

FÁBIO HENRIQUE CARDOSO LEITE

**O KAYOWÁ DE DOURADOS: SUA VIDA ESPIRITUAL NUM
CONTEXTO HISTÓRICO**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
2004**

FÁBIO HERNQIUE CARDOSO LEITE

**O KAYOWÁ DE DOURADOS: SUA VIDA ESPIRITUAL NUM
CONTEXTO HISTÓRICO**

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

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Marina Evaristo Wenceslau.

Dourados – 2004.

980.417 LEITE, Fábio Henrique Cardoso
L533k O Kayowá de Dourados: sua Vida Espiritual num contexto
Histórico / Fábio Henrique Cardoso Leite. Dourados, MS:
UFMS, CPDO, 2004.
114p.

Orientadora: Profª Drª Marina Evaristo Wenceslau.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de
Mato Grosso do Sul, Campus de Dourados.

1. Indígena Kayowá - Dourados, MS - Vida Espiritual 2.
Indígena Kayowá - Cultura e Simbolismo. I Título.

FÁBIO HENRIQUE CARDOSO LEITE

**O KAYOWÁ DE DOURADOS: SUA VIDA
ESPIRITUAL NUM CONTEXTO HISTÓRICO.**

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

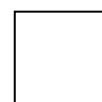
Presidente e orientador:

Orientadora: Prof^a Dr^a Marina Evaristo Wenceslau _____

2º Examinador: Prof. Dr. Cláudio Freire de Sousa _____

3º Examinador: Prof. Dr. Jair Gonçalves _____

Dourados, _____ de _____ de 2004.



DADOS CURRICULARES

FÁBIO HENRIQUE CARDOSO LEITE

NASCIMENTO: 09 de Maio de 1972 – Lins – SP

Filiação: José Adolfo Leite

Waldirce Cardoso Leite

1993/1996

Curso de Graduação em Filosofia

Faculdades Salesianas de Lorena – São Paulo - SP.

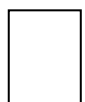
1999

Curso de Especialização em Metodologia do Ensino Superior

Centro Universitário da Grande Dourados – Dourados – MS

2002/2004

Curso de Pós-Graduação em História, nível de Mestrado, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS – Dourados – MS.



RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo demonstrar a importância da vida espiritual para a comunidade Kayowá, ou seja, a vida espiritual sustenta sua cultura e dá condições de sobrevivência no mundo de hoje. A construção do mundo espiritual mítico do Kayowá é indubitavelmente o alicerce dessas comunidades, que se relacionam em seu cotidiano, vivendo o mundo espiritual de forma intensa. Através desse mundo espiritual, podemos observar o espaço onde a condição humana é abandonada, para que possam realizar o seu modo de ser – ñanderekó. Nesse sentido, a comunicação entre o indivíduo e suas divindades é, para o Kayowá, um aspecto fundamental, por representar o único modo de adquirir qualquer forma de conhecimento sobre os universos sociais, sobrenaturais e os fenômenos que os envolvem. Com esses aspectos fundamentais, os Kayowá passaram a ser dotados de uma porção divina, concebida no início de sua existência, e que poderá auxiliá-los na superação de sua parcialidade humana. Os Kayowá predestinam-se a viver no mundo puro, visto que, de uma maneira ou de outra, a passagem pela terra é temporária e aqueles preocupados em manter a tradição conquistam o acesso ao *Yrovaigwá*¹, destacando que a vida espiritual está alicerçada na produção de seu imaginário mítico.

¹ *Yrovaigwá* tem o significado de espírito, aquele que ajuda o indígena a agüentar todo o sofrimento de uma maneira mais amena; é um espírito companheiro, bom e otimista.

NHE'Ë MBYKY

Ko'va'e peteĩ arrandu porá ohexauka hagwã avareko mba' eixapa Roiko ore tekoharupi, ore kayowá kwéry, ja'é porá sêra ore reko marangatu, nhandejáry upe rore ropuraheí harupi rore rorembarete hagwã ko yvy pype, rouy'á hagwã. Ore marangatu ko yvy Ari, ko rogwerekova'e roe kwéry Kayowá ndoikoi h'aé xagwa. Ko tape tey'i kwéry ogwere kova'é imbarete ha ojerovia voi hese hikwái. Ha uperupi ko taperupi ome'ë jahexa mba'eixapa oiko asy, onhenhundiá ave hese há uperupi mante ojaopóra ogweko raperã. Upeixarupi mante ãra Kayowá kwéry hesaĩ oikovy. Ojeroky há opurahei ave onhembo'é hekoparã hagwã koyvy Ari oikoagwie ndive. Upeagwi Kayowá kwéry ojehexa teko porãrupi. Kayowá kwéry oikose mitã ohexaháxa ave mba'eixapa oiko ko yvy ari vy'aharupi. Há'e kwéry oikwa'á ko yvy ari jaiko hagwãnte nhamano jahama yvãngapy

ABSTRACT

That dissertation aims to demonstrate the importance of spiritual life for Kayowá community. This spiritual life supports their culture and gives them survival conditions in these present days. The feat of Kayowá mythical spiritual world is indubitably the basis for these communities, which word. Through this spiritual world, it can be observed the space in which human condition is abandoned and it can be achieved their way os life-ñandereko. For the Kayowá, the communication between the individual and his divinities is a fundamental aspect since it represents the single way of acquiring any kind of knowledge about social and supernatural universes and the phenomena that involve them. With these fundamental aspects, Kayowá has a divine intention conceived in the beginning of their existence and which will help them to exceed their passage through Earth is temporary and those who are worried in maintaining the tradition achieve the access to Yrovaiguá, showing that spiritual life is based in the production of their mythical imaginary.

A profª e Drª Marina Evaristo Wenceslau, minha orientadora e amiga, foi com você que lutei, conquistei e venci e,

A Drª Suzana Maria Corsino Pedroso Schierholt, confiou em mim, fazendo desta confiança uma grande amizade. Saibam que tenho muita alegria por tê-las conhecido.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, direta ou indiretamente, participaram de toda minha história. Quero deixar registrado o meu muito obrigado por todos aqueles que me incentivaram, através de orientação e fornecendo informações.

Agradeço a minha esposa Silvana, que sempre me incentivou, desde o primeiro momento que nos conhecemos, não poderia deixar de estar presente por detrás deste trabalho, uma grande mulher, meu filho, Raphael Henrique, um presente de Deus em minha vida, uma das razões da minha realização pessoal e profissional. Quantas vezes eu sentado no computador, ele queria “trabalhar” comigo.

Aos meus pais, que me ajudaram e incentivaram: José Adolfo Leite e Waldirce Cardoso Leite, duas pessoas boníssimas, a esses todo meu amor e carinho, as minhas irmãs Ana Claudia e Vera Heloisa, pessoas que cresceram comigo, e estiveram a meu lado na tristeza e na alegria e nunca me abandonaram, não poderia deixar de registrar o amor que sinto: o sentimento é enorme, o amor intenso e a gratidão infinita.

Aos meus tios, principalmente aos: Zezinho, Silvia, Neide, Basso, Donizeti, Mauricio e Pedro. Não há palavras que possam expressar minha gratidão, desde sempre me incentivaram, agora a prova deste incentivo está aqui: conclui mais uma etapa da minha vida.

À minha sogra Armelinda e o meu sogro José, com suas orações e experiências de vida me ajudaram a perseverar.

Ao Sr. Murilo Zauith e Sr^a Cecília Tânia Grinberg Zauith, que acreditaram em mim, dando uma oportunidade para um crescimento na Unigran.

A professora Rosa Maria D’ Amato De Dea, Reitora da Unigran, que acreditou na minha vontade de somar como professor.

Não poderia deixar de agradecer ao meu amigo Dr. Helder Baruffi, que desde o início sempre esteve comigo, com palavras, exemplos e até mesmo me dando oportunidades. A ele o meu muito obrigado.

SUMÁRIO

I – Introdução.....	13
II – Capítulo I	
1. Kayowá: Processo Histórico da RID.....	16
1.1 Kayowá: Forma de Vida.....	22
1.2 Kayowá: Suas Relações Familiares.....	30
1.3 Kayowá: Ocupação do Espaço.....	35
III – Capítulo II	
2. Cultura e Simbolismo na Vida Espiritual Kayowá.....	41
2.1 Relação do Kayowá com os cultos religiosos.....	44
2.2 Importância da sua Vida Espiritual no processo cultural Kayowá.....	47
2.3 Vida Espiritual e a Relação Social.....	58
IV – Capítulo III	
3. Direito de Ser e Estar Kayowá.....	64
3.1 A Catequização e as Igrejas na Vida Espiritual dos Kayowá.....	65
3.2 Identidade e Alteridade do Kayowá.....	73
3.3 O relacionamento no Cotidiano do Kayowá.....	81
V - Considerações Finais.....	87
VI - Referências Bibliográficas.....	89
VII – Anexos.....	99

SUMÁRIO

MAPA 01.....	17
MAPA 02.....	19
MAPA 03.....	21
MAPA 04.....	37

SUMÁRIO

FOTO 01.....	62
FOTO 02.....	66
FOTO 03.....	67
FOTO 04.....	67
FOTO 05.....	68
FOTO 06.....	68

INTRODUÇÃO

A questão da vida espiritual entre os Kayowá da Reserva Indígena de Dourados - RID é observada por alguns estudiosos e pesquisadores como fundamentais na perspectiva da vida futura com referência ao destino do homem. Esses indígenas que vivem nos mais diversos pontos do território do Estado de Mato Grosso do Sul e representam, em termos demográficos, um percentual da população de habitantes no Brasil, sendo exemplo concreto de forma significativa da diversidade cultural existente.

Demonstra-se que os sistemas que direcionam a vida espiritual, partindo da interpretação da natureza que os indígenas atribuí aos deuses e às diferentes categorias do sobrenatural, na maneira de se conceber a origem da vida e como as múltiplas relações entre o homem e as divindades nas mais variadas situações da existência em grupo e no individual.

Com isso podemos dizer que a vida espiritual, domínio do sagrado, se confunde não raro com magia e com moral. De fato, são numerosos os pontos de contato entre a realidade social e cultural, que, não obstante, no plano teórico se distinguem radicalmente uma das outra, embora se apresentem sempre de algum modo interdependentes. Uma das características essenciais da moral é a valoração das ações humanas, sendo que os sentimentos e pensamentos estão relacionados com a noção do bem e do mal.

Entre os Kayowá, a vida na terra oferece oportunidade para o indivíduo praticar virtudes de que dependerá seu destino, sua felicidade eterna de uma recompensa duradoura, através de um ideal que se procura alcançar e que todos alcançarão se não lhes for demasiado adverso e se, no caminho a alma não se tornar vítima de alguns perigos.

É indiscutível que no sistema da vida espiritual dos Kayowá, na atualidade, existem influências oriundas do cristianismo, tanto no que diz respeito à doutrina, quanto aos próprios rituais e aos elementos utilizados no culto. Problemas que identificam o sentido e o alcance das transformações trazidas pelos trabalhos dos missionários desde o processo de ocupação.

Nesse momento, interessa identificar até que ponto os ensinamentos jesuíticos interferiram na reinterpretação da atitude tribal, e até que ponto os jesuítas conseguiram mudar a mentalidade espiritual dessa comunidade.

A vida espiritual Kayowá, a natureza da alma humana é por si só suficiente para tornar o indivíduo apto não apenas para sua vivência na terra, mas também para levá-lo ao destino que lhe cabe. A noção da vida, tal qual a que concebem os Kayowá constitui, sem dúvida alguma, a chave indispensável à compreensão de todo seu sistema.

Os Kayowá tem várias rezas e são rezas que podem ser empregadas em tempo oportuno, utilizando *mbaraká*² e *kurusú*³.

Na vida espiritual Kayowá não se conhece, em sua forma original, castigo *pós-morte* ou condenação, um dos motivos pelos quais, juntamente com a atitude baseada na crença da reencarnação, não há motivos de pavor ou desespero. Assim mesmo, a ida para um *lugar ruim*⁴, nem sempre decorre necessariamente dos atos reprováveis praticados pelo indivíduo.

Se é verdade que a vida espiritual constitui o núcleo de resistência da cultura Kayowá em face das forças desintegradoras, isso não significa, em absoluto, que não se observe aculturação nesse domínio. Esta, porém, se processa de forma mais lenta e em várias fases relativamente distintas, que podem ser vistas em três momentos:

a) aceitam-se elementos religiosos de origem estranha, integrando-os na configuração cultural, não com função e significado religioso, mas dando-lhes um cunho mágico, medicinal ou mesmo econômico;

b) elementos religiosos são aceitos com referência aos problemas do sobrenatural, mas reinterpretados, em termos do sistema religioso da aldeia, através do estabelecimento de analogias de forma;

c) final e decisiva, o tradicional é abalado em seus fundamentos pela pré-dominância de elementos estranhos nele integrados. Sendo essa última fase, dificilmente alcançada pela comunidade Kayowá enquanto mantém coesão social, e por indivíduos isolados somente após a sua separação total.

Os Kayowá imaginam uma terra ideal, em que se realizam os desejos, mas é de notar a insistência com que, na atualidade, ao descreverem a vida que os espera no paraíso prometido, se referem ao restabelecimento dos costumes de sua cultura, ou seja, em sua original pureza.

² *Mbaraka* é um instrumento musical.

³ *Kurusú* - tem um significado muito importante, que é a cruz.

⁴ Os Kayowá não crêem no termo inferno, eles crêem que exista um lugar ruim, somente vão para esse lugar os que desobedecem a Tupã – Nhandejara.

Esse traço revela que a situação de penúria cultural decorrente dos contatos culturais já se firmou como problema na consciência coletiva.

Para os Kayowá, a representação do paraíso está sempre presente como aspiração ou sonho, pelo menos de forma virtual; sua importância aumenta consideravelmente em situações de crise.

Para a resistência observa-se a existência nesta terra enquanto se lhe afigure tolerável e enquanto não lhe apareçam sinais inequívocos da destruição do mundo. Para o Kayowá, encontrar o caminho que o leve definitivamente para o mundo melhor. Por ocasião de alguma comemoração, as danças levam-nos a admirar o esplendor, o brilho magnificante das divindades, satisfazendo-os plenamente. A morte é concebida sobriamente como fenômeno inerente à natureza humana e interpretada como a passagem da alma, *ayvúkuê*⁵ para o reino da sua original pureza. Tal atitude, entretanto, não o impede de encontrar geralmente a causa *mortis* em práticas de magia negra atribuídas a companheiros da aldeia.

Dividimos este trabalho em três capítulos, para melhor discutir a vida espiritual dos Kayowá da RID. No primeiro, abordaremos a questão do Kayowá nos seguintes pontos: processo histórico da RID; forma de vida e relações familiares. Assim, apresentamos a comunidade dentro de sua estruturação e organização, tendo uma hierarquia de valores da qual o indivíduo faz parte. Sendo que a responsabilidade familiar é a de promover a formação de cada pessoa.

No segundo capítulo, trataremos do direito do ser e estar indígena, perpassando pela discussão da vida espiritual do Kayowá e a presença das igrejas evangélicas existentes na RID e que interfere na forma de ser Kayowá. Assim, destacamos sua identidade e o direito à alteridade nos vários períodos de sua existência, e seu relacionamento com os não-índios, no dia-a-dia, analisando as questões do sobrenatural, do medo e como estes caminham juntos.

Por fim, no terceiro capítulo analisaremos a cultura e o simbolismo na vida espiritual do Kayowá e as interferências das igrejas sobre essa comunidade na RID, destacando sua relação com os cultos das igrejas, em seu processo cultural e suas relações sociais entre os indígenas.

Os Kayowá sobrevivem, não apenas biologicamente, mas também com parte de suas tradições culturais que podem ser comprovadas através do aumento populacional que vem acontecendo nas últimas décadas e sua preocupação com os cultos na tradição.

⁵ *Ayvúkuê*: Para o Kayowá esse termo significa: gritaria ou clamor.

1. KAYOWÁ: PROCESSO HISTÓRICO DA RID

Antes do advento da ocupação territorial dos colonizadores, as terras que hoje pertencem ao município de Dourados eram habitadas principalmente pelos Kayowá, cujos descendentes ainda podem ser encontrados na RID, localizada ao lado do perímetro urbano do município de Dourados. A RID foi criada tendo em vista uma população de indígenas Kayowá, que foi encontrada pelo Marechal Rondon, dispersa e trabalhando na extração da erva-mate, desde que a Cia. Mate Laranjeira iniciou a exploração desse produto.

A exploração do mate, com fins lucrativos, contribuiu para o prenúncio da relação indígena, sendo que foram expulsos de suas terras e eram mão-de-obra barata trabalhando por ferramentas, tecidos e sal. No séc. XIX, a Cia Mate Laranjeira ocupou quase toda a área tradicional desse povo.

Em 1882, o Império arrendou o território indígena à Cia Mate Laranjeira. As matas foram derrubadas e no lugar delas surgiram imensas plantações de erva-mate.

Em 1915, a FUNAI iniciou suas atividades demarcando uma área de 3.600 ha. para os Kayowá, a primeira reserva indígena na região. A RID foi doada em 1925, pelo Decreto nº 401, de 3/09/1915, quando o inspetor Major Nicolau Horta Barbosa começou a demarcar a fronteira territorial do Brasil com o Paraguai. Em 1928, as reservas eram oito, somando 18.297 ha.

Hoje, os Kayowá estão confinados em 22 áreas, num total de 41 mil ha. O superpovoamento é em grande parte resultado da chegada de novas famílias expulsas de outras terras. Segundo o CIMI, a FUNAI tem oscilado entre a completa omissão e a colaboração com os fazendeiros na transferência dos indígenas dos seus territórios tradicionais para as reservas.

Nos anos 70, os Kayowá reagem diante da invasão de suas terras, escondendo-se nas matas que existiam naquela época. Segundo Almeida, a partir desse momento, começaram a ocorrer mudanças substanciais, traduzindo-se em articulações das comunidades para garantir

espaços territoriais. O ano de 1977 pode ser considerado um marco, quando o problema fundiário foi apresentado em um *aty guasu*, que é uma assembléia geral, formando uma grande reunião, promovido pelo então Projeto Kayowá-Ñandeva.

No início do projeto na RID, muitos Kayowá não entendiam português, e eram necessárias, traduções para que lhes fosse possível compreender o que era dito. Ocorreram muitos casos de doenças em que alguns morreram por falta de tratamento em tempo hábil, pois quando chegavam aos hospitais dos não-índios não existia mais tempo ou possibilidade de cura, tendo em vista o avanço da doença. (Wenceslau: 1994, 66)

O problema maior na região era o de recrutar indígenas para o trabalho nessas terras, tendo em vista a dispersão em que se encontravam no Sul do Mato Grosso, onde viviam. Historicamente, desde o período da Guerra do Paraguai (1864-1870) e, economicamente, desde o início da exploração comercial da erva-mate.

Os Kayowá de Dourados se autodenominam *Te'yi*, tomando este conceito como um conjunto de aldeias associadas, onde todos se consideram a mesma “gente” e usam a mesma autodenominação.

A RID é habitada por indígenas Guarani e é formada por cerca de nove mil indígenas, que vivem em uma área de 3.539 ha.

Durante a exploração da erva-mate, as comunidades Kayowá ficaram em pequenas reservas, e até hoje suas terras são consideradas como solo sagrado, e continuam a ser invadidas. Em sua cultura, acreditam que foram os primeiros a serem criados por Deus, vindo depois os Guarani e outros grupos indígenas.

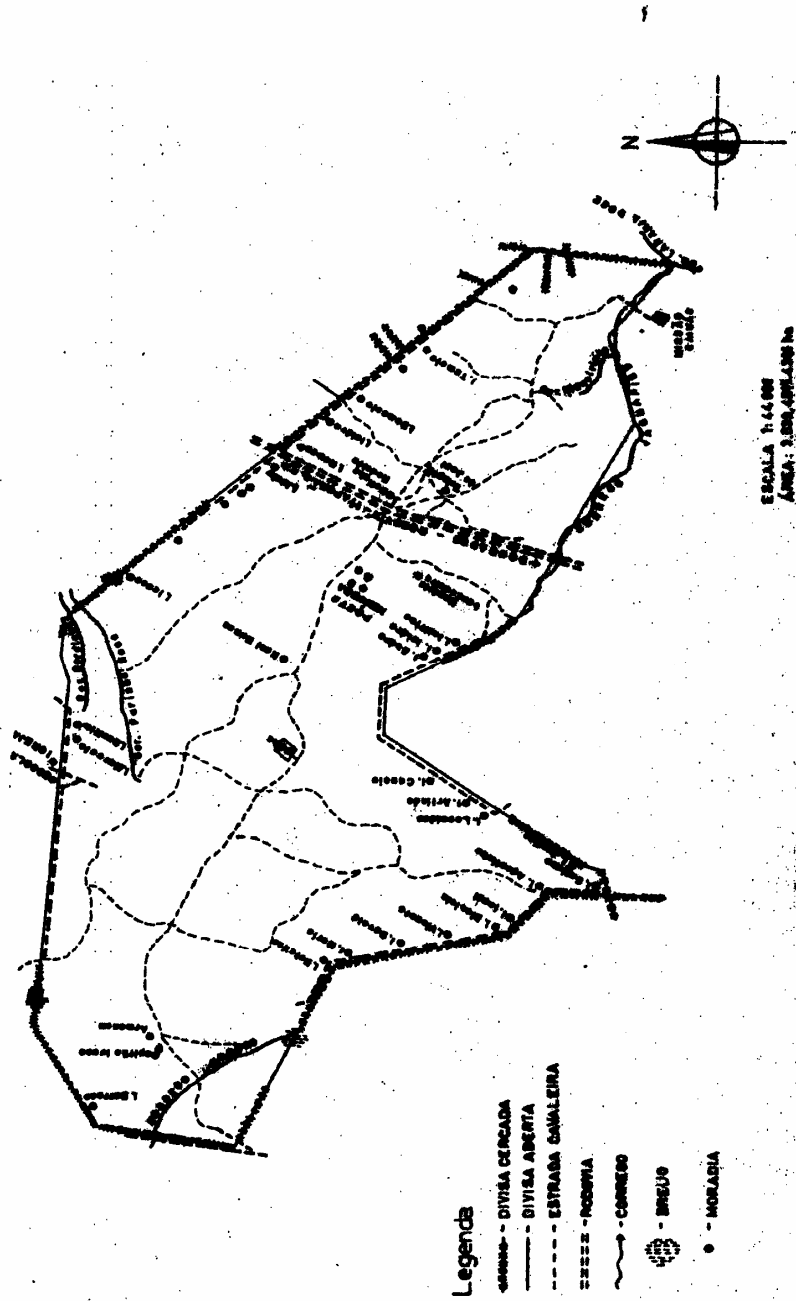
Desde a chegada dos não-índios, os Kayowá foram confundidos com os Guarani, por terem como base o mesmo idioma, apesar de suas culturas e aspectos físicos serem diferentes e considerados únicos. Dentre seus costumes está o preparo da *chicha*, bebida de milho cozido e fermentada, usada na alimentação, ritual e festa.

O Kayowá sempre viveu da caça e da pesca, plantando somente o necessário para o sustento da família. Hoje a situação na RID é bem diferente, pois a caça e a pesca foram reduzidas e sua sobrevivência ameaçada. Sua alimentação baseia-se no milho, que é considerado alimento sagrado, na mandioca e, atualmente, no arroz.

A família extensa é a unidade social básica da sociedade Kayowá, sobre a qual se apóiam seus líderes político-religiosos. Com a dispersão, seus integrantes não encontravam mais as condições necessárias para manterem inúmeras práticas religiosas coletivas, especialmente as relacionadas aos rituais de iniciação dos meninos, *kunumi pepy*, e de

Mapa 02

POSTO INDIGENA FRANCISCO HORTA BARBOSA



batismo das plantas, avaty kyry. Há, em toda a região, aldeias onde se seguem praticando esses rituais, sintomaticamente uma que, embora esteja localizada em apenas 60 ha de terra e vizinha de um povoado, não passou pelo processo de esparramo, tal como aqui caracterizado.

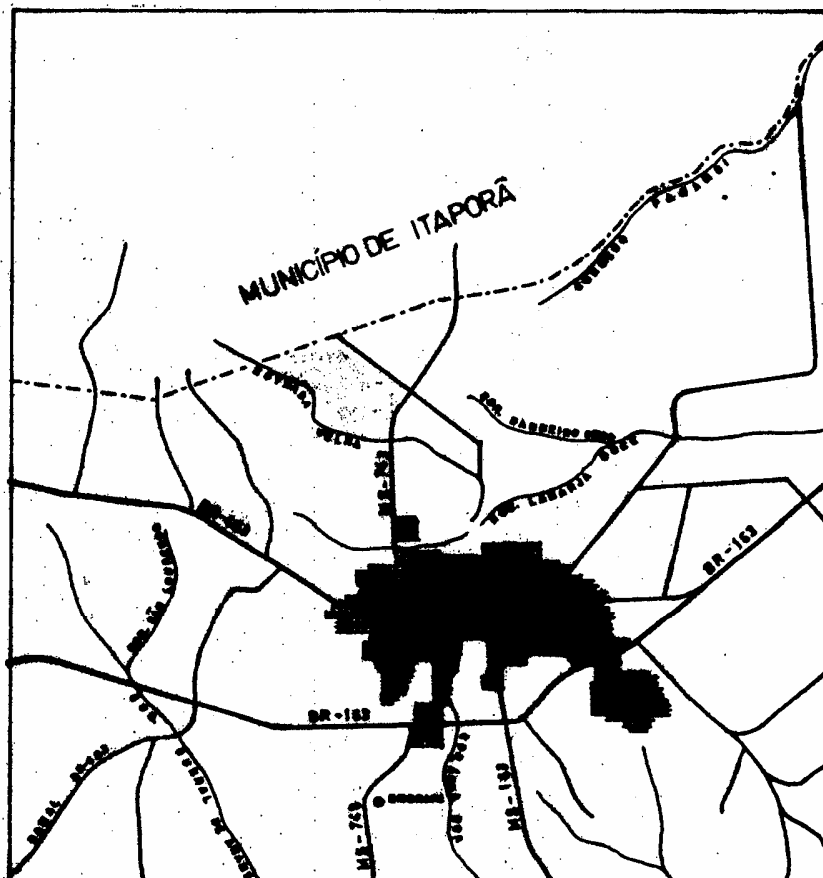
Acrescenta Wenceslau (1994, 70) que a expansão demográfica na reserva é ponto alarmante. A exemplo do que ocorre entre os não-índios, na RID um número relativo de indígenas são proprietários de lotes e a maioria dos indígenas que lá vivem não dispõe do espaço necessário para viver desafogadamente. Aqueles que possuem melhores condições financeiras vão comprando os lotes de outros e expandido as fronteiras de suas terras. O problema da terra adquire gravidade a partir da existência de mais de 9.000 indígenas e, aproximadamente, 3.000 crianças, além de a população aumentar consideravelmente. Provocando tensão na medida em que rareiam os espaços para a cultura de subsistência, uma vez que a RID é uma das reservas mais densamente localizadas no Sul do Mato Grosso. Com o aumento populacional as crises são incomensuráveis e observadas a olhos nus, pois o menor problema remete a reações imprevistas, como a da agressão, algo marcante na RID.

Estudos recentes comprovam e demonstram que a população indígena vem aumentando rapidamente nas últimas décadas. Hoje, as 215 diferentes sociedades somam cerca de 358 mil pessoas, que falam 180 línguas distintas. Os indígenas vivem nos mais diversos pontos do território brasileiro e representam, em termos demográficos, um pequeno percentual da população de 150 milhões de habitantes do Brasil. Todavia, são exemplos concretos e significativos da grande diversidade cultural existente no País, ou seja, esse exemplo serve para mostrar se num determinado grupo (indígena), há uma grande diversidade cultural, dando para imaginar toda a sociedade brasileira.

Esse processo histórico, extremamente desfavorável aos Kayowá, está na base dos inúmeros problemas de ontem e de hoje, vivenciados por eles, destacando-se o intenso consumo de bebidas alcoólicas e o elevado número de suicídios na década de 90. Junto com todos os problemas e a perda do território, vieram as escolas e as igrejas, preocupadas em ajudar a viverem, ou melhor, a sobreviverem em um cenário no qual o seu modo de vida e seus saberes historicamente acumulados pelos antepassados tornaram-se supérfluos e imprestáveis. Dessa forma, os Kayowá tornaram-se rapidamente estrangeiros em seu próprio território.

Essa é uma questão importante, pois, os espaços e a paisagem são fundamentais para o surgimento das tradições e da memória coletiva, estabelecendo assim uma “comunicação silenciosa que marca nossas relações mais profundas”.

LOCALIZAÇÃO DA RESERVA INDÍGENA FRANCISCO H. BARBOSA



Legenda:
- - - - - LIMITE INTERMUNICIPAL
[Shaded Area] - ÁREA URBANA

Considerando que a memória não é apenas "substrato passivo, um manancial de sobrevivências vestigiais", segundo Guarinello (1993, 187), mas um princípio ativo e um trabalho, enquanto um permanente refazer, na expressão de Chauí (apud Bosi: 1998, 20), ou, ainda, uma ação representativa ou auto-representativa (Guarinello: 1993, 188), que confere unidade no tempo, ênfase maior será dada à pesquisa com técnicas de história oral, tendo em vista o recolhimento e a análise da memória dos mais velhos.

Recriando a sua história, desbloqueando os caminhos da lembrança, mediante o reencontro com os marcos arrancados e rastros apagados no decorrer do processo de confinamento e busca de inserção no entorno regional, abre-se a perspectiva concreta de superar o desenraizamento imposto pelo mesmo entorno. E, dessa forma, reencontrar-se com sua história, entendida como continuidade a ser constantemente recriada. Sendo assim, os professores indígenas conseguirão visualizar novas perspectivas de futuro para suas comunidades e ter clareza sobre o papel político da escola na construção desse futuro.

Esse é, certamente, também o caminho para selar um encontro/aliança fundamental entre as perspectivas de futuro desenhadas pelos Kayowá mais velhos que, ao constatar que as gerações de agora não sabem mais viver, explicitam claramente suas esperanças de bons tempos (araporã, tekoporã) através do passado-presente, que ainda não acabou totalmente, porque existem ainda os que sabem rezar. Nós (pajé) os donos da reza ainda vivemos, como se fosse um professor, abre-se a perspectiva concreta de superar o desenraizamento imposto pelo entorno regional e o trabalho desenvolvido pelos professores na escola, que, pela experiência no entorno e pelo estudo realizado, têm melhores condições de compreender os novos desafios vivenciados pelo seu povo e, por isso mesmo, de contribuir na sua superação.

1.1- KAYOWÁ: FORMA DE VIDA

Para entender a forma de vida do Kayowá, temos que entender sua cultura, seus valores e conflitos, internos e externos, observando que são ágrafos o que nos leva a analisar suas vidas e de forma diferente.

A organização social dos Kayowá se baseia na família-grande. A vida emocional do Kayowá reflete bem essas relações infantis.

No ritual do casamento fica evidenciada a situação culturativa, que exigia, como condição para o casamento, que o rapaz tivesse o Tembetá.⁶

Um dos aspectos da cultura Kayowá que mantêm segredo rigoroso é o da iniciação dos meninos. Afirma-se que não permitiam que estranhos assistissem à cerimônia, cujo ponto culminante é a perfuração do lábio inferior com a introdução do Tembetá.

O Kayowá pode ser caracterizado por alguns aspectos básicos:

- a) a língua;
- b) por ser migrante;
- c) trabalhar agricultura;
- d) por praticar a economia de reciprocidade – *jopo'i*;
- e) viver em sociedade;
- f) viver uma vida espiritual através da palavra inspirada.

As alternativas históricas para os Kayowá são sempre reais, sendo possível decidir, em face delas, de um modo diverso daquele em que realmente se decide. Para Heller (1985, 06) A vida cotidiana a medida que ocorre fazendo o homem inteiro. Em sua vida colocam sentidos, sua capacidade intelectual, sua habilidade de transformar o fato em exemplo de vida, como proposta de solução, seus sentimentos, paixões, idéias, ideologias.

Destacamos que o homem nasce inserido em seu cotidiano, adquirindo habilidades para a vida em sociedade. O homem aprende no grupo os elementos do cotidiano e quando o indivíduo é capaz de conseguir, sua autonomia no mundo das integrações maiores, de mover-se em prol da própria comunidade, esse é considerado adulto. A vida cotidiana está carregada de alternativas de escolhas em relação à comunidade, efetivando o compromisso pessoal.

Do ponto de vista antropológico, a fé nasce da particularidade. Assim, todo homem é uma singularidade e, simultaneamente, uma parte orgânica da história humana. Particular é sua relação com os objetos da fé e sua necessidade.

A vinculação do indivíduo com a sociedade coincide com a vinculação do indivíduo com a comunidade. Quanto mais alta for a integração social do indivíduo em seu meio, maior será o caráter comunitário. As últimas integrações desse tipo formam a família.

O problema indivíduo-comunidade não pode se identificar com a relação entre o indivíduo e o grupo, já que essa relação pode perfeitamente basear-se numa casualidade.

⁶Tembetá: é um pequeno bastão feito de resina de árvore e introduzido no lábio inferior dos meninos na idade entre 10 a 13 anos, em uma cerimônia realizada na aldeia.

A comunidade é uma unidade estruturada, organizada e o indivíduo reconhece a comunidade natural. Sendo que a determinante para os Kayowá é a sociedade, suas aspirações no sentido de que essa sociabilidade se realize através das relações.

Os Kayowá da RID, durante muito tempo foram vistos como uma comunidade que estaria perdendo sua identidade e, principalmente, a identidade de sua vida espiritual, e as influências externas recebidas em seu dia-a-dia contribuíam para os acontecimentos. Tudo parece indicar que essa problemática indígena passa como consequência da exclusão que sofreram.

Os Kayowá vivem em sua liberdade e sentiram a intromissão dos não-índios como uma restrição de seus direitos sendo que a vida espiritual foi forçada sobre eles nos aldeamentos, nas igrejas e nas ações dos missionários através das rezas e das regras de consórcio monogâmico (mostrar através da igreja que este Deus é melhor que os outros deuses de outras igrejas) A intromissão, também, se registra nas vestimentas (roupas que só os missionários usavam – batinas, clegemam...), no tipo de trabalho (a cobrança dos missionários para com os indígenas, forçando-os a trabalharem mais) e na tutela determinada (pertencente aos missionários) que contrariam o caráter de ser indígena. O afastamento das aldeias, pelos indígenas, para a área urbana ou para as fazendas circunvizinhas também é fator complicador.

Os Kayowá correspondem diferentes incorporações de elementos, dentro de um acervo mítico-religioso, constituindo ideologias e práticas político-religiosas, sendo acentuadas em função de situações regionais e/ou locais, correspondendo a cada uma delas impulsos e motivações específicas e respostas comparáveis, evidenciando processos peculiares de cada tekohá. Assim, apesar da constatação de padrões regionais, de relacionamento interétnico e homogeneização aparente das especificidades grupais, cada tekohá, em função de suas peculiaridades, deve ser considerado individualmente, o que dificulta a descrição e a análise dos Kayowá como totalidade. Cada grupo familiar tem sua história e sua referência, porém, através dela ficam demonstrados os lugares e a sociedade.

Os Kayowá da RID hoje apresentam em seu sistema religioso, influências do cristianismo, expressas por todo um patrimônio transmitido, desde antes do período relativo ao confinamento na reserva, através do SPI.

Considerando que os Kayowá possuem uma linguagem própria e a questão do Divino é a essência de sua vida, a realidade o seu ñandereko⁷, sendo que este o leva ao ñanderetã⁸.

⁷ Ñandereko significa vocês têm. Representa a comunidade Kayowá através das aldeias.

⁸ Ñanderetã significa nós já vamos. Representa a comunidade Kayowá através das aldeias.

Por essa razão, em todos os tempos os seus antepassados estão sempre vivos, através dos ideais do espírito e a grande questão do entendimento de que o único vínculo que liga o homem ao Divino e o falar com o sobrenatural.

O Kayowá da RID sofre influência dos não-índios e das igrejas ali instaladas, interferindo em suas vidas espirituais principalmente em sua espiritualidade. Tais fatos nos fazem refletir e reconhecer a importância da cultura⁹ Kayowá.

Como objetivos de coloniza-los, os colonizadores e evangelizadores utilizaram de imediato, para estabelecer contato, o processo de comunicação no idioma indígena. Esse processo retrata muito bem essa situação, na qual a maioria das populações indígenas encontradas pelos desbravadores quinhentistas em terras da bacia platina falava idioma Guarani, estreitamente ao linguajar das chamadas nações Tupi que dominavam quase todo o litoral brasileiro e grande extensão do interior. À unidade lingüística da nação Guarani corresponde relativa unidade cultural.

Ressalta Schaden (1974, 1-4) que a diversidade dos idiomas, das crenças e práticas religiosas, de constituição psíquica e mesmo da aparência física serve de motivo para cada grupo da nação Guarani, pois se pode afirmar a todo o momento a sua pretensa superioridade sobre os demais grupos, reforça a proximidade com Deus. Mostrou que os Kayowá estavam confinados a uma série de aldeias do Sul do Mato Grosso – Brasil, como Dourados, Panambi, Teicuê, Taquapiri, Amambaí e outras, e de regiões contínuas do Paraguai. A maioria deles vivendo, sob a administração do SPI, em reservas, dedicando-se à caça e a lavoura, e trabalhando todos os anos durante alguns meses nos grandes ervais da região, o que não acontece hoje. No entanto, o trabalho fora continua através da changa nas fazendas vizinhas e/ou no corte da cana.

Em sua relação com as coisas da terra, pode-se afirmar que o Kayowá é migrante; uma espécie de colono que jamais abandona suas áreas conquistadas e habitadas. Uma família, ou mesmo um grande grupo pode deslocar-se para outras regiões dentro de uma mesma área, mas, jamais o grupo todo, a terra nunca é abandonada completamente, sempre ficam alguns.

⁹ Através de cada cultura, os povos indígenas construíram seu mundo, suas evidências, verdades, convicções profundas, comportamentos, signos e significados, sua origem e seu destino. Enfim, produziram sua vida espiritual. Como cada povo que habita perto de um rio construiu um determinado tipo de canoa para atravessar o rio, assim também “construíram” a sua religião para atravessar o rio do tempo e da história e para viajar até o além. (Suess: 1995, 23).

Podemos dizer que: os Kayowá, que em séculos passados dominaram grandes extensões dos Estados meridionais do Brasil e estão hoje reduzidos a poucos milhares de indivíduos, já não ocupam áreas extensas e concretas, mas estão confinados em pequenas reservas sob “proteção”¹⁰ da FUNAI. De outro lado, é notório que a cultura Kayowá e o seu substrato biológico estão representados também em uma população mestiça, merecedora de cuidadosa análise, sobretudo por causa de sua multiplicidade de aspectos, variando entre formas e culturas.

Parece que, em virtude dos fatos apontados, os Kayowá da atualidade constituem um dos exemplos mais instrutivos para o estudo das conseqüências de situações de contacto. Quem quer que procure conhecer em suas próprias aldeias os indígenas Kayowá da atualidade, não deixa de perceber desde logo, que certos domínios de sua cultura se apresentam inteiramente abertos a influências externas, ao passo que em outros é extraordinariamente forte a presença de padrões tradicionais.

O principal fator de coesão comunitária, a comunhão dos ideais religiosos dos Kayowá e sua forma de vida perdeu sua atividade, fato demonstrado por alguns desentendimentos e inimizades no seio grupal. Assim, de aldeia em aldeia, a experiência aculturativa dos Kayowá assume formas específicas de acordo com a variação dos fatores, o que dá as devidas contingências de situações particulares.

O esforço de estudar a forma de vida, determinando os aspectos particulares da organização social e do sistema religioso e, em sua reação, a situação de contato com populações e leva à convicção de que as semelhanças no sistema religioso e na organização social, especialmente quanto ao cunho que imprimem à marcha culturativa, superam o alcance que possam ter as diferenças naquelas e em outras esferas culturais.

Em que pese às ligeiras variações entre as numerosas aldeias, as diferenças se justificam, sobretudo pela questão lingüística, mas também por peculiaridades na cultura material e não-material.

Os Kayowá estão no processo de entrosamento nas atividades extrativas e produtivas da região, o que colabora para o processo de mudança interna na comunidade, desencadeando uma reação, que é a luta pela terra.

Hoje em dia, as habitações Kayowá, construídas conforme a tradição, são raras. Esses indígenas passaram a preferir casas de tipo caboclo ou, quando muito, as constroem em estilo

¹⁰ Para proteger o indígena de qualquer ameaça que o não-índio poderá fazer contra os indígenas.

misto, que tendem a perder, cada vez mais, os traços de sua origem. A casa Kayowá tradicional satisfazia a uma série de requisitos da organização social e religiosa.

A criança Kayowá se caracteriza por notável espírito de independência. Seria ao mesmo tempo que ocorre o processo físico e mental, a criança participa: á medida que, participa da vida, das atividades e dos problemas inseridos no seio familiar.

Outro ponto importante para os Kayowá é o conceito de terra, intimamente relacionado à idéia de terra enquanto vida. Essa concepção aponta a terra como um lugar no qual se vive o bom viver, é sinônimo de produzir, um lugar no qual se vive o teko¹¹. Como nas palavras dos mais antigos, sem tekohá, não há teko, sem a materialidade da terra, não há possibilidade de construir o ser cultural.

Um dos pontos mais importantes do teko é a relação de parentesco, originada no grupo familiar extenso. As relações de compadrio, de vizinhança são extremamente importantes, pois, somente desse modo é possível a economia de reciprocidade, na qual o indivíduo se sobrepõe.

Em que pese a tudo isso, o Kayowá, hoje, vem demonstrando uma extraordinária capacidade para recriar espaços semelhantes aos tradicionais que, após tempos de existência são verdadeiros tekohá, considerando que já existem pelo menos quatro gerações. Desse modo, o Kayowá tem sabido sobreviver nas reservas, determinadas pelo governo através do órgão tutelar, e transformando esse território. Algumas situações atuais dificultam a existência do teko, como:

- presença das seitas que desagregam as famílias, através do núcleo familiar e, conseqüentemente, dificultam a relação de parentesco;
- proximidade de centros urbanos;
- partidos políticos e entidades assistenciais;
- ingerência do Estado nas sociedades indígenas, como educação, saúde e nomeação de lideranças;
- a necessidade do trabalho fora da aldeia, a changa, que afeta a economia tradicional de reciprocidade, assim como a circulação de dinheiro e venda das mercadorias por não-índios nas comunidades, como os vendedores ambulantes, e proximidade com "bares" e mercados das aldeias;
- a valorização de costumes não-índios, como alimentação e vestimenta, ocasionando sérios problemas junto ao reko ete, que é o jeito de ser verdadeiro;

¹¹ Teko – jeito de ser

- o alcoolismo, interferência presente no dia-a-dia, pela proximidade da área.

A escola é um instrumento que introduz formas de ser e de pensar diferentes junto à comunidade Kayowá. Daí a necessidade de, em qualquer experiência escolar indígena, ouvir a comunidade e partir da sua lógica. Nesse caso, podemos observar que a educação escolar faz parte da produção do ñandereko, partindo do princípio de que a escola deveria ser voltada para o indígena.

As missões religiosas que ainda prestam assistência nas reservas pertencentes a instituições; a primeira, presente através do Conselho Indigenista Missionário - CIMI da regional de Mato Grosso do Sul; a segunda representada por três grandes denominações evangélicas: a Missão Evangélica Caiuá (MEC) da Igreja Presbiteriana, na região desde 1928; a Deutch Indiaaner pioneer Mission (DIPM), formada pelos fundamentalistas conhecidos como Missão Alemã, na região desde 1964; e o projeto Tape Porá, da Igreja Metodista, presente desde 1971. Posteriormente, faremos um histórico dessas missões, onde mais tarde faremos um histórico das mesmas. A RID, também conta com inúmeras seitas fundamentalistas, mas elas não realizam mais que proselitismo religioso e não são consideradas missões tradicionais, constituindo em fenômeno à parte da situação social vivida pelos Kayowá do Mato Grosso do Sul¹².

Com uma certa preocupação, já vista acima, o CIMI iniciou seus trabalhos na RID em 1978 e congrega o que talvez se possa chamar de correntes não-conservadoras da Igreja Católica. Seus missionários não pretendem reproduzir a clássica atuação institucional, levada aos povos indígenas pelo cristianismo católico. Diferentemente dos evangélicos, a conversão dos índios é concebida como renovação da forma de vida indígena, buscando em sua cultura uma base ética identificável com o cristianismo, sobre a qual assentam sua linha de trabalho.

As estratégias missionárias tradicionais foram abandonadas, mas o modelo cristão, não. A cultura, os valores, as expressões e as representações indígenas devem ser reconhecidas e valorizadas pelo agente em campo. Nesse sentido, uma vez que reconhecem diferenciações históricas entre ambas as culturas, os missionários do CIMI estabelecem um “processo de diálogo”, de sorte a ampliar o conhecimento mútuo e, dessa forma, operacionalizar o trabalho. No aspecto teológico, esses missionários entendem que devem encontrar nos indígenas “a face de Cristo”, o que faz renascer neles a responsabilidade de

¹² Nos últimos anos, houve uma significativa ampliação no número das Igrejas Pentecostais, que têm se disseminado e estabelecido representações em áreas Kayowá do Mato Grosso do Sul.

salvação e libertação de povos culturalmente diferentes, mas humanamente irmãos e filhos de um mesmo ente sagrado. (Almeida: 2001, 33)

De modo geral, os agentes indígenas missionários são de nível médio de escolaridade – protéticos, pequenos agricultores, sacerdotes em pequenas igrejas – e recebem treinamento durante um curto período, seja para se informarem incipientemente sobre os indígenas, seja para padronizar a doutrina e a forma de trabalho. Os critérios determinantes para aceitação do missionário fundamentalista, contudo, são a “entrega a Cristo e ao Evangelho” e a crença, que deve ser “inabalável”. Esses elementos nutrem e norteiam o trabalho.

Pode-se falar, no entanto, em variadas formas de ser Kayowá, como indica com propriedade Egon Schaden (1974, 13), para quem “estudar a cultura Kayowá, como unidade talvez pareça ousada; com igual direito poder-se-ia falar em três, quatro ou mais culturas Guaraní”.

Já Susnik, (1979, 12), no entanto, diz que há três aspectos da cultura Kayowá que expressam a identidade presente em qualquer comunidade dessa etnia. Conhecidos, fornecem-lhes especificidades e ajudam a compreensão de suas concepções sobre a realidade. São eles o *ava ne'e*, identidade de comunicação verbal, do falar, da língua, da palavra; o *ava reko*, maneira de entender o mundo, comportamento, ideologia; e o *tamõi*, os ancestrais míticos comuns. Esse triplo feixe de identidade é observável nas várias comunidades Kayowá, Mbya e Ñandeva. Em todas as situações locais, porém, verifica-se uma “forma Guaraní” de entender e agir em relação às diversas circunstâncias ocorridas em suas vidas. Diante dos fenômenos, ações e mudanças, os distintos grupos apresentam particularidades de conceber, interpretar e agir de sua cultura. (Susnik: 1989, 16; Meliá: 1986, 118)

Chamorro (1998, 199) comenta que a vida espiritual é o modo de ser Guaraní, sua cidadania, seu sistema. Ela consiste basicamente em uma experiência mítico-teológica do conceito-existência-simbólico palavra *ñe'ẽ*, *ayvu*. Os indígenas contemporâneos são as maiores vítimas de uma concepção de mundo que prevaleceu na teologia cristã e legitimou, através da igreja, a depredação e a secularização da terra e do corpo dos seres humanos, impondo, em muitos casos, o desterro aos nativos desta terra. Isso significa estar disposto a assumir, com eles, a palavra profética que quer restituir a sacralidade da terra e da vida de todos os seres. Essa palavra quer transformar esta terra cercada pelo mal numa terra de tempo-espaço perfeito, onde os Kayowá possam viver em paz e em liberdade, conforme seu próprio modo de ser.

1.2 KAYOWÁ: SUAS RELAÇÕES FAMILIARES

Os Kayowá do Mato Grosso do Sul são considerados descendentes dos Itatim, “descobertos” em 1548. Os que não foram atingidos pelos encomendeiros, ou pelos bandeirantes, ou reduzidos nas Missões pelos jesuítas a partir de 1632, e preferiram esconder-se no mato. Eles eram conhecidos como Caaguá, os habitantes da mata, denominação dada pelos colonizadores para grupos guarani bem distintos: *“Substituye las autodenominaciones de las parcialidades para no retener sino el aspecto de marginalidad de quien vive fuera del espacio ‘politico’ colonial”* (MELIÁ, GRÜNBERG e GRÜNBERG: 1973, 169). São aqueles Itatin *“no colonizados ni misionados, pero en contacto con la colonia y la misión; ahí estribaría su identidad y su diferencia”* (idem, 168), os quais seguiram nas matas até o século passado.

O movimento migratório é uma marca da cultura Kayowá desde o período pré-colombiano e realiza-se no grande território Kayowá, o TEKOA GUASSU. Ainda segundo a cultura desse povo, o OGUATA que é o caminhar, que tem orientação religiosa, é provocado pela idéia da busca da "Terra Sem Males" YVY MARÃÑE 'Y'.(MELIÁ, GRÜNBERG e GRÜNBERG: 1973, 170)

Para o Kayowá é importante manter o seu "modo de vida", o teko, e para que isso aconteça é necessário um lugar, um tekohá, onde deve existir mata, água, caça, peixes, etc. O tekohá é o lugar com as condições para se realizar o modo de ser Kayowá.

As famílias Kayowá que vivem em centros urbanos, em sua pequena minoria, foram forçadas a migrar, não deixaram suas terras por opção, mas para tentar encontrar condições de vida. Suas histórias são marcadas pela violência, pela fuga de ameaças constantes, da escassez intensa e do preconceito. A migração não ocorre apenas em direção às cidades, tendo em vista que em em várias regiões podemos encontrar famílias dispersas que vão se afastando de suas terras tradicionais e de seu próprio povo.

Nos encontros coletivos, os Kayowá têm alertado para a necessidade de se assegurar àqueles que vivem nas cidades os mesmos direitos garantidos pela Constituição para os indígenas oficialmente reconhecidos, que são aqueles das reservas.

Podemos ver que a organização de uma comunidade Kayowá é dividida da seguinte forma: as mulheres cuidam das crianças, do preparo da comida, mas antes cuidavam também da fabricação da cerâmica, da plantação ao redor da casa, além da preparação das bebidas e da pintura do corpo. Os homens fazem as derrubadas da mata para as roças, caçam, pescam e

defendem a comunidade em caso de algum perigo, sendo que nessa relação familiar indígena cria mais força.

Desde o séc. XVIII, os Kayowá ocupavam um território amplo e fértil, que se estendia pela região oriental do Paraguai e pelo cone sul do Mato Grosso do Sul, região da Grande Dourados, até o rio Apa. Estabeleceram contato com os não-índios, a partir da definição dos limites entre portugueses e espanhóis, por volta de 1777 e, com mais intensidade, após a guerra do Paraguai.

Os Kayowá viviam em aldeias que congregavam uma ou várias famílias extensas, sendo chefiadas por um líder religioso¹³. O tekohá, é para eles, o lugar onde se realiza o teko - sistema¹⁴, cultura, lei, costumes, modo de ser e de viver especificamente dos Kayowá, ou ainda “o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do modo de ser Guarani” (Meliá, 1989, 336). Esse lugar específico, para ser viável, supõe uma terra específica, não qualquer terra nem de qualquer tamanho, boa para a agricultura e suficiente para abrigar as famílias extensas com toda sua parentela, pois cada aldeia não deveria passar de 300 a 400 pessoas. A terra é para os Kayowá “uma instituição divina oferecida pelo deus criador com exclusividade à comunidade que nela reside”, sustentada pela inter-relação de espaços e valores econômicos, sociais, religiosos e políticos próprios, que compõem o ñandereko (“nosso jeito de ser e de viver”), ou nosso sistema tradicional. Como diz (Azevedo, 1991, 17), essa concepção de terra é “o esteio da identidade deste povo”, cujos princípios vêm sendo negados e inviabilizados pela espoliação de seus tekohá tradicionais e pelo confinamento a que estão submetidos.

Com isso, a falta de terra é o grande problema para o Kayowá do Mato Grosso do Sul, sendo que o impasse maior para Kayowá está nas oito reservas demarcadas até 1928, onde hoje se encontram as populações das dezenas de aldeias destruídas durante as últimas décadas. Justamente nessas reservas, os índices de suicídios de jovens de até 20 anos se mantêm elevados e constantes. As transformações dentro dessas áreas reservadas são algo que desafia o modo de ser tradicional, causando problemas e alterações na economia, na organização política e familiar e na relação com o sobrenatural, inviabilizando a vida espiritual tradicional.

¹³ Liderança, hoje, são denominados de rezadores ou caciques.

¹⁴ Nosso sistema é uma expressão usada pelos próprios Kayowá, referindo-se ao ñandereko. “Sistema”: Conjunto de padrões reciprocamente ajustados, destinados a orientar e regular o comportamento dos membros de uma sociedade. Hábito ou costume peculiar de cada criatura. (Michaelis: 2000, 1952)

Observa-se, nas reservas, a sobreposição de lideranças, uma vez que estão ali concentradas diversas aldeias e famílias extensas, cada qual com seu sistema de chefia: os capitães¹⁵ se sobrepõem aos líderes religiosos (caciques/rezadores), mas não conseguem “administrar” as reservas e resolver os problemas hoje ali existentes. (Brand: 1997, 339)

Comenta Brand (2001, 06) que os problemas que viabilizariam a economia própria dos Kayowá, a miséria, a fome, as doenças e a violência tomam conta de muitas famílias, que, aliadas às alterações no sistema de chefia tradicional, vem gerando, cada vez mais, uma estratificação social entre os Kayowá. Hoje, no entanto, o deslocamento em busca de novos espaços tem sido quase impossível, uma vez que seu território foi drasticamente reduzido, aumentando, na mesma proporção, as razões para oguatá, caminhante. Como não tem mais para onde ir, devido à maximização dos conflitos e tensões internas, geradas pelo confinamento, também aumentam, consideravelmente, a violência e os desequilíbrios, principalmente nas reservas.

Todos esses fatores citados geram uma certa instabilidade familiar, fazendo crescer o número de “guachos”, ou seja, de crianças criadas por terceiros. As crianças que ficam na família não recebem, ou não querem mais ouvir os conselhos dos mais velhos, e isso é visto por muitos indígenas como causa de suicídios.

Até a década de 1970, a vida espiritual Kayowá continuava a afirmar e viabilizar o modo de ser tradicional, pois aí o Estado não intervinha. Com a radicalização do confinamento, o crescente impasse no modo de ser tradicional reflete-se, também, na relação dos Kayowá com o sobrenatural, afetando a religião tradicional, “último refúgio de resistência Kayowá” (Brand: 1997, 205). Cresce, em contrapartida, o ingresso em igrejas neopentecostais¹⁶, as quais sinalizam “para um individualismo que se traduz (...) em busca de saídas econômicas individuais para as suas famílias nucleares”.

Um outro prisma é a desestruturação da família extensa, que joga no abandono muitos jovens, fazendo com que as igrejas abram a “possibilidade de construção de uma nova comunidade, não mais fundada (...) nas relações de parentesco, mas nos irmãos da mesma igreja”.

Em suma, esse novo modo de ser, que “vai aldeia adentro, através das igrejas, do rádio, da televisão e, especialmente, pela desintegração da família Kayowá” e a inviabilização

¹⁵ Capitães: cargo instituído pelo SPI, em 1924, cuja nomeação, destituição, função e poder eram atribuídos pelos funcionários do órgão oficial. Essa prática seguiu oficialmente até 1990, mas continua sendo legitimada por muitos funcionários da FUNAI até hoje.

¹⁶ As igrejas neopentecostais, junto com a Igreja Presbiteriana, chegaram a um número de 39 denominações na reserva de Dourados (dado do CIMI, 2000).

da economia tradicional, não impõem somente um confinamento geográfico, mas, acima de tudo, um cerco cultural. Isso significa a sua perdição, especialmente enquanto inviabiliza o futuro – que é o mundo da vida espiritual – pois as crianças que crescem sem aprender o sistema tradicional já são frutos de um sistema voltado para fora da vida Kayowá.

Para tentar dar uma solução a esse problema, detectou-se que a preocupação básica e também a esperança dos caciques/rezadores são a retomada das práticas religiosas, principalmente dos rituais de iniciação, pois, segundo eles, “recuperando a força da palavra, através da ‘reza’, em que se encontra toda a eficácia, o restante dos problemas serão superados”. (Brand: 1997, 266)

Com isso, podemos observar em alguns casos, até mesmo a diferença exterior, que teima em se manter, correndo o risco de ser anulada por algumas instituições religiosas cristãs, que se utilizam recursos mais sedutores. Isso acarreta uma invasão no interior dos lares indígenas, ou ao contrário, trazendo, como fator de prestígio, para lares cristãos, onde se procura anular os valores recebidos na educação e no modo de vida tradicional.

Continua Brand, que existem duas formas de inter-relacionamento, que se confrontam na vida dos Kayowá atuais: a primeira é a tradicional e a segunda é resultante do entorno, tentando negar a primeira e gerando uma série de contradições. Apesar da dualidade decorrentes, desse confronto, Brand afirma que “são as categorias culturais próprias do ñandereko Kayowá que ainda parecem seguir orientando, iluminando e buscando enquadrar o novo que vem de fora”, demonstrando, mais uma vez, a enorme capacidade histórica que tem esse povo “de recriar seus espaços e de resistir em condições profundamente adversas”.

Chamorro (1998, 24) reforça o que diz Brand: se considerarmos que a continuidade de uma etnia depende da capacidade do grupo de manter simbolicamente suas fronteiras de diferenciação, é de esperar que os Kayowá, como fizeram até agora, continuem mantendo a codificação das diferenças culturais que os distinguem dos seus vizinhos (não-indíos), renovando-a permanentemente.

Afirma, ainda, que a vontade Kayowá se enraíza no plano transcendente, “sendo sua religião a melhor expressão dessa vontade de ser o que são, de sua cidadania, de seu sistema, de sua identidade. Ao longo dos séculos os Kayowá, “escolheram sua vida religiosa como afirmação diante da sociedade ocidental, como forma de continuar sendo os mesmos e de evitar ser reduzidos a cidadãos genéticos”.

Não poderia haver outra razão que melhor justificasse por que os Kayowá sempre se remetem à vida espiritual tradicional para explicar sua cultura, suas tradições, seu modo de

ser. A vida espiritual e a língua étnica são referenciais que identificam sua cultura, sistema e ñanderekó. Não só os velhos, mas também jovens escolarizados, inclusive “crentes”¹⁷, usam esses referenciais, se não em sua operacionalização cotidiana, pelo menos no seu imaginário. Apesar de escamotearem e mesmo criticarem os caciques, na hora do “aperto”, em situações difíceis, acabam recorrendo a eles, ou culpando-os por determinados fatos.

Com isso, a auto-identificação dos Kayowá, como grupo social distinto, se expressa através do ñanderekó, e se concretiza no cotidiano, sendo que define a qualidade da vida dos Kayowá, a qual, segundo Azevedo (1991, 22), é entendida da maneira específica que eles realizam ou desejam realizar”, e que “tem a ver com seus territórios, sua identidade cultural, seus valores e cosmovisão. Então, por mais boa vontade que os não-índios tiverem, no sentido de desejar ou oferecer “qualidade” para a vida dos Kayowá, será sempre destes a prerrogativa de definir o que entendem por qualidade de vida, uma vez que só eles vivenciam o ñanderekó, principalmente no que se refere a valores e comportamento”.

Continuando essa afirmação: a terra para os Kayowá é a grande fornecedora de subsistência, mas, acima de tudo, é o substrato onde podem viabilizar o seu modo de ser, isto é, um lugar onde podem viver segundo seus costumes e valores e, com isso, a relação familiar é reforçada.

Em outro aspecto, os Kayowá no seu cotidiano, na reciprocidade, se manifestam através da generosidade, ou seja, quanto mais generosa mais prestígio adquire uma pessoa. Meliá (1989, 339) que vem nos mostrar numa primeira instância, que nas reuniões políticas e nas festas religiosas que, tradicionalmente, as virtudes que levam à perfeição se socializam, sendo possível a prática da reciprocidade, exercida fundamentalmente através da palavra e, “onde se compartilha numa festa o sacramento do amor mútuo e da participação”.

É nessas festas que o Kayowá concretiza no seu tempo e espaço um verdadeiro, como diz Chamorro (1998, 163). “Arete¹⁸ é o sagrado religioso que dá sustentação ao universo e reintegra todos os seres a sua origem. São nestas festas, através da dança e do canto, que a palavra se torna movimento, caminho, moldando a espacialidade imaginária do grupo: para o alto, com os deuses; para os lados, com a comunidade; e para dentro do inconsciente coletivo do grupo, evocando neles a memória e a consciência mítica”.

Nesse processo de memória e de consciência mítica, Brand (1997, 14) diz que, na motivação que os impulsiona a caminhar, aparece claramente a necessidade de ter um lugar

¹⁷ Crentes: pessoa ligada a alguma igreja evangélica ou neopentecostal.

¹⁸ Arete, igual a tempo, espaço; este igual a verdadeiro. Hoje Arete também se diz para os “dias santos” do calendário cristão.

onde lhes seja possível viver em segurança seu antigo modo de ser. Já para (Meliá, 1989, p. 311), “a história da alma Kayowá é a história de sua palavra, a série de palavras que formam o hino de sua vida”. Ou seja, a alma do Kayowá é a palavra, a poesia, o canto, a dança, a espiritualidade. Sua vida é uma música que retrata o Kayowá feliz, pois, em seu ser de sonho, o Kayowá, através da mútua palavra, em comunidade, “quem transformar esta terra cercada pelo mal, numa terra de tempo e espaço perfeito, onde possam viver em paz e em liberdade, conforme seu próprio modo de ser” Chamorro (1998, 200).

Palavra, alma, caminho, terra, economia, espaço habitável, casa, festa e dança, perfeição e reciprocidade, passado, presente e futuro, homem e Deus, fazem parte do mesmo complexo semântico para os Kayowá: teko marangatu, modo de viver religioso, e do mesmo modo de ser e de viver que os identifica como um povo único e sempre renovado, com isso podemos perceber a grande importância que o Kayowá atribui à família, ao grupo e a toda a aldeia, pois sabem viver uma relação familiar, ou seja, há uma unificação de crenças e valores, como foi comentando acima.

Como acentua Brand (1997, 260), “o passado se torna futuro, (...) através da vivência das palavras da tradição, explicitada pelo modo-de-ser dos ‘antigos’ (o tekoyama), em especial pela prática da vida espiritual, em que a ‘za’ é o canto ocupam o lugar central. Desta forma os Kayowá construíam tradicionalmente, a ponte entre o passado e o futuro. A ‘reza’ e o canto ritual permitem a comunicação com o mundo dos deuses, com o sobrenatural, em que está a virtude e o bem, e onde está o futuro, esperado e desejado pelo Kayowá”.

O modo de ser tradicional e coletivo, herdado dos antepassados, está ameaçado, devido o abandonado por muitos Kayowá. É bom lembrar que este modo de ser constituiu-se uma herança verdadeira dos antigos Kayowá, para os integrantes da aldeia.

1.3 KAYOWÁ: OCUPAÇÃO DO ESPAÇO

Na cosmovisão indígena sobre a questão da ocupação do espaço, trata-se, este, da fonte e mãe da vida, essa fonte eles chamam de terra, espaço que se torna vital, pois é a garantia de sua existência e reprodução ou até mesmo de reconstituição enquanto povo, ou seja, essa reconstituição é diferenciada.

...“a história é a substância da sociedade. A sociedade não dispõe de nenhuma substância além do homem, pois os homens são os portadores da objetividade social, cabendo-lhes exclusivamente a construção e transmissão de cada estrutura social. Mas essa substância

não pode ser o indivíduo humano, já que esse – embora a individualidade seja a totalidade de suas relações sociais – não pode jamais conter a infinitude extensiva das relações sociais...a irreversibilidade dos acontecimentos. O tempo histórico é a irreversibilidade dos acontecimentos sociais. Todo acontecimento é irreversível do mesmo modo; por isso, é absurdo dizer que, nas várias épocas históricas, o tempo decorre em alguns casos ‘lentamente’ e em outros ‘com maior rapidez’. O que não se altera não é o tempo, mas o ritmo é diferente nas esferas heterogêneas. É esse o fundamento da desigualdade do desenvolvimento, que constitui uma categoria central da concepção marxista da história”. Heller (1985, 03)

Podemos dizer que as aldeias Bororó e Jaguapiru foram instaladas desde 1959, quando a Funai, num processo de demarcação de terras, ajustou as três tribos indígenas: Guarani, Kayowá e Terena. Com isso a maioria da população da cidade de Dourados se sente invadidas pelos indígenas, pois a RID, fica a menos de 10 minutos da cidade, e exclui, discrimina e despreza os povos indígenas. Como já foi dito, os indígenas vão até a cidade, pois não possuem terra para trabalhar. Além da terra, não possuem ferramentas necessárias para o cultivo do pouco espaço que lhes sobrou. Seu maior sustento é a mandioca e o milho, que são vendidos ou trocados por mercadorias, roupas e outros objetos, na cidade.

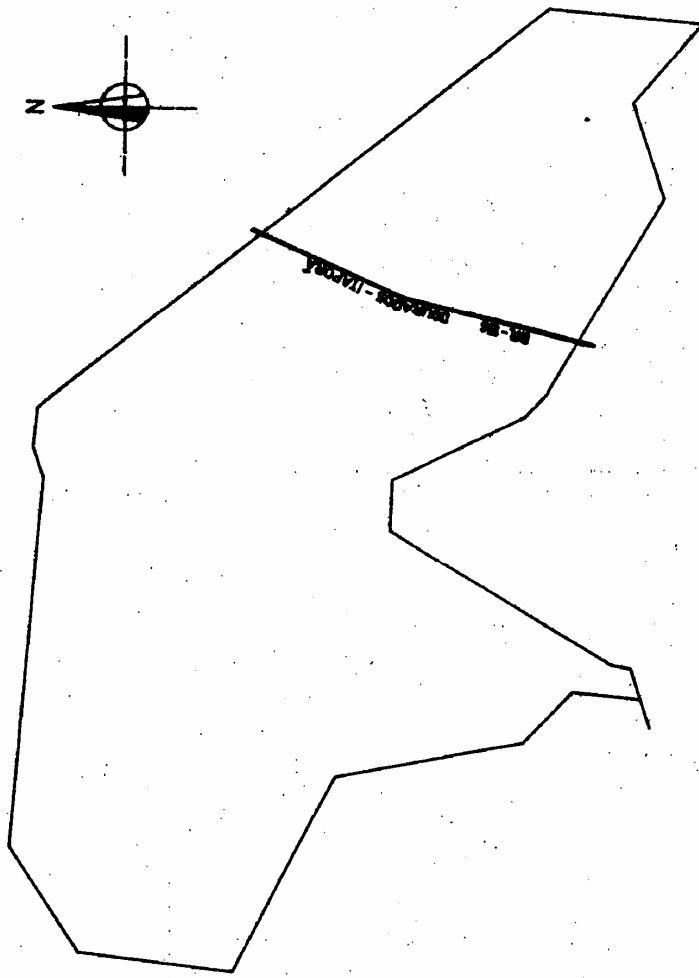
Com toda essa necessidade aparecem instituições que começam a incentivar e a motivar os indígenas a ocuparem novamente seu espaço “sagrado”. Falar da história desse povo é muito delicado e ao mesmo tempo complexo, pois sabemos que está sendo difícil recuperar sua tradição e principalmente recuperar o seu tekohá, pois as influências dos não-índios e a curta distância da cidade fazem com que os indígenas se influenciem numa outra realidade.

Para os Kayowá, a terra tem um sentido diferente, a terra é o sustento, é onde jazem os seus ancestrais, onde reproduz sua cultura, a identidade, toda de sua organização social. Não é a terra que pertence aos Kayowá, mas os Kayowá que pertencem à terra. Como podemos então, imaginar o indígena sem sua terra? Desta forma temos que entender o porque da ocupação dos Kayowá do seu espaço sagrado.

Segundo Wenceslau (1994, 246), a RID é cercada por vários tipos de vizinhos como: o latifundiário, o pequeno proprietário, as igrejas, a área urbana e o hospital da Missão, administrado pela igreja Presbiteriana. O hospital da Missão chegou a Dourados há muito tempo e sempre prestou atendimento médico e hospitalar a todas as áreas Kayowá do sul do Estado de Mato Grosso do Sul. Algumas pessoas da missão se destacaram no decorrer de seu

Mapa 04

RESERVA INDÍGENA FRANCISCO HORTA BARBOSA



Escala 1:20000

período de atuação e tiveram também a oportunidade de acompanhar as várias fases os vários períodos pelas quais os indígenas da RID passaram.

Podemos perceber, através de pesquisas e estudos feitos sobre a questão da ocupação do espaço Kayowá, que uma boa parte desse espaço¹⁹ está constantemente em discussão, para saber quem tem direito de possuir as terras, os fazendeiros ou os indígenas. Nessa discussão, resta-nos uma indagação: será que os Kayowá, sem qualquer expectativa, conseguirão manter viva sua cultura, tradições e costumes, vivendo eles numa constante pressão? Com seu território diminuindo, os indígenas têm saído de suas terras, para viver na cidade, pensando ser mais fácil, perdendo assim, seu verdadeiro referencial.

Não todos os Kayowá, mas apenas aqueles que se dispuseram a viver na cidade sofrem constantemente discriminação por parte dos não-índios. Essa discriminação podemos perceber naqueles que saem batendo de porta em porta, pedindo comida, tornando-se mendigos pelas ruas da cidade de Dourados. Por não possuírem qualificação necessária, ficam à mercê da sorte, sem oportunidade no mercado de trabalho.

Devemos tomar consciência desse fato, e recuperar as possibilidades de o Kayowá retornar a ocupar seu verdadeiro espaço. As palavras de Azevedo (1976, 9) vêm nos mostrar que a cultura indígena, não somente à língua, mas na espontaneidade e variedade de suas formas, se foi lentamente substituindo, no raio influência dos missionários, por um outro tipo de cultura, de acordo com os ideais dos jesuítas, e suas concepções de vida e de mundo, idênticas para todos os povos.

Brand (2001, 1) comenta que, na RID, os Kayowá passaram e passam por diversos problemas na perspectiva de estarem perdendo seu espaço. Durante o ano de 1999, o número de suicídios aumentou, chegando a 45, entre os mais jovens, sendo que entre 1981 e 1999 foram registrados 384 casos. A faixa etária variou entre 12 a 21 anos.

Podemos verificar que a vida desses Kayowá é um misto de invasões, de demarcações sem planejamentos e ocupações desenfreadas dos seus espaços, pois tudo começou na tentativa de buscar resolver as interrogações por falta de espaço indígena. Atualmente no espaço em volta da cidade de Dourados, podemos encontrar duas aldeias, aonde chegaram os primeiros Kayowá. Mais tarde o governo decidiu instalar na mesma área os Guarani e depois os Terena, que somam mais ou menos uns 20% da população total da RID, contra, em média 40% de cada etnia.

¹⁹ Espaço – no lugar Terra usaremos o termo espaço, para dar uma conotação maior ao título.

É dever do Governo Federal, que busca, com a demarcação das terras indígenas: a) resgatar uma dívida histórica com os primeiros habitantes dessas terras; b) propiciar as condições fundamentais para a sobrevivência física e cultural desses povos; e c) preservar a diversidade cultural brasileira. Sempre que uma comunidade indígena possuir direitos sobre uma determinada área, o poder público terá a atribuição de identificá-la e delimitá-la, de realizar a demarcação física dos seus limites, de registrá-la em cartórios de registro de imóveis e protegê-la.

No final da década de 70, a questão indígena passou a ser tema de relevância no âmbito da sociedade civil. Paralelamente, os indígenas iniciaram os primeiros movimentos próprios de organização próprios, em busca da defesa de seus interesses e direitos. Passou-se a debater as bases de uma nova política indigenista, fundamentada no respeito às formas próprias de organização sociocultural dos povos indígenas. A superfície das 441 terras indígenas, cujos processos de demarcação estão minimamente na fase "identificadas", é de 98.954.645 hectares, perfazendo 11,58% do total do território brasileiro. Outras 139 terras ainda estão por ser identificadas. Registra-se, ainda, que há várias referências a terras presumivelmente ocupadas por índios e que estão por serem pesquisadas, no sentido de se definir se são ou não indígenas.

Sabemos que a cultura tem uma característica ampla, no que se refere à questão da memória, identidade e transmissão aos seus descendentes. Para liderar a aldeia, o pajé²⁰, que vem a ser a fonte de sabedoria, está se diluindo, pois a fonte está secando, a história dos Kayowá se dissipando e a cultura se perdendo na história. Cabe somente ao pajé transmitir a cultura para toda uma geração futura; cabe a ele também, a manutenção da memória dos povos Kayowá, que estão sempre em exposição e contato, não se esquecendo que estão sempre pressionados pela cultura dos não-índios. Os Kayowá, perdendo seu referencial (pajé), poderão perder sua identidade real.

Com a aproximação da cidade de Dourados na RID, percebemos que o espaço indígena está sendo ocupado e com isso aumenta a tensão com o passar dos anos. As autoridades pouco fazem para suprimir essa tensão e cada vez mais os fenômenos globais se manifestam aos locais que até então eram de difícil acesso. Com isso, percebemos a não preparação da maioria dos indígenas a respeito desses fenômenos globais, podendo assim causar a desfiguração da cultura indígena.

²⁰ Pajé – líder espiritual do seu povo, da sua aldeia, é responsável pelas rezas, curandeirismos, casamentos, batizados e outras tradições.

Os Kayowá da RID buscam aos poucos uma maneira de preservar a sua memória e manter a identidade característica de seu povo. Para que isso se torne possível, é necessário que o espaço territorial seja definido o mais rápido possível, a identidade e cultura dos indígenas sejam recuperadas e que os órgãos competentes voltem constantemente os olhares para essa população, buscando soluções para os diversos tipos de problemas, necessidades e aspirações, de toda ordem e natureza, que mais lhe dizem respeito.

A ocupação do espaço Kayowá só poderá acontecer realmente se todas as pessoas da cidade começarem a refletir e agir com esses indígenas. Não podemos ignorar os problemas e as verdades a respeito das diversas culturas que nos cercam, tanto do indígena para o não-indio como vise-versa. Se os indígenas conquistaram o seu espaço, e mais tarde e perderam, foi devido ao crescimento populacional, mas não podemos deixar que isso seja uma desculpa para não agirmos em defesa daqueles que ali já estavam antes da nossa chegada.

Mais recentemente, algumas pessoas que não possuem nenhum conhecimento sobre a questão dos direitos indígenas, são contrárias a esses direitos e começam a afirmar que os índios teriam "terras demais". Esse argumento serve para confundir a opinião pública e reforçar o conflito com a enorme legião de trabalhadores rurais sem terras existente no Brasil.

Enfim, podemos olhar pelo lado positivo, sobre a cultura indígena. Apesar de tantas pressões e repressões, seus representantes estão lutando para não entrarem na lista das comunidades extintas, nesse ponto as comunidades indígenas resistem o quanto podem resistir. Depende também do não-indio, não deixar esse povo "morrer", recuperando a ocupação do espaço indígena, recuperando a identidade, cultura, tradições, vida espiritual.

2. CULTURA E SIMBOLISMO NA VIDA ESPIRITUAL KAYOWÁ

Neste capítulo trataremos da questão vida espiritual Kayowá, discutindo o desafio no plano da cultura e do simbolismo, indo além da defesa das identidades e buscando a valorização da alteridade e reciprocidade, comum na RID.

Com isso, podemos dizer que a cultura e o simbolismo abrangem toda a produção Kayowá ao longo de sua história, na construção das formas de subsistência, na organização da sua vida social e política, nas suas revelações com o meio interno e externo, na produção de conhecimentos, estabelecidos pela diferença entre as culturas e símbolos, sendo fruto da singularidade desse processo no grupo social Kayowá.

No encontro com a diversidade, nas culturas e nos simbolismos, fica determinada a vida espiritual dos Kayowá que habitam a aldeia Bororó e Jaguapiru, marcando na história, visto que a pluralidade cultural e simbólica faz parte desse cotidiano, e, diante dela, a vida cultural dos indígenas parece retroceder freqüentemente, hoje.

Os Kayowá sobrevivem, não apenas biologicamente, mas também de algumas tradições culturais. Cada cultura no seu cerne surgiu com algumas formas específicas de estar inovando uma proteção de seres, sejam eles espirituais; de saber conviver com esses seres e é dessa forma que a cultura se mostra para cada comunidade de forma específica e assim libertam cada vez mais do medo que se impõe para esses povos.

Segundo Suess (1995, 23), cada povo inventou no decorrer de milênios sua cultura como um segundo meio ambiente. Graças a sua cultura, os povos indígenas souberam defender-se dos imprevistos e das ameaças, sabendo viver em paz com a natureza e com os membros do próprio grupo. Graças a sua cultura sobrevivem, resistem à morte e lutam pela vida.

Suess continua demonstrando que a cultura ajuda o próprio indígena a sobreviver e resistir; assim se pode dizer que não existe cultura oprimida. Existem pessoas oprimidas e povos dominados e ameaçados, que resistem à opressão. As culturas junto com a história são



raízes que fazem brotar das quais brotam as forças da vida contra as ameaças da morte. Não existe uma “cultura da morte”. Nenhum povo organiza sua vida para a destruição dos demais. Mas as culturas são atravessadas por relações sociais de exploração que geram a morte ou a mutilação das pessoas. Essas relações que geram desigualdade, exploração e até morte se fazem presentes nas culturas através das relações de trabalho. No trabalho, às vezes, se entrelaçam a cultura da classe dominante e a cultura dos dominados.

Já a população do entorno, que vive distanciada das áreas indígenas, tende a ter dos indígenas uma imagem favorável, embora os veja como algo muito remoto. Os indígenas são considerados os donos da terra e primeiros habitantes, pois sabem conviver com a natureza. São também vistos como parte do passado e, portanto, em processo de desaparecimento, muito embora, nas três últimas décadas tenha se constatado o crescimento da população indígena.

Com isso podemos dizer que a cultura é vista pelos não-índios como o conjunto de respostas que a sociedade humana dá às experiências por ela vivida e aos desafios que encontra ao longo do tempo. Percebe-se o quanto as diferentes culturas são dinâmicas e estão em contínuo processo de transformação.

Os vários tipos de cultura indígena se modificam constantemente e se reelaboram com o passar do tempo, como a cultura de qualquer outra sociedade humana. E é preciso considerar que isso aconteceria mesmo que não houvesse ocorrido o contato com as sociedades envolventes.

Com isso, é necessário reconhecer e valorizar a identidade étnica específica de cada uma das sociedades, sendo a indígena em particular, compreender suas línguas e suas formas tradicionais de organização social, de ocupação da terra e de uso dos recursos naturais. Isso significa o respeito pelos direitos coletivos especiais de cada uma delas e a busca do convívio pacífico, por meio de um intercâmbio cultural com as diferentes etnias.

Muitos dos nomes usados para designar as sociedades indígenas não são autodenominações das sociedades. Assim sendo, é comum que uma sociedade indígena seja conhecida por uma denominação que lhe foi atribuída aleatoriamente no primeiro contato, sendo quase sempre pejorativa, e há, também, sociedades que receberam nomes diferentes em épocas diversas. Portanto, a mesma sociedade indígena pode ser conhecida por vários nomes e eles nem sempre são escritos da mesma maneira.

A questão da religiosidade é um ritual de construção do espaço sagrado, implicando um simbolismo religioso, marcante na cultura Kayowá. Destacamos a construção do centro do

mundo, aonde o Kayowá vem constituir um razoável referencial, no qual o privilégio está bem constituído. A formação do espaço sagrado, aonde o indígena vem impor uma interpretação simbólica do centro do mundo material, ou seja, todo esse espaço sagrado e divino coincide com o tempo místico, dentro do tempo terrestre.

Segundo Castro (1951, 12-3), é possível distinguir dois elementos fundamentais a respeito do sagrado: o ponto fixo e seu entorno. No ponto fixo as formas espaciais existentes cumprem funções que estão diretamente associadas à hierofania materializada no objeto impregnado do sagrado. O entorno possui os elementos necessários ao crente para a realização de suas práticas e de seu roteiro devocional. Na realidade, o espaço sagrado é um campo de forças e valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, mitos e ritos que o sagrado tem um campo de forças e valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos do sagrado, exercendo sua função de mediação entre o homem e a divindade. Enquanto expressão do sagrado, possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses nas religiões politeístas e Deus nas monoteístas²¹.

Na realidade a experiência do espaço sagrado se opõe à do profano. Em relação a este se aplicam as interdições aos objetos e coisas que estão vinculadas ao sagrado, numa realidade diferenciada da sagrada. Com isso, percebemos que a bela definição de um lugar sagrado reflete-se plenamente na percepção do grupo envolvido, neste caso, os Kayowá. O simbolismo determina formas espaciais, com isso variam de grupo para grupo. Fica quase impossível generalizar sobre os princípios da questão religiosa, tendo em vista que toda questão ou concepção religiosa sempre vai variar de aldeia para aldeia.

Produzir a religiosidade impõe para os Kayowá uma organização espacial. Com isso, é permitido identificar quatro áreas de atuação religiosa. São elas: o espaço sagrado, o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o espaço profano indiretamente vinculado, e por último, o espaço remotamente vinculado ao sagrado.

Os indígenas são místicos e voltados para o sobrenatural, principalmente os Kayowá; são presas fáceis da pregação de missionários. Hoje na RID, existe igreja que explora o indígena através do dízimo e quando ele não tem dinheiro para pagar é obrigado a levar oferendas, como porcos ou galinhas. Uma das questões que têm chamado a atenção da

²¹ Na religião politeísta, são vários deuses, é por isso que indicamos com letra minúscula a palavra deuses. Na religião monoteísta, é apenas um Deus único, e por isso que indicamos com letra maiúscula a palavra Deus.

FUNAI e de outras organizações e instituições, é a quantidade de indígenas que se transformam em pastores.

Segundo Lima (1999, 53), a Missão Caiuá²², mantida pelas Igrejas Presbiterianas do Brasil e Presbiterianas Independente, chegou antes da FUNAI, em 1928. Quando uma epidemia de febre amarela dizimou metade deles, os pastores criaram um posto de saúde e abrigaram as crianças órfãs perdidas no mato. A doença tomou conta, tendo em vista o alto índice de subnutrição, sendo as casas fechadas e úmidas o que favorece a doença. Nesse período os missionários começaram a montar um texto bíblico no idioma guarani, para que todos entendessem o que estava sendo falado e a mensagem divina. A RID conta, hoje, com várias igrejas construídas e em ação, dentro da própria reserva. Destacamos que a mais antiga é a Igreja Presbiteriana, que hoje é comandada pelo Sr. Guilherme – indígena Terena, falante da língua. A Igreja Metodista mantém uma Ong, trabalhando a questão da agricultura, com planta medicinal e remédios caseiros, e também mantém uma vaca mecânica, que oferece leite para as crianças toda a semana.

Existem na RID, outras igrejas como a “Deus é Amor”, que mantém a prática de retirar da reserva, por algum tempo, um ou outro indígena para um treinamento, sendo que em sua volta ele inicia a construção de um templo, em suas próprias terras, passando a ser o próprio pastor onde congrega principalmente sua família. Existem, algumas igrejas, eu dão muita importância ao dízimo, partindo do princípio de que todo dia é dia de dízimo. A FUNAI, não toma medida para conter o avanço, entendendo que os indígenas estão em suas próprias terras e nada podem fazer.

2.1 - RELAÇÃO DO KAYOWÁ COM OS CULTOS RELIGIOSOS

A vida do Kayowá mudou muito, tendo em vista alguns indígenas abraçarem interferência externas, um modo de vida do não-índio. Dessa forma, entende-se que é preciso retomar a reza para fortalecer os caciques, defendendo os rezadores. No entanto, como manter as rezas, se reduziram as terras e a mata acabou, sendo elas responsáveis em fornecer a raiz, para cura, e outras situações ligadas ao culto.

²² A Missão Evangélica Caiuá, de origem norte-americana, instalou-se em Dourados no ano de 1928, com objetivo de estabelecer “*escolas de alfabetização, instrução cristã, instrução de higiene e agricultura, oferecendo-se às populações indígenas toda a assistência física, intelectual, social, moral e espiritual que for possível*” (Livro de Atas da Missão nº 1, *apud* Bernardes, 1999, p. 4).

A natureza é um desses elementos fundamentais. No caso da RID, não existem grandes rios, que os indígenas poderiam usar para seu próprio sustento. O que encontramos são algumas nascentes que formam pequenos córregos de água corrente. No entanto, como não existe uma preocupação com a preservação, os açudes são contaminados.

As rezas para o Kayowá são uma referência, pois é através delas que transparece sua cultura. Paulo Lima²³ (1996, 14) diz que na visão religiosa dos Kayowá, o suicídio é uma doença, fruto de feitiços, que afeta a palavra, uma das três almas que o indígena possui. Quando o mal ataca, a pessoa não consegue mais falar, fica fechada, deprimida. Prova disso, no dizer dos índios, é que a maioria dos suicidas prefere a morte por enforcamento, que aniquila a voz, antes de tudo. No esforço de combater a praga, os rezadores Kayowá-Paĩ, da região de Dourados, começam a fazer vários rituais.

O encurralamento fica visível quando analisamos a situação da cidade de Dourados, hoje com 171.043²⁴ habitantes, cuja expansão chega ao limite da aldeia. As fazendas colaboram para o confinamento, ou seja, colaboram para a diminuição do espaço da terra indígena pois, da doação para a demarcação perderam-se 61 ha. Dessa forma, a vida do Kayowá vai perdendo sua característica. A aldeia vira na realidade uma grande favela ao redor da cidade, onde no dia-a-dia verificamos vários indígenas pedindo esmolas nas ruas o que reproduz a pobreza nas aldeias pela falta de condição de produção de moradia, de reza, enfim de vida. A vida dentro das condições culturais do próprio povo Kayowá.

As dificuldades têm levado muitos indígenas tanto para a prostituição, como para a bebedeira, e para a changa, e outros tipos de trabalho fora da reserva. Podendo acontecer de viverem como desaldeados em beiras de estradas, morando debaixo de lonas pretas, e vendendo artesanatos, nas ruas, e até pedindo esmolas na cidade.

Verificamos que no meio de tanta agonia, a máquina da fé igreja propaga-se com velocidade espantosa, sobretudo em Dourados, o epicentro da tragédia. São muitas as igrejas de todos os tipos, algumas até sem nome, em torno de algum pastor qualquer e com isso a crença o culto Kayowá perde força, ou pior, se deteriora e, pior que isso, o indígena se torna pastor através de um preparo rápido e sem uma doutrina sólida, sem entendimento das proporções dos problemas que o próprio indígena está levando para dentro da RID.

²³ Revista Sem fronteiras A Igreja no Brasil aberta ao mundo/ Paulo Lima n° 244 – Set. 1996 - p. 14 Guarani Kayowá - 1 Tupã não agüenta tamanha tristeza.

²⁴ Estimativa para 2002. Dados fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, 2004. Consulta feita na data de 1° de jul. de 2004.

Tudo porque não se leva em conta a cultura kayowá, a sua vida espiritual, o seu modo de ver a vida e o mundo. Há pastores que proíbem os fiéis de freqüentarem os rituais indígenas e outras vezes associam a cultura kayowá às coisas do diabo. Nem na aldeia os índios são valorizados. Como um índio mesmo se expressou: Quando entra reza de branco, a do índio fica escura, nos lembra Brand, e isso quer dizer que apesar de estarem em seu próprio território, terem seus direitos reconhecidos, eles não são considerados.

No final dos anos 70, a atitude de um missionário provocou revolta em uma das aldeias. Ele retirou o mbaraka, objeto sagrado das mãos de um rezador Guarani para, "em nome de Deus", lançá-lo ao fogo. Resultado: o rezador Guarani mudou com a família para outra área, fugindo do missionário incendiário e do seu fanatismo.

Como o respeito e o reconhecimento não existem por parte do grilagem de terras, assassinatos, a miséria, o desrespeito são armas que vêm sendo usadas, provocando uma grande dor, sobretudo nos jovens, que acabam se matando, ora por falta de condições de vida, ora por falta de condições de entendimento da sua realidade.

Esse fato vem ocorrendo em todo o período de ocupação desde o colonizador, valendo lembrar que a respeito dos missionários, a primeira impressão é que o número deles era muito baixo, mas, convém colocar os esforços no conjunto do total dos obreiros disponíveis, tanto dos católicos através dos jesuítas, quanto dos reformadores. Entre os indígenas podemos considerar três tipos de atividades desenvolvidas, tais como: pastores com a preocupação das almas, consoladores, ou evangelistas e professores ligados às leituras e formações de opiniões. Os documentos nos fornecem algumas informações, mas é extremamente difícil definir locais e pontos de ação no território nacional, principalmente entre os indígenas. Quanto aos pastores de almas, sabemos que eram muitos principalmente entre os indígenas. Essas ações vêm, interferindo no modo de ser indígena, mudando seu jeito de ser e a estrutura organizacional interna da própria comunidade. E na caminhada dos cristãos e evangélicos, observamos que, de um lado valorizam a herança cristã, de outro se tornam exclusivistas, lembrando que o corpo de Cristo é maior que o movimento ao qual estão ligados os indígenas de qualquer nação, pois estes são detentores de formas culturais, hábitos e crenças totalmente diferenciadas. Suas ações ficaram alicerçadas, também, na escola institucionalizada pelos cristãos mudando a visão de mundo, e a reelaboração dos princípios básicos alicerçados na visão ocidental.

Schaden (1969, 221) observa que é útil ter em mente que a vida espiritual, particularmente o ritual, exprime sempre de algum modo a estrutura e a organização social que lhe servem de base.

As igrejas do não-índio têm aparência natural, que não raro as festas da Igreja, e as reuniões de culto cristão vêm a assumir, em certa medida, função substitutiva às das antigas cerimônias tribais, sem que por isso façam parte de qualquer sistema de relações com o sobrenatural. Esse fato nos leva a identificar e destacar que a função dessas ações podem ser integrativa e/ou de simples recreação.

A substituição de antigas práticas religiosas por determinados padrões de culto traduzem desde logo uma reorientação com referência aos entendimentos, pois tem uma função reivindicativa através de suas pregações, insistindo na igualdade de todos os homens perante Deus, representando um apelo ao espírito e, como os indígenas em geral sofrem discriminação, as interferências vão se sobrepondo no processo que pode descaracterizar sua cultura infiltrando-se, em menor ou maior grau, na imagem do seu mundo e da sua vida. No entanto, a plataforma para sua aceitação provavelmente constitui por muito tempo o conjunto das concepções, que fornece ao espírito uma referência de vida. Essa formação recebida no período da infância, através da educação familiar será a responsável pelos resultados de maior ou menor interferência. Ou seja, o de que a desintegração da vida espiritual das aldeias não decorre, em geral, de um conflito de crenças, mas da transformação da cultura e da sociedade em geral. Inversamente, enquanto a estrutura social não se altera a ponto de subtrair as funções à vida espiritual da aldeia, esta revela vitalidade. Nesses casos o sistema de crença do Kayowá tende a constituir o seu último reduto e resistência à aculturação, aparecendo como foco de reativação. É por isso que os líderes se preocupam com a cultura e tomam os valores religiosos como centro em torno do qual fazem gravitar a reza, o falar com os deuses, para que todos se juntem e construam o “seu” mundo, dentro do “seu” jeito de ser Kayowá.

2.2 - IMPORTÂNCIA DA VIDA ESPIRITUAL NO PROCESSO CULTURAL KAYOWÁ

A importância da reza para o Kayowá está no processo cultural determinado por sua vida espiritual. No contexto atual, a reza e a dança são ritos que tem a função de manter a coesão interna, tornando-se fatores importantes de afirmação de identidade, frente aos perigos, de desintegração, representados pela presença do não-índio, e por isso desempenham papéis fundamentais na estratégia desses indígenas, hoje.

A importância da reza está presente no Kayowá da RID, uma forma de luta para preservação de sua cultura. Tudo isso está num contexto de conflito, pois as presenças de outras culturas e várias igrejas, fazem com que os Kayowá percam sua visão própria de mundo e formem uma visão na qual a importância e o interesse pela reza, culto e dança não sejam considerados. Os kayowá continuam lutando para recuperar sua própria cultura, valores e sua crença. Os Kayowá acreditam que foram os primeiros criados por Deus Ñande Ru, nosso Pai e por isso, consideram-se autênticos, verdadeiros, em relação ao mundo dos não-índios. É por isso que a luta para manter essa crença é grande, mas a resistência por parte dos mais jovens deve ser considerada. Levando em conta que o sistema da vida espiritual é uma estrutura ideal, é de prestígio e não de poder. O ideal de qualquer Kayowá é ser um Ñande Ru, um rezador, um líder religioso espiritual, o que lhe confere grande prestígio. Do Ñande Ru deriva um instrumento de governo e de comunidade que é a assembléia, permitindo uma democracia, porque nela todos têm o direito de falar. No entanto, ser Ñande Ru exige renúncia, dedicação e um longo processo de aprendizagem.

Como o órgão tutelar, em seus vários tempos, sempre teve como objetivo integrar, para que o indígena deixasse de ser o SPI, desconsiderando as lideranças religiosas, introduziu a figura do “capitão” para ser o único chefe em todas as reservas, onde ele faz a integração entre a comunidade envolvente e a comunidade indígena.

Como o Kayowá direciona toda sua vida para o contexto mítico-religioso, observamos que começaram a se defender, de uma maneira simplista, mas de grande importância, escondendo seus rituais, o prestígio visível do Ñande Ru e acabando, aparentemente, por se submeter às formas de organização do não-índio, para sobreviver. Hoje, com sua própria iniciativa e conscientização do seu poder estão voltando aos seus valores tradicionais, como: a vida espiritual, a autoridade religiosa e familiar. Fica clara, a retomada, quando consideramos a importância da reza para o Kayowá, através do relato, do filho de *Ñane Ramõi*, isto é, *Ñande Ru Pavẽ* (Nosso Pai de Todos) e sua esposa *ÑandeSy* (“Nossa Mãe”), que ficaram responsáveis pela divisão política da terra e o assentamento dos diferentes povos em seus respectivos territórios, criando montanhas para delimitar o território guarani. *Ñande Ru Pavẽ* roubou o fogo dos corvos e o entregou aos homens; criou a flauta sagrada e o tabaco para os rituais e foi o primeiro que morreu na terra. Da mesma forma que seu pai, decidiu abandonar a terra em função de um desentendimento com sua esposa que estava grávida de gêmeos. O mito dos gêmeos é um dos mais contados e difundidos pela América do Sul. *Pa'i Kuara* é neto de *Ñane Ramõi*. A ele, depois de muitas aventuras na terra, foi atribuída a

responsabilidade de cuidar do Sol, assim como de seu irmão, *Jacy*, a quem caberia o cuidado da Lua.

Segundo Fabio Mura²⁵, os Kayowá contam que o processo de criação do mundo teve início com *Ñane Ramõi Jusu Papa* ou Nosso Grande Avô Eterno, que se constituiu a si próprio do *Jasuka*, uma substância originária, vital e com qualidades criadoras. Foi quem criou os outros seres divinos e sua esposa, *Ñande Jari* ou Nossa Avó, foi alçada do centro de seu *jeguaka*, uma espécie de diadema que perpassa, como ornamento, testa e cabeça, o adorno ritual. Criou também a terra que então tinha o formato de uma rodela, estendendo-a até a forma atual; levantou, também o céu e as matas. Viveu sobre a terra por pouco tempo, antes de que fosse ocupada pelos homens, deixando-a, sem morrer, por um desentendimento com a mulher. Tomado de profunda raiva causada por ciúmes, quase chegou a destruir sua própria criação que foi a terra, sendo impedido, contudo, por *Ñande Jari*, com a entoação do primeiro canto sagrado realizado sobre a terra, tomando como acompanhamento o *takuapu*: instrumento feminino, feito de taquara, com aproximadamente 1,10m, que é golpeado no solo produzindo um som surdo que acompanha os *Mbaraka* masculinos, espécie de chocalho de cabaça e sementes específicas.

Assim, *Ñande Sy* saiu em busca de seu marido e com frequência perguntava ao filho, que ainda não havia nascido, qual o caminho a ser seguido. *Paĩ Kuara* chegou a indicar o caminho errado para sua mãe que lhe havia negado uma flor que queria para brincar durante o percurso. *Ñande Sy* chegou à morada dos *Jaguarete* ou “os verdadeiramente selvagens” (que são as onças). O avô desses seres ferozes tentou em vão salvar a vida da mulher. Seus filhos, ao voltarem famintos pelo fracasso da caça, mataram *Ñande Sy*, deixando vivos apenas os pequenos gêmeos. Estes, depois de grandes, encontraram com o papagaio do bom falar que lhes contou da morte da mãe. Resolveram vingá-la. *Paĩ Kuara* e seu irmão menor *Jasy* prepararam armadilha na qual morreram todos os *jaguarete*, menos uma que estava grávida, razão pela qual os *jaguarete* (onças) permaneceram no mundo.

Paĩ Kuara e *Jasy* viveram inúmeras aventuras sobre a terra até que o primeiro decidiu ir para os céus à procura de seu pai. Sua preparação para isso consistiu em jejuar, dançar e rezar até sentir-se suficientemente leve de modo a poder subir. Lançou então uma seqüência de flechas, umas sobre as outras, até construir um caminho que o levou aos céus, onde entrou através da abertura feita por suas flechas. Seu pai *Ñande Ru Pavẽ* o reconheceu como filho autêntico, entregando-lhe o Sol para que dele cuidasse.

²⁵ www.imaginário.com.br/artigo - Fabio Mura. Consulta 01 de fevereiro de 2004.

Os *Paĩ* se consideram descendentes diretos, como netos, de *Paĩ Kuara*, o ser divino mais referido em seus mitos e a quem recorrem mais sistematicamente em momentos de penúria ou doença.

Considerando a criação do mundo até a chegada de *Paĩ Kuara* ao céu, os Kayowá possuem muitas histórias importantes cujos heróis são animais. Criaram também narrativas, a de *Kasike Guaira* e *Kasike Paragua*, por exemplo, narra interpretação de conflitos e guerras com brasileiros e paraguaios ocupantes de seus territórios. Outros personagens divinos criados e importantes, são os quatro cuidadores das almas dos homens, localizados em um dos sete céus e nas quatro direções; há ainda seres que cuidam das águas, dos animais, das plantas e outros, cabendo destaque a *Jakaira*, responsável pela fertilidade das roças.

As atividades religiosas Kayowá são assíduas, com práticas de cânticos, rezas e danças que, dependendo da localidade, da situação ou das circunstâncias, são realizados cotidianamente, iniciando ao cair da noite e prolongando por várias horas. Os rituais são conduzidos pelos *Ñanderu*, que contemplam necessidades corriqueiras como colheita da roça, ausência ou excesso de chuva.

Entre os Kayowá, duas cerimônias têm destaque: a do *avati kyry* que é a festa do milho verde e do *mitã pepy* ou *kunumi pepy*, realizada em várias comunidades no Paraguai; no Brasil, apenas uma comunidade a mantém. A primeira é celebrada em época de plantas novas, no período de fevereiro, março e tem no *avati morotiĩ*, milho branco, planta sagrada que rege seu calendário agrícola e religioso. Semanas de trabalho e envolvimento de muitas famílias para preparar o *kãguy* ou chicha e o lugar da cerimônia, antecedem sua realização, sendo que o *kãguy* é uma bebida fermentada, feita nessas cerimônias, utilizando o milho branco, mas usando mandioca, batata doce ou cana-de-açúcar preparada pelas mulheres.

A cerimônia é, dirigida por um líder religioso, tem início ao cair do sol e finda na aurora do dia seguinte. Este Xamã deve conhecer o *mborahéi puku* ou canto comprido, cujos versos, que não se repetem, não podem ser interrompidos depois de iniciada a cerimônia. A cada verso entoado pelo *Ñanderu* a comunidade o repete, sempre acompanhados pelos *mbaraka* confeccionados e usados por homens e os *takuapu*, usados por mulheres. Ao amanhecer, terminado o *mborahéi puku*, que é o canto comprido, há o batismo da colheita, da mandioca, da cana, da abóbora, da batata doce, do milho, que permaneceu depositada no altar. Na noite seguinte a cerimônia do *avati kyry* continua com cantos e danças, os *kotyhu* e os *guahu*, por toda a comunidade e por muitas visitas que participam da cerimônia.

Além desses rituais, há ainda as cerimônias do *mitãmongarai*, ocasião em que Pajés, reúnem crianças para o batismo, quando recebem o *ka'aguy*²⁶.

No Mato Grosso do Sul, entre os Kayowá recai maior incidência do trabalho missionário. Há missões evangélicas protestantes, desde 1928, metodistas, desde 1978, fundamentalistas alemães, desde 1968, todas com um viés evangélico tradicional. Mais recentemente têm proliferado denominações pentecostais carismáticas em muitas áreas guarani neste estado. A igreja católica atua, na área, através do Conselho Indigenista Missionário desde 1978.

Os Kayowá, hoje em dia, denominam os lugares que ocupam de *tekohá*. O *tekohá* é, assim, o lugar físico – terra, mato, campo, águas, animais, plantas, remédios etc. – onde se realiza o *teko*, o modo de ser, o estado de vida Kayowá. Engloba a efetivação de relações sociais de grupos macro e junto familiares que vivem e se relacionam em um espaço físico determinado. Idealmente esse espaço deve incluir, necessariamente, o *ka'aguy*, elemento apreciado e de grande importância na vida desses indígenas como fonte para coleta de alimentos, matéria-prima para construção de casas, produção de utensílios, lenha para fogo, remédios, sendo importante também o elemento na construção da cosmologia que é palco de narrações e morada de inúmeros espíritos. Indispensáveis no espaço ocupado, sendo as áreas para plantio da roça familiar ou coletiva e a construção de suas habitações e lugares para atividades religiosas.

O lugar deve reunir condições físicas, geográficas e ecológicas e estratégicas, que permitam compor, a partir da relação entre famílias extensas, uma unidade político-religiosa-territorial. Idealmente um *tekohá* deve conter, em seus limites, equilíbrio populacional, oferecer água boa, terras agricultáveis para o cultivo de roçados, áreas para a construção de casas e criação de animais. Deve conter, antes de tudo, *ka'aguy* que são as matas, e todo o ecossistema que representa, como animais para caça, águas piscosas, matéria-prima para casas e artefatos, frutos para coleta, plantas medicinais e outros.

A situação histórica imposta pelo contato tipifica as relações entre os indígenas e os não-índios a partir das primeiras décadas do século XX, quando há esforços por parte do Estado em territorializar os indígenas, constringendo-os a espaços limitados e em fronteiras fixas. A imposição de regras de acesso e posse territorial por parte do Estado brasileiro, alheias às especificidades da territorialidade dos indígenas, teve conseqüências significativas na organização espacial Kayowá, em suas elaborações culturais e no gerenciamento das

²⁶ *tera ka'aguy*: nome de mato

políticas de relacionamento interétnico. Segundo Oliveira, entre os fatores mais significativos decorrentes de processos de territorialização, temos, entre os indígenas, o estabelecimento de papéis formais permanentes de mediação com o Estado e a re-elaboração da memória do passado.

Necessário é considerar devidamente as condições históricas nas quais os indígenas constroem suas categorias, incluindo-se a de tekohá. A situação dos diferentes subgrupos nos últimos 40 anos em relação a terra evidencia a necessidade de negociação de espaços a serem demarcados. As reduzidas terras legalizadas estão ligadas às dificuldades de suplantar obstáculos gerados pela sociedade não indígena. Em comparação aos territórios ocupados no passado, verifica-se drástica redução em relação à própria morfologia social dos grupos, com terras exíguas e desproporções na relação família/espaço disponível. Na constituição de um tekohá e na sua conceituação nativa, os fatores históricos de intervenção neocolonial são fundamentais, pois interrompem a continuidade territorial com a qual os índios estavam acostumados a lidar.

Dadas as condições de ocupação de seu território, e em função da característica de se referirem aos lugares por seus acidentes geográficos ou pelo nome dos que ali residiam, não havia a necessidade dos Kayowá refletirem sobre distâncias e fronteiras precisas para delimitar o lugar de número determinado de famílias extensas. Não era, até a chegada do não-índio, necessário exprimir medidas onde viviam com base no próprio costume; respeitando e fomentando as regras do teko, que é modo de ser.

Como decorrência da presença dos não-índios e as ações do Estado em vários períodos, os Kayowá passam a considerar espaços com superfície definida, expresso como tekohá.

O tekohá deve ser considerado em face da realidade contemporânea que conduziu os indígenas a valorizar e conceber conscientemente o território, não causa do passado, tendo em vista ser uma empreitada inatingível. Portanto, mais do que ver os aspectos político-religiosos como externos às condições históricas de sua articulação, parece-nos oportuno ver o tekohá como resultado e não como determinante, do processo continuado no ajustamento situacional em torno da determinação de uma relação territorial entre indígenas e não-índios. Assim sendo, o Tekohá é uma unidade política, religiosa e territorial, que deve ser definida em virtude das características efetivas – materiais e imateriais – de acessibilidade ao espaço geográfico.

Visto sob esse prisma, a relação entre os Kayowá e a terra ganha outro significado, inscrito na tradição cosmológica e na historicidade, enfatizando a noção de Tekohá enquanto espaço que garante as condições ideais para efetuar suas relações. Os indígenas procuram reconstruir seus espaços étnico e religioso, a partir da relação que mantêm com a terra, ao passo que flexibilizam e diversificam a organização das famílias extensas, podendo assim manter uma relação articulada e dinâmica com o território, neste caso como espaço contínuo.

Cabe salientar o fato de que o vínculo cosmológico entre os indígenas e a terra não é genérico, não existindo, portanto, uma relação abstrata entre os Kayowá. O que se estabelece é uma relação entre famílias extensas específicas que se vinculam historicamente a lugares precisos, e que a interrupção da continuidade ocupacional provoca exaltação da noção de origem antiga *ymaguare*, baseada no sentimento de autoctonia²⁷, e a produção quando as condições o permitem, de um efeito circulação, quando procuram se manter o mais próximo possível dos lugares de seus antepassados, deslocando-se circularmente ao redor deles, sempre que são expulsos ou importunados. A circulação ao redor de lugares dos quais por alguma razão foram afastados, provocam mudanças, apesar de o Kayowá dar continuidade à manutenção do equilíbrio cósmico, embora muitas vezes de modo fragmentário, o que permite minimamente a relação telúrica (relativo a terra) com o mundo.

A cada família extensa corresponde, como condição para sua existência, uma liderança, em geral um homem que denominam *Tamõi* que é o avô, não sendo raro, contudo, a existência de líder de família extensa ser uma mulher, denominada *Jari* que é a avó. Nesse caso, a incidência é maior entre os Ñandeva. O líder familiar aglutina parentes e os orienta política e religiosamente. Cabem-lhe, também, as decisões sobre o espaço que seu grupo ocupa no tekohá e onde as *famílias nucleares* constituídas de pais e filhos, pertencentes a seu grupo familiar distribuem suas habitações, plantam suas roças e utilizam os recursos naturais disponíveis. As famílias nucleares hoje em dia vivem em habitações isoladas e dispersas pela área disponível no tekohá, referidas, porém, a casa e a presença do *tamõi* ou *jari*. Sua casa é um local centralizador, ao redor da qual movimenta-se toda a família, onde as pessoas se reúnem e onde haverá um altar, *mba'e marangatu*, para os *jeroky*, rituais sagrados praticados no cotidiano.

Na estruturação da família, vale lembrar que os homens se casam entre 16 e 18 anos, enquanto as mulheres se casam a partir da segunda ou terceira menstruação, em geral entre 14

²⁷ Autoctonia: que é oriundo de terra onde se encontra, sem resultar de imigração ou importação (nativo). Fonte: mini dicionário Aurélio. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

e 17 anos. Na primeira menstruação, as meninas têm seu cabelo cortado e mantêm resguardo dentro de suas casas, onde recebem alimentos e de onde raramente saem por algumas semanas. Não há ritual específico nos casamentos, cabendo aos pais do rapaz, na pauta tradicional guarani, a iniciativa de falar com os pais da moça sobre o matrimônio. Espera-se, contudo, que os noivos estejam aptos a construir e manter casa e filhos.

O parentesco Kayowá é um sistema de linhagens de descendência *cognática*, isto é, há um ascendente comum, o *tamõi* (avô) ou a *jari* (avó), que é a referência das relações familiares e dos quais consideram-se descendentes. A importância das redes de parentesco é realçada em qualquer situação. Mesmo separações físicas não provocam a perda de vínculos dos que estão longe, sempre lembrados nas conversas do cotidiano, afora padrões de visitaçã *oguata* ou caminhar e comunicação que mantêm os parentes constantemente informados entre si.

Os Kayowá são extremamente hábeis na condução política de seus interesses. Cada *tekohá* é liderado por um chefe, “capitão” ou “cacique”, categorias não indígenas para designar aquele que irá dirigir a ordem política da comunidade nas relações com o mundo ocidental, principalmente o Estado brasileiro. No discurso tradicional, o termo usado é *tamõi*, já comentado, ou, para designar o chefe político, *mboruvixa*. Sua função, com efeito, é compreendida pelos grupos familiares que lidera como de representação política nesse âmbito, sendo relativo seu poder frente à autonomia das famílias extensas. Não há um poder centralizador e totalizador. Dada a grande autonomia dos grupos macro familiares, apenas em momentos específicos, quando o grupo enfrenta problemas que atingem a todos, que o *tekohá* guarani revela-se uma totalidade e exige-se a atuação do “capitão”. Dependendo, no entanto, da situação local ou regional, ou mesmo do subgrupo, a organização política da comunidade *Tekohá* poderá variar.

Nesses termos, variadas composições políticas, próprias a cada localidade se estabelecem, à medida que os agentes se inter-relacionam com forças políticas locais, como grupos familiares, líderes, pessoas de prestígio, etc.

Mas é a vida espiritual, o sistema religioso, o principal elemento da tradição mencionado pelos estudiosos Kayowá²⁸, e muito bem explicitado por professores indígenas:

A questão da vida espiritual não poderia perder. [...] O Kayowá é muito religioso. [...] To falando a religião no sentido geral, porque o índio, quando ele fala de vida espiritual, não ta falando só naquela hora. [...] O indígena kayowá é religioso em tudo [...], por exemplo:

²⁸ www.imaginário.com.br/artigo - Fabio Mura. Consulta 01 de fevereiro de 2004.

quando ele vai fazer a casa dele, [...] na hora de cavar o poço, [...] na hora de escolher uma mulher, [...] quando vai fazer uma roça, [...] quando ele vai pescar com um filho [...] Qué diz: a religião ta envolvida em todas as coisas, não só numa coisa (Alice).

A espiritualidade, segundo Alice, é a “essência que o Kaiowá/Guarani tem para viver”. “Nessa essência de ser religioso estão envolvidas todas as coisas”, por isso eles não podem perdê-la, diz ela. E onde está essa essência? A professora explica:

Ta no ensino das coisas [...] do Teko Marangatu. Tem a pessoa que dança, o rezador, mas isso não quer dizer que ta tudo centrado nele, mas os ensinamentos dele, [...] reúne com os ensinamentos e as experiências do avô, com o conhecimento do pai, da mãe [...] O pajé é apenas aquela pessoa que invoca, que ajuda, aí você resolve seus problemas quando está muito problemático. O índio quando nasce é batizado, [...] recebe um nome, [...] e quando ele [o pajé] te dá esse nome, ao mesmo tempo invoca vários tipos de espíritos que venham te ajudá. [...] Ele vai ajudar a ser uma boa pessoa, [...] uma criança obediente, [...] uma pessoa calma, [...] que trabalhe, que honre sua família, seus pais, que um dia possa arranjar um bom marido [...] uma boa mulher.

Como se pode notar, os princípios da educação indígena estão estreitamente ligados aos princípios da vida espiritual tradicional: educação e vida espiritual compõem o mesmo eixo cultural para os Kayowá.

O próprio sistema: “Ele fala como que a gente deve vivê, como deve tratá a família, como deve se comportá, [...] o que que pode acontecê, o que que pode não acontecê, por que que a gente não deve seguí a religião do branco”. Ela conta que seu pai diz que hoje não tem mais cacique “com espírito digno de contar as coisas”. Mas ela vê de outra forma:

Claro que não tem muitos, [...] que fala as coisa prá você e que daí um tempo você viu, aconteceu [...]. É uma lição de vida que ele vai dando prá você [...] A Dona Júlia [rezadora] fala assim prá mim: ‘mesmo que você não esteja todo dia na minha reza - [...] você tem que orientá seus filho, [...] mesmo que você já esteja [com] costume do branco [...] - claro você pode convivê com as duas coisa - [...] você sempre tem que sabê pelo menos um pouquinho [...] de alguma dança, de alguma reza, de algum canto, [...] [pois] quando vem o temporal, você tem que tê um mbaraká, [...] um mimby’ [...]. Se você continuá ali, cada dia você vai ouví coisas novas, eles vão prevê alguma coisa prá você.

Para a professora, o sistema é um “modo de vida”, que ela chama de teko. “Cada pessoa tem um teko marangatu”, inclusive as pessoas crentes, de igrejas evangélicas, “porque o marangatu pro crente é o crente vivê a vida espiritual sem pecado”.

A Igreja não briga com a tradição Kayowá e os fiéis podiam participar das rezas. Só proibiam cigarro, bebida, adultério e baile. Alfredo Era da igreja Deus é Amor e hoje ele leva os filhos nas rezas do cacique Inácio, pois eles gostam de dançar e têm até mbaraka. O fato de eu ser crente tem certas coisas que eu nunca abandono, que é da cultura, e isso eu não vou deixar Renata presbiteriana.

Meu pai me educou no sistema Kayowá e na igreja. [...] Ir na igreja presbiteriana, também é um meio de [...] entrar na sociedade [...] Naquela época a gente participava das rezas [...] com uns 7 anos, eu ainda era o que mais dependia dos pajé, [...] era o pajé que fazia o tratamento pra gente. Até hoje nossa família respeita muito os conservadores, os pajé, a gente vai lá e fica com eles por uma questão de respeito, e não desprezando”(Milton [presbiteriano]).

Percebem-se as negociações que eles fazem para poder conviver sem conflitos. Para alguns escolarizados, esses conflitos referem-se apenas à forma, aos ritos, sem atingir a essência religiosa do homem, que para eles é o mais importante:

Se não tivesse a doutrina, as duas religiões não teriam conflito, porque é apenas a forma: [...] a forma de adorar esse Deus é diferente, seus rituais.

A vida espiritual é uma só, o jeito de trabalhar dentro de uma igreja é bem diferente da outra religião. [...] A vida espiritual indígena ‘católico’ [tradicional] defende uma idéia só: no fundo, não quer a maldade; defende que todo mundo quer paz, alegria [...] Tem maldade, mas sempre tem o bom. Por exemplo, [...] casar com primo na sociedade do índio é um grande pecado, [...] você está quebrando um ‘marangatu’. É sagrado. [...] O espírito se liga no casamento, no nosso corpo, se liga junto, daí não dá. [...] Segundo a doutrina dos caciques antigos, esse aí vai virar bicho, qualquer coisa. Por isso que a gente não quer falar isso bem na frente. [...] Os mandamentos dos Kayowá, alguma parte bate com a Bíblia mesmo: Esse negócio de matar outra pessoa não pode, [...] roubar só apareceu depois dos brancos [...]. A mulher que anda com todos, também é condenada na doutrina indígena. Pro homem também é assim. [...] A pessoa ser mansa é o melhor caminho, o cacique sempre ensina através da história. Mas, se tem coisa que vai atropelar, a gente fica bravo também. O índio não é uma madeira, ele sente, tem sentimento de raiva, de todo tipo que as pessoas têm (Valentim [Foi ajudante do Pastor da igreja presbiteriana])

Nós índio tem o nosso deus, tem a nossa vida espiritual [...]. O deus é um só que existe, sem deus dos índio, dos brancos, dos negro [...]. A gente não é escrito como o pastor

tem no livro, [...] no canto [...]. A nossa dança é com ‘mbaraka’ (Adriano Pires [Era pentecostal na época desta entrevista]).

Mas não são todos que negociam: alguns entendem que sua identidade indígena está condicionada à religião tradicional: “-Pra me considerar como índio, eu não posso ser crente, eu não posso deixar minha religião, [...] se eu deixasse o ‘guachiré’, será que eu vou ser branco?”

Sabe-se que entre os Kayowá algumas pessoas exercem a tarefa de rezadores (ñanderu ou ñandesy), através de uma educação específica ou através da inspiração divina revelada em sonho. Em resposta à pergunta se um “letrado” poderia ser um rezador, eles responderam de acordo com a tradição conhecida na história:

Segundo Maria de Lourdes Beldi²⁹, esses depoimentos mostram a importância que a vida espiritual possui no cotidiano simbólico dos Kayowá e que está intrinsecamente ligada à educação, também formal, levada, primeiramente, pelas missões. Ela ressalta uma fala de Egon Schaden de que não podemos mais reconstruir o seu universo simbólico, pois as influências cristãs datam de cinco séculos de colonização, embora os escolarizados declarem que a vida espiritual é essencial no modo de ser tradicional, dos Kayowá e, com isso a conhecem e continuam valorizando e vivenciando. Caberia questionar por que, então, eles afirmam que a escola atrapalha o sistema e destrói o espírito do Kayowá, ou seja, para eles, parece que nem as outras religiões conseguiram destruir esta espiritualidade, essa essência que eles dizem manter? Observamos, por outro lado, que o seu discurso continua mostrando-se ambíguo e pouco claro. Mas talvez a resposta esteja exatamente na “essência religiosa” que, como alguns “letrados” afirmam, não está e não será destruída, e que mantém a sua identidade viva.

Mas depende, também, de outras circunstâncias, como a ligação com igrejas (questão já levantada anteriormente pelos próprios escolarizados): Os que eu conheço continuam sendo. Não influi. O que influi aqui pra nós e vem ajudando a arrebentar essas coisas é a religião [pentecostais]. [...] Eu sempre falo: “a religião presta, os religiosos não prestam”. É porque ele vem e aplica uma coisa da sua própria psicologia [...] (Aniceto)³⁰.

Enfim, se subestimar a vida religiosa indígena pela profusão de divindades, a vida espiritual Kayowá assoma como forma de profunda reflexão sobre a vida e sobre o ser humano na sua significação divina. Como nas culturas e línguas designadas “primitivas”, a

²⁹ www.imaginario.com.br/artigo consulta 03/02/2004

³⁰ www.imaginario.com.br/artigo. Os visto resultados da escolarização entre os Kayowá e Guarani no Mato Grosso do Sul "Será o *letrao* ainda um dos nossos?" por *Veronice Lovato Rossato*. Consulta em 03/02/04.

palavra Kayowá é, a um só tempo, metafórica, ou seja, não importa a que a palavra seja submetida, pois haverá sempre uma semelhança, e concreta, real. O Deus Kayowá, por ela testemunhado é, portanto, um Deus que se revela no mundo e na existência humana. Dessa forma, a profusão de divindades e espíritos tanto poderia ser concebida como recurso da cosmogonia metafórica, que personifica as formas do dizer, quanto um resultado do coabitar entre religioso e social.

2.3 - VIDA ESPIRITUAL E A RELAÇÃO SOCIAL

Para falar da vida espiritual e da relação social do Kayowá na RID, torna-se necessário fazer uma retrospectiva. Segundo Damy³¹, a resistência da sociedade Kayowá se deve às mudanças, alterações e desequilíbrios provocados por quase 500 anos de contato com o ocidente, ao oposto de outras culturas, que num breve espaço de tempo, foram vítimas de um metódico extermínio físico, ou tiveram suas aldeias desarticuladas.

Os Kayowá conseguiram elaborar sua sobrevivência, garantindo a sobrevivência física com relação às políticas coloniais, às reduções jesuíticas, aos processos desenvolvimentistas, que acima de tudo lhes expropriam a terra e/ou confinamento. Assim, desenvolveram uma convivência absorvendo e incorporando uma sobrevivência étnica, no sentido mais amplo de segurança para o próprio indígena, preservando de forma extremamente dinâmica ao conjunto das instituições, costumes e principalmente, ao uso da língua que foi mantida no período da dominação, pois o Governo tinha como objetivo “integrar” o indígena à comunidade envolvente.

A principal resistência vem pelo uso da língua, porque parece ser justamente a língua, que resgata a história de antigamente, como a da criação do mundo³², a presença de um termo

³¹ <http://www.brazcubas.br/professores/sdamy/asad01.htm>. Antonio Sérgio Azevedo Damy. Palavra, Alma e Devir Histórico: O Modo de Ser Guarani. Consulta realizada em 03 de fevereiro de 2004.

³² Dr. Dionisio González Torres relata assim: TAU, KERANA. La leyenda dice que Tupã dios supremo de los Guaranies, celebró nupcias con ARASY (madre del cielo) y fijaron morada en la luna. Cierta mañana Tupã y Arasy descendieron a la Tierra y una vez instalados en una colina de Areguá, crearon los mares y rios, bosques, estrellas y todos los seres del universo. También la primera pareja fue creada por Tupã mediante una mezcla de arcilla, zumo de ka'a ruvichá (yerba fabulosa), sangre de vyvjaú (ave durmiente), hojas de plantas sensitivas y un ambu'a (espécie de gusano); remojó Tupã esta pasta con agua de un manancial cercano llamado Tapaykua, denominación del hoy Lago de Ypacarai. Con esta pasta formó dos estatuas a su semejanza y luego de secarlas al sol las dotó de vida. Eran Rupave y Sypave, padres de la raza americana. También Tupã creó con ellos a Angatupyry y Tau, espíritus del bien y del mal, respectivamente, para que les indicaran el camino a seguir en la vida. Rupave y Sypave tuvieron tres hijos y muchas hijas. Uno de ellos fue Marangatú, padre de Kerana, mujer de extraordinaria belleza que es pasaba los días durmiendo. De Ke''ana se enamoró Tau, el espíritu maligno, quien transformado en apuesto joven quiso raptarla, pero lo evitó con su intervención Angatupyry. Ambos lucharon durante siete días con sus noches, hasta que venció Tau, auxiliado por Pytajovai, dios de la guerra y del

mítico que orienta, justifica e estabelece, dentro das normas da tradição, o modo de ser Kayowá, face às pressões da sociedade envolvente e sua preocupação obstinada. Dessa forma, os Kayowá se manifestam com o seu modo de ser. Com um claro sentimento de singularidade eles falam do ñanderekó, nosso modo de ser, como a expressão mais cabal de sua identidade e diferença de ser Kayowá.

Imbuídos de uma memória mítica, norteadas pela tradição, constroem uma memória atual, presente, dentro de um jogo dialético no qual se vão opondo, por uma parte, sistemas ideológicos, e por outra, complexos conjunturais e dinâmicas sociais. Os sistemas ideológicos assimilam o acontecer cotidiano impondo-lhes ordem e sentido. Mas, esse acontecer carregado de interesses opostos aos conflitos sociais, estabelecidos de fora para dentro e de dentro para fora, foram produtos das contradições no campo do concreto, se enfrenta contra as estruturas, seja para adaptá-las provisoriamente aos interesses, seja para transformá-las em definitivas. Podemos dizer, que as estruturas ideológicas acabam se fragmentando e com isso, a incidência do conjuntural proporciona dinamismo às estruturas. Trata-se ainda de compreender como a vida social, o decurso histórico vai modificando e, motivado por seus conflitos, com suas contradições, um movimento lógico permanente de reestruturação e correção no âmbito do pensamento abstrato.

Damy observa que “no caso Kayowá, arriscaria dizer, que coexistem simultaneamente duas visões de tempo: um tempo linear e um tempo cíclico, mítico, que concorre para estabelecer a cosmovisão do grupo e suas atitudes face ao presente. Enfim, a presença de um imaginário de forma a orientar seu devir histórico, capaz de criar mecanismos de resposta e assimilação em relação ao mundo exterior, formulando assim um conjunto coerente de idéias e atitudes que serve de vetor para as condutas individuais e a manutenção das condições materiais mínimas da existência do grupo”.

O que ajuda os Kayowá a manterem sua postura religiosa e social satisfatória para a sua cultura, é a busca constante para a sobrevivência cultural, religiosa e social. É a busca da boa terra. Um outro aspecto que podemos abordar são os conseqüentes assentamentos indígenas, que têm ampla literatura etnológica, remontando da segunda metade do séc. XIX até os dias atuais. Supõe-se dessa forma que, provavelmente o móvel desses movimentos migratórios empreendidos pelos gek liga-se a certas características peculiares da esfera da vida espiritual.

valor, quien levaba en sus entrañas el fuego de la destrucción. Arasy maldijo a Tau por raptar a Kerana. La pareja procreó siete hijos sietemesos monstruosos: Teju Jagua, Mboi Tu'~i, Moñai, Jasyjateré, Kurupi, Ao Ao y Luison. (Wenceslau: 1994, 418)

A Terra sem Mal, Yvy Mara ey explica Meliá (1989, 294) “... a busca da terra sem mal e de uma terra nova estrutura marcadamente do seu pensamento e suas vivências (para Meliá): a terra sem mal é a síntese histórica e prática de uma economia vivida profeticamente e de uma profecia realista, com os pés no chão. Animicamente, o Kayowá é um povo em êxodo, embora não desenraizado, pois a terra que procura é a que lhe servirá de base natural, amanhã como em tempos passados... a tradição neste caso é profecia viva”.

No caso dos Kayowá da RID, esse apelo à mudança, parece, portanto (...)concentrar-se na manutenção de um lugar onde os Kayowá possam viver bem, isto é, possam reproduzir o ñanderekó ('nosso modo de ser'). (Ladeira & Azanha, 1988:22). Amplia ainda mais o alcance da palavra ñanderekó: Os Kayowá se manifestam hoje como um modo de ser. Com um claro sentimento de singularidade eles falam do ñanderekó - nosso modo de ser - como a expressão mais cabal de sua identidade e de sua diferença. Os significados dessa palavra são múltiplos: nosso modo de ser, nosso modo de estar, nosso sistema, nossa lei, nossa cultura, nossa norma, nosso comportamento, nosso hábito, nosso condição, nossos costumes. Perguntar como se forma e como se vive na atualidade esse modo de ser religioso equivale a perguntar sobre a experiência Kayowá.(Meliá: 1989, 292).

No relato acima, que o ñanderekó parece consubstanciar, face às premissas mais emergenciais do grupo (a esfera material, social e política), há existência não conflitiva entre um tempo mítico e outro linear. Assim é, que o ñanderekó pode ser visto enquanto parte integrante da cosmovisão Kayowá, compondo um conjunto normativo, capaz de designar, normas de conduta em relação à natureza, aos seus semelhantes, ñandeva ou aos outros oreva. Somente aqueles que vivem em conformidade com essas normas podem esperar as belas palavras, ñe'eng porá,... as palavras sagradas e verdadeiras que só os profetas, ñanderu, sabem proferir e ouvir.

Como podemos perceber a reciprocidade intergrupar, e também a escalada dos fatores, que, associados à cosmovisão do grupo, procuram assegurar e promover num sentido explícito, a fixação mais duradoura ao solo e, por conseguinte, ativar mecanismos táticos e estratégicos que melhor permitem sua conservação e manipulação: Os Kayowá mantêm, no Estado de São Paulo, a mesma organização social tradicional já descrita por vários pesquisadores: pequenos núcleos estruturados a partir da família grande, sendo a família extensa Tupi-Guarani, composta pelos filhos e genros/netos de um homem em posição de pai/sogro.

Para os Kayowá da RID, a palavra, a vida espiritual, o contato com os deuses, assume um papel importante. Afinal são os deuses que falam aos homens, orientando-lhes a conduta. Nesse momento, a palavra é tudo, até semanticamente, pois significa alma. Falar o Kayowá é possuir a alma Kayowá... Várias vezes, em situação de campo, ao observarem minha dificuldade de expressão nesse idioma do historiador, membros da comunidade me incitavam a comparecer assiduamente aos rituais religiosos. É preciso até mesmo sonhar com as palavras, com as almas, com os seres.

É justamente nesse sentido que, para (Balandier: 1982, 46), "...a vida espiritual é empregada para uma transformação política total. A mecânica empregada para produzir efeitos é a máquina oratória. O poder adquirido, nasce de uma voz, no sentido lírico do termo... É com este desempenho que o imaginário e a ideologia se tornam ilusões realizadas". No caso Kayowá da RID, parece coexistir, de forma semelhante, essa ditadura da voz. É o Xamã que, quando em transe, não apenas evoca os deuses para a resolução dos conflitos cotidianos, mas fala por eles, implorando, ordenando a volta e manutenção de um modo de ser, impondo uma forma de conduta inspirada no saber mitológico, o caminho da verdade, da "pureza de coração. Para o Kayowá, a palavra é tudo, e tudo para ele é palavra.

Nesse sentido, podemos salientar com o pensamento de Pierre Clastres ao afirmar ser a palavra do chefe um ato meramente ritualizado e desprovido de poder. Quase sempre o líder se dirige ao grupo cotidianamente, ao amanhecer ou ao crepúsculo. Deitado em sua rede ou sentado perto do fogo, ele pronuncia com voz forte do discurso esperado pelos indígenas. Nenhum recolhimento, com efeito, quando fala o chefe sua palavra não é dita para ser ouvida. Paradoxo: ninguém presta atenção ao discurso do chefe. O que, nesse caso, quer dizer falar? Por que o chefe da tribo deve falar precisamente para não dizer nada? O discurso do chefe é vazio, justamente por não ser discurso de poder: o chefe está separado da palavra porque está separado do poder. (Clastres: 1978,108).

Ora, entre os Kayowá, não é apenas o chefe virtual quem fala, mas sim, seu cacique, o intermediário entre os homens e os deuses, mais ainda, são os próprios deuses que tomam a palavra. Dom da palavra por parte dos Paĩ divinos e participação da palavra por parte dos mortais, marco o que é, e o que pode chegar a ser um Kayowá. O certo é que a vida do guarani, em todas as suas instâncias críticas define-se a si mesma em função de uma palavra única e singular que faz o que diz, e que de certa forma consubstancia a pessoa. (Meliá: 1989, 309).

É o cacique que, exortando os deuses, reconstitui os indivíduos dentro desse eu coletivo. É cantando que manifesta a atitude dos deuses, é soprando tabaco sob o occipício de indivíduos desanimados - sem alma, que perderam a alma - que ele reconstitui sua alma, fazendo-a entrar novamente em seu corpo, reincorporando esses indivíduos, ou melhor essas almas, sempre dentro de uma esfera social mais ampla, a da comunidade, dentro do amálgama tradicional, o ñanderekó.

Nesse caso, a família extensa ou grupo familiar da RID, os chefes das famílias procedem à cerimônia como no caso anterior. No caso das lideranças políticas, ou mburuvicha, os tembiguai fazem o mesmo ritual, sendo que a visita do cacique é anunciada pelos popygua e logo depois ele é recebido pelo cacique da aldeia visitada. O comportamento da aldeia perante a chegada de uma liderança religiosa é de completa atenção. Todos cessam suas atividades quando escutam os popygua. Dirigem-se ao pátio central da aldeia - oka - em frente a casa de reza - opy. Formam um semicírculo em que, numa das extremidades ficam os homens, conforme as categorias de idade, seguidos pelas mulheres dispostas na mesma ordem.



Foto 01: Casa de Reza, aldeia Bororó, o chefe dessa casa, é o Sr. Neves, aqui os indígenas se reúnem em família para celebra o ritual da vida espiritual. Tirada no dia 19/abr./2004.

Podemos perceber algumas ligações entre esses grupos Tupi e Guarani e o Kayowá, tanto históricos como atuais. Retomando a documentação histórica, o ritual de chegada propõe-se marcar de forma prática, manifestações do universo social e religioso. As lideranças políticas que tem o papel de relacionar-se com os diferentes dirigentes temporais têm menos importância que as lideranças religiosas, que tratam com o universo do sobrenatural. Associando-se ao fato de que ambas as lideranças poderiam ser incorporadas pela mesma pessoa, desvenda-se a necessidade do bom tratamento a essas lideranças.

O ritual de chegada é uma das formas em que se exercem de forma notória, os padrões Kayowá de reciprocidade e prestígio. Ao mesmo tempo e devido a um desapego crônico ao mundo material, a importância dada ao ñanderu sela de forma marcante o compromisso entre os anfitriões e o pajé, que representa o exemplo e o acesso ao estado de perfeição espiritual, o aguyje.

Além disso, o ritual de chegada evidencia a importância de todas as lideranças familiares e o devido *status* dentro das aldeias. Visitas e anfitriões mesclam-se na formação de alianças e estabelecimento de laços de amizade e colaboração, tanto atuais como futuros. A disputa por formar alianças tanto guerreiras no passado, como de colaboração no presente, passa pela reciprocidade e prestígio que é externizada no ritual de chegada, entre outras manifestações.

Sobre a relação social, vale lembrar que o sistema social indígena não se transforma em primeiro lugar pela adoção de instituições estranhas. Em certo modo, as mudanças ocorrem muito mais de dentro para fora do que de fora para dentro. E parecem iniciar-se quase sempre pela eliminação de elementos tradicionais, salvo quando se trata de instituições que promovem a vinculação com o mundo dos brancos.

Para finalizar, diversas são, de modo geral, as perspectivas para tribos com estrutura social mais simples, em que os grupos de parentesco, tais como a família extensa, gozam de maior autonomia socioeconômica, cerimonial e política, e que não conhecem as peias de um travajamento múltiplo através de instituições cruzadas. Define (Schaden: 1969, 156).

Finalizando, o vínculo do indígena com a sociedade coincide com o vínculo do indígena com a comunidade, quando a mais alta integração social assume, ela mesma, um caráter comunitário. As últimas integrações desse tipo formam a família clânica e as tribos. Quanto mais diferenciada e estruturada uma sociedade concreta, tanto menos poder-se-á constituir, ela própria, em comunidade do homem. Isso se dá devido ao problema indivíduo-comunidade que não pode identificar-se com relação entre o indígena e o grupo, já que essa relação pode perfeitamente basear-se numa casualidade.

3. DIREITO DE SER E ESTAR KAYOWÁ

Durante o período da exploração da Cia. Mate Laranjeira, não houve a dispersão dos indígenas, tendo em vista sua concentração em locais estratégicos para o engajamento da mão-de-obra nos ervais. Como a empresa estava interessada na extração do produto que crescia nos campos, a coleta era feita pelos indígenas que encontraram refúgio nas matas densas e naturais. Quando no final da guerra do Paraguai, os indígenas da região foram encontrados trabalhando, com salário e despesas. Assim, o governo toma a decisão de agrupar os indígenas em reservas, o confinamento que contou também com o órgão oficial indigenista, SPI – Serviço de Proteção ao Índio e d seu sucedâneo a FUNAI - Fundação Nacional do Índio. Com as posses das terras, através das propriedades das fazendas, inúmeras aldeias foram destruídas, ocorrendo alterações no modo de vida do Kayowá, local, que tem como essencial à sobrevivência física e cultural indígena o espaço físico e constitui a cultura, a economia e o mítico, por onde circulam os valores e as tradições indígenas. Na realidade, os aldeados não significaram apenas a perda da terra, mas também a desestruturação de uma cultura, sensível pela supressão de condições necessárias à manutenção das práticas religiosas e econômicas, podendo ser observado, atualmente, na fragmentação do ritual de iniciação dos meninos para a colocação do tembetá.

Hoje, a luta dos Kayowá para retomarem as terras tradicionais, confronta-se com idéias preconcebidas e estereotipadas, arraigadas na sociedade civilizada, produzindo versões distorcidas que prejudicam o processo de reconhecimento dos direitos indígenas às terras, à alteridade e à identidade.

Os argumentos mais comuns contrários à retomada da terra são a utilidade da terra em poder dos índios e a idéia sedimentada de que as áreas indígenas foram demarcadas pelo governo entre os anos de 1915 a 1928, ocorrendo no período da SPI, totalizando 8 reservas, sendo essas as únicas terras indígenas dos Kayowá no Mato Grosso do Sul.

Os indígenas, em geral, e principalmente os Kayowá querem a terra para retomar as áreas que seus antepassados habitavam e foram desalojados pelas frentes de expansão na região onde hoje se situa o atual Estado do Mato Grosso do Sul.

O Tekohá para o Kayowá não é apenas um pedaço de terra destinado à exploração econômica, é um lugar sagrado, é um bem divino, onde circulam crenças e valores, é um espaço físico e místico ofertado pelo Deus para sua própria comunidade, fora do qual o modo de ser não se reproduz. Dessa forma, o Kayowá tem clareza da terra de que necessita para sobreviver, mantendo um equilíbrio entre o número de pessoas e a sua extensão. A terra não tem valor comerciável, não é uma instituição econômica, não pode ser comprada, vendida ou privatizada, que transcende à vontade humana.

3.1 A CATEQUIZAÇÃO E AS IGREJAS NA VIDA ESPIRITUAL DOS KAYOWÁ

Desde o período de colonização, observou-se a introdução do trabalho de catequese pelos jesuítas em meio às comunidades indígenas que se encontravam no litoral. A interiorização da catequese somente se expandiu quando se iniciou o processo das entradas, bandeiras e monções.

A conversão dos indígenas se fez através das reduções e missões, estabelecendo mudanças dos costumes, concretizados às conversões para uma crença diferente de sua cultura, e acarretou interferências nas suas relações com seus deuses e suas crenças. No entanto, rompeu o compasso natural, impondo novas formas de contatos: sujeição e aldeamento. Dessa forma a catequese era defendida em nome da experiência secular, pois até então o indígena fora tido, por todas as legislações, como espécie de matéria bruta para a cristianização compulsória, sendo apenas admitido enquanto um futuro não-índio. Sendo assim, o indígena era transformado ora em força aliada, ora em força integrada propícia para a cristianização, favorecendo a fragmentação de sua cultura através da nova religião introduzida pela catequização.

As igrejas foram ocupando espaços e destruindo a cultura paulatinamente em todo o território brasileiro. Nas aldeias Bororó e Jaguapiru, que juntas formam a RID, isso não foi diferente.

Destacamos que, nessa época, Portugal era um país católico que atendia às exigências da Igreja de Roma, e que passava por uma crise de fiéis, tendo em vista a Reforma religiosa. A perda de fiéis fez com que a igreja voltasse sua atenção para as novas colônias recém-

descobertas. O Brasil como colônia portuguesa e em seu processo de ocupação, fez com que essa igreja, iniciasse, ao lado do governo a recuperação das almas.

A vida espiritual para os Kayowá, nesse momento, sofre profunda influência cristã, sendo assimilados, durante todo o período os elementos de uma cultura estranha que acentua valores e que reinterpreta o ensinamento do cristianismo segundo o espírito de sua comunidade.

O país toma consciência do poder sobre os indígenas, de sua importância, definindo a corrente religiosa que defendia a catequese católica como o único caminho viável para a formação dos povos indígenas, atraindo-os para as reduções, pois, naquele momento, seria a única maneira de os indígenas não se tornarem escravos. Nesse confinamento, suas crenças mudam através da nova imposição de forma de vida, do apresamento feito pelos bandeirantes ou monçoneiros.

O processo de exploração se efetiva com a implantação das igrejas na RID, impondo regras, sem ao menos se preocupar com a cultura propriamente dita. A igreja apenas se interessa em impor sua doutrina, sem questionar se os indígenas querem segui-la ou não, tudo em nome da fé.

É na RID que passamos a observar a presença das Igrejas Metodista, Presbiterianas, Deus é Amor, Luterana, Missionária Alemã e o CIMI. Por isso, a importância de destacar cada uma delas, em particular, e sua ação sobre a vida espiritual do Kayowá.

Considerando que essas mesmas igrejas não fazem parte de suas vidas e que todas irão interferir na cultura, destacando suas ações e os reflexos concretizados no processo.

a) Igrejas Metodista (anexo 1) inicia seu trabalho na RID, tendo várias ações sendo que a mais importante hoje está na assessoria prestada à agricultura tendo, em vista que sua ação é estabelecida no âmbito familiar. No entanto, até se chegar a esse nível de ação as interferências diretas e perniciosas existiram;



Foto 02: Igreja Metodista, aldeia Jaguapiru. Foto tirada em 15/abr./2004

b) Igrejas Presbiterianas (anexo2) têm como base a questão da saúde e a educação. É nessa relação que está o caráter de dependência a que se vincula. Assim, podemos observar que a falta de imunidade às doenças automaticamente provocadas pela má alimentação, provocando a desnutrição e a tuberculose, dá à Missão Caiuá um certo poder de interlocução evangélica em torno do qual gera a dependência e a interferência;



Foto 03: Igreja Presbiteriana, aldeia Jaguapiru. Foto tirada em 15/abr./2004



Foto 04: Igreja Presbiteriana, aldeia Bororó. Foto tirada em 15/abr./2004

c) Igreja Deus é Amor (anexo 3) não tem ações de ajuda, porém retira pessoas da comunidade, faz um treinamento. Ao voltar, o indígena está investido do poder de pastor e em sua propriedade ergue uma igreja, onde, na maioria das vezes, vai atender sua família extensa;



Foto 05 Igreja Deus é Amor, aldeia Bororó. Foto tirada em 15/abr./2004

d) Igreja Luterana (anexo 4) o movimento da igreja luterana missionária sinaliza que algo na igreja está necessitada, carente, insuficiente, negligenciado, esquecido ou simplesmente mal. A Igreja é uma tentativa de reforma e complementar a questão indígena. Cabe à igreja olhar, escutar e decodificar o recado que está sendo dado. A Igreja luterana tem toda a liberdade de criticar. Nesse ponto, certamente acontecerá uma leitura da própria identidade;



Foto 06 Igreja Luterana, aldeia Bororó. Foto tirada em 15/abr./2004

e) CIMI (anexo 5), o CIMI tem dado apoio, colaboração e assessoria quando solicitado pelos indígenas. A relação se dá através da presença dos missionários nas áreas indígenas, da assessoria solicitada pelos indígenas para momentos específicos da Aty Guassu, quando se avalia e repensa a prática da organização como um todo, e do acompanhamento dos processos judiciais.

Destacando, que a espiritualidade Kayowá é o alicerce da vida e o sustentáculo da cultura; para eles, o maior saber de resistência para a sobrevivência está no acreditar, no modo de vida, em sua forma de ver e entender o mundo, tanto neste mundo como em outro. No entanto, o governo tenta estabelecer garantia, por lei, através do art. 215, da Constituição Federal de 1988, que define como dever do Estado a proteção das manifestações culturais indígenas. O indígena, perante a lei, tem liberdade para viver suas crenças tradicionais sem a intervenção de outras culturas. Mas, o que pode ser observado é que, na RID, vigoram as várias igrejas e nada é feito, nem pelo governo. Não se considera a presença espiritual do cotidiano dos Kayowá, que ainda tentam resistir e preservar suas crenças, não cedendo lugar a outras apesar de claramente concorrerem lado a lado.

Para Schaden (1969, 231): “dificilmente se há de encontrar uma reserva brasileira ainda que em estágio tardio de aculturação³³, de cuja cultura tenha desaparecida ou que estão quase desaparecendo os valores religiosos tradicionais. (...) Seria errado supor que a adoção de tais ou quais práticas ou mesmo idéias do cristianismo, através da catequese ou do convívio com a população cabocla, signifique, por si só, um enfraquecimento dos primitivos valores religiosos como determinantes de atitudes e padrões de comportamento”.

A cultura indígena fala mais alto. Se porventura alguém precisar de uma cura, terá que ir sete vezes até a casa de reza, passar pelo cerimonial, pintar o rosto com urucum, e participar da dança e do canto, tudo no seu idioma. Por outro lado, a finalidade de frequentar o culto cristão ainda pode ser corroborado pelas palavras de Schaden: “o desejo do indígena de igualar-se ao branco e anular o estigma de selvagem e pagão com que este gosta de feri-lo, se é que não se trata de mero expediente para melhor ocultar o apego à religião tribal ou a algum aspecto dela” (op. Cit, .236)

Um fator importante sobre a vida cotidiana é a questão do culto nas casas de rezas. Costume que persiste entre os Kayowá, pois cantam, dançam, agradecendo os benefícios

³³ Por aculturação, podemos definir como contato direto e contínuo de grupos de indivíduos de culturas diferentes.

recebidos e pedindo uma boa colheita ou solicitando chuva. Nas questões do sobrenatural, os Kayowá têm um grande respeito.

Schaden coloca que mesmo os indígenas mais envolvidos com a cultura do não-índio, não deixam de recorrer às crenças antigas. “no caso de morte, se houver desconfiança que o morto foi enfeitado, alguém da família corta um tufo de seu cabelo e guarda para levar ao cacique, este, por sua vez, fará uma cerimônia, uma reza e a pessoa falecida volta para contar, apenas ao cacique se é feitiço ou não. Ainda destacamos como parte indissociável do cotidiano, a crença no místico e no sobrenatural, fazendo muitos defenderem a idéia de que o grande número de suicídios praticados, em sua maioria por adolescentes, seja influência de espíritos maus, presentes na reserva, ou de feitiços que fizeram contra eles”.

Conhecer o sistema de crença do Kayowá, segundo Meliá, é fundamental para entender o modo de ser dessa sociedade. Para ele, tanto o sistema social quanto o religioso manifestam sua convivência, seu relacionamento na realização da festa. Atualmente, a festa não obedece a regras especificamente religiosas, mas se realiza para comemorar uma colheita ou o término de um mutirão que reuniu os parentes para limpar e preparar a terra para o plantio. Nesse acontecimento é preparada uma bebida, chamada chicha – feita do caldo da cana ou do milho fermentado. Durante a comemoração, que envolve desde as crianças até os mais velhos, faz-se a dança durante toda a noite inteira até a exaustão e bebe-se a chicha. A festa “seria o espaço em que se compartilha o trabalho, por meio de mutirão, as palavras e os gestos rituais, denotando o amor mútuo”³⁴

Destacamos que a construção do mundo espiritual Kayowá é “sua identidade pode ser um conjunto de representações, mas vai muito, além disso. É um complexo sistema que envolve a religiosidade, a política e outras variáveis que caracterizam os grupos étnicos. E essas representações norteiam a ação política”.(WENCESLAU: 1990, 117)

A vida espiritual, existente na aldeia e difundida tanto pelos missionários como por qualquer outro culto, acabou virando regras de consórcio³⁵ monogâmico e que determinam a escolha da vestimenta, o trabalho aumentado e a tutela restantes, independentes. Portanto, não se deve admirar que o número das aldeias se tornasse cada vez menor e muitos deles, mesmo os nascidos na missão, tivessem voltado para as selvas. (Koenigswald: 1908, 1-3; in: Almeida: 2001, 18)

³⁴ MELIÁ, B. Experiência Religiosa Guarani, In O rosto índio Deus. Apud Iapechino, M.N.K. Dissertação de Mestrado “O Discurso da Criação.

³⁵ Neste caso Consórcio, significa: cada igreja oferece um tipo de serviço, para atrair sua clientela, neste caso os indígenas.

A religiosidade e a resistência cultural dos Kayowá encontram-se registradas no discurso científico que busca revelar a realidade. Em convivência com religiões dos não-índios, admitiu-se o reforço da vida espiritual indígena. Controlando e dosando a influência de elementos estranhos, é a própria tradição que se vê reforçada. A impossibilidade de vida espiritual Kayowá sincretiza-se e o seu sentido de cada vez mais afirmar sua integridade, arranjaram as idéias etnológicas.

É justamente nesse sentido, que para Balandier “... a Vida Espiritual é empregada para uma transformação política total... A mecânica empregada para produzir efeitos é a máquina oratória. O poder adquirido... nasce de uma voz, no sentido lírico do termo... É com este desempenho que o imaginário e a ideologia se tornam ilusões realizadas. Note-se que no caso do Kayowá, parece coexistir de forma semelhante essa ditadura da voz”. É o Xamã que, quando em transe, não apenas evoca os deuses para a resolução dos conflitos cotidianos, mas fala por eles, implorando, ordenando a volta e manutenção de seu modo de ser, impondo uma forma de conduta inspirada no saber mitológico, o caminho da verdade, da pureza de coração. Para o Kayowá, a palavra é tudo, e tudo para ele é palavra. O texto ilustra bem esse fato:

O verdadeiro Pai Ñamandú, o primeiro,
de uma parte de seu ser celeste
da sabedoria contida em seu ser celeste
com seu saber que se vai abrindo,
fez que se reproduzissem as chamas e a neblina.
Tendo se incorporado e erguido como homem,
da sabedoria contida em seu ser celeste,
com seu saber expansivo e comunicativo,
conheceu para si mesmo a fundamental palavra futura.
Da sabedoria contida em seu ser celeste,
em virtude de seu saber que se abre em flor,
Nosso Pai fez que se abrisse a palavra fundamental
e que se fizesse como ele, divinamente celeste.
Quando não existia a terra,
no meio da escuridão antiga,
quando nada se conhecia,
fez que se abrisse a palavra fundamental,
que com Ele se tornara divinamente celeste;
isto fez Ñamandú, o Pai verdadeiro, o primeiro.
Conhecendo já para si a palavra fundamental que havia de ser,
da sabedoria contida em seu ser celeste,
em virtude de seu saber que se abre em flor,
conheceu para si mesmo o fundamento do amor ao outro.
Tendo já feito abrir-se em flor o fundamento da palavra que havia de ser,
tendo já feito abrir-se em flor um único amor,
da sabedoria contida em sua celestialidade,
em virtude de seu saber que se abre em flor,

fez que se desdobrasse um canto animado.
 Quando a terra não existia,
 no meio da escuridão antiga,
 quando nada se conhecia,
 fez que se desdobrasse para si mesmo um canto esforçado.
 Tendo já feito abrir-se em flor para si o fundamento da palavra futura,
 tendo já feito abrir-se em flor para si uma parte do amor,
 tendo já feito abrir-se em flor para si um esforçado canto,
 considerou detidamente
 a quem fazer participar do fundamento da palavra,
 a quem fazer participar da série de palavras que compunham o canto.
 Tendo já considerado profundamente,
 fez que despontassem os que seriam companheiros de seu celeste divino ser,
 fez que despontassem os Namandú de coração grande.
 Fê-los despontar com o reflexo de sua sabedoria,
 quando a terra não existia
 no meio da escuridão antiga.
 Depois de tudo isto,
 da sabedoria contida em seu ser celeste,
 em virtude de sua sabedoria que se abre em flor,
 ao verdadeiro pai dos Karaí futuros,
 ao verdadeiro pai dos Jakairá futuros,
 ao verdadeiro pai dos Tupã futuros,
 fez que fossem conhecidos como divinamente celeste.
 Aos verdadeiros pais de seus muitos próprios filhos,
 aos verdadeiros pais das palavras de seus muitos próprios filhos,
 fez que fossem conhecidos como divinamente celestes.
 Depois de tudo isto,
 o verdadeiro pai Namandú,
 àquela que estará diante de seu próprio coração,
 à futura verdadeira mãe dos Namandú,
 fez que se conhecesse como (divinamente) celeste
 (Karaí, Jakairá e Tupã colocam do mesmo modo diante de seu coração as futuras mães
 de seus filhos).
 Por terem eles assimilado já a sabedoria celeste de seu próprio Primeiro Pai,
 por terem eles assimilado já o fundamento da palavra,
 por terem eles assimilado já o fundamento do amor,
 por terem eles assimilado já as séries de palavras do canto esforçado,
 por terem eles assimilado já a sabedoria que se abre em flor,
 a eles, por isso mesmo, chamamos:
 excelsos verdadeiros pais das palavras,
 excelsas verdadeiras mães das palavras. "
 (Cadogan: 1959, 19-23, apud Meliá: 1989, 306-308).

Pierre Clastres ao afirmar ser a palavra do chefe um ato meramente ritualizado e desprovido de poder, revela que é importante para os Kayowá o uso constante das palavras nas rezas, nos cantos e nas festas...: *“Quase sempre o líder se dirige ao grupo cotidianamente, ao amanhecer ou ao crepúsculo. Deitado em sua rede ou sentado perto do fogo, ele*

pronuncia com voz forte o discurso esperado. Nenhum recolhimento, com efeito, quando fala o chefe: a palavra do chefe não é dita para ser ouvida. Paradoxo: ninguém presta atenção ao discurso do chefe. O que, nesse caso, quer dizer falar? Por que o chefe da tribo deve falar precisamente para não dizer nada? O discurso do chefe é vazio, justamente por não ser discurso de poder: o chefe está separado da palavra porque está separado do poder”. (Clastres: 1978, 108).

Um outro ponto que podemos discutir é o comentário de Meliá, pois segundo ele “os Kayowá, não é apenas o chefe virtual quem fala, é antes de tudo seu Xamã, o intermediário entre os homens e os deuses, mais ainda, são os próprios deuses que tomam a palavra. Como dom da palavra por parte dos Paĩ a da palavra participativa por parte dos mortais, o que marca o ser e o que pode chegar a ser um Kayowá. A vida do Kayowá, em todas as suas instâncias define em função da única palavra consubstanciando a pessoa”. (Meliá: 1989, 309).

É o Xamã que exortando os deuses, reconstitui os indivíduos dentro desse eu coletivo. É cantando que manifesta a atitude dos deuses, é soprando tabaco sob o occipício³⁶ de indivíduos desanimados - sem alma, que perderam a alma - que ele reconstitui sua alma, fazendo-a entrar novamente em seu corpo, reincorporando esses indivíduos (ou melhor, essas almas), sempre dentro de uma esfera social mais ampla, a da comunidade, dentro do amálgama tradicional, o ñanderekó. Não é a toa que nos rituais religiosos, sejam ditas as ñe'eng porã: as belas palavras. As palavras boas e verdadeiras e que só os grandes xamãs sabem proferir.

3.2 - IDENTIDADE E ALTERIDADE DO KAYOWÁ

*“Tolerar a existência do outro,
E permitir que ele seja diferente,
Ainda é muito pouco.
Quando se tolera,
Apenas se concede
E essa não é uma relação de igualdade,
Mas de superioridade de um sobre o outro.
Deveríamos criar uma relação entre as pessoas,
Da qual estivessem excluídas
A tolerância e a intolerância.”*
(José Saramago)

³⁶ Occipício significa parte posterior e inferior da cabeça. Segundo mini-dicionário Aurélio 1993, 389.

Identidade e alteridade, referente ao Kayowá, é um tema delicado, sabendo que no cenário em que vivemos, na pós-modernidade esse processo se dificulta. A identidade serve para designar o princípio da permanência, que permite ao indivíduo continuar no seu ser, ao longo de sua existência.

A alteridade seria, portanto, a capacidade de conviver com o diferente, de proporcionar um olhar interior a partir das diferenças, reconhecendo o outro como sujeito, de iguais direitos. É essa constatação das diferenças que gera a alteridade. Assim, temos a identidade e a alteridade dos Kayowá, como um paradoxo, sendo, no momento, de difícil realização, pois suas vidas entrecruzaram com vidas diferentes, estabelecendo um processo de aculturação: tornar-se, a si próprio, o outro. Ao se tornar outro, o ser está estrangido a permanecer entre iguais, possibilidade esta encerrada nos tempos míticos da semelhança incestuosa e da separação dos seres em diferentes tipos.

Os Kayowá têm sido continuamente condicionados a manter-se extremamente fixados na valorização das suas diferenças individuais e sociais: força, raça, gênero, poder, trabalho, vida espiritual, etc.

No sentido inverso à identidade e à alteridade, a intolerância busca uma solução, de preferência imediata, para um problema e não um tratamento permanente, um caminho a ser seguido, principalmente com vistas a evitar sua repetição no futuro.

Segundo Lang (1975, 78), “não podemos fazer o relato fiel de uma pessoa sem falar do seu relacionamento com os outros”. A identidade e a alteridade são definidas pela relação do indivíduo na relação com outros indivíduos, isto é, cada indivíduo se completa e se efetiva no relacionamento com os que estão à sua volta, em seu convívio. É na relação entre o Eu e o Outro que se constrói a identidade do Eu. Mas não estamos tratando de indivíduos abstratos isolados do contexto social. Estamos tratando de uma comunidade, onde indivíduo e sociedade se completam; é isso que faz com que os Kayowá se mantenham vivos. Nesse sentido, a identidade e a alteridade dos Kayowá estão relacionadas a processos de identificação, desde um simples meu nome é tal, até a sujeição a procedimentos históricos, familiar, espiritual, etc.

Há um movimento recente de busca de informações relativas ao cotidiano, veiculadas, sobre a atuação dos povos indígenas, no cenário político nacional. Eles dividem o território com o não-índio e participam, à margem, da elaboração das leis, elegem candidatos, sofrem os efeitos de uma economia desestabilizada, sem considerar sua cultura ou a poluição e destruição ambiental, sem considerar a falta de planejamento do próprio Estado, na

administração local, quando da elaboração dos projetos em áreas indígenas, como é o caso do projeto “Nosso Índio um cidadão”.

A partir da análise da identidade e da alteridade, temos um panorama das sociedades indígenas. No entanto, a medida que privilegiamos uma visão geral, inevitavelmente não estaremos privilegiando detalhes e profundidade da questão indígena Kayowá.

Assim, a abordagem a respeito da Identidade e da Alteridade, está nas diferenças existentes entre a sociedade dos Kayowá e a do entorno. Dessa forma, algumas considerações devem ser feitas a respeito dos dois modos de vida. Para tanto, devemos considerar na RID a casa, a estrada, o trabalho, a igreja, o lazer, os meios de transporte, levando em conta que esse não é o único modo de vida existente nesse local.

Os povos indígenas usam o termo nossa gente, quando se referem ao povo indígena. No entanto, utilizam uma outra categoria, carai, para a população não-índia, como os fazendeiros, missionários, antropólogos, garimpeiros, comerciantes, madeireiros e outros.

O termo sociedade indígena abarca um conjunto grande e diverso de cultura e modo de vida, os quais são relativamente semelhantes e comparáveis quando confrontados com outro conjunto de estilos de vida, que chamamos de nossa sociedade, genericamente falando.

Tanto a alteridade quanto a identidade estão estritamente ligadas às questões culturais, que é o conjunto de símbolos compartilhados pelos integrantes de determinado grupo social, que lhes permite atribuir sentido ao mundo onde vivem, e desenvolvem suas ações. Enquanto conjunto de símbolos, a cultura é produto de uma capacidade inerente à espécie humana e que a diferencia dos outros animais, os quais estão no pensamento simbólico.

Algumas noções estão relacionadas a esse conceito de cultura: em primeiro lugar, o código simbólico, que chamamos de cultura e que permeia todos os momentos da vida social, desde as atitudes mais espontâneas e que podem até parecer instintivas, passando pelos trabalhos rotineiros e a produção material da vida, até as mais elaboradas teorias sobre o universo. Como consequência disso, nenhuma parte da vida social pode ser entendida isoladamente, mas somente em relação à totalidade cultural da qual faz parte. Esse aspecto é fundamental para responder a todas aquelas indagações genéricas que são feitas a respeito das sociedades indígenas: Como encaram o homossexualismo? Como é o casamento? Como tratam a natureza? Como escolhem os chefes? Cada pergunta, portanto, deve ser redirecionada a uma cultura em particular, e só pode ser entendida no interior de um conjunto amplo de símbolos.

Um outro aspecto de suma importância sobre a questão da cultura, é o que diz respeito a uma capacidade comum a toda a humanidade. Essa é a condição básica para a possibilidade do diálogo cultural, ou seja, mesmo que eu viva e entenda o mundo a partir de um conjunto de significados próprios, posso compreender modos diferentes de viver e dar sentido ao mundo. Outro ponto sobre cultura, é que ela pode ser compartilhada, formulada e transformada por um determinado grupo social. Temos que ter isso sempre em mente para evitar uma visão retificada da cultura, ou seja, transformá-la em coisa independente das pessoas que vivem segundo esse código simbólico. Numa linguagem simplificada, poderíamos dizer que as culturas não existem soltas por aí e nem existem na cabeça de uma única pessoa. Como corolário, também não podemos dizer que exista uma única pessoa sem cultura. Ou seja, todo ser humano vive e age a partir de um determinado código simbólico, e o fato de ser diferente do nosso não significa que não exista. Nota-se, portanto, que esse conceito antropológico é completamente diferente da noção de cultura usada corriqueiramente, e que a associa ao estudo escolar ou ao refinamento das maneiras.

O fundamento social da cultura nos aponta para uma quarta característica: toda cultura é dinâmica, ou seja, vai se transformando através da história. Isso contradiz algumas idéias muito divulgadas sobre as culturas indígenas, como a que as caracteriza como paradas no tempo e em consequência, vão perdendo traços originais, a partir do contato, até desaparecerem ou tornarem-se aculturadas. Essas idéias são tão mais difíceis de criticar porque não provêm do senso-comum, mas foram desenvolvidas por algumas teorias antropológicas e, assim, têm o respeito inerente das noções científicas. Ocorre que, como toda ciência, a Antropologia também reformula seus conceitos para torná-los mais adequados à compreensão da realidade.

O mesmo não ocorre nas sociedades indígenas. As várias esferas da vida social encontram-se imbricadas de tal forma que não podemos analisá-las isoladamente. Uma atitude que poderíamos considerar meramente econômica, como a derrubada da mata para a plantação da roça, exige uma série de cuidados de ordem sobrenatural e articula um conjunto de contatos e “obrigações” sociais e políticas. Sendo assim, para caracterização das sociedades indígenas, logo teremos dificuldades, pois não atingimos a dimensão de totalidade que caracteriza sua vida social. Sempre partimos da nossa forma linear de escrita, e visão de mundo, que divide os fenômenos em várias partes.

Os indígenas, como qualquer outro ser humano, vivem conforme sua cultura. Não existe, entre os seres humanos, maneira natural, instintiva ou inata de interagir com o meio

ambiente, pois toda ação humana altera o estado natural e imprime as marcas características de determinada cultura. O que podemos observar é que as sociedades indígenas convivem com o ambiente, e cada ação tem um objetivo cultural.

Em relação ao território, as sociedades indígenas não o usam como propriedade privada. Os povos indígenas reconhecem a posse de um território a partir do seu uso. Essa posse é coletiva, na medida em que todas as famílias podem utilizar os recursos existentes nele, como a água dos rios, os lagos, as cachoeiras, os peixes, os animais, as aves e os vegetais, não existindo o estabelecimento dos limites e das fronteiras. Porém, consideram desrespeitoso e agressivo entrar no território utilizado por grupos vizinhos, sem lhes dar satisfações, assim como esperam explicações daqueles que penetram em seu território. Lembremos que a posse de que falamos não é apenas material, mas engloba uma apropriação simbólica, que passa a ser parte fundamental da cultura. De modo geral, o território indígena é utilizado de três maneiras: há o espaço das aldeias para a morada, o espaço das roças e a região de caça e coleta ou território de itinerância. Temos conhecimento, entretanto, de que, atualmente, muitos povos não têm condições de ocupar o território desse modo, pois se encontram diminuídos, depredados e delimitados infinitamente, o que não permite uma ocupação conforme sua cultura.

O espaço da RID é o local fixo, composto pelo conjunto de residências familiares, que não lhes dá condições de vida, tendo em vista a quantidade de terra e sua proporcionalidade por pessoa. Esse fato nos leva a destacar que o modo de ser Kayowá não existe e que sua vida espiritual está condenada. Somente o fato de não se ter floresta, terra enquanto Tekohá, já demonstra sua fragilidade na manutenção cultural. Ainda mais quando observamos a interferência interna sobre os rezadores, como aconteceu na década de 70 na RID. Entre as classificações indígenas do mundo, muitas colocam em destaque a oposição entre aldeia e floresta: a primeira relacionada às características humanas, à cultura e à sociabilidade, e a segunda ligada à natureza, ao espaço selvagem, não domesticado. Não há modelo para as aldeias indígenas Kayowá do MS, como colocava a tradicional idéia das tabas compostas por ocas, para o número de pessoas que as habitam, para o tempo em que permanecem num mesmo local.

Lembremos aqui que aldeia refere-se a local de habitação. O mais comum é que cada grupo indígena se encontre dividido em várias aldeias. No Mato Grosso do Sul, hoje, existem aldeias com mais de um povo, como é o caso da RID que tem sua população tomada pelos

Kayowá, Guarani³⁷, Terena e os não-índios. O que nos leva a afirmar que vamos encontrar vários tipos de mestiçagem, como é o caso dos mestiços: Kayowá mais Guarani; Kayowá mais Terena; Kayowá mais não-índio; guarani mais não-índio; Terena mais não-índio.

Portanto, podemos dizer que os indígenas reconhecem a posse coletiva do território e mesmo não havendo propriedade da terra, há a propriedade dos produtos do trabalho na terra, com base familiar. Por isso, entre os índios, nenhuma família possui mais do que a sua capacidade de trabalhar. Nesta descrição, deixamos a atividade da pesca para o final porque ela varia muito de grupo para grupo, podendo ser realizada cotidiana e individualmente, por homens e às vezes por mulheres, ou em grandes expedições que envolvem a aldeia inteira. Para alguns grupos que vivem ao longo dos rios, é a pesca que fornece a maior quantidade de proteína animal às refeições. Para outros, trata-se de uma atividade esporádica e que vem complementar as refeições ou fornecer o alimento para determinado ritual pois, para os indígenas a pesca é uma atividade essencial, mas hoje está escassa, ou seja, não existe peixe nos rios, devido à poluição que a cidade ali deposita, e também pelo espaço em que os Kayowá vivem.

Com tudo isso, destacamos o envolvimento da visão de mundo, que define os espaços, atividades e deveres de homens e mulheres, humanos e animais, os seres da natureza e os seres sobrenaturais entre os Kayowá.

Quando falamos em sociabilidade, estamos nos referindo às relações estabelecidas entre as pessoas de um determinado grupo. Entre os Kayowá, a importância da família como unidade de produção e elo na corrente de relações sociais se fundamenta. Nas sociedades indígenas, a produção baseia-se na divisão do trabalho por sexo: há tarefas masculinas como caçar e derrubar a roça e femininas como cuidar da roça e cozinhar, de forma que cada família funciona como unidade básica de produção e armazena os conhecimentos fundamentais e indispensáveis para sua subsistência.

Isso não quer dizer que cada família viva em isolamento. O que ocorre é que a base da produção é familiar, mas essa produção não visa ao acúmulo de bens no interior da família, mas sim a distribuição da produção no interior de toda a sociedade, sendo que cada sociedade estabelece seus próprios critérios de relacionamento e reciprocidade, e por isso dizemos que são as famílias e não os indivíduos, os principais elos das relações de sociabilidade. A relação entre as famílias é estabelecida a partir de critérios, que dão importância às relações de parentesco, sendo que cada grupo define os critérios para parentes ou não-parentes, e é através

³⁷ O Guarani é a forma pela qual preferem ser chamados os Nandeva, de Dourados.

dos mecanismos do parentesco que são estabelecidas regras, tendências ou obrigações para o cuidado com as crianças, para a distribuição de alimentos, para o casamento, para a formação de grupos políticos. Por isso, para conhecer a forma como determinada a organização da sociedade indígena, os estudos antropológicos feitos a esse respeito, dão grande atenção às categorias de parentesco. Há grupos que consideram os filhos de um casal como parentes consanguíneos das famílias paterna e materna. Há outros, que consideram que os filhos são consanguíneos apenas de um dos lados, sendo parentes afins dos familiares, do outro lado.

Portanto, as sociedades indígenas têm suas regras próprias de conduta, de relacionamento entre as famílias, de distribuição de riquezas; e assim, como usam critérios particulares para classificar os espaços e os seres da natureza, também os utilizam para classificar as pessoas enquanto membros de parentelas e parte de uma sociedade. Esse fato nos remete ao período da ocupação pelos portugueses que, por equívoco comum, dizia respeito às terminologias de parentesco: percebendo que as crianças de determinado grupo indígena chamavam de pai a um bom número de homens adultos, a conclusão imediata era que não reconheciam a instituição familiar, já que ninguém sabia identificar o próprio genitor. Para evitar gafes como essa, temos que nos preocupar em entender cada costume no interior de um código cultural. Porém, quando encontramos povos que não fazem uso da escrita, não podemos concluir apressadamente que não têm moral, regras ou leis, ou que suas regras são mais simples ou primitivas porque não podem desenvolver longos processos jurídicos.

Essa forma de abordar a identidade e a alteridade entre os Kayowá nos remete à idéia de dinâmica cultural. Os Kayowá participam de uma história antiga de contatos e intercâmbios, na qual influenciaram uns aos outros, como ainda continuam fazendo hoje. Nessas influências recíprocas adquiriram feições semelhantes, mas não se tornaram todos iguais. Cada cultura indígena nos apresenta a atualização de uma tradição ancestral, compartilhada pelos demais membros de sua família lingüística. Cada cultura indígena apresenta também uma versão própria das idéias e dos costumes conhecidos através do contato com outras populações.

O que percebemos ter ocorrido, a partir desse meio milênio de contato entre as sociedades indígenas e os vários grupos que compõem a atual sociedade brasileira, é que todos mudaram, mas cada um à sua maneira, de forma que continuamos vivendo e convivendo com as diferenças.

Meliá vem firmar a questão sobre a alteridade na questão indígena. Os indígenas mantiveram sua alteridade, graças a estratégias próprias de resistência. Em outros termos:

continua ocorrendo nesses povos uma educação indígena que permitiu o modo de ser e a cultura venha a se reproduzir nas novas gerações, mas permitindo que elas também encarem com relativo sucesso, situações novas.

O interessante seria verificar qual seria a identidade e a alteridade que cada povo projeta para si. Essa alteridade se confunde com a constituição da pessoa, com sua construção e seu ideal. Os ideais da pessoa não se fixam em estereótipos. A educação cria algo novo, que a realidade biológica pode dar. No mundo Kayowá, a pessoa é uma palavra única e irreduzível, cuja história será uma espécie de hino de palavras boas e belas, uma história de palavras inspiradas, que nem sequer podem ser aprendidas nem memorizadas e, portanto, não podem ser ensinadas; cada um é a sua palavra recebida e dita com propriedade, criada ao mesmo tempo que é dita, como uma energia que desabrocha. Outros povos terão outras expressões e outras metáforas semelhantes para explicar o que é a sua educação. De fato o objetivo que guia a ação pedagógica é essa questão fundamental: o que é ser um bom guarani, um bom xavante, um bom bororó, um bom rikbaktsa, e assim por diante.

Pois bem, a história indígena tem recriado continuamente a identidade e a alteridade. A diferença desses povos se der de forma múltipla: a) pela imposição de uma língua geral ou nacional, b) pelo currículo nacional e professores não-índios para os indígenas. Esse foi fundamentalmente o programa e o projeto das antigas missões. São esses passos suficientes para remontar a corrente da perda da identidade e a alteridade e estabelecer a diferença.

A construção da identidade e da alteridade tem objetivo próprio na sociedade indígena Kayowá, com métodos próprios. Entre os métodos indígenas, uns dos principais é a participação da comunidade, que assegura uma identidade e a alteridade.

A comunidade indígena tem uma racionalidade para as ações praticadas. É precisamente essa racionalidade que mais foi negada aos povos indígenas. E nela está a contribuição mais significativa e necessária da identidade e da alteridade: é o povo indígena que oferece à sociedade nacional essas possibilidades, pois não só manterá sua diferença, mas poderá contribuir para que haja um mundo humano, de pessoas livres.

A alteridade dos indígenas, não pode ser negada, nem reduzida ao silêncio. Seu sofrimento se levanta, como o clamor do sangue de Abel, contra os tecnocratas que se ocultam atrás de frias cifras e de planejamentos abstratos.

Uma vez mais a ética se constitui no marco referencial teórico e vital, para qualquer modo de convivência humana. Ela deve ser horizonte utopia e motivação instigadora, práxis de todo projeto político-econômico e das dinâmicas institucionais. Portanto, a capacidade de

conviver com o diferente, de se proporcionar um olhar interior a partir das diferenças, significa o reconhecimento do outro também como sujeito de iguais direitos. É exatamente essa constatação das diferenças que gera a alteridade.

A partir dessa concepção, pode-se notar que deve ser estabelecido um diálogo e não se remeter a um monólogo, visto que ainda que mesmo, os diferentes se mostram e exigem, nesse momento de encontro no âmbito, que sejam ouvidos.

Concluindo, podemos considerar que a identidade e a alteridade ficam reduzidas às vítimas como meras legitimações ideológicas a todos os modelos sociais.

3.3 – O RELACIONAMENTO NO COTIDIANO DO KAYOWÁ.

O relacionamento cotidiano do indígena Kayowá é a elaboração da sua própria história. Com isso, há alguns anos a tradição historiográfica, de maneira abrangente, foi apresentada por duas tendências: a) a história ligada às reduções jesuíticas e b) a história ligada aos bandeirantes.

Se observarmos a história, veremos que antes da guerra do Paraguai, a região do Estado de Mato Grosso do Sul era inabitado de pequenas vilas, possuindo apenas os indígenas. Com o advento da guerra, os Kayowá tiveram que se esconder nas matas e logo após a guerra, se vêem coagidos a contratos para exploração da erva-mate. Após a guerra, instala-se no Estado de Mato Grosso do Sul a Companhia Mate Laranjeira, aproveitando os indígenas para o trabalho nos ervais e, com isso, a exploração da mão-de-obra indígena, que é mais barata. Vários indígenas foram vítimas das péssimas condições de trabalho, chegando a perder a própria vida.

Em todo o estudo sobre o cotidiano do Kayowá, percebemos que nas três últimas décadas, muitos foram os avanços ocorridos. Verifica-se que eles passaram a buscar uma certa organização para pressionar o governo, as organizações e a própria sociedade dos não-índios. Com isso, os Kayowá começaram a se posicionar para que suas terras fossem reconhecidas e demarcadas. Mas mesmo assim, toda essa luta para buscar o reconhecimento ainda não está totalmente segura, pois faltam as ampliações dos territórios. Portanto, a luta dos Kayowá permanece, ainda mais que seu problema em relação à terra, deve-se à maneira de como impuseram o confinamento no Estado de Mato Grosso do Sul.

Depois dessa trajetória, passamos para a época da colonização. A Revista de História vol. LV ano XXVIII nº 110, comentada por Schaden, nos mostra que é fácil compreender, por

exemplo, que, para o colono dos primeiros séculos, assim como para o latifundiário de ontem ou de hoje, o indígena tenha sido, ou seja, conforme o caso, a princípio um estorvo e a seguir um elemento a ser explorado, e que desses pontos de vista se configure e transfigure a imagem do índio. Também nos parece natural que missionários de outrora, imbuídos de espírito messiânico e empenhados na salvação das almas, hajam encontrado, em sua doutrina, critérios para julgar o que se lhes afigurava como natureza diabólica de determinadas crenças e práticas indígenas, a única explicação para o estado de depravação em que, a seu ver, se encontrava o gentio. E assim por diante.

Um outro ponto que precisamos notar, e é um importante ponto para estudarmos, é que a imagem das sociedades indígenas comuns ao não-índio é estática: indivíduos vivendo em pequenas aldeias isoladas na floresta, representando um passado remoto, uma etapa evolutiva de nossa espécie. Enfim, populações sem história. Nada mais errado. Sabe-se hoje que os povos indígenas que habitam o continente Sul Americano descendem de populações que aqui se instalaram há dezenas de milhares de anos, ocupando virtualmente toda a extensão deste continente. Ao longo desse período, essas populações desenvolveram diferentes modos de uso e manejo dos recursos naturais e diferentes formas de organização social, o que é atestado pelo crescente número de pesquisas arqueológicas realizadas no Brasil e países vizinhos. (Neves: 1995,171).

Pode-se falar também dos aldeamentos que o governo criou com o apoio da SPI, para dar ao indígena, uma certa segurança, mas de nada adiantou, pois a exploração continuou. Além de todos esses problemas, os Kayowá enfrentaram também a perda de seu território, e conseqüentemente o meio de subsistência se enfraqueceu, pois sem terra não conseguiriam sobreviver. (Wenceslau: 1990, 103).

Além de tudo isso que os indígenas passaram, enfrentavam mais um agravante: a aldeia foi cortada pela Rodovia MS 156, que liga Dourados a Itaporã, o que diminuiu ainda mais o território Kayowá. Um problema é que os Kayowá se vêem obrigados a dividir seu território com outros dois grupos: os Guarani Ñandeva e os Terena.

A história Kayowá se desenvolveu num contexto de lutas, conforme vimos nos parágrafos anteriores. Temos assim, duas tendências: a) é uma historiografia ligada às reduções jesuíticas e b) é uma historiografia ligada ao movimento dos bandeirantes. Como observamos o relacionamento do Kayowá no seu cotidiano, vale lembrar, também, que a história indígena ainda nasce na década de 80.

Com podemos perceber, o passado se torna futuro através da vivência das palavras da tradição, explicitadas pelo modo de ser dos antigos, tekoyma, em especial pela prática da religião (...). Dessa forma, os Kayowá constroem, pela tradição, a ponte entre o passado e o futuro. (Brand: 1997, 275)

O Brasil foi, portanto, colonizado desde épocas bastante remotas. Todo o país já estava ocupado desde há 12 mil anos. A população era densa, pelo menos na região Nordeste, a partir de 8 mil anos.

Soares (1997, 116) comenta que a estruturação dos Kayowá tem como pano de fundo uma forte organização de chefia, de vassalagem e de prestígio, que, sem dúvida, é encontrada nos outros elementos da cultura, como parentesco, economia, e até a vida espiritual, se pensarmos em messianismo. Pois além de não ter conhecimento do verdadeiro Deus, não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes, como os antigos pagãos, nem como os idólatras de hoje, tais os indígenas do Peru... Não têm nenhum ritual, nem lugar determinado de reunião para a prática de serviços religiosos, nem oram em público ou em particular. (Lery: 1960, 185)

Neves (1995, 175) nos mostra que, nesses aspectos, não podemos falar de relacionamento no cotidiano do Kayowá, sem antes voltarmos ao “início”. Existem duas fontes documentais principais utilizadas nos estudos de história indígena no Brasil: de um lado, os diferentes tipos de documentos escritos produzidos em diversos contextos pelos colonizadores europeus e seus descendentes; do outro, as tradições orais e a mitologia das populações indígenas. Ambos os grupos de documentos apresentam um expressivo potencial informativo, conforme o atestado pela boa qualidade da literatura sobre história indígena que tem surgido nos últimos anos. Para os documentos escritos o limite óbvio é o ano de 1500, mas essas fontes podem também ser vagas com relação a, por exemplo, o tamanho, densidade e localização dos assentamentos, a composição das unidades domésticas, etc., para a tradição oral e a mitologia indígenas, o limite é a dificuldade de se identificar ou alinhar cronologicamente os eventos narrados, já que esses discursos são gerados dentro de uma concepção do tempo variável e própria a cada sociedade em particular.

Segundo Lugon (1977, 21), os exploradores espanhóis penetraram no Paraguai, a pátria dos Guaranis, pela primeira vez em 1516, sob a chefia de Juan Diaz de Solis. A conquista foi trabalhosa e sangrenta. No final do século ainda não estava concluída. Em 1590, porém, cinquenta “cidades” e praças fortes tinham sido fundadas.

Com isso, a raça Guaraní não ocupava somente o Paraguai, mas toda a área compreendida entre os confins do Equador e o Rio da Prata, quase todo o Brasil, onde foi dizimado pelos portugueses, e ainda o Uruguai e as províncias de Corrientes e Entre-Rios, na Argentina. Grupos compactos de Guaranis estavam escalonados até à cordilheira dos Andes. Os Guaranis formavam uma raça de muitos milhões de almas, distribuídos de maneira mais ou menos densa sobre metade do continente.

Ao chegarem ao Brasil, os missionários se depararam com uma realidade totalmente diferente pois, segundo Lugon (1977, 26): os Kayowá acreditavam num só Deus, a quem não rendiam qualquer culto exterior, nem ofereciam sacrifícios. Não existiam sacerdotes. Continua: “o povo Kayowá escreveu uma das mais belas páginas da história da Igreja. Parece-nos elementar a observação, sobre o exemplo da nação Guaraní, de que, para realizar uma religião, é essencial o princípio do amor fraterno, assegura-se uma condição de êxito insubstituível inscrevendo a fraternidade, de princípio, não apenas no papel, mas nas distribuições e, em particular, no sistema de propriedade e de distribuição de bens, esses miseráveis bens da terra que um dia constituirão, de qualquer modo, a matéria do julgamento. Enquanto a distribuição dos bens não dor fraterna, a fraternidade é, muito simplesmente, verbal”.

Hoje continuamos colonizadores e missionários, achando que somos seres superiores, civilizados...Em nossa imagem os indígenas que usam roupas, falam nossa língua, esses são melhores que os outros indígenas a quem chamamos de selvagens. Temos que dar um basta nesse tipo de pré-conceito, nesse estilo de racismo; temos que olhar os indígenas como protagonistas da nossa história, com o qual esses indígenas têm uma ligação importantíssima, ou seja, tem uma ligação com o passado. Com isso, podemos olhar nossa história.

Se olharmos para os dias atuais veremos que o homem branco, aquele que se diz superior e civilizado, esmaga não só a terra dos indígenas, mas todo o sonho, toda sua crença e o mais triste, esmagam constantemente sua esperança. Esperança esta: Tekohá.

Schaden (1974, 01) comenta que entre os Kayowá contemporâneos a consciência de unidade tribal não chegou a prevalecer. Cada um dos subgrupos procura acentuar e exagerar as diferenças existentes, a ponto de se criticarem e ridicularizarem uns aos outros. A diversidade dos dialetos, da aparência física serve de motivo para cada bando afirmar a todo momento a sua pretensa superioridade sobre os demais. É verdade que, à medida que se processa a desintegração cultural em consequência do convívio com gente “civilizada”, as dissensões tendem a dar lugar à consciência do indígena em face do “brasileiro” ou do

“paraguaio”. Assim, sobre a base da inegável similitude étnica e da situação comum de ambivalência em face do homem branco, chegam a desenvolver-se, por vezes, certos padrões de solidariedade e cooperação, sobretudo em se tratando de pequenos bandos reduzidos a pequenas áreas de terra.

Através disso, quem quer que procure conhecer em suas próprias aldeias os indígenas Kayowá da atualidade, não deixa de perceber desde logo que certos domínios de sua cultura se apresentam inteiramente abertos a certas influências estranhas, ao passo que em outros é extraordinariamente forte o apego aos padrões tradicionais. Assim, de aldeia em aldeia, a experiência aculturativa dos indígenas Kayowá assume formas específicas de acordo com a variação dos fatores, o que dá ao pesquisador a possibilidade de investigar o que nelas há de constante e comum, e quais as manifestações devidas à contingência de situações particulares.

Em suma: os Kayowá talvez representem entre os indígenas atuais o exemplo mais apropriado para se estudar a variedade de reações aculturativas e anti ou contra-aculturativas de uma determinada configuração de origem, bem como a importância dos fatores que interferem no processo. Comenta (Schaden: 1974, 13)

Na verdade, comenta Charobim (1986, 124), para o Kayowá, a idéia global de vida espiritual encerra duas dimensões: a vida espiritual na aldeia e o cristianismo nacional. Assim, a vida espiritual da aldeia é, em última análise, um dos elementos aglutinadores do grupo enquanto expressão étnica, através da qual o Kayowá encontra solidariedade na aldeia em termos de segurança, apoio, auto-identificação etc. Nesse sentido, essa dimensão religiosa é sinônimo de dimensão índia de vida do Kayowá.

Comenta Schaden (1974, 186). A frustração dos Kayowá no esforço de serem encarados e tratados em pé de igualdade com os moradores de origem lusa, somando-se à experiência anterior de não terem conseguido ir para a Terra sem Males, favorece, uma vez ou outra, o aperfeiçoamento de atitudes antiaculturativas, levando inclusive à rejeição de elementos da cultura material anteriormente aceitos, mas, sobretudo a uma revivescência, embora efêmera, da religião dos antepassados, nos casos em que esta já revela sinais de desintegração.

Por fim, todo esse assistencialismo em acompanhar a evolução e as conquistas dos Kayowá, infelizmente tem-se encaminhado para um ato típico de utopia. Os Kayowá atravessaram séculos, viram e sofreram grandes pressões por parte da sociedade do não-índio. Os problemas aumentam a cada dia, mas a vontade de resistir continua viva na maioria dos Kayowá.

Como ontem, e hoje, os Kayowá da RID sofreram e sofrem, pois são constantemente submetidos a viver em espaços pequenos para a sua própria subsistência, e com isso são obrigados a vender seu trabalho, sendo assim “escravizados” para poderem sobreviver. Nesse aspecto os Kayowá estão perdendo aos poucos a própria dependência, seus recursos naturais, e, com tudo isso, a sua qualidade de vida.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a História, não se pode tratar de toda a problemática indígena Kayowá sem trabalhar sua compreensão, considerando que esses indígenas possuem questões próprias para sua essência de vida, alicerçada no ñanderekó, sendo que este os leva ao ñanderetã.

A construção do mundo religioso Kayowá é o alicerce dessa comunidade, que está relacionado ao seu cotidiano, marcado pela forma intensa como vivem o mundo espiritual. Tais fatos nos permitem refletir e reconhecer a importância da cultura Kayowá para não correr o risco de termos parte da história dessa comunidade perdida, haja vista que há pouca literatura a respeito do assunto.

Assim, torna-se indispensável a análise das verdadeiras condições históricas do indígena em Dourados, e mais, podemos ver de que maneira se encontra o problema cultural-religioso do Kayowá, influenciado pela cultura do não-indígena, pois a identidade dos Kayowá deve ser acionada, ou seja, deve estar presente tanto para defesa, como para permitir a continuidade do grupo em suas relações.

Hoje, existe comunhão entre os Kayowá, através de sua cultura na qual a união se concretiza, através do relacionamento, especialmente nas casas de rezas. Assim, podemos destacar que apesar das perseguições sofridas, através das repressões internas, essa comunidade ainda tenta se organizar, para que possam se manter vivos, cultural e historicamente. Com isso, os Kayowá, vivem suas antigas práticas culturais e religiosas, apoiados na própria comunidade.

É-nos colocado também, que o discurso Kayowá sobre a questão de sua vida social, política e da vida espiritual se torna delicado. Um outro ponto é referente à forma sujeito-indígena, que desvela seu lugar na sociedade nacional, que não é aquele do cidadão brasileiro. A maneira como a forma sujeito-indígena é interpelada torna-se distinta da mesma maneira como operário, o patrão, o militar são interpelados. Não se questiona transferir para a



sociedade indígena o mesmo painel desenhado pela luta de classe, alicerçada pela questão econômica, mas é possível falar de uma outra luta - uma luta étnica - em que o poder se expressa mediante a dominação da catequese, da disciplinarização do índio, do jogo de interesse pelas terras indígenas que, em última instância, retorna à questão do poder material, ou seja, vem tentando resgatar sua cultura.

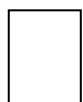
A vida espiritual Kayowá impõe-se pela interioridade que se projeta nos indígenas através do divino. A revelação do poder divino chega aos indígenas e possibilita o conhecimento místico como meta de ascensão desse mesmo homem. Os seguidores traduzem sua ação como uma forma de se encontrar com o divino em si mesmo e isso quer dizer aperfeiçoar, purificar e buscar forças na divindade, através de sua vida espiritual. Essa dimensão da prática divina não se limita aos extremos das transformações e aperfeiçoamentos, quando se traduzem os encantos no auge das convicções, estabelecendo, uma distância nula entre homens e divindades. Na era mítica, vai adquirindo espaços que são preenchidos pela experiência contínua do homem, no seu caminho místico.

Nesse momento, fica claro que não há como os Kayowá da RID se distanciarem da questão do divino. O divino, em uma concepção histórica, constitui a sociedade indígena e, conseqüentemente, as mudanças assumidas por essa sociedade ao longo de sua história vêm sendo o ponto de convergência dessas constituições e definições. A manifestação referente aos aspectos da religiosidade entre os Kayowá é justificada pela necessidade de uma melhor compreensão do universo religioso, cultural e social. Nesse ponto, com as relações entre esse universo Kayowá e o do não-índio é sua inserção na sociedade brasileira.

Hoje, os indígenas, graças à tradição oral, ou seja, passada de geração a geração, guardam sonhos e esperanças. Só o Kayowá sabe o que é ser ele próprio, ninguém pode reconstruir o modo de ser e viver Kayowá a não ser eles mesmos, a partir do que sonham, buscam, lutam, acreditam e por isso é imperioso ausaltar o mais profundo dessa cultura. É necessário acreditar no protagonismo indígena. No Tekohá tradicional reacende as esperanças. Novos casamentos vão sendo realizados. Novos filhos vão nascendo. O espírito da reciprocidade revive. É uma forma de encontro da “terras sem males”.

5. BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. 3ª ed. s/l, F. Briguiet & Cia, 1934.
- ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2001.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo, Ática, 1989.
- AZEVEDO, Marcello. *Prólogo*. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.), São Paulo, Paulinas, 1991.
- BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Brasília, Universidade de Brasília/Fundação Roberto Marinho. 1982. Série Pensamento Político (46).
- BERNARDI, B. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. A. C. Mota da Silva (Trad.). Lisboa, Edições 70, 1988.
- BELLAMY, Richard. *Liberalismo e sociedade moderna*. São Paulo, UNESP, 1994.
- BÉTEILLE, A. *The idea of indigenous people*. Current Anthropology, v. 39, n. 2, p. 187-91, 1998.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves (Trad.). Belo Horizonte, UFMG, 1998.
- BINFORD, L. R. *Archeology as Anthropology*. In: LEONE, M. P. ed. Contemporary Archaeological : a guide to theory and contributions. 3ª ed. Illinois: Southern Illinois University Press, 1975.
- BOURDEIU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. O que falar dizer. São Paulo, EDUSP, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa, Difel, 1989.
- BOUTIER, Jean, JULIA, Dominique (Orgs.). *Passados recompostos: campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro, UFRJ/FGV, 1998.
- BRAND, Antonio Jacob. O Confinamento e seu Impacto sobre os Pai/Kaiowá. *Dissertação de Mestrado*. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 1993.
- BRAND, Antonio Jacob. O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra. *Tese de Doutorado*. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.



- BRAND, Antonio Jacob. “*O bom mesmo é ficar sem capitão*”: O problema da “administração” das Reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS. *Tellus*, ano1, nº1, p.67-88, out. 2001. Campo Grande-MS
- BRAUDEL, F. *Escritos sobre História*. J. Guinsburg e Tereza Cristina S. da Mota (Trad.). São Paulo: Perspectiva, 1978.
- BRAUDEL, F. *Gramática das civilizações*. Trad. Antonio de P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.
- BRESCIANI, Stella, NAXARA, Márcia (Orgs). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, Unicamp, 2001.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas*. São Paulo, EDUSP, 1998.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. São Paulo, Martins, 1959.
- CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro, Campus, 1997.
- CARELLI, Vincent - "*Vídeo nas aldeias: um encontro dos índios com sua imagem*" In: *Tempo e Presença*. São Paulo, CEDI, jul./agos., n.270, 1993.
- CASTRO, Faria L. de. *Origens culturais da habitação popular do Brasil*. In: *Boletim do Museu Nacional*, nº 12. 1951.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro, Zahar, 1980.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CAMARCK, R. M. *Etnohistoria y teoría antropológica*. Flávio Rojas Lima (Trad.). Guatemala : Ministério de Educación, 1979. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 26.
- CHAMORRO, G. *A Espiritualidade Guarani: Uma Teologia Ameríndia da Palavra*. São Leopoldo: Sinodal, 1998. Série Teses e Dissertações
- CHAROBIM, Mauro. *Os Índios Guarani do litoral do Estado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato*. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand, 1988.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand, 1990.
- CHAUVEAU, Agnés; TÉTART, Philipp. *Questões para a história do presente*. Bauru, EDUSC, 1999.
- CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. *Estudos Avançados*, v. 11, n. 5, p. 173-91, 1991.
- CLASTRES, P. *A Fala Sagrada: Mitos e Contos dos Índios Guarani*. Nícia Adan Bonatti (Trad.). Campinas, Papirus, 1990.

- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*; pesquisas de Antropologia Política. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- CORDILIER, Serge (Coord.). *Nações e nacionalismos*. Lisboa, Dom Quixote, 1998.
- CUNHA, M.C., *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1992.
- CUNHA, M. C. da. *Introdução a uma História Indígena*. In: CUNHA, M. C. da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP/SMC/Cia das Letras, 1992.
- DIEHL, Astor Antonio. *A cultura historiográfica brasileira: década de 1930 aos anos 70*. Passo Fundo, EDIUPH, 1999.
- DIEHL, Astor Antonio. *A cultura historiográfica brasileira: do IHGB aos anos 30*. Passo Fundo, EDIUPH, 1998.
- D'ALESSIO, Márcia Mansor. *Reflexões sobre o saber histórico*: Pierre Vilar, Michel Vovelle e Madeleine Rebérioux. São Paulo, UNESP, 1998.
- DIEHL, Astor A. *Vinho velho em pipa nova: o pós-moderno o fim da história*. Passo Fundo, EDIUPH, 1997.
- DIEHL, Astor A. *Do método histórico*. Passo Fundo, UPF, 2001.
- DOSSE, François. *A história em migalhas: dos Annales à nova história*. São Paulo. Ensaio, Campinas, UNICAMP, 1992.
- DOSSE, François. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo, UNESP, 2001.
- DUBY, Georges. *Ano1000, ano 2000 na pista de nossos medos*. São Paulo, UNESP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.
- FEATHERSTON, Mike (Org.) *Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- FERREIRA, Marieta de M. (Org.). *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro, Fiocruz/ Casa Osvaldo Cruz/ CPDOC - FGV, 2000.
- FONTANA, Josep. *História: análise do passado e projeto social*. Bauru, Universidade Sagrado Coração, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitário, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *Genealogia do racismo*. Madrid, La Piqueta, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 1998. p. 410-80.
- FREIRE, Gilberto. *O mundo que o português criou*. Lisboa, Livros do Brasil, 1940.
- FREIRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro, Jose Olympio, 1936 .
- FREITAS, Marcos Cezar (Org.). *Historiografia Brasileira Contemporânea*. São Paulo, Contexto, 1998.

- GALVÃO, Eduardo - *Encontro de Sociedades, índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- GAY, Peter. *O estilo na história* : Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1973.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Difel, 1991.
- GRAFTON, Anthony. *As origens trágicas da erudição: pequeno tratado sobre a nota de rodapé*. Campinas, Papirus, 1998.
- GRUPIONI, Luis Donisete B. (org.) - *índios no Brasil*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1992.
- GRUMBERG, D. *Dos modelos de economia rural en el Paraguay*. (Pañ Tavyterã y Koygua). Estudios Paraguayos, Asunción, 1973.
- GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos: o estado nacional e nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.
- GUARINELLO, N. L. *Memória Coletiva e História Científica*. Conferência proferida no I Congresso de Ciências Humanas das Universidades Federais de Minas Gerais. São João del Rey, 1993.
- GUINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 1997.
- HARRIS, M. *El desarrollo de la teoría antropológica* : una historia de las teorías de la cultura. 10ª ed. Ramón Valdes del Toro(Trad.). Madrid : Siglo XXI, 1993.
- HELLER, Agnes. *O Quotidiano e a História*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- HOBSBAWM, Eric. *A questão do nacionalismo*. Nações e nacionalismos desde 1780. Lisboa, Terramar, 1998.
- HOBSBAWM, Eric. *Sobre a história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil* . São Paulo, Companhia Nacional/EDUSP, 1969.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Brasil*. São Paulo, Perseu Abramo, 1998.
- KAPLAN, D., MANNERS, T. A. *Teoria da cultura*. 2ª ed. Zilda Kacelnik (Trad.). Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- KERN, A. A. *A cultura material, a História e a Arqueologia*. Anais da X Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica. Curitiba : SBPH, 1991. p. 37-40.

- LADEIRA, Maria Inês & AZANHA, Gilberto. *Os índios da Serra do Mar*. Centro de Trabalho Indigenista, São Paulo, 1988.
- LANG, Bernhard. *Frau Weisheit; Deutung einer biblischen Gestalt*. Düsseldorf, Patmos, 1975.
- LARAIA, Roque B. *Cultura, um conceito antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986.
- LARAIA, R. de B. *Cultura: um conceito antropológico*. 6ª ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992.
- LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. Tradução Marie Agnès Chauvel.- São Paulo, Brasiliense, 1991.
- LE GOFF, Jacques (dir.). *A história nova*. São Paulo, Martins Fontes, 1990.
- LERY Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Sérgio Milliet (Trad.). São Paulo, Livraria Martins, 1960.
- LIMA, Lana L. da G. *Fronteiras da História*. In: Simpósio Nacional da Associação Nacional de História (20 : 1999 : Florianópolis) História : Fronteiras. São Paulo, Humanitas, FFLCH, USP, ANPUH, 1999. p. 17-40.
- LÉVI-STRAUSS, Claude "A estrutura dos mitos" In: *Antropologia Estrutural*. Biblioteca Tempo Universitário, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1967.
- LÉVI-STRAUSS, Claude "A gesta de Asdiwal" e "Raça e História" In: *Antropologia Estrutural 2*. Biblioteca Tempo Universitário, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Chaim Samuel Katz (Trad.). 4ª ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993.
- LIMA, Luis Costa. *O controle do imaginário*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- LISBOA, Karen Macknow. *A nova Atlântida de Spix e Martius*. Natureza e civilização na viagem pelo Brasil (1817-1820). São Paulo, Hucitec, 1997.
- LUCA, Tania Regina. *A revista do Brasil: um diagnóstico para a (N)ação*. São Paulo, UNESP, 1999.
- LOPES DA SILVA, Aracy. *Índios*. São Paulo, Coleção Ponto por Ponto, Ática, 1988
- LUGON, Clovis. *A República "comunista" cristã dos Guaranis: 1610-1768* [por] C. Lugon; trad. Álvaro Cabral, 3ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- MAFESSOLI, Michael. *No fundo das aparências*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- MAIO, Marcos Chor, SANTOS, Ricardo Ventura. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz, 1996.
- MAYBURY-LEWIS, David - *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1984.
- MALDI, D. *A teia da memória : proposta teórica para a construção de uma etno-história*. Cuiabá, UFMT, 1993. (Antropologia, 1).
- MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 5ª ed. Rio de Janeiro, Guanabara, 1990.
- MATTOSO, José. *A escrita da história: teoria e métodos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.

- MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre a dádiva" In: *Sociologia e Antropologia*. v.2. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.
- MELATTI, Júlio César. *Índios no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1983.
- MELIÁ, B. *Educação Indígena e Alfabetização*. São Paulo, Loyola, 1992.
- MELIÁ, B. *El encobrimiento de América*. Acción, Asunción, n. 102, p. 37-41, 1990.
- MELIÁ, B. *Experiência Religiosa Guarani*. In: *O Rosto do Índio de Deus*. Tomo I. Série VII. São Paulo, Vozes, 1989.
- MILLER, J. *Tsimshian ethno-ethnohistory*. A "real" indigenous chronology. *Ethnohistory*, v. 45, n. 4, p. 657-674, 1998.
- MONIOT, H. *A história dos povos sem história*. In: LE GOFF, J., NORA, P. (Org.). *História: novos problemas*. Theo Santiago (Trad.). Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976. p. 99-112.
- MONTEIRO, J. M. *O desafio da História Indígena no Brasil*. In: SILVA, A. L., GRUPIONI, L. D. B. (Org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221-37.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira: 1933-1974*. São Paulo, Ática, 1980. (Coleção Ensaio, 30).
- MOTA, Lourenço Dantas. *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. São Paulo, SENAC, 1999.
- NEVES, Eduardo Góes. *Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena do Brasil*, IN SILVA, Al. & Grupioni, L.D.B. (org.). *A temática indígena na escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*, Brasília: MEC MARI/UNESCO, 1995.
- ODÁLIA, Nilo. *As formas do mesmo: ensaios sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Vianna*. São Paulo, UNESP, 1997.
- OLIVEIRA, R. C. de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Pioneira, 1976.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- PRADO JR., Caio. *Evolução política do Brasil e outros estudos*. São Paulo, Brasiliense, 1993.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, Martins, 1942.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. Ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- PESEZ, J. *História da cultura material*. In: LE GOFF, J. *A História Nova*. 2ª ed. Eduardo Brandão (Trad.). São Paulo, Martins Fontes, 1993. p. 177-213.
- PRIETO, Saturnino Sánchez. *Y qué es la historia?* Madri, Siglo XXI de Espanha Editores, 1995.
- PROUS, André. *Arqueologia Brasileira*. Brasília, UnB, 1992.
- RAMOS, Alcida - *Sociedades Indígenas*. São Paulo, Ática, 1986. Série Princípios.
- RIBEIRO, Darcy - *Os Índios. e a civilização*. Petrópolis, Vozes 1982.
- RIBEIRO, B. *O índio na história do Brasil*. São Paulo, Global, 1983.

- RIBEIRO, B. *O índio na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, UNIBRADE/UNESCO, 1987.
- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- RIOUX, Jean, SIRINELLI, Jean-François. *Para uma história cultural*. Lisboa, Estampa, 1998.
- RODRIGUES, Jose Honório. *Conciliação e reforma no Brasil: interpretações histórico-políticas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- RODRIGUES, Aryon D. - *Línguas indígenas brasileiras - para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola 1986
- RODRIGUES, José Honório. *História da história do Brasil*. 1ª parte. São Paulo, Companhia Nacional, 1979.
- RODRIGUES, José Honório. *História e historiografia*. Petrópolis, Vozes, 1970.
- RODRIGUES, José Honório. *Teoria da história do Brasil*. São Paulo, Progresso, 1949.
- ROMERO, Sylvio. *O elemento português no Brasil*. Lisboa, Companhia Nacional, 1902.
- SAHLINS, M. *Sociedades tribais*. 2ª ed. Yvonne M. A. Velho (Trad.). Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
- SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Barbara Sette (Trad.). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.
- SAHLINS, M. *Cultura e razão prática*. Sérgio Tadeu de N. Lamarão (Trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SAMPAIO JR., Plínio de Arruda de. *Entre a Nação e a barbárie: os dilemas do capitalismo dependente em Caio Prado, Florestan Fernandes e Celso Furtado*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- SCHAFF, Adam. *História e verdade*. São Paulo, Martins Fontes, 1986.
- SCHADEN, E. *Aculturação Indígena*. São Paulo, EDUSP, 1969.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, EDUSP, 1974.
- SCHWARTZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SEDA, P. *Arqueologia, História e sociedades primitivas*. In: LEMOS, M. T. T. B. América Latina e Europa Centro-Oriental: perspectivas para o terceiro milênio. Rio de Janeiro, UERJ/INTERCON, 1996. p. 113-26.
- SEEGER, Anthony - *Os Índios e nós*. São Paulo, Campus, 1980.
- SKIDMORE, Thomas. *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994.
- SIKDMORE, Thomas E. *Preto no Branco*. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- SILVA, Pedro Agostinho. *Kwaríþ: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.
- SKLIAR, Carlos. *Palestra proferida no V Fórum Internacional da Educação – “Escola: Conhecimento e Avaliação”* - Osório/RS, 2001.

- SOARES, André Luis R. *Guarani: Organização Social e Arqueologia*. Porto Alegre, PUCRS, 1997.
- SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: indetidade, povo, mídia no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- SOUZA, Laura de Melo e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia*. São Paulo, Papirus, 1995.
- SUSNIK, Branislava. *Etnohistoria de los Guaraníes: época colonial*. Assunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1979.
- TAVARES, Maria da Conceição (Org.). *Celso Furtado e o Brasil*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2000.
- THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria: ou um planetário de erros - uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro, Zahar, 1993.
- TRIGGER, B. G. *Etnohistoria : problemas y perspectivas*. Trad. Catalina T. Michieli. Traducciones y Comentarios, San Juan, Universidad Nacional, n. 1, p. 27-55, 1982.
- VOVELLE, M. *A História e a longa duração*. In: LE GOFF, J. *A História Nova*. 2ª ed. Eduardo Brandão (Trad.). São Paulo, Martins Fontes, 1993. p. 65-96.
- VARNHAGEN, Francisco A. de. *História geral do Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro, J. E. & Laemert Ltd., s.d. 2 v.
- VARNHAGEN, Francisco A. de. *História geral do Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: J. E. & Laemmert Ltd., s.d. 5v.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. *A literatura como espelho da Nação*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2. 1988.
- VENTURA, Roberto. *Escritores, escravos e mestiços (raça e cultura na cultura Brasileira)*. São Paulo, 1998. Tese (Doutoramento em História) - FFLCH/USP.
- VIANNA, Oliveira. *Populações Meredionais do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1952.
- VIANNA, Oliveira. *Raça e assimilação*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1959.
- VIDAL, Lux (Org.). *Grafismo Indígena - estudos de antropologia estética*. São Paulo, Nobel/EDUSP, 1992.
- VIDAL, Lux. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo, Hucitec/EDUSP, 1977.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté, o povo do Ipixuna*. São Paulo, CEDI, 1992.
- VOVELLE, Michel. *Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo, Ática, 1997.
- WEFFORT, Francisco. *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

WENCESLAU, Marina Evaristo. O índio Kayowá: e o mundo dos brancos. *Dissertação de Mestrado-USP*. 1990.

WENCESLAU, Marina Evaristo. O Índio Kayowá: Suicídio pelo Tekohá. *Tese de Doutorado – USP*. 1994.

Revista de História, ano XXVIII, v. LV nº 110 abr-jun 1977, p. 321-45.

Revista de Antropologia. Egon Schaden v. 13, São Paulo, 1965.

ANEXOS

1. A ORIGEM DO METODISMO

A primeira Igreja que podemos estudar como sendo uma das igrejas que influenciaram o povo indígena Kayowá é a Igreja Metodista, que teve seu início há mais de 260 anos, na Inglaterra.

A Igreja Metodista é um ramo da Igreja Cristã, ou seja, da Igreja Universal de Jesus Cristo. Teve o seu início no seio da Igreja Anglicana (Igreja da Inglaterra), como um movimento de renovação espiritual liderado por um homem chamado John Wesley, pastor anglicano, que possuía métodos de disciplina pessoal e cultivo espiritual que chamavam a atenção dos demais alunos da Universidade de Oxford, Inglaterra. Daí vem o nome Metodista.

A Igreja Anglicana, na Inglaterra, era a principal igreja da época e vai contribuir para o aparecimento da Igreja Metodista, mas, não se preocupava com o sofrimento do povo e estava acomodada na prática de cultos alienados. Havia outras igrejas pequenas e grupos religiosos promovendo a renovação, mas quase todas essas igrejas mantinham-se na piedade individual, sem qualquer compromisso com a sociedade. As igrejas tentavam salvar o indivíduo sem, entretanto, lutar por uma sociedade mais justa. Nesse contexto de sofrimento do povo, um jovem sacerdote chamado John Wesley teve sua vida radicalmente mudada através de uma experiência religiosa, sentiu-se desafiado a criar um movimento para renovar a Igreja Anglicana, ajudando as pessoas a trabalharem por um mundo melhor, e foi através de pequenos grupos que organizou equipes missionárias.

Para John Wesley não era correto, nem bíblico, criar uma Igreja separada³⁸. Na sua visão, a divisão da família cristã não pertencia ao projeto de Deus, por isso o movimento metodista sempre teve um grande interesse na unidade cristã. A Igreja Metodista começou um movimento de renovação, sem qualquer pretensão de criar uma nova igreja. Só depois da morte de John Wesley é que surgiu a Igreja Metodista, quando já não havia mais possibilidade de continuar dentro da Igreja Anglicana.

³⁸ Wesley entendia que a Igreja deve estar junto, dentro dos estudos bíblicos, estudos escolares, pois tudo levaria à formação do cidadão.

Na Inglaterra, o Metodismo é parte integrante do movimento Protestante. Herdeiro da Reforma, mediante a Igreja da Inglaterra, cujos 39 artigos formavam a base da Religião do Metodismo. O Livro de Oração Comum exerceu influência na liturgia metodista. O Metodismo aceitou as colunas principais da Reforma:

a - A autoridade das Escrituras;

b - A Justificação pela Fé, e;

c - O Sacerdócio Universal dos crentes, que também pode simbolizar pelos "Três P": Palavra, Perdão e Povo.

O Metodismo na Inglaterra, no tempo de Wesley, tem cinco chaves para compreender a herança metodista.

No Brasil, a Igreja Metodista começa a sua obra em 1867, quando chegam aqui os primeiros missionários norte-americanos, oriundos da região sul dos Estados Unidos da América do Norte, se instalam no litoral fluminense, mais precisamente no Rio de Janeiro. A partir de 2 de setembro de 1930, a Igreja Metodista do Brasil proclama a sua autonomia, ou seja, passa a administrar os seus interesses sem a interferência da Igreja Norte-Americana, e passa a fazer parte, juntamente com as outras igrejas autônomas, do Conselho Mundial do Metodismo. Atualmente, a Igreja Metodista no Brasil está subdividida administrativamente em oito regiões eclesiais.

Depois de analisarmos a origem da igreja Metodista, partimos agora da questão da atuação dos Missionários Metodistas, que tiveram uma parte importante na evangelização dos indígenas Guarani-Kayowá.

1.1 EVANGELIZAÇÃO POR PARTE DOS MISSIONÁRIOS METODISTAS

Para entendermos a evangelização dos Metodistas com os Kayowá, devemos fazer um pequeno histórico, que dividiremos em cinco idéias.

Começamos no período do séc. XVIII quando foi presenciado o nascimento de uma nova classe social, a dos operários, sendo que os primeiros representantes dessa nova classe eram mineiros, oprimidos pelas longas horas de trabalho e baixo salário. Os mineiros não eram levados em conta pela igreja oficial, e poucos a procuravam. Os mineiros de Kingswood e Bristol foram os primeiros a receber os metodistas. Mais tarde, com o crescimento das fábricas, os operários seriam objeto da mensagem e seriam parte integrante da sociedade e dos

metodistas. Muito antes da Igreja Anglicana tomar consciência da própria existência dessa nova classe, os metodistas já ministravam junto a eles.

A segunda idéia a notar, é que havia necessidade de descobrir novos métodos e agências para atender a essa nova situação, a pregação ao ar livre provou ser um meio eficaz para atingir a nova classe. George Whitefield e Wesley pregavam aos mineiros ao saírem das minas, pois eles não procuravam a igreja; assim, a pregação ao ar livre provou ser o instrumento de pregação e, mais do que os ministros ordenados, passaram a ser os pregadores leigos, pregadores sem formação teológica, os mais eficientes.

Wesley teve uma terceira idéia, que era o povo; nunca teve a intenção de que o metodismo passasse a ser uma nova igreja; ele pretendia que fosse um movimento e para seu despertar e capacitação para a missão de Deus. A preocupação de Wesley era o povo e os seus seguidores, ele os chamava de "o povo chamado Metodista".

Mas a ênfase ao povo não pára com a pregação de leigos, por mais importante que fosse: o Metodismo via sua missão realizada pelo povo e em prol do povo. É por isso que nos principais centros do metodismo wesleyano surgiram escolas, orfanatos, ambulatórios, fundos de empréstimo, centro de artesanato etc. Foi por isso que Wesley e os Metodistas lutavam contra a escravidão que degradava e explorava o povo africano.

A quarta idéia foi a ênfase na Santificação e na Perfeição, sendo a santificação, um processo de crescimento em graça que começa no momento em que, pela fé, Deus perdoa o pecador arrependido e inicia o processo da sua transformação íntima. A perfeição é um Dom de Deus pelo qual aperfeiçoa sua obra no crente, enchendo-o de amor para com Deus e o próximo. A chave para entendermos a perfeição é o amor, sendo que a perfeição é a pureza, é a imitação de Cristo, é a comunhão ininterrupta.

E por fim, a quinta idéia, foi a ênfase missionária do Metodismo Wesleyano que definiu sua razão de existência em termos de "Reformar a nação, particularmente a igreja, e espalhar Santidade Bíblica em toda nação".

1.3 A CONSOLIDAÇÃO E AUTONOMIA DA IGREJA METODISTA NO BRASIL

Em 1930, o Brasil e o México tiveram suas primeiras igrejas metodistas autônomas, e o mundo estava em meio a um tumulto econômico com a quebra da bolsa, em 1929. Os metodistas foram os primeiros a iniciar o trabalho missionário no Brasil, em 1836.

Nesse mesmo período, o Brasil começa a produzir muito café, e a mão-de-obra escrava, nesse momento, não é importante, pois havia necessidade de mão-de-obra especializada. A Inglaterra pressionava para que se acabasse com a escravidão e, em 1850, sai a lei que proíbe a importação de mão-de-obra escrava. Uma forma encontrada para resolver o problema era abrir o país para colonos de outros países.

Em 1861, começa, nos Estados Unidos, uma guerra que dividiu o país em nortistas e sulistas, e quando acaba a guerra muitos americanos vieram morar no Brasil, num lugar perto de Piracicaba e São Paulo e fundaram a cidade de Americana.

D. Pedro II incentivou a vinda dos americanos para o Brasil, vendendo-lhes terra a preços baixos, financiando passagens, compra de ferramentas e sementes, entre outras facilidades, para quem não tinha dinheiro.

Em 1867, chegou ao Brasil um grupo de americanos com o qual veio o Reverendo Justus E. Newman, que trabalhou como pastor entre os americanos. Em 1875, o Reverendo Newman recebeu uma carta dos Estados Unidos que resolveu mandar para o Brasil, por intermédio da Igreja do sul.

O Brasil criou, assim, uma, companhia de navegação, com navios a vapor que ligavam o Rio de Janeiro a Nova York a primeira viagem vieram muitos americanos para o Brasil, e se instalaram em várias regiões, mas a que mais prosperou foi a de São Paulo.

O crescimento da Igreja no Brasil se deu em várias regiões, como:

a- No Norte do Brasil, o Reverendo Justus Henry Nelson trabalhou por muitos anos, fundando igrejas no Amazonas e no Pará;

b- O Reverendo Willian Taylor trabalhou no Nordeste, fundando igrejas no Pará, Maranhão e Bahia. No entanto, houve falta de apoio das juntas de missões para o trabalho metodista no Norte e no Nordeste do Brasil;

c- A Igreja Metodista foi crescendo no Rio Grande do Sul, em São Paulo, em Minas Gerais e no Rio de Janeiro. Os missionários do Sul e do Sudeste do Brasil também não se interessavam pelo trabalho missionário por causa da distância dessa região de São Paulo e Rio de Janeiro;

d- O Metodismo cresceu bastante no Sudeste, Rio de Janeiro e São Paulo, que até hoje são as maiores regiões da Igreja Metodista no Brasil.

O Reverendo Justus H. Nelson morreu em Belém do Pará, onde está sepultado. Foi o que sobrou da presença do metodismo nessa região do Brasil.

Durante o período em que esteve no Brasil, o Rev. John James Ransom fundou um jornal chamado "O Metodista Católico", em 1886, que no ano seguinte mudou seu nome para "Expositor Cristão".

Nesse período, para que uma Igreja fosse considerada autônoma, ela deveria possuir 3 requisitos:

- a. Auto-sustento, condições financeiras;
- b. Ministério próprio, pastores brasileiros;
- c. Autopropagação, condições de crescer sozinha.

Como a Igreja cresceu, torna-se independente dos Estados Unidos em 2 de setembro de 1930, e assim, em São Paulo, foi eleito o primeiro bispo da Igreja, Willian Tarboux. O primeiro bispo metodista brasileiro chamava César Dacorso Filho e foi eleito em 1938.

Com o crescimento da Igreja em alguns territórios do Brasil, as igrejas foram se organizando em Regiões Eclesiásticas. No começo, existiam apenas as regiões do Centro, do Norte e do Sul do Brasil. Mais tarde ficou organizada de forma diferente, algumas por estados outras em mais de um estado.

2. PRESBITERIANOS

Tendo sido o monge alemão Martinho Lutero, 1483-1546, o primeiro dos reformadores protestantes do séc. XVI, seus seguidores logo passaram a ser conhecidos como "luteranos." Eventualmente, no país vizinho ao sul da Alemanha, a Suíça, surgiu um novo movimento protestante, independente do movimento de Lutero, que, para distinguir-se deste último, passou a ser denominado de "reformado". Inicialmente, o movimento reformado esteve mais ligado à pessoa de Ulrico Zuínglio, no período de 1484-1531. Porém, com a morte prematura deste, o movimento veio a associar-se com o seu maior teólogo e articulador, que foi o francês João Calvino, 1509-1564. A propósito, os "protestantes", fossem eles luteranos ou reformados, só passaram a ter essa designação a partir da Dieta de Spira, em 1529.

Portanto, o movimento reformado é o ramo do protestantismo que surgiu na Suíça do séc. XVI, tendo como líderes originais Ulrico Zuínglio, em Zurique, e especialmente João Calvino, em Genebra. Esse movimento se caracteriza por certas concepções teológicas e formas de organização eclesiástica que o distinguiram de todos os outros grupos protestantes, como luteranos, anabatistas e anglicanos. A tradição reformada foi preservada e desenvolvida pelos sucessores imediatos e mais remotos dos líderes iniciais, tais como João Henrique Bullinger (1504-1575), Teodoro Beza (1519-1605), os puritanos ingleses e outros.

Até hoje, as igrejas ligadas a essa tradição no continente europeu são conhecidas como Igrejas Reformadas tanto as da Suíça, como as da França, Holanda, Hungria, Romênia e de outros países. Porém, o termo reformado é mais que a designação de uma tradição teológica ou eclesiástica é um conceito abrangente que inclui todo um modo de encarar a vida e o mundo a partir de uma série de pressupostos, dentre os quais destaca-se a soberania de Deus.

Uma das coisas mais importantes para todo grupo Presbiteriano é ter consciência clara de sua identidade e objetivo. A identidade tem a ver com as raízes, a história e os fundamentos; as características distintivas e os objetivos são decorrência da luz das suas

raízes, das convicções básicas; e os alvos de suas prioridades foram estabelecidos, pela maneira de ser e viver no mundo.

Os presbiterianos fazem parte do tronco calvinista da Reforma religiosa, iniciada na Alemanha por Martinho Lutero, no séc. XVI. A teologia e a forma de organização da Igreja Presbiteriana são resultados da aplicação, na Escócia, dos ensinamentos de João Calvino em Genebra e Strasburgo. No Brasil, os presbiterianos chegaram em 1859, através de missionários enviados pela Igreja Presbiteriana dos EUA, que se estabelecera desde a chegada dos primeiros "pais peregrinos", sendo que o tema central da pregação de Jesus, o Reino de Deus, é também o centro da teologia presbiteriana. Crê-se num Deus que é Rei e que, em sua soberania, não se presta à manipulação humana..

Todavia, ocorre que muitos deles ignoram sua identidade, não sabem exatamente quem são, como indivíduos e como igreja. Não conhecendo suas raízes históricas, teológicas, denominam-se nacionais, tendo obviamente dificuldade de posicionar-se quanto a uma série de questões e de definir com clareza os seus rumos e suas prioridades. Muitas vezes, quando questionados por outras pessoas com relação às suas convicções e práticas, sentem-se frustrados pela incapacidade de expor de modo coerente e convincente suas posições.

O termo presbiteriano foi adotado pelos reformados nas Ilhas Britânicas, como: Escócia, Inglaterra e Irlanda. Isso se deve ao contexto político-religioso em que o protestantismo foi introduzido naquela região, no qual a forma de governo da igreja teve uma importância preponderante. Os reis ingleses e escoceses preferiam o sistema episcopal, ou seja, uma igreja governada por bispos e arcebispos, o que permitia um maior controle da igreja pelo Estado. Já o sistema presbiteriano, através do governo da igreja por presbíteros eleitos pela comunidade e reunidos em concílios, significava um governo mais democrático e autônomo em relação aos governantes civis. Das Ilhas Britânicas, o presbiterianismo foi para os EUA e dali para muitas partes do mundo, inclusive o Brasil.

Daí resulta outra distinção importante. Todo presbiteriano é, por definição, reformado e, em teoria, calvinista, porém, nem todos os calvinistas são presbiterianos. Um bom exemplo é a Inglaterra dos séc. XVI e XVII. Quase todos os protestantes ingleses daquela época eram calvinistas, mas muitos deles não aceitavam o sistema de governo presbiteriano. Entre eles estavam muitos anglicanos e os congregacionais, além de outros grupos.

A origem e o significado do termo Presbiteriano vêm através da reforma religiosa do séc. XVI deu origem, de modo direto ou indireto, aos diversos grupos que hoje constituem o protestantismo. Os nomes adotados por essas igrejas podem derivar do próprio nome do seu

fundador, luterano, menonitas, de uma convicção doutrinárias primordial, batistas, pentecostais, ou de sua estrutura eclesíastica e forma de governos, episcopais, congregacionais. Nesta última categoria também se incluem os presbiterianos.

O termo "presbiteriano" decorre do fato de que nas igrejas desse nome o governo é exercido por "presbíteros". A palavra grega *presbyteros* encontra-se no Novo Testamento e significava originalmente "ancião," "homem idoso." À semelhança do que acontecia entre os judeus, também na igreja primitiva a liderança era exercida pelos membros mais experientes da comunidade, geralmente, mas não necessariamente, homens mais velhos. Eventualmente, o termo passou a ter um sentido técnico de líder da igreja e o aspecto da idade ficou em segundo plano. Assim, encontramos referências aos presbíteros em passagens bíblicas como Atos dos Apóstolos 11.30; 14.23; 15.2; 20.17; 1 Timóteo 5.17; Tito 1.5; Tiago 5.14; e 1 Pedro 5.1. Também encontramos o coletivo "presbitério" ou concílio de presbíteros em 1 Timóteo 4.14.

Portanto, seguindo o precedente bíblico, nas igrejas presbiterianas a liderança é exercida pelos presbíteros, os quais se subdividem em duas categorias: os presbíteros "regentes", que governam, voltados primordialmente para funções administrativas, e os presbíteros "docentes", que ensinam, ou seja, os ministros ou pastores. Esses dois tipos de presbíteros têm a mesma paridade, não se constituindo em uma hierarquia. Todavia, os pastores ou presbíteros docentes tem algumas funções privativas, como a ministração dos sacramentos. Os presbíteros exercem as suas funções em vários níveis: localmente, no "conselho" de cada igreja; em âmbito regional, nos presbitérios e sínodos; em âmbito nacional, no Supremo Concílio.

Nas Primeiras Igrejas Presbiterianas do Brasil, fundadas entre 1862-1903, como acontece até hoje, um dos principais objetivos dos primeiros missionários norte-americanos e dos pastores brasileiros e portugueses foi conseguir plantar igrejas e fiéis. No início, o processo de organização das igrejas era simples e informal. Com frequência, a igreja era considerada organizada quando se recebiam os primeiros membros por profissão de fé e batismo. Foi o caso da igreja-mãe do presbiterianismo nacional, a Igreja do Rio de Janeiro. No dia 12 de janeiro de 1862, o Reverendo Ashbel G. Simonton recebeu dois homens por profissão de fé, um americano e um brasileiro, e escreveu no seu Diário: "Assim, organizamos em igreja de Cristo no Brasil". Só mais tarde foram eleitos os primeiros oficiais. Com o tempo, passou a existir uma diferença entre fundação e organização. A primeira era a ocasião do recebimento dos primeiros membros e a segunda o estabelecimento formal da igreja, com a eleição dos primeiros oficiais.

As primeiras igrejas presbiterianas fundadas no Brasil foram listadas, porém existem lacunas, porque nem sempre os dados eram preservados e comunicados para publicação; provavelmente muitas datas contenham erros, bem como haja imprecisões quanto aos organizadores. Além disso, algumas igrejas, principalmente de lugares afastados do interior, devem ter sido omitidas.

É o caso da RID. Com isso, não se pode confundir a identidade social dos Kayowá, pois é uma construção simbólica, espiritual, envolvendo um caráter histórico e social. Hoje, a situação dos Kayowá é complexa, pois estão, aos poucos, perdendo praticamente quase toda as suas terras, fonte de vida, espaços sagrados.

3. DEUS É AMOR

A Igreja Pentecostal "Deus é Amor" foi fundada em junho de 1962, pelo Missionário David Martins Miranda, e hoje está espalhada pelo Brasil e em 136 países de todo o mundo. O missionário David Miranda conta que Deus lhe falou para fundar a igreja "DEUS É AMOR": "...era mais ou menos duas horas e cinquenta minutos do dia dois de novembro de 1961, eu senti como se estivesse flutuando nos ares, já havia mais de três horas que eu orava à Deus sem cessar, de joelhos e com o rosto no chão. Minha roupa já estava molhada de suor, eu podia 'viver' naquele momento o capítulo vinte e dois de São Lucas e versículo quarenta e quatro, que diz: "E posto em agonia, orava mais intensamente e o seu suor tornou-se em grandes gotas de sangue que corriam até o chão."

Para David, não existem palavras que possam descrever o que sentiu quando recebeu a mensagem do nome da igreja DEUS É AMOR.

“Depois que recebi o nome da igreja, fui procurá-la e fiz isso incansavelmente, mas não conseguia encontrar; já pensava até que deveria ser uma igreja em outro estado que não o de São Paulo. Foi quando Deus me orientou dizendo através de divina revelação do Espírito Santo, que eu deveria fundar uma igreja e colocar-lhe esse nome. Obedecendo a ordem do Senhor, entreguei a congregação da qual tomava conta no Jardim Japão, em Vila Maria e, sem dizer nada a ninguém, nem ao menos ao pastor dirigente, dei início ao trabalho de fundação de uma nova igreja. Por certo, o pastor deve ter pensado, que o motivo de minha saída, era devido à grande luta pela qual eu passava e que já não estava mais suportando. A partir de então, eu pude entender, porque as lutas eram tão grandes, mas na época elas não me pareciam ter um porquê.”(<http://planeta.terra.com.br/artes/mundoantigo/colonial/indio.htm>)

A sede mundial da Igreja Pentecostal Deus é Amor está situada na cidade de São Paulo. Existem novas Igrejas no mundo, como em Madagascar onde, segundo os evangelistas José Marques e Valter Martins, eles fizeram distribuição de cestas básicas, como forma de evangelismo. No continente africano, durante a evangelização, o número de pessoas que,

segundo os evangelistas, aceitaram a Jesus após a pregação da Palavra de Deus, foi muito grande.

Houve a inauguração da Igreja Deus é Amor em Togo, país muçulmano, que está localizado ao sudoeste da África Ocidental, onde existe como predominância oficial, o Islamismo. O Pastor Roque de Carvalho foi quem iniciou o trabalho de evangelização, apesar de sofrer perseguições. Ao alugar a casa que mais tarde seria chamada de Casa Pastoral, iniciou o trabalho convidando o povo para os cultos de libertação. O primeiro culto, nesse país, foi realizado da mesma maneira como o feito no Brasil. Nesse primeiro dia reuniram-se muitas pessoas, sendo que a maioria levantou as mãos confirmando terem aceitado a Jesus como salvador de suas vidas em lugar de Maomé, como crêem os muçulmanos.

Apesar das perseguições, as reuniões continuam sendo realizadas dentro da Casa Pastoral, porém, de portas e janelas fechadas e também sem alterar a voz, pois, se houver alguma suspeita, o caso logo será denunciado à polícia.

Segundo os missionários, atendendo ao "ide" do Senhor Jesus Cristo, a Igreja Pentecostal Deus é Amor tem se espalhado, com a intenção de evangelizar, no mundo inteiro.

4. LUTERANA³⁹

A Reforma do século XVI, iniciada por Martim Lutero (1483 – 1546), quis renovar, a partir do Evangelho, a vida dos cristãos e das cristãs, das comunidades e da Igreja daquele tempo. Proclama Jesus Cristo como nosso único Senhor e Salvador. Anuncia que somos salvos unicamente pela graça de Deus mediante a fé, o único meio de comunhão com Cristo e Deus. O Evangelho é testemunhado na e pela Bíblia. Por isso a Bíblia é a autoridade exclusiva em questões de fé e vida cristãs.

Entende por missão a proclamação do Evangelho de Jesus Cristo onde quer que seja e a quem quer que seja. Essa definição abrange tanto a Missão Externa, a divulgação do Evangelho entre povos mais distantes, não-cristãos, como a Missão Interna, a promoção do Evangelho no ambiente em que a própria comunidade cristã vive. Na América Latina, prefere-se falar hoje de "evangelização" num sentido abrangente, também para se distanciar do modelo de missão ligada ao projeto colonial de países europeus na época colonial⁴⁰.

1 – A dimensão missionária da teologia de Lutero

Lutero não elaborou uma teologia específica da missão. Toda sua teologia é missionária, pois o próprio Evangelho é missionário. Já no povo de Israel, Jeremias foi escolhido por Deus para ser um profeta para as nações (Jr 1.5b). O salmista conclama seus contemporâneos: Falem da glória do Deus Eterno às nações; contem a todos os povos as coisas maravilhosas que ele fez (Sl 96.3). Jesus predisse: O Evangelho do Reino de Deus será anunciado no mundo inteiro como testemunho para toda a humanidade (Mt 24.14). O ressurreto mandou seus discípulos a todos os povos para fazê-los seguidores dele (Mt 28.19a). Aos mesmos discípulos ele disse: (...) vocês (...) serão minhas testemunhas (...) até nos lugares mais distantes da terra (At 1.8b). E na primeira carta a Timóteo lemos: Deus quer que

³⁹ Texto apresentado em 9/6/2001 em Benedito Novo, Santa Catarina, no curso "A Bíblia para a Vida" por Joachim H. Fischer.

⁴⁰ Cf., p. ex., Leonardo BOFF, *Nova evangelização; perspectiva dos oprimidos*; Leonardo BOFF, *América Latina: da conquista à nova evangelização*; Segundo GALILEA, *Evangelização na América Latina*; Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, ed., *História da evangelização na América Latina*.

todos sejam salvos e venham a conhecer a verdade (cp. 2.4). O apóstolo Paulo defendeu a abertura missionária do cristianismo. Levou-o do povo judeu para outros povos (cf. Atos dos Apóstolos). O cristianismo não está atrelado a determinada etnia. No Brasil, o luteranismo não está atrelado à etnia teuto-brasileira, para quem a Bíblia é a autoridade máxima em questões de fé e vida. De maneira alguma pode ignorar essa dinâmica missionária da Boa Nova.

E Lutero disse-o expressamente. O Evangelho tem a finalidade de chegar ao mundo inteiro; isto é sua natureza. Deus quer que o Evangelho percorra o mundo. A missão é obra de Deus. Ele estabelece o plano e a meta da missão. Prometeu o avanço do Evangelho. Sua promessa fortalece e consola os missionários e as missionárias em meio a inimizade, resistência e perseguição. A perseguição não impede a pregação do Evangelho. Ao contrário, ajuda a divulgá-lo. O Evangelho não pode existir nem crescer sem perseguição, escreveu Lutero.

Lutero não acreditou na antiga lenda segundo a qual os apóstolos já teriam levado o Evangelho para todas as partes do mundo. Os apóstolos iniciaram a pregação do Evangelho em diversas partes do mundo. Mas existem regiões às quais o Evangelho ainda não chegou. Em outras palavras, existem campos missionários, regiões que precisam ouvir a Palavra de Deus, a palavra da vida, de paz e justiça. Como exemplo mais importante em seu tempo, Lutero apontou para a América, recém-descoberta pelos europeus: (...) recentemente foram achadas muitas ilhas e terras nas quais até agora, em mil e quinhentos anos, não apareceu nada dessa graça, isto é, do Evangelho. Por isso a evangelização ou missão continua sempre e é levada pelos pregadores a este e aquele lugar no mundo, (...) sempre anunciada adiante às pessoas que ainda não a têm ouvido. A missão é de longe a melhor obra dos cristãos. Continua até o último dia da existência do mundo. O fim do mundo só virá quando essa pregação é pregada e anunciada e ouvida no mundo inteiro. Sua meta, porém, não é a cristianização do mundo (...), mas a oferta do Evangelho a todos os povos da terra pelo testemunho da cristandade.

Fonte e centro da vida cristã é a justificação da pessoa pecadora pela graça de Deus mediante a fé. Desse artigo a gente não se pode afastar ou fazer alguma concessão, ainda que se desmorem céu e terra ou qualquer outra coisa, escreveu Lutero nos Artigos de Esmalcalde. Também nesse coração da teologia luterana a dimensão missionária está presente. Diante de Deus todos e todas são pecadores, ou seja, infiéis, pagãos, não-cristãos, ateus. Todos pecaram não apenas os não-cristãos e estão afastados da presença gloriosa de

Deus, sabia já o apóstolo Paulo (Rm 3.23). Todos – não apenas os não-cristãos – precisam ser missionados por Deus, justificados por sua graça mediante a fé. Portanto, "toda pregação do Evangelho é pregação a pagãos, é missão.

Para Lutero, a missão não depende de determinadas estruturas eclesiásticas, de determinado sistema jurídico eclesiástico, da instituição Igreja. Lutero não aceitou a antiga tradição segundo a qual só pode haver salvação dentro da Igreja como instituição. Não há salvação fora da Igreja, dizia-se no cristianismo ocidental desde o século III. E: Quem não tem a Igreja por mãe não pode ter Deus por Pai. Lutero não compartilhou desse conceito institucional, católico-romano de Igreja. O que constitui a Igreja são a pregação da Palavra de Deus e a prática dos sacramentos do Batismo e da Santa Ceia (Eucaristia), como forma visível da Palavra de Deus. A missão, portanto, depende unicamente dessa Palavra. Onde ela é pregada, há cristãos e cristãs, há comunidade cristã, Igreja, povo de Deus, corpo de Cristo. Onde está a Palavra de Deus aí haverá de estar a Igreja, lemos em Lutero. Por quê? a Palavra de Deus não pode existir sem o povo de Deus [a comunidade cristã]; por outro lado, o povo de Deus [a comunidade cristã] não pode existir sem a Palavra de Deus.

Na compreensão de Lutero, a Santa Igreja Cristã, é a comunhão e a soma ou reunião de todos os cristãos em todo o mundo. Ela existe, no mundo todo, como anunciaram os profetas: que o Evangelho de Cristo deveria espalhar-se pelo mundo inteiro (Salmo 2.7ss.; 19.4). Assim a cristandade está fisicamente dispersa sob o papa, os turcos, persas, tártaros e em toda parte, mas está espiritualmente unificada num só Evangelho e fé, sob uma só cabeça, que é Jesus Cristo.

A missão, ou seja, a pregação do Evangelho e o crescimento da comunidade cristã, não termina nas fronteiras políticas entre os povos nem nos limites entre as culturas. A história do cristianismo nos mostra como a pregação do Evangelho chegou da Palestina para a Ásia Menor, a Grécia, a Itália, outros países europeus e outros continentes. Desde 1492, também para a América Latina.

Para Lutero, o senhor da missão é Cristo, mais precisamente o Cristo que subiu ao céu e está sentado à direita de Deus Pai, Todo-Poderoso, como confessamos no Credo Apostólico. Cristo subiu ao céu porque a partir de lá pode agir e governar todas as pessoas; pode dirigir sua voz a todas as pessoas, de modo que todos e todas possam ouvi-la. O próprio Cristo divulga o Evangelho no mundo inteiro através de seus missionários e suas missionárias, os cristãos e as cristãs. Assim eles e elas não fazem outra coisa senão praticar o sacerdócio geral de todos os batizados.

CIMI: (Conselho Indigenista Missionário)

O Cimi⁴¹ é um organismo da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas.

Criado em 1972, quando o Estado brasileiro assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como única perspectiva, o Cimi procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembléias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural.

O objetivo da atuação do Cimi foi assim definido pela Assembléia Nacional de 1995: “Impulsionados(as) por nossa fé no Evangelho da vida, justiça e solidariedade e frente às agressões do modelo neoliberal, decidimos intensificar a presença e apoio junto às comunidades, povos e organizações indígenas e intervir na sociedade brasileira como aliados (as) dos povos indígenas, fortalecendo o processo de autonomia desses povos na construção de um projeto alternativo, pluriétnico, popular e democrático.”

Os princípios que fundamentam a ação do Cimi são:

- o respeito a alteridade indígena em sua pluralidade étnico-cultural e histórica e à valorização dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas;
- o protagonismo dos povos indígenas, sendo o Cimi um aliado nas lutas pela garantia dos direitos históricos;
- a opção e o compromisso com a causa indígena dentro de uma perspectiva mais ampla de uma sociedade democrática, justa, solidária, pluriétnica e pluricultural.

E para essa nova sociedade, forjada na própria luta, o Cimi acredita que os povos indígenas são fontes de inspiração para a revisão dos sentidos, da história, das orientações e práticas sociais, políticas e econômicas construídas até hoje.

⁴¹ <http://www.cimi.org.br>. Acesso: 06/agos./2004

São membros do Cimi os bispos em cuja diocese haja comunidade indígena; os superiores dos missionários que trabalham junto aos índios; os leigos e religiosos que atuam diretamente na pastoral indigenista; e o bispo responsável pela linha missionária da CNBB. As prioridades de trabalho são estabelecidas pelos missionários a cada dois anos. As atuais prioridades foram definidas na X Assembléia Geral do Cimi em julho de 1993. São elas:

- a) Terra;
- b) Auto-Sustentação;
- c) Formação;
- d) Movimento Indígena;
- e) Alianças;
- f) Diálogo Inter-Religioso e Inculuturação.