendimento de Silva, o procedimento dos missionários era etnocêntrico, pois tentaram impor uma visão de mundo a uma tradição milenar de conhecimento. A missão se apresentava aos indígenas como um “oásis no meio da mata” e representava a “redenção dos índios” (ARTIGO DA MISSÃO, 1958, p 1), a única maneira válida de pensar a realidade e de conseguirem a salvação.

As estratégias dos missionários dos membros do SPI eram muito parecidas: apelaram para a sedução, seja através de bens materiais e remédios, seja com promessas vãs de integração e de possibilidade de uma vida melhor, seja ainda através de relatos sobre a avalanche etnocida que já havia arrasado outras comunidades em outros lugares do País. Os

Kaiowá tiveram que acomodar mais elementos advindos desse contato. Contudo, pela primeira vez, desde o fim das reduções os líderes religiosos, a exemplo de seus ancestrais, experimentaram ataques diretos: foram demonizados pelos pastores e a demarcação das reservas abre a possibilidade para um novo tipo de liderança: o capitão.

#### **-as reservas e os capitães**

A história da demarcação das reservas deve ser entendida como histórias de demarcações, pois decisões diferentes foram tomadas por líderes diferentes e em lugares diferentes.

“Entre 1910 e 1928 foram demarcadas as áreas de *Pirajuy, Ramada, Jakarey, Takuapiry, Amambai, Caarapo*, Dourados e *Panambi*, (Decretos No. 835 de 14.11.1928, No. 404 de 10.05.1915, No. 684 de 20.11.1924, No. 401 de 03.09.1917) para os Guarani do extremo sul do Mato Grosso” (ALMEIDA, 2001, p. 13).

A princípio, as reservas não significaram muita transformação, pois os Kaiowá podiam ainda ir e vir pela mata. A noção de lugar restrito, de propriedade privada e de descontinuidade do território foi sendo percebida por eles com o tempo, na medida que as cercas de arame farpado e os capatazes das fazendas foram os obrigando a construírem novos caminhos que já não eram mais traçados pelas relações política e de parentesco, mas pela presença do não-índio e sua noção de propriedade privada.

A demarcação das reservas marca também o início da aproximação das famílias extensas que viviam distantes umas das outras, o que gerou a necessidade de um mediador que representasse os indígenas junto às autoridades dos *karai*, pois essas autoridades passaram a significar aquisição de bens materiais e possibilidades de se fazer outras alianças. Alguns indígenas, aproveitando-se do desconhecimento dos *karai*, se apresentavam como lideranças e eram nomeados capitães sem critério algum por delegados regionais e outros representantes do Governo (NIMUENDAJU, 1993).

O SPI, por seu turno, concebeu a figura do capitão como um instrumento para viabilização de seu projeto integracionista. Um mediador entre o órgão tutelar e os indígenas. Não vislumbravam outra possibilidade senão a de integrar os indígenas como membros da sociedade nacional, tornando-os “úteis” na marcha para o progresso. Essa convicção gerou políticas que ignoraram as nuances da cultura e da organização social dos Kaiowá. Assim, decisões foram tomadas a partir de uma lógica etnocentrista cujos resultados acabaram muitas vezes contraproducentes inclusive aos interesses do próprio órgão tutelar. A figura do capitão, concebido segundo a lógica do SPI, foi idealizada. Este

órgão não atentou para o fato de que a liderança Kaiowá é construída nas interações sociais e que a manutenção da liderança é resultado de um jogo político complexo que envolve todos os valores da cultura.

Para os Kaiowá, a figura dos primeiros capitães não foi recebida com estranheza pela família extensa, uma vez que, os *tamõi* continuavam sendo seus líderes tradicionais na defesa de seus interesses. Acredito, ainda, que os primeiros capitães que não eram *tamõi* foram concebidos pela família extensa à qual pertencia como uma espécie de *mburuvicha*. Antes do SPI, havia os *mburuvicha*, pessoas detentoras de certas habilidades que auxiliavam os *tamõi* na condução de trabalhos específicos para a manutenção da família extensa. Esses auxiliares, porém, pela primeira vez, puderam se “candidatar” e esses cargos sem a aprovação dos *tamõi* e dos outros membros do grupo, e muitos tomaram a iniciativa por si só e passaram a mediar as relações com as autoridades dos *karai*. Internamente foram reconhecidos apenas como tal e nada mais que isso.

O SPI e a Missão significavam fontes de recursos e isso atraía os Kaiowá que passaram a contar com esses recursos como algo mais do que conseguiam nas matas, nos rios e nas roças. Como veremos mais adiante, a figura do capitão, como representante de várias famílias, passa a ser cada vez mais polêmica. Sua figura vai sendo delineada pelos Kaiowá como instrumento político nas relações com os órgãos tutelares.

As reservas não foram demarcadas da noite para o dia, e os Kaiowá também não correram para elas imediatamente à demarcação. Houve negociações entre o SPI e os líderes indígenas e certamente alguns foram mais receptivos que outros em relação ao projeto.

Os Kaiowá tradicionalmente não entravam em um espaço sem “sacralizá-lo”, sem culturalizá-lo. Para tanto, era necessário que um rezador tornasse o espaço lugar possível de ser habitado. Os *jara*, os donos das coisas, precisam ser consultados. Era preciso inserir o novo espaço no modo-de-ser através do princípio de reciprocidade. Acredito que os rezadores, ao aceitarem as novas condições, o fizeram como o início de um novo *reko*, um novo ciclo da vida. Isso certamente não resolveu com reuniões e decisões tomadas por poucas pessoas. Essas mudanças tiveram de ser assimiladas através de deliberações do grupo.

O SPI, a despeito do etnocentrismo, representava a parte da sociedade nacional, preocupada com a proteção dos indígenas e sabiam que a marcha para o progresso acabaria atropelando os Kaiowá. Esses, por sua vez, não partilhavam a mesma lógica de pensar nem das informações que dispunha o SPI e conseqüentemente não imaginavam com clareza o que se passava no cenário nacional. Entenderam o órgão como uma maneira de conseguirem recurso e até mesmo de proteção, mas dentro do contexto histórico em que viviam, construído segundo a maneira Kaiowá de pensar. O órgão tutelar e a Missão passaram a ter valor na medida em que significavam remédios, enfermeiros, alimentos, roupas, e na medida que possibilitavam outras experiências de vida.

Esses fatos colocaram os rezadores e os *tamõ* em situação inusitada, uma vez que teriam que lidar com essas novas alternativas de resolver problemas do corpo e da alma. Teriam, a partir desse momento, os enfermeiros e os remédios como opção para a cura de certas doenças, os pastores como outra possibilidade dos indígenas se relacionarem com o mundo sobrenatural e um conhecimento que requeria uma outra sabedoria tornava-se cada vez mais importante e abria espaço para a solidificação da figura do capitão na mediação como o externo. Com tantos elementos novos na vida dos Kaiowá, cabe perguntar como os líderes religiosos e os *tamõ* lidaram com eles?

A história de vida de Ireneo Isnarde, coletada por Meihy (1991), é um grande exemplo para ilustrar a complexidade do processo de historicização Kaiowá. Ireneo Isnard, segundo seu depoimento, era um líder de família extensa que construiu sua liderança e sua família extensa nas primeiras décadas do século passado. Com a implantação da reserva esse *tamõ* assumiu o papel de capitão, um organizador da vida na reserva. Isnard, contudo, era também um rezador, mas um rezador que passou a freqüentar a igreja da Missão e virou “crente”. Aprendeu a falar “português” como instrumento de luta e para se manter no cargo de capitão. Viu em alguns não-índios a possibilidade de fazer alianças na defesa de seus interesses. Ele cita Rondon como uma pessoa muito especial, uma pessoa digna de muito respeito que dava bons conselhos com o qual aprendeu várias coisas. De seus depoimentos pode-se depreender sua habilidade política tanto para lidar com os membros de sua família extensa como para lidar com outros líderes de família extensa e membros de outras famílias extensas e com os representantes dos *karai*.

Fui quem mediu as terras da Reserva, junto com o general cândido Rondon...gosto de contar isso, gosto muito...(...) (...) foi assim: um dia veio o general, veio lá de Corumbá... veio junto com seu companheiro, Horta Barbosa...Eles chegaram por aqui e me aconselharam muito... “ Ireno, você é homem bom e honesto. Marca a terra dos índios porque governo mandou e isso vai ser bom para vocês todos Kaiowá...essa terra é do índio e só dele!... (Isnard apud MEIHY, 1991, p. 43).

A história de Isnard não pode ser analisada com base em teorias que utilizam categorias dicotômicas, pois como entender uma pessoa que possa ser rezador e crente ao mesmo tempo, que possa ser capitão e líder tradicional e dar conta de lidar com tantos elementos novos ao mesmo tempo. Essa constatação pode levar a conclusões apressadas e a corroboração da tese de aculturação e perda de identidade.

Ao se penetrar na dinâmica Kaiowá de produção de vida, no entanto, o caso Isnard se mostrará um exemplo da mobilidade do imaginário Kaiowá e da inteligência e sagacidade que caracteriza esse grupo étnico. O caso de Isnard demonstra como os Kaiowá em ação toda a sabedoria tradicional para assimilar conhecimentos e situações novas na produção de suas vidas.

A história de construção do capitão na reserva de Dourados, não é a história de outros capitães, contudo, seguramente, pode-se afirmar que em todas elas, as famílias lançaram mão da mobilidade, da sagacidade, dos interesses políticos, da fofoca, etc. Estratégias que devem ser consideradas para se entender a dinâmica do processo de historicização dos Kaiowá. As propostas do SPI e da Missão foram adaptadas segundo o modo de pensar que pressupõe a família extensa, o *tamõĩ* e o rezador.

Os rezadores, nesse novo cenário ora admoestavam contra a sedução da cultura envolvente, “pregando” a tradição, ora justificavam os acontecimentos baseados no princípio da cataclimoslogia, dizendo que já sabiam que os *Karai* iam chegar e que o fim dos Kaiowá nessa terra estava próximo. Porém jamais deixaram de lutar: continuaram a brandir o *mbaraca* e entoar as palavras sagradas.

Há alguns depoimentos coletados por Schaden que são bastante ilustrativos, pois, percebe-se, neles, a defesa do comportamento tradicional em relação ao *karai reko*, comportamento dos não-índios, através da exortação do passado. Percebe-se também a alusão sobre a animalidade que espreita o Kaiowá que não cuida de sua cultura. Esses argumentos são recorrentes na fala dos mais velhos, defendendo a tradição em relação aos

novos tempos. "Hoje os Kaiowá é quase uma fera, porque não conhece mais o sistema dos antigos e nem aprendeu ainda o sistema dos civilizados" (depoimento de Vicente Kaiowá de Amambay in SCHADEN, 1974, p. 68).

O rezador continuava representando a radicalidade em relação ao outro, configurando-se no ponto de equilíbrio para os Kaiowá que, muito embora se aventurassem a experimentar e a permitirem-se trocas com os não-índios, tinham como ponto de referência seus líderes naturais. Podiam se afastar do *teko porã*, mas não perdiam de vista sua referência na construção do sentido da vida e do mundo.

### **3.4 Os Kaiowá de 1950 a 1980**

Até a primeira metade do século passado, muitas mudanças haviam ocorrido na vida dos Kaiowá; porém com a implantação da CAND (Colônia Nacional Agrícola de Dourados) (Decreto-lei nº 5.941, de 28 de outubro de 1943) (GRESSLER & SWENSSON, 1988, p. 81) e posteriormente, a implantação de outras colônias agrícolas a partir dos primeiros anos da segunda metade do século passado trouxeram para essa região colonos vindos de várias partes do Brasil, seduzidos pela política de expansão capitalista de Vargas que visava fixar os colonos nas terras de uma região fronteiriça, valorizando a mão-de-obra nacional e garantindo definitivamente a ocupação dos espaços “vazios”.

Naquele momento histórico, a Cia. Matte Laranjeira já não possuía a mesma concessão do imenso território de ervais em decorrência da mesma política de expansão capitalista que via os grandes latifúndios como empecilhos no caminho da “Marcha par o Oeste”, o que incluía na marcha a colonização da parte Meridional do atual Mato Grosso do Sul. O governo Federal entendia que essa região deveria ser recortada em lotes menores para que pudesse ser explorada e povoada.

As terras devolutas, agora disponíveis num mercado parcialmente controlado pelo Governo que facilitou a emissão de títulos de posse e participou de falcatruas políticas envolvendo a compra e a venda de terras, estavam em território indígena. Além de colonos e fazendeiros atraídos para essa região, vieram também os posseiros e atuaram na parte não controlada ou parcialmente controlada do mercado de terras.

No período que caracterizado pelo "esparramo" que vai aproximadamente da década de 1950 a 1970, período também da implantação das fazendas, inúmeras

aldeias kaiowá/guarani foram destruídas e seus moradores dispersos (Brand, in CIMI, 2000, p.108).

Os Kaiowá viram o seu território cada vez mais povoado de *karai*. Com o passar dos anos a abertura de fazendas e de colônias agrícolas foi mudando o cenário da região. O desmatamento crescia gradativamente, desmatamento aliás, realizado com a ajuda da mão-de-obra indígena, sob o comando dos “capatá”, homens que haviam já organizado a contratação da mão-de-obra indígena para a extração da erva mate, agora contratavam os indígenas para o desmatamento.

A figura do intermediário na contratação da mão-de-obra indígena tanto para a extração da erva mate como posteriormente para o desmatamento, abriu espaço para que alguns capitães, posteriormente, fossem “cabeçantes”, mediadores na contratação de mão-de-obra indígena, um procedimento que já vinha desde as primeiras décadas do século passado e que dura até o presente.

O fato de terem ajudado na derrubada das matas, servindo de mão-de-obra aos fazendeiros, mereceu considerações pejorativas dos próprios Kaiowá atuais, como a de Rafael Benitez: “índio antigo era burro” (in CIMI, 2000, p. 111). Menção à ingenuidade por terem ajudado os fazendeiros que posteriormente iriam expulsá-los de suas próprias terras e por terem derrubado as matas, fonte de abrigo e alimento.

O mesmo fato foi interpretado pelos não-índios como prova cabal da tese de aculturação e descaracterização. Apoiando-se na visão romântica e generalista de “índios” como seres imutáveis no tempo cujo comportamento e produção cultural dever ser exatamente os mesmos em tempos deferentes.

A literatura sobre os Kaiowá, às vezes, passa a noção que os Kaiowá tinham desenvolvido uma consciência ecológica pelo fato de se relacionarem com o meio ambiente de maneira “religiosa”. Não se pode confundir consciência ecológica com animismo. A primeira noção, grosso modo, tem a ver com preservação do meio ambiente, e utilização dos recursos naturais de maneira sustentável, uma racionalização das relações entre o ser humano e o meio ambiente. A segunda, pensa o meio como ser vivo que tem alma e é controlado por entes sobrenaturais.

Os Kaiowá pensavam e continuam pensando animisticamente, mas isso não implica em preservação do meio no sentido que a sociedade nacional dá ao termo preservar. Para

eles as coisas existem no mundo para cumprir uma função na constituição do todo que é devidamente explicada e justificada segundo a lógica de seu pensar. A utilização desses recursos naturais não era realizada aleatoriamente. Obedecia a um código de “ética” que envolvia os entes sobrenaturais. Esse código, adaptando-se aos novos acontecimentos, possibilitava outras maneiras de produção de vida, e os Kaiowá as colocaram em jogo na construção de sua realidade.

Equívocada ou não foi uma atitude que foi tomada dentro de um contexto e naquele momento era uma alternativa. Ademais os Kaiowá, tradicionalmente, vivem e resolvem os problemas imediatos sem se preocuparem em acumular bens para o futuro. Além disso, pode-se considerar que a mata, para os Kaiowá, era inesgotável, haja vista a abundância de matas naquele momento.

A princípio, pode-se achar estranho que moradores das matas, “homens criados da madeira”, segundo o mito, queiram derrubá-la. É necessário lembrar que o termo Kaiowá, com o significado de homens da mata, *Ka’aguy*, mata, *ava*, homem, é uma representação de viajantes do século XIX para se referirem aos Kaiowá de um determinado momento histórico. Representação posteriormente utilizada pelos próprios Kaiowá para recriarem o mito que explica a existência dos não-índios e demarca as diferenças entre eles e o mundo externo.

Os homens mudam no tempo e certamente a mata passou a ter outro significado na produção de vida naquele momento histórico, que só pode ser entendido dentro do contexto sócio-político-econômico daquele momento. Ademais, o desmatamento não ocorreu de súbito e não se pode dizer que todos os Kaiowá participaram do desmatamento. Os que o fizeram, tiveram pequena participação com machados e facões. Isso não era tão estranho para quem praticava a agricultura de coivara, o que implicava na derrubada e queimada de porções de mata para posteriormente realizar o plantio. Além disso, a ajuda dos Kaiowá, no meu entender, foi insignificante perto da destruição que posteriormente ficou a cargo dos tratores e correntes nos anos setenta e oitenta.

Os líderes religiosos, segundo Tônico Benites, se opuseram ao desmatamento e buscaram explicações míticas para o que estava acontecendo, dizendo que tudo estava previsto e eram sinais do final de um ciclo: a terra estava cansada e velha. Teria que acabar para que uma nova pudesse surgir. Outras vezes, limitavam-se a culpar o abandono da

tradição para justificar acontecimentos, alertando que os donos da mata iriam se vingar. Cumpriam assim seu papel, mas nada podiam fazer, pois, mesmo sendo pessoas importantíssimas na organização social dos Kaiowá não tinham, como já foi dito nesse trabalho, o poder de controlar seus pares.

#### **- os capitães e o poder**

O desmatamento continuou sendo realizado cada vez mais intensamente e, na medida em que as matas davam lugar aos bois e às plantações, mais problemas surgiam para os Kaiowá. Enquanto puderam, algumas famílias resistiram ao ataque e buscavam nos fundos das fazendas o resto de matas que sobravam (BRAND, 1997).

As tentativas de transferência dos Kaiowá para as reservas não cessou, muito pelo contrário, os proprietários de terra, com seus títulos em mão, reivindicavam junto ao poder público o direito “legal” que tinham de ver suas terras livres da presença dos Kaiowá. Esse imperativo os levou à elaboração de várias estratégias para conduzir os indígenas às reservas.

A partir de 1967 a FUNAI substituiu o SPI, porém o novo órgão tutelar já nasceu enredado na burocracia do Governo Militar comprometido com o capital. “O SPI extingue-se melancolicamente em 1966 em meio a acusações de corrupção e é substituído em 1967 pela FUNAI. A política indigenista continua atrelada ao Estado e a suas prioridades” (Lima apud ALMEIDA, 2001, p. 1).

Uma série de atitudes combinadas foi postas em ação: articulações entre os proprietários e o poder público, promessas vãs de recursos e vida segura nas reservas, não se pode descartar, ameaças e até mesmo assassinatos levaram os Kaiowá a se aglomerarem nas reservas. Porém, muitos resistiram e passaram a viver na “marginalidade”, ou seja fora das reservas, dentro de um território que já não pertencia mais aos *ava*.

A historiografia e a etnografia levam a entender que a partir da década de 1960 os Kaiowá começavam a enfrentar uma crescente crise que se acentuou gradativamente até o final dos anos 1990. Ainda na década de 1960 havia famílias vivendo em terras tradicionais, tentando resistir ao aldeamento e vivendo sob ameaças e pressões de fazendeiros. “Havia além das reservas os *tekoha* tradicionais (...)” A Cia. não esparramava.

Levava o grupo inteiro e os fazendeiros esparramava tudo "ocuparam essas terras esparramando os índios pelas fazendas, e para as aldeias (...) (João Martins Kaiowá/Gurarani in CIMI, 2000, p. 61).

Nas reservas, os problemas vividos decorrentes da aglomeração de famílias extensas, dividindo um espaço cada vez mais exíguo, acirravam a luta pela sobrevivência e as disputas entre elas. Mesmo dentro da reserva as famílias extensas continuaram a se organizar a partir de seus líderes tradicionais, contudo, agora, tinham um outro "líder": o capitão

Os líderes tradicionais, além de buscarem, nos conhecimentos tradicionais, as respostas para os problemas, falavam português com dificuldade. " *El líder religioso muéstrase incapaz de intergrar un su reflexión las nuevas condiciones en que vive su grupo, debido a su "conservadurismo" y a sus actitudes antiaculturativas*". (Shaden apud VARA, 1884). Isso não quer dizer que ficaram impotentes diante da situação, mas que agiram a sua maneira. As novas circunstâncias, contudo, abriram espaço para a função de capitão. Este havia se tornado uma figura polêmica e controversa, um *mburuvicha* mais poderoso que passou a representar várias famílias junto ao órgão tutelar.

Os conflitos, os despejos, a exigüidade do espaço e o escasseamento de recursos naturais geraram problemas que muitas vezes tinham que ser solucionados com a ajuda do órgão tutelar e de outras autoridades dos *karai*; isso requeria habilidade e conhecimentos que algumas pessoas no grupo haviam construído com o contato. Esses eram capitães em potencial que apareceram como uma tentativa dos Kaiowá em responderem as essas questões de seu tempo. Seus problemas passaram a ser tantos e novos e demandavam representantes com características específicas: pessoa capazes de negociar com os não-índios, capazes de enfileirar palavras, mas que contivessem um significado político e reivindicatório em português.

O perfil desse "novo" *mburuvicha* foi sendo construído com o tempo e suas qualidades passaram a representar certo prestígio junto ao grupo. Isso abriu a possibilidade para pessoas que não eram líderes tradicionais ganharem espaço.

Embora a historiografia e etnografia enfatizem que o capitão foi uma figura imposta pelo órgão tutelar, há outros fatores que concorreram para que os capitães se mantivessem no cargo. A decisão do órgão tutelar, que obviamente preferiam pessoas que facilitassem

seu projeto, tinha peso; porém nesse jogo de poder o interesse do *tamõi* e das famílias extensas também se fizeram valer.

A figura do capitão foi se construindo na intrincada rede de relações e interesses como demonstra o depoimento de Albino Nunes, Kaiowá da reserva de Dourados.

A família dos Fernandes já fez dois capitães nesta Reserva: meu tio... O Ireno tinha ficado, na época, no cargo sob as ordens de Rondon... ficou, ficou, mas fazia reivindicações para nós como deveria e foi deixando a aldeia cada vez mais em dificuldades ... Meu avô Fernandes decidiu fazer alguma coisa, e entrou para trabalhar com Ireno, assumindo o posto de vice-capitão... E tudo melhorou muito com ele, tanto que só saiu faleceu... Ainda assim, deixou o filho dele em seu lugar, continuando o trabalho... e foi a mesma coisa, todos gostaram... Depois que meu tio também faleceu, ficou só o Ireno de novo... até que passou o mando para o Carlito, que antes foi casado com a filha dele... Depois que eles se separaram o Carlito ainda continuou capitão (...) (Albino Nunes in MEIHY, 1991, p. 63).

O trânsito junto ao órgão tutelar e o poder de tomar algumas decisões como representante dos Kaiowá levaram alguns capitães a cometerem desmandos e abuso de poder: tomada de decisões apressadas, alianças com o órgão tutelar, com igrejas, com não-índio etc.

A literatura traz inúmeros exemplos de abuso de poder; entretanto, os kaiowá reagiram a esses desmandos. Os capitães atuavam com a ajuda de um conselho, grupo de pessoas que o ajudavam em suas tarefas, agindo inclusive com poder de polícia para manter a ordem nas reservas que contava com vários problemas como o alcoolismo, intrigas entre famílias extensas, disputa pelo poder e violência.

Essas condições de sobrevivência colocavam os Kaiowá em uma situação nunca vivida antes. Os capitães, passaram a sofrer pressões por parte dos membros do conselho, objetivando tirar proveito de suas condições. Os *tamõi* também exerciam pressão sobre os capitães, pois estes estavam ligados por relação de parentesco ou politicamente a uma família extensa através do princípio de reciprocidade e, por fim, tinham que se sujeitar às exigências do órgão tutelar para se manterem em seus cargos. Desse modo, a figura do capitão foi sendo construída, segundo o modo Kaiowá de ser e sofrendo pressões de todos os seguimentos que compunham a cena social.

Muito embora a historiografia e a etnografia comprovem que alguns capitães foram hábeis o suficiente para se manterem no poder por longo tempo, tirando proveito dessa condição, beneficiando a si próprio e a seu grupo, outros capitães tiveram que ceder às

pressões, principalmente, das famílias extensas, que lançaram mão de estratégias como fofocas, intrigas e manifestações em grupo contra eles.

(...) logo que a família sobe de alguém que está preso, vai a comunidade inteira para a cadeia, falar com os capitães ver o que se pode fazer... Tem que ir todos porque senão ele prende quem vai reclamar também, né...então é isto : então é isto: vai toda a comunidade... Eles adotam aqui a bravura do exército (...) (Ireno Isnard in MEIHY, 1991, p. 47).

A crise, na qual os Kaiowá estavam mergulhados, era intensa e levou muitas pessoas, inclusive estudiosos, a pensarem que a jornada dos Kaiowá estivesse muito próxima do fim, concluindo que haviam perdido a identidade e que os *tamõi* e os rezadores eram apenas personagens do passado, figuras lendárias, impotentes diante de uma crise que se agravava cada vez mais. Ao se penetrar, contudo, mais profundamente na dinâmica Kaiowá, pode-se ver que reagiram à crise e o fizeram a partir de sua maneira tradicional de pensar o mundo.

Como o Guarani e o Kaiowá situam sua vida num espaço essencialmente mítico-religioso, absorveram estes elementos com uma passividade difícil de ser entendida pelo não índio. Mas tratou de se defender como pode. Escondeu os seus rituais, camuflou o prestígio visível do ñande Ru e submeteu-se às formas de organização impostas de fora, para sobreviver (CIMI, 2000, p. 51).

As tomadas de decisões continuaram sendo feitas em grupo e o *tamõi* e o rezador continuaram sendo os pólos de aglutinação ainda que estrategicamente atuassem nos bastidores da cena social.

Os Kaiowá lançaram mão da paciência, característica marcante deles, e de uma pseudopassividade para reverter a situações. Aparentemente aceitavam imposições e toda sorte de sugestões para resolverem seus problemas, mas pacientemente iam dando significados a elas, segundo seu modo de entender o mundo. Assim, ocorreu com os capitães: foram impostos, porém concebidos a partir do modo tradicional de pensar, recriaram um *mburovicha* “moderno” que, embora tentasse se impor, estava ligado ao fio Kaiowá que tece um mundo de maneira muito própria.

O capitão, desse ponto de vista, ganhou significados diferentes ao longo da história de sua existência, aliás histórias, uma vez que em cada reserva a construção da figura do capitão tem matizes próprios e cada reserva e cada área tradicional e até mesmo cada família extensa desaldeada construiu sua própria história com nuances específicas.

A reserva de Dourados foi cortada pela rodovia que liga Dourados - Itaporã, recebeu os Terena, vindos de outro território com seus costumes, organização social e premissas fundamentais completamente diferente da dos Kaiowá, sofreu a intervenção de não-índios e a atuação de alguns capitães que conseguiram colocar seus interesses pessoais à frente dos interesses da coletividade.

Em *Panambi* e *Panambizinho* houve problemas com a implantação da CAND em suas terras. Os kaiowá dessas comunidades resistiram às tentativas de transferi-los para a reserva de Dourados e aos ataques dos colonos a suas terras.

Porto Lindo, *Sassoró*, *Jaguapire*, formaram-se a partir de despejos de idas e vindas de indígenas sem terra. As comunidades de *Jaguapire*, *Yvykuarusu*, *Rancho Jakare*, *Guaimbe*, *Pirajuy* foram compulsoriamente retirados de suas terras tradicionais, sendo que a comunidade de *Guaimbe* e *Rancho Jacaré* voltaram a pé de Bodoquena<sup>6</sup>, para onde haviam sido levados. *Pirakua*, *Paraguasu* e *Jaguapire* foram os símbolos da resistência e se rebelaram contra a retirada de suas terras (ALMEIDA, 1999, p. 16).

A história dos Kaiowá está longe de ser única, pois fatos diferentes com atores diferentes, lançando mão de estratégias diferentes para resolverem seus problemas diferentes fizeram várias histórias pelo território Kaiowá. Contudo, em todas as reservas e áreas tradicionais as histórias foram construídas a partir da sócio-religiosidade dos *ava* que tem como ponto de referência o *tamõi* e o rezador.

#### **-A transmissão de conhecimento**

A transmissão de conhecimento para os Kaiowá é papel de todos. As crianças aprendem vendo, ouvindo e executando tarefas no dia-a-dia; aprendem com a família e os mais velhos do grupo valores e os códigos fundamentais para a interação social; aprendem através dos mitos narrados, cuja estrutura revela a lógica que norteia a construção do mundo e aprendem nos rituais a identificar e a utilizar símbolos da tradição. Esse aprendizado jamais poderia ser passado pela escola e pelo professor que os *karai* trouxeram para o mundo Kaiowá desde as primeiras décadas do século passado. (BENITES, 2003).

Os *karai* introduziram a escola no mundo Kaiowá com o objetivo de propiciar-lhes um conhecimento inusitado que os emanciparia, os tiraria da condição de seres incivilizados. Os Kaiowá, segundo Benites, a princípio, ignoraram as escolas ou

---

<sup>6</sup> Região aproximadamente 450 km distante das terras tradicionais.

simplesmente a aceitaram quando perceberam que com ela vinham bens matérias, pois o conhecimento dos *karai* tinha pouco valor para eles. Mesmo porque, a sabedoria dos Kaiowá era construída e transmitida através de uma outra lógica, diferente da lógica que os professores dos *karai* propunham. “*Para aprender estas cosas, deberás permanecer un año conmigo en la selva...Dejarás de leer, pues la sabiduría de los papeles te impedirá comprender la sabiduría que nosotros recibimos, que viene de arriba (...)*” (in MELIÁ, 1976, p.107).

Com o passar do tempo, entretanto, a relação entre os Kaiowá e os *karai* foi mudando. Foram percebendo que deviam aprender algo mais do que a tradição oferecia. Segundo Tônico Benites, os Kaiowá sentiram a necessidade de aprender a ler e escrever, fazer o papel falar *kuatia ñemoñe’ẽ*. Perceberam que o conhecimento trazido pelo papel era instrumento de luta necessário no enfrentamento contra os *karai*, pois, estes passaram definitivamente a fazer parte do mundo Kaiowá e precisavam ser significados segundo a lógica dos *ava*.

Os Kaiowá observavam os antropólogos, os professores e outros não-índios que dominam a sabedoria do *Kuatia*, papel, e perceberam que seria importante para a sobrevivência do grupo dominar esse tipo de sabedoria. A situação imposta pelo contato não lhes deu alternativa senão aceitar a escola; porém o fizeram como uma estratégia de enfrentamento. Entenderam que somente através dela poderiam aprender a desvendar os mistérios do *kuatia*, úteis nas transações com os não-índios e na reivindicação de direitos.

A vida no território Kaiowá havia se transformado em um caldeirão de mazelas. Assim os indígenas começaram a se precaver mais adequadamente contra as intenções dos *karai* e aprenderam que havia *karai* amigo do indígena, mas havia *karai* que tentava enganá-los, diminuí-los e negar-lhes a existência. Sentiram que teriam de se preparar para enfrentar os novos tempos e a sabedoria do *kuatia* podia ser uma nova arma, porém nada mais que isso, pois a transmissão do verdadeiro conhecimento continuava sendo feita no seio das famílias e segundo a maneira Kaiowá de pensar o mundo.

Os *tamõi* e os rezadores, embora não concordassem com a escola, tiveram que aceitá-la porque resolvia um problema que estava além de suas capacidades: ensinar a ler e a escrever. A escola foi aceita, mas segundo a maneira Kaiowá de se organizar o mundo. Os

alunos deveriam se comportar segundo a tradição dentro da escola. As crianças, segundo Tônico Benites, formavam grupos dentro da sala de aula de acordo com a família extensa a qual pertenciam. Isso revela que fazer o *kuatia* falar não significava apenas instrumento de luta somente contra os *karai*, mas também instrumento nas disputas entre as próprias famílias extensas.

Aprender os conhecimentos dos *karai* passou a ser considerado importante, mas para fins específicos, e para isso era necessário a escola. Os conhecimentos fundamentais para a existência do grupo continuava sendo construído e transmitido na vida diária. Falar português, saber escrever e ler passou a ter um determinado valor na vida Kaiowá, porém muito pequeno comparado aos conhecimentos tradicionais.

#### **- antropofagia da fé**

A relação dos Kaiowá com os representantes da fé cristã não foi menos complexa. A crença em um mundo invisível, porém em estreita relação com o mundo terreno, sendo inclusive continuidade deste, é inconcebível para a doutrina das igrejas pentecostais.

Os pastores, imbuídos de sua fé, tentavam dissuadi-los de sua crença, condenando práticas rituais e certos costumes considerados, por eles, diabólicos. Os Kaiowá conheceram a nova fé desde muito cedo, a partir da chegada da Missão Evangélica. Não a repudiaram porque junto com a promessa de salvação das almas foram oferecidos outros bens como remédio, alimentos, escolas etc. Além disso, há de se considerar que a doutrina das igrejas evangélicas idealizam um indivíduo sem vícios, pacífico, solidário e dedicado à religião. Os Kaiowá buscavam se comportar no mundo a partir de preceitos sócio-religiosos que levam a construção do *teko porã*, comportamento adequado que incluía as qualidades comportamentais exaltadas pelas igrejas.

As regras comportamentais impostas pelas igrejas ajudavam a manter a ordem e evitar o *teko vai*, mau comportamento. A figura de Jesus Cristo como intercessor entre homens e Deus e até mesmo a idéia de paraíso como prêmio para aqueles que se comportavam adequadamente não era tão estranha aos Kaiowá. A nova proposta de fé, contudo, não transformou os Kaiowá, pelo contrário, foi adaptada por eles, segundo sua maneira de pensar o mundo, para atender a suas necessidades nos momentos que lhes eram convenientes, representando ainda uma outra maneira de manifestar o animismo.

A relação dos Kaiowá com uma nova expressão religiosa tem sido bastante variada. Segundo as observações antropológicas de Fábio Mura, muitos Kaiowá foram crentes em determinados momentos e deixaram de o ser, contudo poderão voltar a ser quando lhes convier. Essa mobilidade é uma das características desse grupo étnico que joga com todas as possibilidades na arte da sobrevivência sem, contudo, abandonar suas premissas fundamentais adaptadas às condições históricas.

Ireno Isnard, em seu depoimento a Bom Meihy, diz que era crente e que isso era bom para sua família, não obstante, afirma ser conhecedor de rezas e que as utilizava em benefício dos seus. Dizia que “O índio tem as rezas dele... os cantos antigos... O Cristo que deixou ser assim, porque o índio tem o seu jeito de rezar, não pode largar esse negócio” (Isnard in MEIHY, 1991, p. 49).

Por mais que os rezadores fossem demonizados pelos pastores e seus seguidores, por mais bens materiais que as igrejas pudessem oferecer, suas premissas básicas não foram extirpadas.

Os Kaiowá se constituem enquanto indivíduo e pessoa social a partir dessas premissas básicas. Isso acontece a partir do momento que o ser humano chega ao mundo, com o assento da palavra no corpo, e vai ganhando sentido cada vez mais, na medida em que o indivíduo se constrói nas práticas sociais. Constrói-se física, psicológica e socialmente através da maneira Kaiowá de pensar e simbolizar. Sua existência é “signifeita” a partir de símbolos construídos antes que ele viesse ao mundo. É com esses símbolos que dialoga e a partir deles realiza as sínteses e ajuda a construir a história de seu grupo.

Essa construção, edificada com risos, lágrimas, desejos e sonhos, não é feita dentro das igrejas e sim na lida diária quando passado e presente, tradição e inovação se “enfrentam”, no movimento contínuo de construção de uma identidade. Ainda que se distanciem ao experimentarem alternativas de produção de vida, ainda que exista o pastor, o professor, o médico e o capitão, o rezador está sempre lá, indicando o ponto de partida da construção dessa identidade.

A literatura relata tentativas dos não-índios, sobretudo, de pastores evangélicos, de desautorizar, através de discursos inflamados, a figura do rezador, relacionando-o ao mal e negando sua existência. Eles têm sido acusados de feiticeiros, representantes do demônio, enganadores, supersticiosos, etc. Esse tipo de discurso tem circulado entre os Kaiowá desde o início do contato e os próprios Kaiowá, no momento em que se tornam crentes, se

apoderam desse discurso, proferindo-os com entusiasmo. Isso leva a crer que assumiram outro posicionamento religioso e abandonaram seus ancestrais.

constituíram e implantaram a figura do capitão. Este constitui sua policia. Ainda hoje é com os capitães que o órgão indigenista se relaciona, e são quem efetivamente têm poder de mando nas aldeias. Tentaram apagar da mente e da cultura as tradições dos Guarani e Kaiowá, suas formas próprias de organização, seu respeito pelo chefe religioso (MONTERIO, 2003, p. 41).

Quem ouve os indígenas crentes sem entender a dinâmica da vida Kaiowá, dirá que os rezadores estão acabados e que perderam o respeito com o tempo. Porém, os mesmos que proferiram tal discurso ou fizeram a intriga poderão buscar ajuda e os conselhos dos rezadores. Ademais, esses mesmos discursos podem ser usados nas disputas internas entre os próprios rezadores ou nas intrigas e fofocas, pois fazem parte das articulações e das relações sociais e não poupam absolutamente ninguém. “O rezador não faz mais o serviço direito. Tem de levar pinga para que ele possa rezar” (in BRAND, 1997, p. 246).

Há de se considerar ainda que o imaginário Kaiowá se forma também de imagens do mal. Imagens que nessa lógica da construção de sentido são utilizadas para explicar as mazelas da vida e até mesmo a morte. Alguém ou algo deve necessariamente ter desencadeado o mal na lógica kaiowá. O mal é resultado do *teko vai*, do abandono da tradição no discurso dos rezadores, mas é também resultado da ação dos rezadores-feiticeiros no discurso do grupo: "Só que matava, mas era índio mesmo (...) morreu todos, não tinha mais gente para ficar" (...) "feitiço que provocava" "depois que começaram a morrer começou a esparrama" (BRAND in CIMI, 2000, p.114). Assim, a fé cristã tem sido digerida pela lógica Kaiowá na construção da etnia.

#### **- rituais em extinção**

A literatura sobre esse período relata o “abandono” de certos rituais e manifestações culturais como o batismo do milho e os rituais de iniciação. Isso também leva a crer que os Kaiowá se descaracterizaram e perderam a identidade. Porém, antes de chegar a essa conclusão, é necessário entender que “abandono” pode significar transformações históricas, adaptações do modo-de-ser ao momento histórico, e não aculturação e perda de identidade.

Os rituais e festas cumprem, com seus símbolos, uma função na construção do modo-de-ser, mas não são determinantes dessa construção, são expressões culturais elaboradas na luta pela sobrevivência e nas relações sociais em um determinado momento. São elaborações sógnicas a partir de uma maneira de pensar o mundo. Desse modo, rituais e símbolos não são determinantes na construção da identidade, podem ser re-significados, inventados e até mesmo camuflados de acordo com os interesses e necessidades dos atores sociais.

Os rituais são “discursos” construídos com elementos verbais e não verbais, proferidos por uma voz de autoridade, no caso dos Kaiowá, o rezador, mas a eficácia desse discurso e seu sentido dependem daqueles que o ouvem. O luta para dar sentido a um mundo em transformação requer uma construção dinâmica de elementos simbólicos que representem essas transformações. (BOURDIEU, 1998).

Realizar festas e rituais exatamente como se fazia no passado passou a não ter a mesma eficácia em decorrência da situação em que se encontravam. Trataram de adaptar seu modo-de-ser e dar sentido ao mundo com símbolos significativos para aquele momento em que viviam. Além disso, mais importante que realizar rituais e festas, exatamente como se fazia no passado, é a função que esses rituais cumprem na organização social do grupo. Ainda que tenham camuflado seus rituais, o que é relevante perceber é que não deixaram de agir e buscaram alternativas frente aos problemas, adaptando seus rituais e símbolos e elaborando outros para representar a realidade em transformação.

A passagem de um *status* social, por exemplo, são determinados por outros fatores e não só pela cerimônia. Segundo Tonico Benites, a mudança de voz nos meninos é um sinal que indica a mudança de *status*. A ausência de rituais pode, assim, ser interpretada como busca de formas alternativas de expressar a construção da cultura.

### **-O resgate**

Desde a constatação de certas alterações nas manifestações culturais e ritualísticas, há uma campanha em favor do resgate da cultura, realizada por não-índios e por indígenas. A tentativa de resgate da cultura é, até certo ponto, baseada no discurso dos próprios rezadores, no qual afirmam que os Kaiowá estão abandonando a tradição. Usam inclusive certos costumes para marcar uma diferença entre os próprios indígenas. As expressões “índio puro”, *teko porã*, bom comportamento, *teko vai*, mau comportamento, *karai reko*,

comportamento dos não-índios, *tekoyma*, costumes antigos, aparecem nesses discursos, marcando a defesa da tradição e dos velhos costumes.

Como vimos, a função dos rezadores é defender a tradição. O discurso do rezador ao longo do século passado, tem se caracterizado como “saudosista”, no sentido de afirmar a tradição e alertar contra as inovações. Uma análise que vai além do discurso revela que as inovações condenadas a princípio são devidamente incorporadas pelos próprios rezadores após a síntese. O que foi condenado ontem, passa a ser parte da tradição depois de adaptada pelo modo-de-ser.

Os Kaiowá contemporâneos não são menos indígenas por não usarem mais o *tembeta*, ou por usarem calças *jeans*, ou por não passarem por rituais de passagem à moda dos antepassados. São indígenas Kaiowá por que constroem uma identidade diferente em relação a outras, se transformam no tempo e utilizam outros elementos significativos para expressarem-se. Retomar certos elementos significativos do passado só ocorre quando esses elementos têm sentido na construção da realidade naquele determinado momento histórico. Cultura é algo construído e não apenas reeditado. É a forma de expressão de pessoas vivendo em sociedade que são construídas a partir dessa vida em sociedade e não o contrário. A vida social vai se transformando e exigem outras formas de expressão e organização. Dessa maneira, entendo que os sermões, ameaças, demonizações, acusações, bailes dos *karai*, passaram a fazer parte da cotidianidade juntamente com o espírito alegre e festivo dos Kaiowá que tradicionalmente adoram uma dança, um *jeroky*.

É necessário ressaltar que as festas religiosas envolviam o aspecto lúdico. A reza e a brincadeira faziam parte da busca ao encantamento, da maneira Kaiowá de ser feliz. Assim, paralelamente aos sermões das igrejas, das festas e dos bailes dos *karai*, muitas manifestações religiosas continuaram a acontecer com mais ou menos frequência, com mais ou menos adaptações dependendo da região.

#### **-Marçal e os *karai* aliados**

Os anos 1950 e 1960 marcam a história dos indígenas de todo o Brasil, pois, principalmente, a partir da década de 1960 os indígenas de todo País passaram a contar com aliados cada vez mais imbuídos na defesa da causa indígena. “(...) despertar da consciência para a dignidade humana. Advogados entram na briga. O Conselho Indigenista Missionário,

a comissão Pró-índio de São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista. Essas entidades lutam pelos direitos jurídicos dos índios” (CIMI, 1985, p. 10).

A luta em favor da causa indígena se espalha pelo Brasil e chega aos anos 1970 com protestos e denúncias de segmentos representativos da sociedade civil brasileira, não permitindo que a questão indígena fosse abafada, como era de interesse do Estado. Um Estado governado por militares cujas atitudes severas e antidemocráticas reverberaram inclusive no território Kaiowá. Havia, nesse período, uma política indigenista, capitaneada pela FUNAI que passou a substituir o SPI, porém continuava a sustentar a perspectiva positivista e obedecia às regras impostas pelo Regime Militar.

Por outro lado, a mídia e uma nova geração de antropólogos procuravam dar visibilidade ao descaso com que a política indigenista oficial tratava os indígenas. A mídia nacional abriu espaço para as reivindicações dos indígenas que o aproveitaram para dar início a uma política indígena. Os indígenas, a partir de 1978, começaram a edificar a luta pelo seu reconhecimento como povos diferenciados e capazes de construir sua própria história. Nessa luta os indígenas do Mato Grosso do Sul tiveram como representante Marçal de Souza, o Tupã'i (ALMEIDA, 2001).

Naquele momento histórico era notória em todo o país a utilização da categoria “índio”, pelos indígenas, como marcador de diferença em relação aos não-índios. Se no passado todas as etnias e suas particularidades tinham sido reduzidas pejorativamente pelos não-índios a essa categoria, naquele momento se apoderaram dela para se unirem, dando um significado político ao termo.

Precisamos nos unir braço a braço, e levantar alto a voz dos nossos antepassados que foram massacrados. Lá fora tem muita gente boa, a imprensa, a televisão. Marçal representa uma nova maneira de impor resistência. Manter o modo de ser, mas também buscar apoio de "de gente que gosta do índio" (Marçal de Souza Tupã'i - Guarani na 8ª assembléia de chefes indígenas 16 a 18 de abril de 1977 Ruínas de São Miguel CIMI NACIONALSETOR DE OCUMENTAÇÃO JUNHO -1985, pg.3)

Os discursos de Marçal demonstravam que os indígenas começavam já no fim dos anos 1970 a buscar ajuda internacional, visibilidade na mídia, passaram a contar com apoio e conhecimento de advogados, antropólogos, políticos, partidos de esquerda, ONGs, a ala progressista da Igreja Católica, enfim, de todos os meios possíveis para defenderem sua identidade. "Não podemos ter medo. Garantir a identidade indígena. Porque nós estamos

em nossa pátria. Estamos em nossa terra. Nossos pais nasceram aqui, viveram aqui" (Marçal de Souza : idem)

Marçal de Souza é mais um exemplo da mobilidade e a habilidade dos Ñandeva e dos Kaiowá em se apoderarem rapidamente de toda sorte de conhecimentos e os colocarem em ação em favor de sua causa. Marçal diz que estava revivendo a “a glória de seu povo” e o fazia mesmo tendo sido ajudante nos serviços da Missão Kaiowá como crente. Marçal foi crente, agiu politicamente e viveu a tradição de seu povo sem deixar de ser Kaiowá.

E Marçal continuou revivendo a “glória de seu povo”, fazendo discursos contra a política indigenista oficial e se opondo ao abuso do poder e das alianças escusas entre indígenas e não-índios. O fazia, usando elementos simbólicos do seu tempo, como palavras de significado político em português que havia aprendido com não-índios e que usou para falar até com o Papa.

Eu devo esse abrir de olhos ao professor Darcy Ribeiro. (...)depois que o Dr. Darcy Ribeiro foi embora, eu revivi a gloria do meu povo para denunciar os descasos da política indigenista oficial que tinha alguns aliados indígenas. Houve um capitão lá na minha aldeia, ele se uniu ao encarregado (chefe do posto) pra perseguir os índios. (...) a FUNAI não tem gente com a capacidade moral e capacidade material para sustentar uma casa. Marçal de Souza, Porantim 04/84 in CIMI, 1985)

#### **-O PKN a *aty guasu***

Os Kaiowá em meados da década de 1970 começaram a aprender outros conhecimentos e a experimentar outras alternativas de produção de vida, trazida desta vez pelo projeto PKN. Esse projeto tinha como base os ideais de uma antropologia engajada, procedimento adotado com a convenção de Barbados, na qual antropólogos de uma linha política de esquerda se organizaram não só para descrever as sociedades indígenas, mas para ajudarem esses povos a se organizarem contra os descasos que sofriam (ALMEIDA, 2001).

O Projeto Kaiowá Ñandeva (PKN) objetivava, entre outras coisas, a produção de um excedente que pudesse ser comercializado, gerando mais recurso para os indígenas e foi elaborado a partir da idéia de que os povos indígenas deveriam desenvolver outras atividades econômicas, uma vez que haviam perdido grande parte de seu território no qual praticavam a caça a pesca e a agricultura de coivara, atividades econômicas tradicionais.

O projeto previamente idealizado, segundo Thomas de Almeida, um dos antropólogos encarregado para desenvolver as propostas do PKN, foi aceito pelos Kaiowá, contudo, adaptaram-no, segundo o seu modo-de-ser (ALMEIDA, 2001).

A organização dos trabalhos coletivos e a utilização de ferramentas coletivamente, prevista no projeto, por exemplo, foram realizadas, mas segundo as relações sociais entre o dos membros das famílias extensas. A execução dos trabalhos teve que ser adaptada à noção de tempo e de trabalho dos Kaiowá. O excedente previsto pelo projeto foi traduzido por eles como uma grande oportunidade de produzirem uma festa. Dessa maneira, não rejeitaram as propostas do PKN, nem os recursos trazidos, mas os utilizaram a sua maneira.

O trabalho de Thomas de Almeida, sobre esse período, se refere às *aty guasu*, assembléias, que passaram a ser realizadas pelas famílias extensas não só dos Kaiowá, mas também dos Ñandeva que começaram a discutir problemas comuns. Surgia, desse modo, um fórum de discussões e uma instância de decisão que marcaria a história dos Kaiowá no Mato Grosso do Sul, pois nessas reuniões foram desenvolvidas estratégias de luta na reivindicação de direitos e na retomada das terras tradicionais.

As divergências entre as famílias extensas e as diferenças entre os Kaiowá e os Ñandeva deixavam de existir, unindo-se na luta pela causa comum. Essas *aty guasu*, contudo, não foram desenvolvidas a partir da atuação do PKN, mas desenvolvida a partir da maneira tradicional, pois os Kaiowá sempre tomaram decisões em reuniões, *aty*, nas quais participam todos os membros da família extensa ou os membros do *tekokaguasu*.

As *aty guasu* e a voz de Marçal de Souza, denunciando desmandos e reivindicando direitos, marca o início de um novo posicionamento político na luta pelo direito à diferença. Marçal de Souza, em suas entrevistas, revela como um novo discurso passou a ser construído com novos elementos lingüísticos, aprendidos dos antropólogos e indigenista. Os kaiowá se apropriaram de dados e informações fornecidas pelos simpatizantes da causa indígena e começaram a construir um discurso político que passaria a ser o maior instrumento de luta para eles.

### **3.5 Os Kaiowá após 1980**

Nesse período, muitos já falavam português com fluência e já haviam aprendido a fazer o *Kuatia falar*, ou seja, ler. Todos os novos conhecimentos eram postos em ação nas

*aty guasu*, se tornado instrumento de luta no enfrentamento para a resolução dos problemas comuns.

As *aty guasu* abriram espaço para lideranças capazes de organizarem esses novos conhecimentos e articulá-lo em bom português, porém o novo discurso precisava ser “sacralizado”, ou seja, validado pelo líder religioso. Este, muitas vezes, permaneciam calados em decorrência de seus limites lingüísticos, porém como um símbolo vivo e fazendo suas intervenções no campo do sobrenatural, davam sentido ao discurso e às tomadas de decisões segundo o modo Kaiowá de produzir sentido.

Entendo que as *aty guasu* tenham funcionado como um novo tipo de ritual, pois nesses momentos, há discussões, elaboração de estratégias, mas também há espaço para danças e rezas. O rezador deve estar sempre presente para que a luta tenha sentido na lógica dos *ava*.

Capitães e outros indígenas que desenvolveram suas competências lingüísticas em português começaram a dominar termos como: reivindicação, poder público, ministério público, demarcação, luta, ação política, etc. Esses termos passaram a fazer parte do discurso nas *Aty guasu*. Um discurso “híbrido” de três línguas: guarani, espanhol e português, o que revela a grande preocupação dos Kaiowá: a recuperação de suas terras tradicionais. O discurso, dessas lideranças na *aty guasu* “enfileiram” palavras que denotam a grande preocupação dos Kaiowá que viam o crescimento demográfico e a diminuição do espaço tanto nas reservas quanto nas áreas tradicionais se tornando problemas crônicos.

As *aty guassu* deram início a uma política “externa” mais efetiva. O poder do voto, a repercussão que a situação dos indígenas tinha em alguns seguimentos da sociedade envolvente, na mídia nacional e internacional passaram a ser estrategicamente usadas. Perceberam que o *Karai* disputavam espaço no campo político e que podiam tirar proveito dessa disputa. Assim, buscaram apoio em políticos da direita, da esquerda, centro esquerda, centro-direita, etc. fossem eles vereadores, deputados, prefeitos ou meramente assessores deles. Lançaram-se em campanhas eleitorais amarrando promessas de campanhas que pudessem ser cobradas depois.

Os kaiowá após os anos 1980, sobretudo os que viviam nas reservas próximas às cidades, eram a expressão dos despejos, do etnocentrismo dos não-índios, da miséria, da fome, da incerteza, da morte, da violência, da prostituição, da crise, enfim, que se

acentuava, mas eram também as expressões da luta, segundo a maneira Kaiowá de ser, na busca de acomodar essa nova realidade e manter sua identidade étnica.

Passaram a ser conhecidos na mídia internacional como o povo suicida e explicavam os suicídios através de sua maneira de pensar o mundo. Afirmavam que os suicídios eram decorrentes do abandono à tradição, uma doença da alma, corrompida pelo *teko karai*, comportamento do não-índio. Os suicídios eram decorrentes de uma doença que ia “trancando” a palavra-alma. A vítima ia ficando cada vez mais solitária e silenciosa até dar cabo de si (BRAND, 1997, p. 193).

Ficar silencioso não utilizar a palavras é bastante significativo para os Kaiowá. A palavra para eles é a representação de sua parte divina e do modo-de-ser que necessita estar em ação. Os únicos que podem restituir a parte divina ao ser humano são os rezadores. Os Kaiowá atribuíam os suicídios à falta de rezadores competentes para aliviar o mal: "hoje já é difícil de te um cacique antigo mesmo que sabe das coisas, que conversa com *Ñanderu - Guassu*" (in BRAND, 1997, p. 194).

Os suicídios também foram explicados pelos Kaiowá como resultado de feitiçaria. Assim, colocavam o imaginário Kaiowá em ação para dar significado ao que acontecia. Ainda, que os Kaiowá crentes buscassem nos pastores das Igrejas Evangélicas ajuda para se livrarem do mal do suicídio, o faziam a partir da sua crença na qual o controle das coisas do mundo depende de uma intervenção em nível sobrenatural. Os pastores, nesses casos, atuavam como mediadores, entre os poderes sobrenaturais e o mundo terreal.

Em relação ao suicídio, Brand (1997) traz reflexões importantes. Uma interpretação que considera vários fatores na compreensão do problema. O suicídio, porém, foi apenas uma das representações das transformações profundas que os Kaiowá estavam vivendo.

A população crescia e a maneira de produzir alimento ficava cada vez mais ineficaz. Isso os levou cada vez mais a buscar trabalhos nas usinas de álcool e açúcar da região e em fazendas, trabalhos que muitas vezes os tirava, por determinado tempo, do convívio com a família extensa. Os Kaiowá são apegados aos seus familiares, dão muita importância a fato de estarem juntos. Ficar longe da vida cotidiana em família custa muito a eles.

A construção do *Kaiowá reko*, nesse período, levaram-nos a adaptarem o modo-de-ser e foram, em meu entender, as adaptações mais difíceis na história deles, Haja vista as adversidades e pressões. Além das pressões externas, continuavam sua política da fofoca e

das acusações. Os rezadores e os mais velhos denunciavam o abandono à tradição, o *karai reko e* o trabalho nas usinas. O grupo, por sua vez, acusava os rezadores e os *tamõi* de não saberem mais apresentar soluções para os problemas. Alguns capitães, por seu turno, se aproveitavam de sua condição e se aliavam à FUNAI. Esse órgão, por falta de propostas arrojadas, lançava mão de medidas paliativas, agravando ainda mais os problemas.

Em meu entender todos esses problemas bem como as soluções foram pensadas segundo o modo de pensar Kaiowá. O trabalho nas empreitadas para as destilarias, por exemplo, foram organizados pelos capitães segundo a noção de *puxirão*, espécie de mutirão realizado por eles no qual eram postos em prática os princípios da reciprocidade. A ludicidade implícita na noção de trabalho era posta em prática nesses trabalhos coletivos, já que permitia toda sorte de brincadeiras entre eles. Essas características na relação com o trabalho foram mantidas mesmo que as formas de se relacionar com o trabalho têm mudado.

Os desmandos de certos capitães, a ineficácia da FUNAI, os suicídios, despejos, retomadas de terras tradicionais, novas relações com o trabalho, aceitação de pastores e da doutrina das Igrejas Evangélicas, doenças, etc. não levaram os Kaiowá a pensarem o mundo através de uma outra lógica nem os levaram a perder de vista a família extensa, o *tamõi* e o rezador como referências na construção da identidade.

Por outro lado, ao analisar os depoimentos que fazem referência às lideranças religiosas, pelo menos entre aqueles que não frequentam as Igrejas Evangélicas, pode-se supor que os *caciques* detêm um papel importante no interior da sociedade. Eles são considerados como os principais conhecedores e responsáveis pela difusão da cultura tradicional, a sua experiência nas práticas de cura e no conhecimento das plantas medicinais é igualmente destacada. E, ainda, são tidos como responsáveis por manterem o equilíbrio da Terra, de forma a retardar ou evitar a sua destruição sobrenatural. Dito de outra forma, os *caciques* são identificados como os fornecedores dos recursos necessários para a manutenção do equilíbrio sobrenatural, natural, social e conseqüentemente individual. (VIETTA in Multitemas n.12, 1998, p. 57).

Os anos 1980 foram marcados por despejos, mas também pelo início da retomada das terras tradicionais, perdidas nas décadas anteriores. “Rancho Jacaré e Guaimbé que tiveram suas aldeias destruídas em 1978 conseguiram a demarcação legal de suas terras em 1984” (BRAND, 1977, p. 116).

A constituição de 1988 deu mais alento a luta pela retomada de suas terras, já que garantia o direito aos indígenas a posse de suas terras tradicionais. Nesse novo contexto, os Kaiowá fortaleciam cada vez mais as *aty guasu* e nessas assembléias, entre outras coisas, pensavam estratégias de luta.

**- a reza engajada na luta pela terra**

O discurso político tem ganhado importância e seus articuladores também tem ganhado destaque. A luta pela terra e os discursos políticos, no entanto, precisam ser validados se assumir dimensões religiosas. Os rezadores passaram a dar significado a esta luta através de rezas, pedindo a intercessão dos espíritos para o bom sucesso das ações. Numa das minhas experiências pude observar a “sacralização” da luta. Enquanto os capitães e outras lideranças se revezavam ao microfone, um grupo de *ñhanderu*, rezadores, se posicionava atrás dos oradores. Permaneceram calados por horas, acredito que incapazes de compreenderem muitas das palavras ali pronunciadas. Fiquei ali prestando atenção ao discurso das lideranças e todos se dirigiram aos *ñhanderu* com o máximo respeito. Apesar de compreender muito pouco guarani, foi possível identificar algumas palavras e uma das mais pronunciadas foi *ñanderu kuera*, os líderes religiosos.

Esses líderes religiosos não são os donos do discurso político nem sabem articular essas novas palavras de luta, porém são eles que as legitimam. Os capitães e os líderes de família extensa sabem que seus discursos não terão o mesmo significado sem que sejam “sacralizados”. Isso demonstra que a lógica dos *ava* atravessa séculos e crises, pois se os *Ñanderu* não entrelaçarem as ações políticas ao mundo dos espíritos, elas certamente não terão a mesma eficácia.

Nessa mesma *aty guasu* pude conhecer, filmar e conversar com o famoso Atanás, um líder religioso de bastante prestígio e de expressão nos últimos anos. Pereira (1999) faz um breve relato da ascensão de Atanás e de sua atuação como rezador engajado na luta pela recuperação das terras tradicionais. O mesmo fato é confirmado por Fabio Mura, que tem várias entrevistas com o grande rezador. Segundo esses autores, Atanás se tornou figura importantíssima porque os Kaiowá passaram a relacionar as rezas dele à retomada de terras tradicionais.

A vida de Atanás merece um trabalho à parte, pois sua atuação como líder religioso, “engajando” o mito na luta pela terra é uma demonstração de como os Kaiowá constroem

sua história, adaptando seus saberes milenares às circunstâncias presentes e elaborando outros saberes a partir de sua lógica.

Mas Atanás não reza apenas para a recuperação das terras. Presencie esse rezador atuando para re-estabelecer a saúde de alguns “pacientes”, o que revela que a crença no poder do rezador continua viva, apesar dos remédios, dos médicos e dos pastores. Isso ocorria, ao mesmo tempo, que outras lideranças se reuniam e debatiam a realização de uma outra *aty guasu* para decidirem quais lideranças iriam à Brasília reivindicar a demarcação de terras. Tive a oportunidade de presenciar esta outra *aty guasu* da qual Atanás também participou e, embora não tivesse tomado parte nas reuniões que a antecederam, sua presença era esperada para dar sentido às palavras e ações políticas com sua sua fala “sagrada”.

Nessa *aty guasu*, realizada em *Jataivary*, terra retomada por uma família extensa, aproximadamente a 60 Km de Dourados, várias questões foram postas em debate. Atanás não participou em nenhum momento. Ao anoitecer, entretanto, os tons que emanavam de sua boca davam alento a luta. Enquanto outras lideranças acertavam os detalhes da viagem e a documentação necessária, Atanás se preparava para evocar os espíritos para que intercedessem em favor de sua causa.

Em outro momento, na fazenda *Takuara*, próxima ao município de Caarapó, pude presenciar cenas ainda mais interessantes. A fazenda havia sido ocupada pela família de Verão que havia sido assassinado na disputa pelas terras da fazenda. Era um momento de incerteza, pois não sabiam se teriam a decisão da justiça em seu favor. Ouvi a “fofoca” sendo posta em ação e as articulações políticas sendo realizadas entre os membros da família verão.

Nesse dia pude ver os elementos e os atores sociais que tem composto a cena social da vida Kaiowá nos últimos anos: havia no local a polícia federal, homens carregando armas pesadas e vestindo preto ao redor de uma viatura. Havia indígenas pintados para a guerra, armados de bordunas, paus e até arcos e flechas. As crianças brincavam inocentemente e os mais velhos se alojavam em casebres de lona improvisados. Havia antropólogos, historiadores, representantes do CIMI e de outras instituições públicas e até mesmos assessores de políticos.

Nesse dia conheci Meliá, Rubem Thomas de Almeida, Fabio Mura e frei Carlo. Sob sol abrasador, as pessoas se moviam ou paravam sob as lonas dos casebres. Por duas vezes, presenciei a chegada de ônibus e caminhões, trazendo mais indígenas para o local. Todos os grupos que chegaram, traziam seus *mbaraca* e *takuapu*. Mal desciam dos ônibus e começavam a cantar e a dançar.

Havia vários líderes religiosos e gente de várias partes do Mato Grosso do Sul: Kaiowá e Ñandeva. Havia dentre eles algumas *ñandesy*, líderes religiosos mulheres. Aliás, a literatura se refere muito pouco a elas, mas o que pude observar é que nesse momento histórico, apesar da tradição dos *ava* valorizar as características masculinas, as mulheres Kaiowá ampliaram seu espaço que, em meu entender, de certa forma, sempre tiveram nas tomadas de decisões. Hoje, porém, há um movimento de mulheres se articulando e é perceptível a influência que vêm exercendo em todas as esferas da sociedade Kaiowá.

Em relação aos conhecimentos sagrados, acredito que a eficácia desses poderes está além das diferenças de gênero. Uma *ñandesy* e um *ñanderu* tornam-se líderes religiosos pelos poderes que possuem construídos socialmente.

Todos esses elementos formavam uma cena social cuja análise nos deve levar em conta essa variedade de elementos e conhecimentos com os quais os Kaiowá tem lidado na construção uma identidade étnica que vai muito além de simples resgate de elementos culturais do passado.

Nos últimos anos, como já mencionado, há uma campanha em favor da revitalização do costume. Paralelamente a essa campanha cresce o interesse de alguns indígenas pela educação. As cotas nas Universidades Públicas têm permitido o acesso de alguns ao ensino de terceiro grau, porém outros reivindicam uma educação de terceiro grau específica para eles. Querem que professores em suas escolas sejam indígenas e estão preocupadas com a educação do nível médio, pois há muitos jovens que precisam de educação nesse nível. Há vários professores indígenas capacitados para o ensino fundamental, porém, poucos estão aptos para desempenharem a função de professor em nível médio. Essas reivindicações acabam gerando projetos educacionais e pesquisas, desenvolvidos por estudiosos de várias instituições tentando atender a essas reivindicações que muitas vezes, são lideradas por indivíduos que parecem ser lideranças indígenas, porém podem estar apenas tentando resolver problemas pessoais ou maneiras de obter prestígio. A

liderança é resultado de uma construção social e é necessário muito mais que fazer o *Kuatia* falar para ser um líder Kaiowá. Além disso, a educação formal não tem a importância que muitos estudiosos acreditam.

Os Kaiowá têm feito suas próprias escolhas. Abandonaram a *oga guasu*, incorporaram elementos materiais e simbólicos da cultura envolvente, aceitaram a ajuda de antropólogos, padres, historiadores, missionários e simpatizantes da causa indígena, ajudaram a cortar as matas, receberam as escolas, relacionaram-se com os órgãos públicos e com políticos, aprenderam outros conceitos de trabalho, se calaram, experimentaram outras manifestações religiosas, suicidaram-se, porém não deixaram de pensar através da “mitológica” Guarani que pressupõe como premissa fundamental a figura do rezador. É a partir dessa lógica que pensam, que acertam, que erram, mas, fundamentalmente é a partir dela que se distinguem dos outros, de nós, não-índios e se colocam em relação de alteridade.

## CONCLUSÃO

Por fim, cheguei à conclusão deste trabalho e quero reconhecer que escrever história indígena é tarefa extremamente difícil. Não se trata apenas de buscar avidamente fontes e aplicar uma teoria para interpretá-las. Não, pelos menos, para escrever a história dos Kaiowá, haja vista a mobilidade do sistema social, a complexidade do imaginário coletivo e criatividade desses indígenas que criaram e criam um repertório muito variado de estratégias e o fazem através de uma lógica que permite a ambigüidade e a polissemia dos atores sociais enquanto parte da morfologia social e conseqüentemente símbolos comunicativos vivos. A mesma ambigüidade e polissemia que está presente nos elementos comunicativos culturais. Isso leva a tomada de decisões e conseqüentemente à construção de uma história difícil de ser perscrutada.

A construção desse grupo étnico se realiza de maneira bastante complexa e dinâmica. Os membros dessa etnia são indivíduos criativos e capazes de pensar toda sorte de estratégias para resolverem seus dramas sociais e o fazem por meio de uma maneira específica de pensar e simbolizar a realidade, construída pela engenhosidade que lhes é peculiar.

O resultado disso é um sistema social construído por um jogo de relações no qual há muito pouco espaço para a coerção, pois o fio que tece a construção do grupo é a palavra posta em ação através da persuasão. Porém essa palavra é polissêmica e ambígua e evoca, juntamente com outros símbolos, imagens construídas sócio-historicamente que contam de longa data e que são postas dialeticamente em contraposição a realidade.

O historiador deve estar muito atento, pois pode deixar escapar detalhes significativos que acabam, muitas vezes, comprometendo a análise. As fontes etnográficas podem levar a interpretações equivocadas, pois discursos inflamados, proferidos pelos indígenas, podem ser, em determinados momentos, apenas uma manifestação emocionada ou ainda um discurso pronto, utilizado para responder toda e qualquer interpelação e como instrumento de luta, empregado estrategicamente para conseguirem seus intentos.

Há, como visto no decorrer do trabalho, um discurso proferido pelos mais velhos no qual ficam patentes o “saudosismo” e o pessimismo. Entendê-lo, literalmente, é chocar-se e ser levado a profetizar o fim dos Kaiowá. É necessário entender que esses discursos

têm função social, pois é papel dos mais velhos ativar estrategicamente o pessimismo da lógica animista e dialética através da qual pensam; por isso dizem que a Terra está desgastada e velha e por esta razão o mundo vai acabar.

Esse tipo de discurso é encontradiço em toda literatura que pesquisei. Eu, mesmo, o ouvi várias vezes. Atravessa o tempo e é desencadeado por causas diferentes, mas sua função tem sido a mesma na manutenção da “avidade”. Embora não possa ser comprovado, pode-se conjecturar que os *tamõi* e os líderes religiosos o fizeram já por ocasião dos primeiros contatos e continuaram quando a *oga guasu* foi abandonada, quando os indígenas começaram a trabalhar nos ervais e nas fazendas, quando os bens de consumo foram incorporados, quando os missionários e o SPI chegaram, quando as escolas foram implantadas, quando as matas foram derrubadas, quando os despejos foram feitos etc. Ser “saudosista” é dar ênfase à tradição é colocar o passado em relação dialética com o presente.

Em meu entender, ao proferirem esses discursos, estão tentando agregar os mais jovens em torno da tradição e ao mesmo tempo sensibilizando os não-índios para as causas indígenas que, atualmente, está voltada para a conquista de terras.

Os mais velhos, contudo, ao mesmo tempo em que repudiam as inovações e as transformações vão acomodando-as e vivenciando-as. Assim juntamente com os mais jovens elaboram uma síntese com elementos do passado e do presente, dão sentido ao momento histórico que estão construindo.

Os mais jovens, sempre curiosos e ávidos de novidades, se permitem experimentar danças, roupas, adereços, instrumentos, bebidas etc., o que aos olhos dos mais velhos é uma ameaça, entretanto, os velhos de hoje foram jovens no passado e se permitiram experimentar as novidades de seu tempo e devem ter recebido a mesma sorte de reprimendas. Nem por isso o mundo acabou. Há um crescimento demográfico da população Kaiowá e a construção da avidade continua viva e forte.

Há ainda um outro discurso no qual se enfatizam as perdas de conhecimentos sagrados e a descaracterização dos líderes religiosos. Nesses discursos reclamam que os líderes religiosos não existem mais e os que existem não possuem o mesmo poder dos antigos. Citam inclusive nomes de grandes conhecedores dos saberes sagrados que morreram sem passá-los para os mais jovens.

Esses conhecimentos abarcam a realização de rituais de iniciação, de rezas sagradas, de plantas medicinais etc. Essa parte do discurso tem impressionado, inclusive, estudiosos dos Kaiowá e muitos deles tem lançado uma campanha para resgatar a cultura, ou seja, resgatar os rituais, as danças e as rezas. Porém, é indispensável compreender que as rezas e rituais que tinham significado no passado, não têm necessariamente o mesmo significado no presente.

Da mesma maneira que andam pelas ruas de Dourados com suas carroças, coletando nas casas, onde um dia havia as matas, novas rezas estão sendo criadas. Rezas que incluem “palavras de ordem”, rezas para acalmar o coração dos fazendeiros em vez de afastar o jaguar, rezas para fortalecer a lista de reivindicações, rezas construídas pela história nas relações sociais, nas demandas pelo prestígio e pela subsistência.

Essas adaptações têm sido feitas pelos Kaiowá com luta e criatividade e não parecem interessados em resgatar muita coisa que não tenha sentido a não ser como estratégia de luta.

Esses dois anos de pesquisa levaram-me a acreditar que querem o que todos os humanos querem, serem aceitos pelo seu grupo, ter saúde psicológica e física e acesso a bens materiais, seja qual for a origem ou precedência desses materiais, para tanto, lutam a sua maneira, uma maneira que lhes possibilitam dar sentido ao mundo.

Os mais jovens passam pela tentação de se identificarem com outros grupos de adolescentes não-índios ou de criarem grupos diferentes entre eles que exigem a utilização de certos símbolos culturais não-tradicionais para o pertencimento a esse sub-grupo. Assim, é possível encontrar cenas como a que vi por ocasião de um discurso político na cidade de Dourados: vários grupos de indígenas assistiam ao mesmo comício e eram “diferentes” entre si. Um deles composto de rapazes e moças mais jovens chamou-me a atenção pela variedade de elementos culturais que ostentavam: cabelos à francesa, camisetas com dizeres em inglês, brincos e relógios. Sustentavam entusiasmadamente a bandeira do partido político, gritando palavras de ordem. Vê-los assim é ser tentado a dizer: os Kaiowá se perderam no tempo. Um dia isso pode até acontecer, mas por enquanto, apesar dos adereços, esses jovens continuam entrelaçados pela história de seu grupo étnico.

Não há dúvida, que a partir do século passado, passaram a enfrentar em seu território o pior de todos os inimigos, aqueles que os ignoraram, aqueles que não aceitaram

a diferença, aqueles que negaram-lhes o direito a uma produção de vida diferente. Mergulharam em profundas crises e viveram momentos difíceis em decorrência disso, mas não deixaram de ser Kaiowá como muitos pensam, apenas tem construído “avaidades” com os recursos que dispõem.

Em relação aos não-índios, jamais se vergaram diante da nossa lógica, jamais negociaram suas premissas fundamentais, muito embora tivessem trocado bens materiais e simbólicos conosco. Há, no entanto, não-índios identificados por eles como amigos. Estes são incorporados ao seu modo de pensar. Arrumam compadres e comadres com os quais fundam relação de amizade, estabelecendo com eles uma relação de reciprocidade. Os outros não-índios são explicados como seres existentes fora do mundo Kaiowá. Isso talvez explique a dificuldade de se implantar projetos sem que sejam antes adaptados pelo seu modo-de-ser.

Thomas de Almeida fornece informações importantíssimas sobre as dificuldades de se implantar projetos juntos aos Kaiowá. São tantas variáveis a serem consideradas, são tantas mudanças rápidas, são tantas estratégias políticas que é impossível prever a execução de um projeto, pois este vai sendo re-significado ao longo do processo.

Na tentativa de implantar do PKN as *aty guasu*, assembléias de indígenas, foram fortalecida, incluindo as duas subtradições Guarani no Mato Grosso do Sul: Kaiowá e Ñandeva na tomada de decisões, o que se tornou em um grande instrumento de luta na reivindicação dos direitos dos indígenas e na luta pela terra.

Esse instrumento de luta têm utilizado estrategicamente conhecimentos e as crenças dos não-índios, uma espécie antropofagia de idéias, crenças e conhecimentos, devidamente digerida pela lógica Kaiowá têm sido uma das estratégias mais eficazes na construção da “avaidade” nas últimas décadas.

Não se pode esquecer que há indígenas que participam ativamente na implantação de alguns projetos apresentados pelos não-índios, objetivando benefício próprio, ou de seu grupo, ou ainda por mera curiosidade e desejo de aprender. Isso leva alguns indígenas a ganharem importância e poder de decisão perante os não-índios que, em verdade, não tem legitimidade perante o grupo. A atuação desses indígenas, muitas vezes, confunde e pode levar a uma leitura superficial que não condiz com a realidade. Isso tem ocorrido

principalmente nas reservas mais próximas da cidade, onde a situação, sob alguns aspectos, é mais complexa.

Esse tipo de atitude foi denunciada, inclusive, por Marçal de Souza, quando foi obrigado a deixar sua casa na reserva, acossado por indígenas Kaiowá. Marçal sabia o que estava acontecendo e por conhecer a dinâmica Kaiowá tratou de inocentá-los, dizendo que por trás daquilo havia um mandante. Sabia que naquele momento, os Kaiowá que o haviam expulsado não eram lideranças legítimas. Eram indivíduos envolvidos em projetos não decididos pela comunidade. Estavam de alguma forma tirando proveito da situação. Seja galgando uma posição de destaque perante o grupo como auxiliares de algum capitão, seja por terem acesso a bens materiais em troca dos serviços prestados.

Não se pode romanticamente imaginar que todos os Kaiowá lutam pelo interesse do grupo, ou pelo interesse da família extensa. Não são indivíduos com atitudes essencialmente cooperativas. São pessoas extremamente políticas e buscam maneiras de se projetarem individualmente também. Para tanto, vale se envolver em projetos, ser colaborador de missionários, dos órgãos tutelares e até fazer parte de atitudes escusas.

Isso tudo ocorre devido à mobilidade do imaginário coletivo. A luta pelo prestígio dentro do grupo e mesmo pela manutenção desse prestígio leva alguns a tomarem esse tipo de atitude que acaba colocando seus pares em situação mais difícil, mas isso não são atitudes estranhas e imperdoáveis. São atitudes possíveis na dinâmica da vida Kaiowá que demonstram um alto nível de compreensão do ser humano, melhor do sendo humano Kaiowá.

Escrever a história dos Kaiowá é estar atento a todas essas variáveis. Não se pode concebê-los como pessoas que se comportam rigidamente segundo regras fixas e que se comportarão sempre de maneira previsível. Constroem sua existência e sua cultura no tempo e se comportam de acordo com as vicissitudes do momento histórico. Escrever a história dos Kaiowá é também compreender a força que os agrega em torno desse nome, dessa palavra mítica, polissêmica, ambígua e movediça cujo significado se amplia com o escoar do anos na construção de uma história.

Compreender essa força que permite que se afastem, mas que os traz de volta é mais importante que compreender apenas a re-utilização de elementos culturais e a utilização de

elementos não-tradicionais, pois é essa força que os agrega e os leva a construir a identidade e a cultura pelo tempo, pelo tempo Kaiowá que se desenrola em ciclos. Essa força posta em ação nas relações sociais, na luta pela sobrevivência inaugura o ser humano, o enlaça ao grupo e lhe permite a magia do pertencimento. Essa força, como o Pai Primeiro, é gerada e gera um modo-de-ser na necessidade e no encanto de estar junto que se alastra no tempo e constrói a história do pertencimento, fornece as origens do que é e as premissas com as quais se constrói dialeticamente o presente constante, incerto e buliçoso.

No início do século XX essa força era produzida sob o teto da *oga guasu*, no meio da mata, hoje é produzida em reservas, *tekoha*, áreas reconquistadas, nas beiras das estradas e em algumas casas na cidade. Não importa onde estejam e o que vestem, todos sabem a qual família extensa pertencem e reconhecem-se pelo nome Kaiowá.

Essa força continua, apesar das sérias crises, principalmente a partir da década de 1970, construindo a identidade Kaiowá no contato com deuses, na lida pela vida, nos medos, nos jogos sociais, nas festas, na dor das perdas, nas tendências auto-afirmativas e cooperativas, na busca do prestígio, na necessidade de ser reconhecido e aceito, na dor e decepção de ser rejeitado, no afastar-se dessa força e no retorno a ela, no enfrentamento pela terra, na relação com o ambiente, na doença, nos assassinatos, nos suicídios, nos novos trabalhos, no contato com os não-índios e outros grupos indígenas, no ideal simbólico da terra sem mal e principalmente nas adaptações e na construção da história. Essa força, como vimos, é engendrada de maneira complexa com participação de todos, porém tem um centro, um pólo, uma instância máxima que ainda é o rezador.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

ALVES, Rubem; MORAIS, Regis (org.). in *As razões do mito*. Campinas-SP: Papyrus, 1988.

BARTH, Fredrik. *Balinese worlds*. The University of Chicago. 1993.

\_\_\_\_\_. *Cosmology in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Melbourne, Australia: Cambridge University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BECKER, Basile Ítala Irene. *Lideranças indígenas*. Revista Pesquisas, nº47, 1992.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade - lembranças de velhos*. São Paulo: Quieiroz: USP, 1987.

BLIKSTEIN, Izidoro. *Kasper House, ou A Fabricação da Realidade*. São Paul: Cultrix Ed. da Universidade de São Paulo, 1983.

BENITES, Tônico. Título: *Mbo'e Kátia ñemoñe'ê há japo kuatione'ê*: (Fazendo o papel falar e produzindo sua fala).2003. Monografia (Graduação Normal Superior) -Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1993.

BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. Trad. Estela dos Santos Abreu- Campinas- SP: Papyrus, 1990.

BENSA, Alban; REVEL, Jacques (Org.) *Jogos de Escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: EDEUSP, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Trad. Marilza Correa-Campinas: Papirus, 1996.

BRAND, Antônio. *O confinamento e seu impacto sobre os Pâi/kaiowá*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

\_\_\_\_\_.; SIDEKUM, Antonio (Org.). *História do Imaginário Religioso Indígena*.: “Se os Ñanderu Conseguissem falar novamente com Deus...” Kaiowá: a construção de uma história oral. São Leopoldo: UINISINOS, 1977.

\_\_\_\_\_. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Porto Alegre, 1997. 382 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. 5ª ed. Campinas: UNICAMP, 1996.

BURKE, Peter.(org.) *A escrita da história: novas perspectivas*.trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992.

CADOGAN, León. *Aporte a la etnografía de los guarani del amambái DEL alto Ypané*. Excerto da Revista de Antropología. São Paulo, v. 10 nº 1 e 2: jun/dez 1962. 43 p.

CADOGAN, Leon. *Ayvu Rapyta textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. Assución: Asunción: Fundacion " León Cadogan", CEUADUC/CEPAG,1992*

CANEVACCI, Máximo. *Antropologia da Comunicação visual*. Trad.Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. org. por Betty Sue Flowers. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Associação Palas Athena, 1990.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP, 1998.

CAPRA, fritjof. *O ponto de mutação: A ciência a sociedade e a cultura emergente*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.

CARDOSO, Ciro F,VAINFAS,Ronaldo(Orgs). *Domínios da história*.Ensaio de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campos,1997.

- CERTAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- CESAR, Marcondes C.; MORAIS, Regis (Org.). in *As razões do mito*. Campinas-SP: Papirus, 1988.
- CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal. 1998.
- \_\_\_\_\_. *KURUSU ÑE'~ENGATU*. Palabras que la historia no podría olvidar. 1995.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand, 1988.
- CHAUVEAU, Agnès, TÉTART, Philippe. *Questões para a história do presente*. Bauru-SP: EDUSC, 1999.
- CLASTRES, HÉLÈNE. *Terra sem mal*, o profetismo tupi-guarani . Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *a fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas-SP: Papirus, 1990.
- Conflitos de Direitos sobre as Terras Guarani-Kaiowáno Estado do Mato Grosso do Sul. (org. Pelo Conselho Indigenista Missionário – Regional do MS. Comissão Pró-Índio de São Paulo. Procuradoria Regional da República da 3ª regional- São Paulo, Pala Atenas, 2000.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1987.
- \_\_\_\_\_. 1987 - *Lógica do mito e da ação*. O movimento messiânico Canela de 1963” (pp. 13-52). In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- DARRAULT-HARRIS, Ivan & GRUBITS, Sônia. *Psicossemiótica na construção da identidade infantil: um estudo da produção artística de crianças Guarani/Kaiowá*. São Paulo: Casa do Psicólogo, Campo Grande, MS: Universidade Católica Dom Bosco, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- DICIONARIO CASTELLANO-GUARANI GUARANI-CASTELLANO.
- DUMÉZIL, Georges. *The Destiny of the Warrior*. Trad. Alf Hitebeitel. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

- DURHAM, Eunice Ribeiro. *O lugar do índio*. In: O índio e a cidadania. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- ECO, Umberto. *Tratado Geral de Semiótica*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. Sonia Cristina Tamer São Paulo : Martins Fontes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ELIAS, Norbert. *Sobre o Tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- ESTERMANN, Josef.; SIDEKUM, Antonio (Org.). *História do Imaginário Indígena: Apu Tytayku Implicaciones Teológicas del Pensamiento Andino*. São Leopoldo: UNISINOS, 1997.
- FABRI, Marcelo; MORAIS, Regis (Org.) in *As razões do mito*. Campinas-SP: Papyrus, 1988.
- FALCON, Francisco J. Calazans. *História e representação*. Estudos Avançados, v.11, n.5, p. 173-191, 1991.
- FEATHERSTOM, Mike (Org.). *Cultura Global : nacionalismo, modernização e modernidade*. Petrópolis- R.J.: Vozes, 1999.
- FERNET-BETANCOURT, Raul.; SIDEKUM, Antonio (Org.). *História do Imaginário Religioso Indígena*. São Leopoldo: UNISINOS, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1985.
- FOUCAULT, Michel. GENEALOGIA DO RACISMO. De la guerra de las razas al racismo de Estado. Trad. Alfredo Tzveibely. Heligraph. Madrid: La Piqueta. 1992.
- FROMM, Erich. *A linguagem Esquecida: uma introdução ao entendimento dos sonhos, contos de fadas e mitos*. Trad. Octávio Alves. Rio de Janeiro : Zahar
- GADELHA, Regina M. *As missões jesuíticas do Itatim*. Estrutura sócio-econômicas do Paraguai colonial - séc. XVI e XVII. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- GAGLIARDI, José Mauro: *O indígena e a república*. São Paulo: HUCITEC, USP/Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

- GUASH S. J. & ORTIZ S. J., Diego. Dicionario Castellano-Guarani Guarani-Castellano. Asunción: CEPG, 2001.
- GAZZANIGA, Michael S. *O cérebro social: a descoberta da redes de pensamento*. Trad. Maria João Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1985.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- GIORGIS, Caleffi P.; SIDEKUM, Antonio (Org.). *O imaginario Indigena: A história do mito: Proposta Metodológica*. São Leopoldo: UNISINOS, 1977.
- GUILLEN, Isabel C. M. *o imaginário do sertão: lutas e resistências ao domínio da Companhia Mate Larangeira (Mato Grosso: 1890-1945)*. 1991. Dissertação (Mestrado em História) -IFCHIUNICAMP, Campinas
- \_\_\_\_\_. *O silêncio dos deuses*. A preservação da identidade dos guarani em Mato Grosso do Sul. (Fundação Joaquim Nabuco). Dourados, CDR –CEUD, 1993.
- GRESSLER, Lori Alice & SWENSSON, Lauro Joppert. *Aspectos históricos do povoamento e da colonização do Estado de Mato Grosso do Sul: Destaque ao Município de Dourados*. Estado :L.A Gressler, 1988.
- GUINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: CIA da Letras, 1987.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 1996.
- LAKATOS, Eva Maria & MARCONI, Marina de Andrade. *Sociologia Geral*. São Paulo, Atlas, 1999.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Diccionario El tesoro de Lengua Guarani*. Cópia do Original 1639.
- MORAIS, Regis. *As razões do Mito*: Papyrus. Campinas-SP, 1988.
- LÉVY, Pierre. *A máquina universo: criação, cognição e cultura informática*. Trad. Bruno Charles Magne. Porto Alegre: ArtMed, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Trad. Chaim Samuel Katz E Eginardo Pires. 5ªed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. 2ºed. Trad. Maria Celeste da Costa e Souza & Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1976.

- MANFREDO, Oliveira & ALMEIDA, Custodio(orgs.). *O Deus dos Filósofos Contemporâneos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- MAFESSOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis-R.J.: Vozes, 1996.
- MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na Educação e na Política*. Trad. José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: UFMG, 1999
- MATTOSO, José. *A escrita da história: teorias e métodos*. Lisboa: Editorial Teorema, 1999
- MEIGS, Anna & BARLOW, Katheel. **BEYOND THE TABOO: IMAGINING INCEST** American Anthropologist vol. 104 MARCH 2002.
- MELO e SILVA, José de. *Fronteiras Guarani* imprensa metodista 1939
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte kaiowá*. São Paulo: Loyola, 1991.
- MELIÁ, Bartomeu. *La tierra sin-mal de los Guarani: economia y profesia*. CUED documento copiado CIMI, 1991. 13 p.
- MELIÁ, Bartomeu & GRÜMBERG, Georg, GRÜMBERG, Friedl. *Los Pâi-Tavyterã - Etnografía guarani del Paraguay contemporâneo*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica "N.S. de la Asunción", 1976.
- \_\_\_\_\_ ; SIDEKUM, Antonio (Org.). *História do Imaginário Religioso Indígena*. : Em busca de uma Teologia Indígena. São Leopoldo: UNISINOS, 1997.
- MONTEIRO MANUEL, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. *Levantamento Histórico sobre os índios Guarani kaiowá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003. II. XXp.
- MURA, Fabio. *Habitacões Kaiowá: Formas propriedades técnicas e organização social*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional- 2000.
- NIMUENDAJU, Unkel, Curt. *Apontamentos sobre os Guarani*. Trak. E notas de Egon Schaden. Revista do Museu Paulista-separat, São Paulo, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Etnografia e indigenismo* Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. (Org.). Marco Antonio Gonçalves. Campinas- SP: UNICAMP, 1993.
- \_\_\_\_\_. *As lendas da criação do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. Tra. Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiro de Castro. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1987. 156 p.
- MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas-SP: Papyrus, 1988.

- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogos de Espelho* : imagens representações de si através dos outros. São Paulo: Edusp, 1993.
- NOVASKI, Augusto; MORAIS, Regis de. in *As razões do mito*. Campinas-SP: Papyrus, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP:[s.n.],1999.
- POMPA,Cristina. *Religião como Tradução*: missionários Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- GINZBURG, CARLO. *Relações de força*. São Paulo: CIA Das Letras, 2000.
- REVEL, Jacques, Org. *Jogos de Escala*: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1998.
- RIBEIRO, Darcy. *O Índio e a civilização*. integração das populações indígenas do Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1979.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Trad. Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1990.
- SCHADEN, Egon. *aculturação indígena*: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1969.
- \_\_\_\_\_. Aspectos fundamentais da cultura guarani. 3ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1974.
- \_\_\_\_\_. (Org.) Leituras de etnologia brasileira. São Paulo: Nacional, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Fragmmentos da mitologia kayauá*. Revista do Museu Paulista, São Paulo, 1947.
- SIDEKUN, Antonio (org.). *O imaginário Religioso Indígena*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1997.
- SILVA, Joana A, Fernandes. *Os Kaiowá e a Ideologia dos Projetos Econômicos*. 1982 (Dissertação em Antropologia) – Unicamp, Campinas, 1982.
- SILVA, Ferreira J. de; MORAIS, Regis (Org.) in *As razões do mito*. Campinas-SP: Papyrus, 1988.

- SOUSA, Neirmar de. *A redução de nuestra señora de la fé no itatim*: entre a cruz e a espada ( 1631 - 1659). (dissertação de mestrado). UFMS. 2002.
- SUSNIK, Branislava. Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana antigua: 1 – formación y dispersión étnica. Asunción: Museo Etnografico “Andrés Barbero”, 1994.
- \_\_\_\_\_: *los aborígenes del Paraguai: aproximacion a las creencias de los inidigenas*. Museo Etnografico "ANDRES BARBERO. 1984-1985.
- THOMPSON, E. *Costumes em comum*: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia da Letras, 1993.
- TURNER, Victor. *Dramas, Fields and metaphors: Symbolic Action in Human Society*. . Ithaca and London : Cornell University Press, 1985.
- TURNER, W. Victor. *O processo Ritual* : A Estrutura e a Antiestrutura. Petrópolis, Rio de Janeiro: ed. Vozes Ltda. 1974.
- VAINFAS, Ronaldo. a heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: CIA das Letras, 1995.
- VARA, Alfredo. *La construcción Guaraní de la Realidad*: una interpretación psicoanalítica. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol.3, Centro de Estudios Antropológicos: Universidad Católica, 1984.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grecia Antiga*. Trad. Constança Marcondes César: Campinas-SP, 1992.
- VIETTA, Kátia, MULTITEMAS – nº 12 ( novembro 1998). Campo Grande: UCDB, 1998
- WENCESLAU , Marina Evaristo. *O índio Kayowá e a comunidade dos dos brancos*. ( Dissertação de mestrado): Ed. USP, 1990.
- WHITE, Hayden. *Meta-história*: a imaginação histórica do século XIX. São Paulo: Edusp, 1995.

## RELATÓRIOS E DOCUMENTOS

**Mura, F. & Thomaz de Almeida, R.F.** “Relatório Antropológico de Revisão de Limites da T.I. Porto Lindo (Jakarey) e identificação da Terra Indígena Guarani-Ñandeva do Yvy Katu”. Brasília, FUNAI, 2002.

**Thomaz de Almeida, R. F.** “Relatório da Área Indígena Ñande Ru Marangatu, MS”. Documentação FUNAI, , Brasília, 1999.

O artigo DA Missão Kaiowá publicado em 1958. Centro de Documentação – CEUD.

