

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Ana Maria Melo e Souza

Chiryvy Rendyju, menino brilhante:
Identidade e emancipação de jovens guarani kaiowá
em práticas de comunicação midiática

Doutorado em Psicologia Social

São Paulo
2018

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Ana Maria Melo e Souza

Chiryvy Rendyju, menino brilhante:
Identidade e emancipação de jovens guarani kaiowá
em práticas de comunicação midiática

Doutorado em Psicologia Social

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em Psicologia Social, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio da Costa Ciampa.

São Paulo
2018

Banca Examinadora

Para

Nilde, minha mãe (in memoriam), e Claudio, meu pai, raízes que me sustentam e nutrem.

Minhas filhas, Amanda e Maíra, que iluminam minhas metamorfoses.

Meus netos, Hariom e quem mais virá, frutos que me dão o gosto de Ser.

Manifesto meus agradecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), agências de fomento à pesquisa que me concederam bolsas de estudos entre os anos de 2014 e 2018, viabilizando a realização desta pesquisa.

Gratidão,

Ciampa, orientador e amigo, pelo privilégio de aprender contigo, pelo acolhimento e carinho incondicionais.

Juracy, meu eterno mestre, pelas orientações e broncas necessárias. Sigo teus passos.

Cecília, pelo acolhimento, apoio e orientações preciosas.

Companheiros do NEPIM, pelas trocas e contribuições.

Minhas irmãs Marisa e Ligia, por perdoarem minhas ausências e estarem sempre por perto.

Osni, pela parceria e pelo incentivo a iniciar minha vida acadêmica.

Sabrina, pela realização de excelentes fotos e filmagens e por sua compreensão.

Ademilson, por falar com o coração e me permitir conhecer a palavra kaiowá.

Amigos Eliel, Levi, Graciela, pelos saberes compartilhados.

Everton, pelo incentivo desde os primeiros passos no mestrado.

Leandro, pelo carinho imenso e por me socorrer de madrugada.

Cris, pelo amor, pelas cores, pelo SIM. E por me lembrar que sou inquilina do universo.

Eliane (Lia), pelo colo de mãe. Por me ensinar sobre fé e esperança.

RESUMO

Esta pesquisa visa compreender as práticas de comunicação midiática efetuadas por jovens indígenas guarani e kaiowá em aldeias localizadas no Mato Grosso do Sul, que utilizam tecnologias audiovisuais, como a fotografia e o vídeo, como formas de narrarem sua história, no contexto atual das transformações sociais e culturais vividas por seus grupos e dos movimentos de luta pela reconquista de territórios originários.

A fim de compreender como esta produção midiática está relacionada às mudanças identitárias pessoais e coletivas no grupo estudado, enfoco a narrativa de história de vida do jovem indígena kaiowá Chiryvy Rendyju, cuja autobiografia revela metamorfoses, conquistas de autonomia e buscas de emancipação no contexto das relações sociais e historicidade de sua comunidade. Expressando sua singularidade e trajetória pessoal, sua história elucida também o processo de constituição da identidade de outros jovens guarani e kaiowá que com ele compartilham as mesmas experiências, como integrantes da Ascuri, Associação de Jovens Realizadores Indígenas.

Trata-se da apropriação de uma nova linguagem, com a produção de documentários que fazem circular informações, despertam reflexões, expandem redes de relações e promovem sua reafirmação étnica.

À luz da Psicologia Social e do sintagma identidade-metamorfose-emancipação, sua história pessoal revela também o universal, a história de sua comunidade, as determinações sócio culturais sofridas, os fragmentos de emancipação observados e a apropriação crítica da tradição que os direciona na luta por direitos e conquistas futuras.

Palavras chave: Identidade, produção audiovisual, Guarani Kaiowá.

ABSTRACT

This research seeks to understand the media communication practices carried out by Guarani Kaiowá indigenous youths in villages located in Mato Grosso do Sul, which use audiovisual technologies such as photography and video as ways of narrating their history in the current context of social and cultural movements experienced by their groups and the movements for the conquest of original territories.

It involves the appropriation of a new language on the production of documentaries that spreads information, awakens reflections within communities, expands networks of relations with other groups and promotes their ethnic reassertion.

Guided by Social Psychology, the life narrative of the indigenous Chiryvy Rendyju leads us to an understanding of the Kaiowá Guarani identity, revealing its metamorphoses and search for autonomy and emancipation.

Key words: Identity, audiovisual production, Guarani Kaiowá.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 11
CAPÍTULO 1. IDENTIDADE	p. 15
1.1. A identidade compreendida como processo psicossocial: a inter-relação entre “eu” e “nós”	p. 17
1.2. Identidades e culturas em transformação: a questão da etnicidade	p. 24
1.3. Fricção interétnica: o sentido de pertença e a função simbólica da dinâmica igualdade-diferença	p. 28
1.4. Identidade-metamorfose-emancipação	p. 32
1.5. Ação comunicativa e relações intersubjetivas no mundo da vida	p. 39
1.6. Reconhecimento social e emancipação	p. 44
CAPÍTULO 2. NARRATIVA, HISTÓRIA DE VIDA E IDENTIDADE	p. 51
2.1. Os relatos orais, a história de vida e o trabalho biográfico	p. 55
2.2. A narrativa de história de vida: metamorfoses do sujeito autor-ator de si mesmo	p. 58
2.3. Linguagem e identidade: ser e revelar-se pela palavra	p. 61
2.4. Ressignificação e produção de sentidos	p. 64
2.5. A memória compartilhada: o personagem narrador e o lembrar ativo que transforma	p. 67
CAPÍTULO 3. CHIRYVY RENDYJU: O MENINO BRILHANTE	p. 74
3.1. O Menino-rezador	p. 79

3.2.	O Menino-ator	p. 96
3.3.	O Narrador-de-experiências passadas que iluminam o futuro	p. 101
3.4.	De Documentarista-produtor-de-sentidos (que é também Yvyrayjá-aprendiz-de-rezador) a futuro Homem-kaiowá rezador	p. 118
CAPÍTULO 4 – ÑANDE REKO, O MODO DE SER GUARANI KAIOWÁ		p. 138
4.1.	Ñe'é, palavra-alma: os fundamentos do ser	p. 131
4.2.	O ritual de nomeação e o reconhecimento do <i>teko</i>	p. 133
4.3.	A identidade como personificação da história social	p. 139
4.4.	Coletividade, solidariedade e pertencimento na sociedade guarani kaiowá	p. 145
	4.4.1. <i>Oréva</i> e <i>ñandéva</i> : diferença e igualdade	p. 145
	4.4.2. <i>Ore</i> e <i>pavem</i> : cooperação e solidariedade	p. 148
4.5.	Narrativa e experiência da palavra: o “ser – dizer-se” guarani kaiowá	p. 149
4.6.	Espiritualidade e ritualização da palavra	p. 152
4.7.	A educação da palavra e a transmissão de conhecimento nas escolas	p. 154
4.8.	Territorialidade e etnicidade: <i>tekoha</i> , o espaço vivido	p. 160
4.9.	Reapropriação da tradição: de volta aos saberes antigos	p. 165
CONCLUSÃO		p. 168
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		p. 174

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa busca compreender as práticas de comunicação midiática efetuadas por jovens indígenas Guarani Kaiowá em aldeias e áreas retomadas localizadas na região de Dourados, no Mato Grosso do Sul, que se apropriam de tecnologias audiovisuais, especialmente a fotografia e o vídeo, como formas de narrarem sua história e revelarem o contexto atual de transformações sociais e culturais vividas por seus grupos e dos movimentos de luta pela reconquista de territórios originários, reconhecimento e emancipação.

São novos discursos que constituem identidades individuais e coletivas e transformam-se em competências para agir com autonomia, fazendo circular informações, despertando reflexões no interior dessas comunidades e expandindo redes de relações a outros grupos étnicos e à sociedade não indígena.

Dentre essas produções estão os vídeo documentários realizados pela ASCURI, Associação Cultural de Realizadores Indígenas do Mato Grosso do Sul, fundada em 2012 por jovens que constataram que as políticas públicas de comunicação e inclusão digital funcionavam como formas de perpetuar dispositivos tutelares a serviço da noção de desenvolvimento do modo capitalista.

Assim, o coletivo propõe que a produção midiática e a documentação não devem ser passivas, apenas como registro de fatos existentes. São reflexões e significados produzidos em oficinas realizadas dentro e fora do estado, formando agentes indígenas capacitados como realizadores e multiplicadores dessas práticas. Os filmes produzidos retratam suas tradições, experiências, visões de mundo, cotidianos, conflitos e lutas, ações de retomadas de terras e a violência efetuada pelos produtores rurais. Envolve uma clarificação das condições sob as quais vivem na atualidade e as possibilidades de ações libertárias e transformadoras do sistema social.

O intuito é que tais narrativas desenvolvam a autoconsciência das alternativas possíveis ao processo de reafirmação étnica e contribuam para que os jovens indígenas verifiquem seu papel político e seu processo de emancipação como indivíduos e cidadãos.

Para compreender este processo de produção midiática e sua relação com a identidade guarani kaiowá¹ busco me aproximar do modo como a entendem os próprios

¹ Os quatro povos “guarani” se autodenominam Chiriguano, Pa’i-Tavyterã (ou Kaiowá), Guarani (Ava Chiripá ou Nhandeva) e Mbyá. Embora apresentem características culturais semelhantes, revelam diferenças tanto no âmbito dos costumes e da cultura material como também no modo de falar a língua guarani.

interlocutores desta pesquisa, através das narrativas efetuadas em suas comunidades, aldeias, acampamentos, áreas retomadas e especialmente a narrativa de história de vida de Chiryvy Rendyju, jovem kaiowá de 26 anos, nosso protagonista. Sua história expressa sua singularidade e trajetória pessoal, mas revela também o universal, a história dos kaiowá e as determinações sofridas a partir dos contextos social e cultural.

Considero que a narrativa de história de vida é uma metodologia apropriada ao estudo com sociedades guarani kaiowá, já que estas valorizam tradicionalmente a oralidade e atribuem um sentido sagrado à prática da palavra.

Além de Chiryvy Rendyju, entrevistei outros jovens e demais interlocutores, além de realizar observação participante, buscando compreender os dados obtidos a partir do modo como são percebidos pelos próprios indígenas, considerando as especificidades de sua história, o processo de contato com a sociedade envolvente e os modos particulares de resistência e afirmação de sua identidade. Entrevistei também o antropólogo Levi Marques Pereira e o professor Eliel Benites, docente na Faculdade Intercultural Indígena e coordenador da equipe da Ascuri.

A pesquisa de campo seguiu os seguintes passos: observação participante, gravação em audiovisual, transcrição de entrevistas, e análise dos dados levantados.

Para compreender os dados obtidos em campo, considero a identidade segundo a abordagem da Psicologia Social, como um processo permanente de constituição do sujeito ao longo de sua vida, a partir de sua atuação em papéis sociais que envolvem transformações, articulações, incorporações e reatualizações, no contexto das relações entre indivíduo e grupo social, e busca de autonomia e emancipação. Tal conceito estrutura-se no sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação proposto pelo psicólogo social Antonio da Costa Ciampa (1987, 2002, 2004, 2006, 2009).

Considerando a importância do diálogo interdisciplinar, no estudo da construção da identidade, recorro aos estudos efetuados por autores da História, Sociologia, Antropologia e Psicologia Social.

Compartilho com Ciampa a concepção de que a constituição identitária é um processo, e não algo estático, o que me leva a pensar que a cultura dos povos indígenas é uma dinâmica de construção que se dá, por um lado, nas interações sociais com seus

Utilizo a terminologia composta “Guarani Kaiowá” para expressar que há pessoas das duas etnias nos grupos com os quais interagi nesta pesquisa. Algumas aldeias são kaiowá, porém há comunidades com membros das duas etnias, sobretudo devido aos casamentos, interagindo, seja no contexto das lutas para reaverem seus antigos territórios, seja no contexto social mais amplo das transformações identitárias que vem sofrendo.

grupos originais de referência e, por outro, no contato com as esferas da sociedade envolvente.

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

Essa dicotomia entre a nossa representação sobre o “outro” e a representação dos indígenas sobre si remete a uma antiga discussão acerca da visão que estes povos desenvolvem sobre sua trajetória, que pode ser impregnada por representações não facilmente decodificáveis pelo pesquisador. Esta perspectiva problematiza o lugar do observador e sua percepção a respeito de sua própria inserção cultural e as dimensões de relacionamento entre pesquisador e sujeitos da pesquisa, envolvendo uma rede de significados, trocas de informações e de percepções, sendo importante estabelecer uma relação de confiança entre pesquisador e interlocutores.

O pesquisador deve considerar a estrutura fornecida por cada cultura. Portanto, somente através de um esforço de alteridade, na decodificação e contextualização, pode-se chegar a descobrir a “dimensão social do pensamento” que lhe é apresentado.

Estrutura dos capítulos

No capítulo 1, apresento o conceito de identidade e as especificidades da abordagem de Ciampa no sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação. Discorro sobre a perspectiva da Psicologia Social Crítica, a fim de delimitar o estudo da identidade, considerando as metamorfoses e lutas por reconhecimento e emancipação vividas neste processo.

Apresento o conceito de etnicidade, envolvendo dinâmicas de diferenciações e identificações acionadas nas relações sociais, conforme os interesses dos indivíduos e o contexto no qual estão inseridos – resultando na ideia de que a identidade étnica é simbolicamente construída. Discorro sobre o sentido de pertença e a função simbólica da dinâmica igualdade-diferença.

Proponho a reflexão sobre os conceitos de Habermas, mundo da vida e ação comunicativa, e a visão de Honneth sobre reconhecimento, a fim de promover o diálogo entre o sintagma de Ciampa e as abordagens desses autores.

No capítulo 2, apresento uma discussão sobre o uso das narrativas em pesquisa, suas especificidades e sentidos, bem como a história de vida como metodologia adequada ao estudo de identidades.

Reflico sobre a questão da implicação do psicólogo social e do compromisso ético em sua práxis, em pesquisas qualitativas, com o uso de metodologias narrativas que colocam em questão a interação e as subjetividades, tanto do pesquisador como dos outros interlocutores envolvidos.

No capítulo 3 apresento a narrativa de Chiryvy Rendyju, acompanhada de minhas interpretações à luz do sintagma Identidade-Metamorfose- Emancipação. Busco o entendimento de sua identidade e suas metamorfoses, em sua singularidade e autonomia, no contexto das relações sociais e historicidade de sua comunidade, demonstrando o processo de internalização dos elementos de sua cultura, considerando que o singular pode também revelar o universal.

No capítulo 4 proponho aproximar a narrativa de Chiryvy Renduyju e o sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação, de Ciampa, verificando o processo de constituição da identidade guarani-kaiowá, bem como as metamorfoses vividas ao longo de sua história. Busco vislumbrar os fragmentos de emancipação que parecem ocorrer nos movimentos de retomada de suas terras e de sua história, configurando-se em uma reapropriação crítica da tradição guarani kaiowá.

CAPÍTULO 1. IDENTIDADE

Para compreender a identidade guarani kaiowá² busco me aproximar do modo como a entendem os próprios interlocutores desta pesquisa, através das narrativas efetuadas em suas comunidades, aldeias, acampamentos, áreas retomadas e especialmente a narrativa de Chirivy Rendyju, jovem kaiowá de 26 anos, nosso protagonista. Sua história de vida, embora expresse as marcas de sua singularidade, revela também o universal, a história dos kaiowá, nas vozes que lhe atravessam, neste complexo “nós” que constitui o “eu” e que é por ele afetado.

A partir dessas narrativas consideraremos a identidade, segundo a abordagem da Psicologia Social, como um processo permanente de constituição do sujeito ao longo de sua vida, a partir de sua atuação em papéis sociais que envolvem transformações, articulações, incorporações e reatualizações, no contexto das relações entre indivíduo e grupo social. Tal conceito estrutura-se no sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação proposto pelo psicólogo social Antonio da Costa Ciampa (1987, 2002, 2004, 2006, 2009).

A identidade é metamorfose. Esta convicção de Ciampa sustenta sua “certeza de que nascemos para começar, e não de que nascemos para morrer”, levando-o a acreditar que “há uma vida que vale a pena ser vivida, uma vida que seja a constante e permanente luta pela emancipação humana” (Ciampa, 2007, p.17).

Esta concepção de identidade como transformação e abertura de possibilidades à autonomia e à liberdade – como propõe o sintagma de Ciampa – nos permite compreender as identidades guarani kaiowá e suas metamorfoses como movimentos em busca de emancipação, no contexto das lutas e conflitos vividos por estes povos na atualidade. Suas narrativas nos contam sobre novos modos de ser e agir, novos projetos coletivos e individuais que buscam superar condições de vida pessoais e sociais intoleráveis. Nos caminhos das retomadas de suas terras originárias e na conquista de lugares de pertencimento na sociedade “branca”, apropriam-se criticamente de suas tradições e retornam a antigos valores culturais que os tornam mais fortes e autônomos, à medida que dominam novas tecnologias e delas se beneficiam.

² Os quatro povos “guarani” se autodenominam Chiriguano, Pa’i-Tavyterã (ou Kaiowá), Guaraní (Ava Chiripá ou Nhandeva) e Mbyá. Embora apresentem características culturais semelhantes, revelam diferenças tanto no âmbito dos costumes e da cultura material como também no modo de falar a língua guarani.

Utilizo a terminologia composta “Guarani Kaiowá” para expressar que há pessoas das duas etnias nos grupos com os quais interagi nesta pesquisa. Algumas aldeias são kaiowá, porém há comunidades com membros das duas etnias, sobretudo devido aos casamentos, interagindo, seja no contexto das lutas para reaverem seus antigos territórios, seja no contexto social mais amplo das transformações identitárias que vem sofrendo.

Ciampa propõe que a característica fundamental da identidade é sua apresentação como “metamorfose”, ainda que possa se mostrar de forma estática, com a aparência de uma não-metamorfose.

Este processo de transformações só é possível devido ao caráter relacional e social da identidade: a interação entre igualdades e diferenças entre os indivíduos, bem como as relações intergrupais e interétnicas determinam as identidades coletivas e, concomitantemente, as identidades pessoais. Ocorre assim a identificação e o sentimento de pertença do indivíduo ao grupo.

Esta mutabilidade é acompanhada de pluralidade: o indivíduo é, ao mesmo tempo, um e vários. Ciampa (2004, p. 67) afirma que a identidade é uma totalidade constituída por vários “eus” que se interpenetram entre si. Há uma processualidade, um movimento de repetições e de transformações do “eu” que revelam “outros eus”, “manifestando em cada momento uma parte do indivíduo como desdobramento das múltiplas determinações a que está sujeito”. Estes desdobramentos são expressos na articulação dos vários personagens vividos pelo indivíduo, enquanto representa os papéis sociais prescritos pela sociedade. Assim uma identidade é a totalidade de muitos personagens que ora se confrontam, ora se complementam, em cada momento da existência humana.

Com a publicação de sua tese de doutorado, *A estória do Severino e a história da Severina*, em 1987, Ciampa inaugurou uma alternativa crítica e política aos estudos da identidade empreendidos na Psicologia Social, a partir de uma perspectiva materialista-histórica. As histórias de Severino (personagem ficcional do poema “Morte e Vida Severina”, de João Cabral de Melo Neto) e de Severina (personagem da vida real) são articuladas para demonstrar que a identidade deve ser compreendida como metamorfose humana determinada pelas condições sociais e históricas dadas. Esta proposição desafiaria as investigações de uma “nova” Psicologia Social preocupada, na época, com o sofrimento humano resultante das condições sociais e com as possibilidades de emancipação social.

Desde então, os estudos de Ciampa – articulados com Jürgen Habermas (a identidade nas relações intersubjetivas) e Axel Honneth (a questão do reconhecimento), representantes da segunda e terceira gerações da Teoria Crítica na Escola de Frankfurt – avançaram, propondo que:

- a) a constituição do sujeito se dá em e a partir de sua inserção em uma rede de interações mediadas pela linguagem; b) a identidade humana como

metamorfose é o processo permanente que se dá ao longo da socialização; c) a individuação, que se dá através da socialização, depende do e está associada ao crescimento da autonomia pessoal; e d) a concretização de uma pretensão identitária de um indivíduo, como expressão de autonomia, pressupõe o seu reconhecimento por outros indivíduos. (Lima; Ciampa, 2012, p. 15).

Desta forma, o sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação, assim como a perspectiva da Psicologia Social Crítica, será o principal condutor para a compreensão das identidades, metamorfoses e lutas por reconhecimento e emancipação vividas pelos Guarani Kaiowá no âmbito de minha pesquisa.

1.1. A identidade compreendida como processo psicossocial: a inter-relação entre “eu” e “nós”

O conceito de identidade construído pela Psicologia e por outras áreas de saber visa compreender quem é e como se constitui o sujeito humano, que se apresenta ao mundo e se reconhece como alguém único. A noção usual de identidade pode ser definida como: a imagem de si; os sentimentos reconhecidos pelo indivíduo como próprios de si; a representação de si, envolvendo o reconhecimento ou confirmação do grupo social em relação ao indivíduo.

A importância dada ao estudo da identidade foi variável conforme o desenvolvimento do conhecimento humano, acompanhando os significados atribuídos ao “eu” e à individualidade ao longo da história. Diferentes períodos históricos revelaram distintos conceitos de “eu”, com aumentos e declínios da valoração da vida individual, como no movimento romântico no ocidente, em que vemos o ápice da introspecção e egocentrismo, com fortes influências do protestantismo e das formas capitalistas de produção. (Strey, 2007)

Estudos mais antigos sobre identidade no âmbito psicológico em geral caracterizam o desenvolvimento humano por estágios crescentes de autonomia, sendo a identidade vista como resultado da socialização e individualização. Erik Erikson (1972), por exemplo, com estudos sobre o tema bastante difundidos, verifica o desenvolvimento

da identidade como graus de competências e eficácias sociais, porém em concepção abstrata, atemporal e a-histórica. (Idem)

Em Psicologia Social, a identidade foi enfocada nos estudos de William James (1920), e na tradição do Interacionismo Simbólico, nos trabalhos de George Mead (1934). Já os estudos de Habermas (1990) referem à “identidade do eu”, que se constitui na integração da “identidade natural” e da “identidade de papel”, na inter-relação de igualdades e diferenças com os outros. (Idem)

O ponto de vista psicológico contemporâneo questiona os princípios da tradição teórica deste estudo – com perspectivas naturalista, essencialista e maturacionista – propondo concepções embasadas na historicidade e inter-relação entre indivíduo e grupo social na formação da identidade.

Considerando o desenvolvimento de pesquisas e teorias sobre o tema, o sociólogo Juracy A. Almeida (2005) apresenta, em sua tese de doutorado em Psicologia Social, o seguinte histórico sobre a formulação do conceito de identidade na Psicologia e áreas afins, destacando importantes autores:

O termo identidade ganhou destaque na Psicologia a partir dos escritos de Goffman (1988), Sarbin, Scheibe, Kroger (1965), Erikson (1968), Zavalloni (1972) e Tajfel (1974). Nas ciências sociais, segundo as considerações de Oliveira (1976) e Novaes (1993), a noção se fez presente através de Goodnough (1963), Moeman (1965), Barth (1969) e Bateson (1982), na Antropologia, e de McCall e Simmons (1966), Grümberg e Grümberg (1971), e Berger e Luckman (1999), na Sociologia. Em 1976, Lévi-Strauss publicou uma coletânea de trabalhos apresentados em um seminário interdisciplinar sobre a noção de identidade, coordenado por ele. Em 1983 foi publicada na Itália uma coletânea (Sciolla, 1983) sobre a identidade, contendo, inclusive, um artigo de Talcot Parsons, renomado teórico da sociologia americana. No Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira (1976), antropólogo, com seus estudos de identidade étnica, e Ciampa (1977), psicólogo, com seus estudos sobre a identidade social, personificam marcos iniciais da utilização da noção de identidade em suas respectivas áreas de estudo³ (Almeida, 2005, p. 17).

³ As datas indicadas entre parêntesis, nesse parágrafo, não assinalam a cronologia dos estudos realizados por esses autores, e sim as datas das edições que foram consultadas por Almeida.

Segundo Almeida (2005, p.12), a identidade diz respeito a “algo que permite localizar e definir o indivíduo seja em termos de sua personalidade, seja em termos de sua posição e de seus papéis sociais, seja ainda em termos dos grupos a que pertence ou aos quais se filia”.

O antropólogo Carlos Brandão (1986) define a identidade como o sentimento pessoal de um “eu”, a consciência de uma realidade individual que torna o sujeito único diante de outros. É na relação com estes outros “eus” diferentes de si que o sujeito único se reconhece. Assim, o autor propõe o encontro humano e a relação social como sendo necessários à construção da identidade.

Na psicanálise, Renato Mezan (2002, p. 254) refere que o indivíduo apresenta uma “percepção do próprio eu” e de sua permanência, uma sensação subjetiva de que “eu sou eu” e de que “algo permanente” subjaz aos diversos momentos de sua existência. Segundo o psicanalista André Green (1981), a identidade sustenta-se na noção de manutenção de pontos de referência que não mudam (como nome, nacionalidade, etnia, etc.) e que delimitam a distinção de uma unidade do indivíduo, propiciando o reconhecimento de si e as relações com os outros. Assim, o igual a si mesmo depende da diferenciação em relação ao outro. A diferenciação e a identificação são fenômenos do mesmo processo, que ocorre desde os primeiros momentos da infância, na constituição da identidade.

Sobre a ideia de permanência, Almeida (2005, p. 15) afirma que é uma necessidade do indivíduo “sentir-se a si-mesmo” como “sendo o mesmo”, processo que envolve tanto sua percepção de si mesmo quanto a forma como é reconhecido pelos outros, o que remete à diferença entre *ipseidade* e *identidade*.

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

Compreendendo a identidade como relacional, Almeida (2005) afirma que não somente os indivíduos são seres relacionais, como também o “saber-se a si mesmo é gerado intersubjetivamente, através das interações comunicativas” (p. 16). Apoiar-se na afirmativa de Habermas que sustenta esta ideia:

Eu não posso manter o Eu por mim mesmo, apoiando-me nas próprias forças. O Eu que aparentemente me foi dado em minha autoconsciência como sendo o Eu puro e simplesmente próprio – esse Eu não me “pertence”. Esse Eu contém um núcleo intersubjetivo, porque o processo de individuação, do qual ele surge, corre através da rede de interações mediadas pela linguagem. (Habermas, 1990, p. 204, apud Almeida, 2005, p. 16-17)

A linguagem possibilita o processo pelo qual, nas interações humanas, o indivíduo diferencia a si mesmo dos outros e esta distinção é também reconhecida por esses outros.

A unidade simbólica da personalidade, gerada e mantida através da auto identificação, apoia-se, por sua vez, na pertença à realidade simbólica de um grupo, na possibilidade de se localizar no mundo desse grupo (Habermas, 1983, p. 70-71, apud Almeida, 2005, p. 17)

Desta forma, verificamos que o “saber-se a si mesmo” – e a ação cotidiana de “manutenção do próprio eu” a fim de permanecer sendo quem é (e assim obter reconhecimento sobre a apresentação que faz de si), – é um trabalho árduo no qual o indivíduo não está só, visto que a identidade é sempre relacional e requer interação social. Assim, esta permanência da identidade só se constitui em movimento e processo dinâmico de interação indivíduo-grupo social.

A verificação da possibilidade de uma identidade coerente e estável levou Stuart Hall (2006), no campo da Sociologia, a distinguir entre a identidade do “eu” unificado (o sujeito do Iluminismo, dotado de razão, consciência e ação) e a identidade do sujeito sociológico, que reflete a complexidade do mundo moderno (o sujeito é formado nas relações sociais, tendo uma essência que é seu “eu real”, modificado ao longo de sua vida, num diálogo com os mundos culturais exteriores). Há uma ideia de projeção do próprio eu nas identidades culturais, ao mesmo tempo em que o indivíduo internaliza seus significados, que se tornam parte de si. Essa identidade unificada e estável passaria, segundo o autor, a se fragmentar, tornando-se composta de várias identidades, às vezes contraditórias.

(...) a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (Hall, 2006, p. 13).

No contexto de minha pesquisa, é importante salientar a proposição deste autor sobre a multiplicação de novos sistemas de significação e representações culturais decorrentes do encontro entre as sociedades tribais contemporâneas e as sociedades mais amplas envolventes, levando a expressões de identidades possíveis que vão além das prescritas pelos grupos étnicos. Verifico que o sentimento de etnicidade e pertencimento ao grupo interfere na identidade do indivíduo, na relação com a sociedade envolvente e na integração de novos valores culturais, mas também contribui para a manutenção de alguns pontos de referência baseados em suas tradições, crenças e rituais.

Apresento exemplos da integração cultural observada nas aldeias guarani kaiowá da região do Mato Grosso do Sul, conforme assinalo em minha dissertação (2009), as quais, embora conservem tradições e valorizem os costumes e saberes dos antepassados, tem apresentado diferentes “modos de ser kaiowá” na atualidade. Estas transformações comprovam a potência da relação indivíduo-grupo na constituição das identidades pessoal e coletiva.

Na perspectiva de estudos culturais, Kathryn Woodward (2000) defende que a identidade desenvolvida na esfera pessoal é atravessada por impactos causados pela esfera coletiva. A formação da identidade envolve uma pluralidade de ações do indivíduo de acordo com os papéis que exerce e o comprometimento que tem com o ambiente social. A autora ressalta que, em alguns momentos, as múltiplas identidades do sujeito se complementam na totalidade que é o indivíduo em seu modo singular de ser, mas em outros confrontam entre si. Desta forma, o indivíduo que age de diferentes modos em ambientes diversos não o faz por inautenticidade, mas porque é “um” e é “muitos”. Este não é um processo simples, podendo gerar choques entre identidade e ambiente social, ou choque de identidades em nível pessoal, no âmbito da subjetividade do indivíduo.

Na Psicologia Social, os estudos sobre a identidade destacam a inter-relação entre vida psíquica e ambiente social, considerando a importância da historicidade na formação identitária, bem como as determinações da cultura, dos grupos e dos papéis sociais na constituição da consciência individual.

Esta relação indivíduo-sociedade já era, no início do século XX, uma preocupação de Wundt, que distinguia entre dois campos de pesquisa: a Psicologia Fisiológica, que deveria estudar os elementos psíquicos e biológicos, e a Psicologia Social, que estudaria a realidade externa dos indivíduos, sendo esta última o foco da “*Völkerpsychologie*”, *Psicologia dos Povos*, criada por esse autor para estudar fenômenos coletivos como a cultura e a linguagem (FARR, 1998, p. 13). Na concepção de Wundt, a cultura faz parte das consciências dos indivíduos ao mesmo tempo em que se desenvolve fora deles.

Durkheim também propõe uma separação entre individual e coletivo, delimitando o campo das “representações sociais”, que seria objeto de estudo da Sociologia, e o campo das “representações individuais”, que seria objeto de estudo da Psicologia (Farr, 1998).

Diferentemente dessas posições, o psicólogo social George Mead (1953) propõe uma visão dialética entre fenômenos culturais e comportamentos coletivos e individuais, com ênfase nas interações entre indivíduo e sociedade. Em seu clássico trabalho *Espiritu, Persona y Sociedad*, afirma que a pessoa não está presente no nascimento, pois “é algo que contém em si desenvolvimento”, isto é, “a pessoa surge no processo da experiência e das atividades sociais”. Diz ainda que “o ser humano se desenvolve como resultado de suas relações com esse processo como um todo e com os outros indivíduos que se encontram dentro desse processo” (Mead, 1953, p. 167, apud Ewald & Soares, 2007). Para o autor, o ser humano, como pessoa autoconsciente, só é possível assentado sobre a sociedade à qual pertence, sobre um sentido de pertencimento a uma comunidade.

Essa visão interativa foi adotada pelos herdeiros de Mead, como o sociólogo Erving Goffman (1985), que destaca os conflitos negociados entre os papéis sociais exercidos pelos indivíduos. Os papéis sociais (abstrações constituídas nas relações sociais e materializadas pelos indivíduos e grupos que os personificam) podem ser representados pelo sujeito como vários personagens que expressam a identidade empírica.

Como modelos criados por uma sociedade a fim de possibilitar a identificação dos indivíduos com o grupo, os papéis sociais estão diretamente ligados aos discursos reproduzidos no interior do grupo social e relacionados aos padrões culturais e sistemas de comportamentos que sustentam as relações sociais e permitem controlar comportamentos.

Neste sentido, o antropólogo Clifford Geertz (1989) aponta que a cultura não deve ser vista como “complexos de padrões concretos de comportamento – costumes, usos, tradições, feixes de hábitos”, e sim como “um conjunto de mecanismos de controle –

planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam ‘programas’) – para governar o comportamento” (p. 58).

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

Os padrões culturais formam um conjunto de elementos que modelam as relações dentro do grupo social, com duplo aspecto: “eles dão significado, isto é, uma forma conceptual objetiva, à realidade social e psicológica, modelando-se em conformidade a ela, e ao mesmo tempo modelando-a a eles mesmos”. (Geertz, 1989, p. 108)

O historiador Roger Chartier (1986) ressalta que os padrões culturais, assim como as representações sociais que os expressam, estão em permanente transformação, tendo relação com o passado da comunidade, suas tradições e história, mas também sendo o produto da prática presente que pode contribuir para acrescentar novos elementos culturais ou transformá-los. Em cada época, o cruzamento de vários suportes (linguísticos, conceptuais, afetivos) dirige as “maneiras de pensar e de sentir” que delineiam configurações sociais específicas (Chartier, 1986, p. 38).

1.2. Identidades e culturas em transformação: a questão da etnicidade

No estudo da identidade – considerando a historicidade, os elementos culturais e as transformações que as atravessam – o conceito de etnicidade têm complexa trajetória teórica. Sua concepção está além da definição de culturas específicas, podendo envolver dinâmicas de diferenciações e identificações acionadas nas relações sociais, conforme os interesses dos indivíduos e o contexto no qual estão inseridos – resultando na ideia de que a identidade étnica é simbolicamente construída.

Autores como Abner Cohen (1969) e Frederick Barth (1969) fazem críticas à concepção tradicional de grupo étnico como unidade cultural distinta. Em diversas formas de conceituação, a etnicidade pode ser definida como: caráter ou qualidade do grupo

étnico, fenômeno situacional, sentimento de formar um povo, fenômeno de natureza política ou econômica, grupos de pessoas unidas em torno de interesses comuns.

Poutignat & Streiff Fenart (1998, p.117) afirmam que:

Estudar a etnicidade consiste, então, em inventariar o repertório das identidades disponíveis em uma situação pluriétnica dada e descrever o campo de saliência dessas identidades nas diversas situações de contato. A análise situacional da etnicidade liga-se ao estudo da produção e da utilização das marcas, por meio das quais os membros das sociedades pluriétnicas identificam-se e diferenciam-se, e ao estudo das escolhas táticas e dos estratagemas que acionam para se safarem do jogo das relações étnicas. Entre essas táticas figuram especialmente a alternância de identidades (*identity switching*), o domínio da impressão e os processos de *alter-casting* que permitem atribuir um papel étnico ao outro.

O antropólogo Fredrik Barth (1998) define que grupo étnico é uma forma de organização social que expressa uma identidade diferencial nas relações com outros grupos e com a sociedade mais ampla. A identidade étnica é a perspectiva usada para estabelecer os limites do grupo e reforçar a solidariedade entre seus membros.

Barth (1998) defende que não são as diferenças culturais que distinguem um grupo étnico de outro. A cultura é uma consequência e não a causa da etnicidade. Em contextos específicos, cada grupo define quais as diferenças significativas que delimitam sua etnicidade. Assim, não é a manutenção da cultura tradicional que explica a identidade étnica, mas a manutenção dos limites do grupo, que demarcam quem é seu membro e quem não é. Os traços culturais escolhidos como marcos destes limites podem mudar, sendo substituídos por outros marcos, mantendo-se, porém, o grupo e sua solidariedade étnica. Portanto, o que está em jogo não é o conteúdo cultural e sim o limite negociado pelo próprio grupo, ao definir seu sistema sociocultural e desenvolver sua interação com outros grupos.

A dinâmica de mudanças culturais e identitárias, segundo o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1976), pode ser verificada no modo como um mesmo grupo étnico, se defrontado a meios distintos, seguiria diferentes padrões e institucionalizaria formas variáveis de comportamento em diferentes contextos geográficos, sociais ou históricos.

Concorda com o autor a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1987, p. 115):

Um mesmo grupo étnico exibirá traços culturais diferentes, conforme a situação ecológica e social em que se encontra, adaptando-se às condições naturais e às oportunidades sociais que provêm da interação com outros grupos, sem, no entanto, perder com isso sua identidade própria.

As diferenças entre os traços culturais apresentados por grupos da etnia kaiowá podem ser observados nas distinções entre os que vivem nas reservas indígenas e os que vivem em aldeias originárias como o Panambizinho, ou nas áreas de terras retomadas. Observamos por exemplo, nas reservas, um número maior de indivíduos convertidos ao cristianismo, em geral a igrejas pentecostais, e menos ocorrências das rituais tradicionais do que vemos nas aldeias.

Atualmente verificamos que valores e práticas assimiladas das sociedades envolventes podem trazer novas referências, colocando o indígena em uma zona de intersecção entre diferentes domínios da realidade. Defrontam-se com inúmeras possibilidades identificatórias que variam conforme as relações que estabelecem com a sociedade envolvente e de acordo com os sentidos de pertença vivenciados no interior do próprio grupo.

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

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

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

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

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

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

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

Almeida (1999) aponta que, na sociedade moderna, há inúmeras possibilidades identificatórias, intensificadas pelos contextos de sociabilidade e de referência, em uma variedade de papéis sociais e de sistemas de identificação possíveis.

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

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

Observo nos trabalhos de campo na Terra Indígena Panambizinho e em outras comunidades indígenas que estas tem estabelecido cada vez mais contatos com a sociedade envolvente, integrando novos hábitos e valores culturais que, gradativamente, passam a compor seu cotidiano.

No Mato Grosso do Sul, este processo de mudanças teve início nos contatos com os não-índios durante a exploração ervateira e, mais tarde, com a chegada dos colonos e os conflitos pela posse de seus territórios⁴. O modo de se vestirem, a alimentação, a construção das casas e outros hábitos foram se modificando. Também os contatos com as religiões cristãs – com a chegada da Missão Caioá à região e, atualmente, com a instalação das igrejas pentecostais dentro dos limites territoriais das aldeias – trouxeram princípios até então estranhos a esses grupos e que interferem em sua organização sócio cultural. (Melo e Souza, 2009)

A interferência externa sobre a organização tradicional das populações indígenas pode ser observada em vários elementos, como as mudanças na língua original, ritos, costumes, organização política e hábitos alimentares.

Observo, porém, como preconiza Cunha, que, a despeito das mudanças, há uma resistência que se manifesta no apego a alguns traços culturais, na busca de preservação da identidade do grupo. “Esse é um processo recorrente na afirmação étnica: a seleção de alguns símbolos que garantem, diante das perdas culturais, a continuidade e a singularidade do grupo” (Cunha, 1987, p.116). A autora destaca que esta seleção de traços culturais considerados essenciais por um grupo étnico como marcas de sua singularidade, depende da interação estabelecida com outros grupos dos quais quer se distinguir.

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

A assimilação de novos valores e práticas provenientes de outras culturas e, concomitantemente, a manutenção de traços culturais tradicionais com formas de resistência e afirmação étnica é uma mostra de que há uma produção cultural permanente

⁴ O período de exploração da erva-mate, a chegada dos colonos e a desestabilização provocada por estes eventos em aldeias indígenas da região de Dourados (MS) são descritos na dissertação de Nely Aparecida Maciel (2005), *História dos Kaiowá da Aldeia Panambizinho: da década de 1920 aos dias atuais*, citada em minhas referências bibliográficas.

do grupo social, que implica em novos usos de signos e símbolos, como resultado da dinâmica em que o grupo se encontra inserido.

1.3. Fricção interétnica: o sentido de pertença e a função simbólica da dinâmica igualdade-diferença.

As reflexões sobre pertencimento, auto definição e reconhecimento social serão fundamentais, neste trabalho, para a compreensão da etnicidade guarani kaiowá: como estes grupos se apresentam, como acreditam ser reconhecidos por outros grupos e que transformações identitárias vem sofrendo desde os primeiros contatos com a sociedade não indígena.

Barth (1998) ressalta a característica de “auto atribuição” como aspecto crítico da organização social, na medida em que os sujeitos se valem da identidade étnica para classificar a si próprios ou aos outros na interação social.

Essa proposta aproxima-se da concepção de Hall (1999, p. 49-50) sobre identidade como conjunto de representações culturais, um “modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos.”

Esta é a concepção apresentada em minha dissertação, em 2009, considerando a etnicidade a partir da percepção do indivíduo sobre si mesmo e seu reconhecimento de critérios de pertença, assim como a confirmação dos outros, que o levam a identificar-se como membro do grupo étnico.

A partir da concepção de pertença adotada pela Antropologia na atualidade no âmbito da etnicidade, os grupos étnicos são caracterizados pela própria distinção que fazem de si mesmos e de outros grupos com os quais interagem. O critério de pertencimento individual também depende de auto identificação do indivíduo como parte do grupo e de reconhecimento deste último, que pode ou não aceitar o indivíduo, incluindo-o ou excluindo-o a partir de regras próprias. (Melo e Souza, 2009, p.35)

Cardoso de Oliveira (1976) defende o sentido de pertença como elemento de etnicidade. Para ele, a identificação étnica refere-se ao uso que uma pessoa faz de termos raciais, nacionais ou religiosos para se identificar e, desse modo, relacionar-se aos outros.

Cunha (1987) afirma que a identidade étnica de uma comunidade indígena é resultado de sua auto identificação e de seu reconhecimento por parte de outras sociedades.

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

Cardoso de Oliveira (2006) aponta que, nas sociedades multiculturais da atualidade, o reconhecimento da etnicidade se torna mais crítico, envolvendo o enfrentamento por políticas públicas. O autor destaca o papel ideológico do reconhecimento da identidade étnica e de seu poder manipulativo, já que setores da sociedade podem ter interesse em negar essa identidade aos grupos indígenas, havendo uma tendência à ocultação da identidade étnica. Neste caso, observa-se que a busca de reconhecimento étnico e autoafirmação tem sido uma importante bandeira de luta de vários grupos indígenas. Segundo o autor, são as classes etárias mais jovens que vêm assumindo uma posição de crescente auto respeito.

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

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

Segundo Barth (1998, p. 204), o contato com outros grupos e o vínculo com o ambiente determinam os limites étnicos, ou “fronteiras étnicas”, sendo que essa distinção e os critérios de reconhecimento de pertencimento ao grupo podem se transformar constantemente. A “fronteira étnica” define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange.

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

Assim, no contato com outros, estabelece-se um reconhecimento mútuo, em um “contrato” de compreensão e critérios de julgamento que determinam o processo de identificação e diferenciação das identidades dos grupos. Nesse sentido, Cardoso de Oliveira (2003, p.120) aponta o conceito de “identidade contrastiva”, considerada como “essência da identidade étnica”, implicando a “afirmação do nós diante dos outros”. Quando uma pessoa ou grupo afirmam sua identidade, este é um meio de diferenciação em relação à outra pessoa ou grupo com os quais se defrontam. Assim, a identidade surge na oposição, não se afirmando isoladamente, mas no contato com o outro.

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

relações de interdependência e influências culturais mútuas, mesmo apresentando interesses e modo de ser totalmente opostos.

Segundo Cardoso de Oliveira, a Antropologia incorpora as contribuições dos estudos realizados pela Psicologia, como, por exemplo, a descrição dos processos de identificação⁵.

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

Para o antropólogo, a apreensão de mecanismos de identificação é fundamental, sobretudo porque refletem a identidade humana como processo, visão essa que contribui para o conhecimento específico da emergência da identidade étnica. Os valores culturais do indivíduo se formam a partir das normas, leis e hábitos estabelecidos pelo grupo e introjetados por cada um de seus membros. É na identificação com os membros de seu grupo de pertença que o indivíduo constitui sua subjetividade. Assim como, a partir das relações interpessoais e da dinâmica da organização social, o grupo constitui sua identidade coletiva.

Como propõe Ciampa (1986), cada indivíduo insere-se em uma identidade coletiva construída pelo grupo social ao qual pertence, e que se distingue de outros grupos. Na vivência de cada papel social que é interpretado pelo indivíduo, este repõe a identidade coletiva do grupo, e compõe, dialeticamente, sua identidade pessoal.

A função simbólica da dinâmica igualdade-diferença a partir de aspectos como a etnia determina, dessa forma, o sentimento de pertença, possibilitando ao indivíduo representar a identidade do grupo social em seu mundo interno, subjetivo, e definir-se objetivamente como parte integrante do mesmo.

Cardoso de Oliveira (2003, p.120) aponta a “identidade contrastiva” como essência da constituição da identidade étnica, implicando a afirmação do “nós” diante do “outro”. Assim, a identidade étnica “se afirma ‘negando’ a outra identidade, ‘etnocentricamente’ por ela visualizada”. Ciampa diria, sobre as tensões e contradições inerentes ao encontro

⁵ No processo de identificação, os comportamentos de pessoas de referência com as quais o indivíduo mantém vínculos afetivos são introjetados e tomados como modelos para sua própria identidade, resultando na constituição de um “eu”, do qual o indivíduo tem consciência. (Mezan, 1986)

humano, que só “sei que sou eu” no contraste com outro, quando obtenho a certeza de que “não sou outro”.

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

Concluimos que a identidade étnica não é uma substância pura resultante de características biológicas ou culturais. A etnicidade não é jamais estática, mas construção social.

1.4. Identidade-Metamorfose-Emancipação

Como já vimos, na concepção psicossocial de Ciampa (1987) a identidade é abordada como atividade permanente de representação de papéis sociais, em processo dialético entre indivíduo e sociedade, requerendo movimentos de socialização, identificação, consciência, reconhecimento e alteridade.

O humano é um devir, movimento e transformação, que Ciampa (1987/2008, 1998, 1996) entende como metamorfose, noção que tem raízes na perspectiva filosófica de Heráclito e acompanha as proposições meta-teóricas vinculadas ao idealismo alemão de Hegel. Orientado em certa medida pela dialética materialista marxiana, Ciampa afirma que a identidade é o que confere a materialidade do ser, não por apresentar alguma substância que o caracterize como real, mas por conta de suas manifestações possibilitarem a concretização no ser do que é compartilhado universalmente como humano. São as ações do sujeito que o inserem nesta rede de relações psicossociais. (Antunes, 2012, p. 69)

A identidade, segundo Ciampa (1987, p. 145), é construída a partir da dinâmica entre os níveis pessoal (marcado por processos biológicos e corporeidade), intraindividual (que envolve consciência e atividade) e interindividual (que envolve as relações entre indivíduo e grupos). Estes níveis compõem uma totalidade, em relações de oposição e “com-posição” entre elementos subjetivos (biológicos e psicológicos) e objetivos (sociais,

econômicos, políticos e culturais), que marcam a historicidade dos indivíduos em sua biografia pessoal e enquanto membros de grupos sociais.

Como identidade individual, há uma construção permanente do “ser” ao longo de sua história, marcada pela dialética entre características que o identificam como sempre idêntico a si mesmo (e diferente dos demais) e outras que revelam a possibilidade de igualdade aos outros.

Essa dinâmica envolve os papéis prescritos ao indivíduo pelos grupos sociais. Em cada papel social desempenhado pelo indivíduo há uma reatualização, uma confirmação, de uma identidade coletiva pressuposta e, em um processo simultâneo, há a composição de uma identidade individual, marcada pelos determinantes sociais e também por suas singularidades.

Concordando com Ciampa, Almeida (1999) afirma:

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

Articulando as concepções de performance de Goffman (2009) e de roteirização de Gagnon (2006; 1984), Ciampa (1987) busca na linguagem dramaturgica os termos “ator”, “personagem”, “representação” e outros, postulando que, no processo permanente de constituição de sua identidade, o indivíduo é, a um só tempo, personagem e autor de sua história. Como representante de si mesmo, expressa-se nos papéis sociais, como um ator que encarna personagens. Tendo recebido um nome e outros predicados que o designam inicialmente – com os quais se identifica e que se tornam referências (um papel, ou um roteiro) para sua auto identificação e apresentação aos outros –, o sujeito vai constituindo, ao longo da vida, características singulares de sua identidade, reformulando-a e transformando-a durante o exercício da representação de papéis, executando assim também a função de autor de sua história.

A literatura, o cinema, a TV, as histórias em quadrinhos, as artes num sentido bem amplo também lidam com o problema da identidade e podem nos ensinar muito a respeito. (...) nossa identidade se mostra como a descrição de uma personagem (como em uma novela de TV), cuja vida, cuja biografia aparece numa narrativa (uma história com enredo, personagens, cenários, etc.), ou seja, como personagem que surge num discurso (nossa resposta, nossa história). Ora, qualquer discurso, qualquer história costuma ter um autor, que constrói a personagem. Cabe perguntar então: você é a personagem do seu discurso, ou o autor que cria essa personagem, ao fazer o discurso? (Ciampa, 1984, p. 60)

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

No contexto dessas relações, os personagens vão se constituindo uns aos outros, ao mesmo tempo em que constituem um universo de significados que, dialeticamente, também constituem esses mesmos personagens. Desta forma, há uma autoria coletiva da história que todos os personagens montam, constituindo-se reciprocamente, e há também, segundo Ciampa (1987, p. 155), “uma autoria individual, *invenção assinada*, que é daquele personagem chamado *autor* e que, de fato, sempre é um *narrador*, um *contador de histórias*”.

Se você é a personagem de uma história, quem é o autor dessa história? Se nas histórias da vida real não existe o autor da história, será que não são todas as personagens que montam a história? Todos nós – eu, você, as pessoas com quem convivemos – somos as personagens de uma história que nós mesmos criamos, fazendo-nos autores e personagens ao mesmo tempo. (Ciampa, 1984, p. 60)

Esses personagens coexistem, se sucedem e se alternam, expressando-se em diferentes modos de produção da identidade do indivíduo, em diversas combinações que a configuram como uma totalidade. “Uma totalidade contraditória, múltipla e mutável, no entanto, una. Por mais contraditório, por mais mutável que seja, sei que sou eu que sou assim, ou seja, sou uma unidade de contrários, sou uno na multiplicidade e na mudança”

(Ciampa, 1984, p.61). Quando não há personagens a serem encarnados pelo ator, não há como representar sua identidade, e, nesse caso, seu sentido é a morte biológica ou simbólica.

Assim, a manifestação do ser é sempre uma atividade. Embora a identidade possa ter a aparência de traços estáticos que a definiriam como algo que “substantiva” o ser, percebemos que no ato de representação de papéis este “substantivar-se” é uma atividade, ou seja, o indivíduo é o que faz, sendo sua identidade traduzível por proposições verbais. Assim, por exemplo, o narrador é o que narra sua história, só podendo ser conhecido como narrador na atividade de narrar. Seria um erro pensar sua identidade a partir dos substantivos com os quais descreveria a si mesmo, pois assim seria apenas essa substância, que o faria um sujeito imutável e sempre idêntico a si mesmo. Se a identidade é sempre atividade, constituída nos grupos de que fazemos parte, e se o grupo só existe objetivamente pelas relações de seus membros entre si, isto é, pelo seu agir, então podemos pensar não em substantivo, mas em verbo. É pelo fazer que alguém se torna algo. Somos nossas ações e não substantivos.

No campo de minha pesquisa, verifico a importância da atividade e historicidade na produção da identidade. A identidade não é apenas um produto preexistente a ser conhecido ou pesquisado. É preciso conhecer o processo de produção deste produto. Diz Ciampa (1984): “A resposta à pergunta ‘quem sou eu?’ é uma representação da identidade. Então torna-se necessário partir da representação, daquilo que sou, como um produto, para analisar o próprio processo de produção” (p.65). O narrador guarani kaiowá que conta a história de seu grupo, descrevendo as origens de sua aldeia, descreve quem é (sua identidade) a partir das ações do grupo e dos feitos de seus antepassados, ou seja, diz quem é a partir do que foram os outros com os quais interagiu na constituição de sua identidade. Porém, o caráter temporal da identidade não deve ficar restrito a um momento originário, no passado, quando teria se tornado quem é. Ao narrar sua história, o narrador está apresentando quem é, como produto do que já foi, mas está também se constituindo, está sendo. A representação do que sou, no presente, deve ser considerada como o processo de produção do que estou sendo, de forma que a identidade é o próprio processo de identificação. Assim, sou o que fui, sou o que estou sendo e sou o que pretendo ser.

Em caso contrário, a identidade apresentada é vista como já “dada”, e não como “se dando” em um processo de identificação. A produção de identidade se esgotaria, portanto, com o produto. Neste caso, ocorre a expectativa de que alguém deveria agir de

acordo com o que é, reatualizando e repondo sua identidade pressuposta. Nesta perspectiva, suprime-se da identidade seu caráter de historicidade e aproxima-se da noção de permanente reprodução do social.

A posição de mim (o eu ser-posto) me identifica, discriminando-me como dotado de certos atributos que me dão uma identidade considerada formalmente como atemporal. A reposição da identidade deixa de ser vista como uma sucessão temporal, passando a ser vista como simples manifestação de um ser idêntico a si mesmo na sua permanência e estabilidade. A mesmice de mim é pressuposta como dada permanentemente e não como reposição de uma identidade que uma vez foi posta (Ciampa, 1984, p. 66-67).

Os papéis sociais que são encenados pelo indivíduo convocam-no a uma constante reposição de personagens, que pode ocorrer em um movimento de metamorfose, com transformações que marcam a singularidade do indivíduo, ou pode se revelar com aparência de uma não-metamorfose, quando não há autonomia por parte do indivíduo, tornando-se, neste caso, uma experiência de “mesmice”, como denomina Ciampa (1987), uma repetição de si mesmo.

Segundo Ciampa, (1984, p. 69), somente a experiência de “mesmidade”, quando atinge a condição de “ser-para-si”, pode levar o indivíduo a superar a mesmice, formulando seu próprio projeto de identidade, cujos conteúdos não estejam prévia e autoritariamente definidos. Esta experiência somente pode ser compreendida a partir da concepção de historicidade que produz a potencialidade de humanização do ser. O homem “não nasce” e sim “torna-se” humano, é “humanizável” (com potencial para vir-a-ser humano), a partir do momento que, diferenciando-se do animal, produz suas condições de existência, produzindo-se a si mesmo consequentemente.

A História, então, como a entendemos, é a história da autoprodução humana, o que faz do Homem um ser de possibilidades que compõem sua essência histórica. Diferentes momentos históricos podem favorecer ou dificultar o desenvolvimento de possibilidades de humanização, mas é certo que sua concretização constitui a “substância” do Homem (o concreto, que em si é possibilidade e, pela contradição interna, desenvolve-se levando as diferenças a existirem para serem superadas), que só deixará de existir se não mais existirem nem História nem Humanidade (Ciampa, 1984, p. 69).

Esta concepção do homem como devir e construção de si mesmo, no contexto de sua historicidade e determinantes sociais, indica mais duas categorias fundamentais para se pensar a relação indivíduo-sociedade, segundo propõe Silvia Lane (1984): a atividade e a consciência humana.

Refletir sobre uma atividade realizada implica repensar suas ações, ter consciência de si mesmo e dos outros envolvidos (...) e nesta reflexão se processa a consciência do indivíduo, que é indissociável enquanto de si e social. (...) o homem ao agir, transformando o seu meio se transforma, criando características próprias que se tornam esperadas pelo grupo no desenvolver de suas atividades e de suas relações com outros indivíduos. (Lane, 1984, p.16-17)

Referência no desenvolvimento de uma psicologia com perspectiva sócio histórica, com ênfase na realidade social latino-americana, Lane (1995, 1984) inspirou fortemente as ideias de Ciampa e seus estudos sobre identidade.

Esta autora enfoca a questão da linguagem como fundamental para o estudo da identidade, assim como a mútua interdependência entre esta e as categorias da consciência, da afetividade e da atividade. Para ela, o indivíduo deve ser compreendido na intersecção de sua história com a história de sua sociedade, como produtor da história à medida que produz sua vida material, assim como a sociedade deve ser considerada um produto histórico-dialético.

A partir dos pressupostos epistemológicos do materialismo histórico e da lógica dialética, destaca dois fatos fundamentais para o conhecimento do homem (e consequentemente para o estudo da identidade): o homem só sobrevive em relação com outros, não podendo haver dicotomia entre grupo e indivíduo; suas ações dependem fundamentalmente da linguagem (e seus significados), que preexiste ao indivíduo como código produzido historicamente pela sociedade e que ele apreende nas relações sociais.

O resgate destes dois fatos empíricos permite ao psicólogo social se aprofundar na análise do Indivíduo concreto, considerando a imbricação entre relações grupais, linguagem, pensamento e ações na definição de características fundamentais para a análise psicossocial.

Assim, a atividade implica ações encadeadas, junto com outros indivíduos, para a satisfação de uma necessidade comum. Para haver este encadeamento é necessária a comunicação (linguagem) assim como um plano de ação (pensamento), que por sua vez decorre de atividades anteriormente desenvolvidas. (Lane, 1984, p. 16)

O homem se transforma enquanto transforma seu meio, em atividade nas relações grupais, mediadas ideologicamente por instituições sociais, que lhes atribuem papéis e representações sociais. Uma percepção crítica desta reprodução ideológica inerente aos papéis socialmente definidos permite aos indivíduos superarem suas individualidades e as condições históricas que os determinam, levando-os à consciência social.

Desta forma, a análise do processo grupal nos permite captar a dialética indivíduo-grupo, onde a dupla negação caracteriza a superação da contradição existente e quando o indivíduo e grupo se tornam agentes da história social, membros indissociáveis da totalidade histórica que os produziu e a qual eles transformam por suas atividades também indissociáveis. (Lane, 1984, p. 17)

Assim como Lane (1995, 1984), Ciampa compreende a sociedade como processo dialético, em conflito e em transformação, tal como entende seus sujeitos. Desta forma, busca verificar o sentido das metamorfoses identitárias em sua relação dialética com o processo histórico e social. Seu sintagma redimensiona o entendimento sobre o ser humano, verificando os fundamentos da linguagem e incorporando as subcategorias consciência e atividade à compreensão da identidade.

No processo de individuação, que se dá na socialização, o indivíduo efetua reposições e transformações de significados e de relações sociais, constituindo sua identidade. Desta forma, as experiências pessoais, se compreendidas em seus contextos próprios e relacionadas aos determinantes históricos e sociais, podem promover reflexões críticas e possibilidades de emancipação e humanização. Ciampa demonstra, assim, que o singular pode materializar o universal, “desvendando a ideologia da não transformação do ser humano como condição para a não transformação da sociedade” (Lane, 1987, p. 10)

Daí o uso de uma metodologia que possa abarcar os sentidos dos projetos identitários dos sujeitos e suas relações com os contextos sociais, como é o caso da

narrativa de história de vida, método de pesquisa utilizado por Ciampa, que abordaremos no próximo capítulo.

1.5. Ação comunicativa e relações intersubjetivas no mundo da vida

Articulando a objetividade social e as intersubjetividades da linguagem, Ciampa (1986) aproxima-se bastante das ideias de Habermas (1976, 1983, 1981, 1987), que, por sua vez, encontra nos conceitos de individuação e socialização de G. Mead os fundamentos para a sua concepção de identidade constituída nas relações comunicativas. Desenvolvidas inicialmente em *Conhecimento e interesse*, de 1968, e posteriormente em *Para a reconstrução do Materialismo Histórico*, de 1976, as propostas de Habermas serão aprofundadas em *Teoria da Ação Comunicativa*, em 1981.

Habermas (1983) acredita que o único elemento próprio ao ser social é a ação comunicativa, o estabelecimento de relações com o mundo e com outros indivíduos a partir de normas sociais compartilhadas intersubjetivamente pela comunidade linguística. O desenvolvimento da identidade humana incorpora a relação do sujeito com a realidade social (concreta) e a relação com a realidade subjetiva (questões simbólicas e intersubjetivas que ocorrem na interação com os outros).

Este autor afirma que as “interações mediatizadas de modo gestual” pelos homínidas, a partir do advento da família, geraram um “sistema de comunicação” que possibilitou uma ordem hierárquica aos homo sapiens. Surge assim uma organização social estruturada a partir de relações intersubjetivas fundadas em expectativas de comportamento, ou seja, em concepções morais sobre os motivos das ações. O surgimento da moral evidencia que os papéis sociais exercidos pelo ser social podem conjugar diversas expectativas de comportamento em um sistema de motivações recíprocas, que podem ser reinseridas no mundo simbólico de interações. (Habermas, 1983, p.117)

Articulando três tradições teóricas – a psicologia analítica do Eu (H. S. Sullivan, E. Erikson), a psicologia cognitiva do desenvolvimento (J. Piaget, L. Kohlberg) e a teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico (G. M. Mead, H. Blumer, E. Goffman) – Habermas (1983, p.15-16) verifica que:

O Eu se forma em um sistema de delimitações. A subjetividade da natureza interna é delimitada com relação à objetividade de uma natureza externa perceptível, com

relação à normatividade da sociedade e à intersubjetividade da linguagem. Realizando tais delimitações, o Eu se sabe não apenas como subjetividade, mas como uma instância que “desde sempre” transcendeu os limites da subjetividade, realizando essa operação, ao mesmo tempo, na cognição, na linguagem e na interação: o Eu pode se identificar consigo mesmo precisamente mediante a distinção entre o que é meramente subjetivo e o não-subjetivo. Partindo de Hegel e chegando, através de Freud e Piaget, desenvolveu-se a ideia de que sujeito e objeto se constituem reciprocamente, e que o sujeito só pode se tornar consciente de si mesmo em relação com — e na construção de — um mundo objetivo.

Habermas (1983) defende que a identidade se inicia, na infância, com a submissão passiva ao sistema social devido ao medo de punição, e, ao longo do desenvolvimento humano, pode chegar a se expressar como uma identidade pós-convencional, com princípios universais. Assim, passa por três momentos: identidade natural, identidade de papel e identidade do eu.

A identidade natural se refere ao primeiro estágio, quando a criança abandona a fase simbiótica e se torna sensível à moral, na perspectiva de penalidades e obediência. À medida que a criança é socializada e incorpora o universo simbólico intersubjetivo, bem como os papéis sociais de seu ambiente familiar e de grupos mais amplos, sua identidade natural é substituída pela identidade de papel. “Nesse nível, os atores revelam-se como pessoas de referência dependentes de papéis e, mais tarde, também como anônimos portadores de papéis” (Habermas, 1983, p. 64).

Ao buscar a independência da identidade de papel, o sujeito desenvolve a identidade do Eu, na qual expressa-se “a relação segundo a qual, enquanto pessoa, o Eu é igual a todas as outras pessoas; mas, enquanto indivíduo, é diferente de todos os demais indivíduos” (Habermas, 1983, p. 80).

Uma identidade bem sucedida do “Eu” é aquela que consegue manter sua autenticidade perante as mudanças sociais. Este é o estágio de consciência de si, no qual o indivíduo pode referir a si mesmo por meio da reflexão e “capacidade de construir novas identidades, integrando nelas as identidades superadas e organizando a si mesmo e as próprias interações numa biografia inconfundível” (Habermas, 1983, p.80). A individualidade possibilita uma reconstrução constante do Eu a partir das diferenças. A singularidade nos diferencia enquanto sujeitos, ao mesmo tempo em que nos iguala nas expectativas em relação à sociedade.

Habermas (1983) indica três níveis do processo de desenvolvimento da consciência moral: no nível pré-convencional refere-se à ação orientada pelo prazer ou desprazer, obediência ou desobediência e ao julgamento com base em consequências imediatas; no nível convencional, a ação corresponde à preocupação com sua aceitação no ambiente social. A lei, a ordem, os papéis sociais prescritos e o respeito às tradições são fundamentais para o funcionamento da sociedade; no nível pós-convencional, refere-se ao desenvolvimento de uma concepção moral autônoma e acordos estabelecidos pelo reconhecimento mútuo de diferentes interesses, alcançando-se um ponto de vista aceitável a todos. Não se trata de normas concretas, mas de princípios abstratos que orientarão as decisões diante de conflitos morais. A sociedade pós-convencional sustenta-se sobre interações e comunicação, a fim de chegar ao consenso quanto a questões morais e de justiça.

Ao desenvolvimento da identidade pós convencional, corresponde um crescente processo de individualização, o qual compreende autonomia moral, autodeterminação e autorealização. Essa individualização não significa, porém, um isolamento do indivíduo em um espaço particular de liberdade. Implica, ao contrário, num modo de socialização no contexto de uma comunidade ilimitada.

Em *Teoria da Ação Comunicativa* (1987a; 1987b), Habermas articula a ideia de “mundo da vida” (desenvolvida por E. Husserl) com a sua concepção de “lógica sistêmica”, defendendo que a problemática da modernidade é um tipo de racionalidade instrumental e sistêmica – identificada anteriormente por Herbert Marcuse (1965/1998). Esta racionalidade, ao impedir as possibilidades de entendimento, inviabiliza as relações estabelecidas no mundo da vida, que se tornam relações mercadológicas.

O mundo da vida é mantido por relações intersubjetivas estabelecidas entre os indivíduos, estruturadas pelo saber válido das tradições, pela solidariedade dos grupos e pela formação de atores capazes de responder por suas ações (Habermas, 1987b, p. 196).

Estas relações tornam-se viáveis através da ação comunicativa, que é "um processo cooperativo de interpretação, em que os participantes se referem simultaneamente a respeito de algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo" (Habermas, 1987b, p. 171). Desta forma atinge-se o entendimento por meio de um "reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade" das emissões proferidas.

O mundo da vida possui três características básicas: tem o caráter de "comunidade em sentido radical", possui um “a priori social inscrito intersubjetivamente”, e forma um

contexto em que ele próprio, sem limites, delinea limites (Habermas, 1987b, p.187-188). Este é o lugar da prática comunicativa cotidiana, de possibilidades de interações linguísticas empreendidas socialmente por agentes comunicativos, sendo também o espaço de renovação da tradição. Habermas descreve que, quando as pessoas desenvolvem um entendimento mútuo em relações dialógicas, constitui-se uma “situação ideal de fala” na qual se desenvolve a ação comunicativa (Habermas, 1987b, p.175).

O mundo da vida é estruturado a partir de três componentes que garantem a estabilidade dos processos de socialização e individualização, mediados pela linguagem: a cultura, alimentada pelos saberes da tradição, sempre em tensão com a modernidade; a sociedade, com normas que regulam o pertencimento dos indivíduos aos grupos; e a personalidade, que inspira o indivíduo à ação e produz identidade (Habermas, 1987b, p. 202). Nos espaços públicos, no mundo da vida, os indivíduos se utilizam da tradição, das instituições, para estabelecerem relações comunicativas.

Em sociedades tribais como a guarani kaiowá verificamos efetivamente – mais do que em outras formas de organização social – a existência deste espaço de continuidade e solidariedade, mantido por relações dialógicas e valorização da tradição, que caracterizam o mundo da vida, bem como a ação comunicativa. Exemplos disso são os movimentos coletivos organizados nas retomadas de terras originárias que estão nas mãos de latifundiários e as relações solidárias estabelecidas nesses acampamentos; assim como os *Aty Guassu*⁶, encontros que podem durar vários dias entre representantes e lideranças de diferentes aldeias, nos quais compartilham saberes e estratégias de ações nas lutas por direitos; e o trabalho realizado por jovens documentaristas que buscam valorizar e se reapropriar das tradições como modos de resistência social.

Habermas alerta que o mundo da vida está sujeito a intervenções sistêmicas que, a partir de distorções da comunicação, produzem as patologias da modernidade. O mundo sistêmico é estruturado pelas esferas econômica e burocrática, cujos meios de controle são o dinheiro e o poder, que tomam o lugar da linguagem nos processos de entendimento, sendo responsáveis pela tecnicização do mundo da vida.

Na sociedade capitalista, a instrumentalização e a violência ao mundo da vida são processos indissociáveis. Quando as instituições, de forma ideológica ou perversa, distorcem a ação comunicativa, tem-se a doutrinação de indivíduos (Habermas,

⁶ O termo guarani *Aty Guassu* pode ser traduzido como “grande reunião” ou encontro, geralmente de cunho político, dos quais participam lideranças e representantes das comunidades. Antigamente era um evento masculino. Atualmente há o *Aty Guassu de Jovens* e o de mulheres que tem conquistado status de lideranças.

1995/2000, p. 161). Ocorre uma redução da prática comunicativa e seu ajustamento a ações “cognitivo instrumentais”, e não mais sociais. A atividade produtiva, as relações sociais e as subjetividades humanas são sujeitadas ao automatismo, à alienação e perda de consciência. A intervenção sistêmica (esferas econômica e burocrática) impossibilita a integração social e o entendimento. A este processo o autor denomina “colonização do mundo da vida”. A marca mais evidente desta colonização é a neutralização do potencial comunicativo.

Ciampa (2005, p.235-236) afirma que, na sociedade capitalista, prevalece o interesse da “desrazão, a razão interesseira”, que a transforma em “um mundo que não merece ser vivido”, pois ameaça a auto conservação da espécie, o “interesse da razão”.

(...) em vez de devir homem – como a metamorfose é inevitável –, devém não homem, inverte-se no seu contrário: em vez de proprietário das coisas, estas é que o tem como propriedade; em vez de fazer uso das coisas, estas é que o usam; em vez de trabalhar com suas ferramentas, com seus instrumentos, estes é que trabalham com o homem como ferramenta, instrumentalizando-o. Mas este mesmo mundo que o nega, é um mundo produzido por ele; por mais paradoxal que possa parecer, nosso mundo – que é um mundo desumanizador – é um mundo humano, produzido pelo próprio homem, que assim se faz homem (como produtor do mundo humano), ao mesmo tempo que se faz não homem (como produto do mundo desumanizador).

A Teoria Crítica habermasiana busca compreender como ocorrem essas tensões entre mundo da vida e lógica sistêmica. O autor entende que as patologias da sociedade surgem quando as esferas econômica e burocrática, e não as interações linguísticas, exercem controle sobre a organização e reprodução social, efetuando uma violência contra os espaços subjetivos.

1.6. Reconhecimento social e emancipação

Contra os imperativos de uma razão instrumental interesseira voltada para o mercado, surgem nas sociedades contemporâneas diferentes movimentos na busca de emancipação social. A violência e o desrespeito aos direitos individuais e coletivos, que

marcam as relações de poder, geram conflitos e resultam em movimentos de luta por mudanças sociais.

Convergindo ao entendimento comunicativo de Habermas (1983) voltado para a solidariedade e autonomia, os estudos de Honneth buscam esclarecer a lógica dos conflitos e as demandas por reconhecimento social. Seu intuito é compreender a evolução moral da sociedade, identificar as patologias sociais e avaliar os movimentos coletivos.

Em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, Honneth afirma que as mudanças sociais e políticas podem ser explicadas como decorrentes de situações de desrespeito e conflitos sociais. Segundo ele, sempre que há violação das expectativas normativas que compõem a identidade moral de uma sociedade, há a ocorrência de movimentos de luta por reconhecimento.

A passagem progressiva das etapas de reconhecimento, em diferentes contextos históricos, explica a evolução social desde a luta pela posse da propriedade até à pretensão do indivíduo de ser reconhecido intersubjetivamente pela sua identidade.

Ampliando a noção de moralidade, Honneth propõe que a eticidade – conjunto de práticas, valores, vínculos éticos e instituições que formam uma estrutura de relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco – deverá conciliar a liberdade pessoal e os valores comunitários, que funcionam como condições normativas necessárias à autodeterminação e à auto realização. Na eticidade, por meio da socialização, os indivíduos e os grupos sociais somente podem formar a sua identidade quando são reconhecidos intersubjetivamente. O indivíduo deverá obter reconhecimento tanto como indivíduo autônomo livre quanto como indivíduo membro de uma organização social e cultural específica. (Salvadori, 2011)

O reconhecimento ocorre em diferentes dimensões da vida: no âmbito privado do amor, nas relações jurídicas, e na esfera da solidariedade social, nas quais também se originam as tensões sociais e os conflitos morais. O indivíduo alcança auto realização quando há, por meio da experiência de amor, a autoconfiança; na experiência de direito, o auto respeito; e na experiência de solidariedade, a autoestima.

A partir dos trabalhos da psicologia infantil de Donald Winnicott, Honneth defende que o amor é a forma mais elementar de reconhecimento. Por meio dele, o indivíduo desenvolve a confiança em si mesmo, indispensável para seus projetos de auto realização pessoal. O amor permite à criança desenvolver sua identidade quando, não estando mais

em estado simbiótico com a mãe, adquire autonomia e reconhece o outro como uma pessoa independente.

No âmbito do direito, Honneth ressalta o respeito e o reconhecimento da autonomia do outro como condições para a integração do indivíduo na comunidade e a ampliação das capacidades, que caracterizam a pessoa de direito. Nessa esfera, a pessoa é reconhecida como autônoma e moralmente imputável ao desenvolver sentimentos de auto respeito.

A solidariedade (ou eticidade) remete à aceitação recíproca das qualidades individuais, julgadas a partir dos valores existentes na comunidade. Por meio dessa esfera, gera-se a autoestima, a confiança nas realizações pessoais e na posse de capacidades reconhecidas pelos membros da comunidade. Assim eticidade envolve auto reconhecimento e reconhecimento ao direito de outros.

O desrespeito gera as lutas sociais, quando os indivíduos não reconhecidos almejam as relações intersubjetivas do reconhecimento. Segundo Honneth, o desrespeito ao amor são os maus-tratos e a violação, que ameaçam a integridade física e psíquica; o desrespeito ao direito é a exclusão, que atinge a integridade do indivíduo como membro de uma comunidade político-jurídica; o desrespeito à solidariedade são as degradações que afetam a dignidade do indivíduo como membro de uma comunidade cultural de valores. (Salvadori, 2011, p. 189-192)

A busca por reconhecimento e a luta por lugares de pertencimento no contexto dos conflitos sociais remetem à reflexão sobre os limites e potencialidades de ações emancipatórias.

Almeida (2017) considera que a emancipação humana diz respeito a algo do qual é preciso libertar-se. Está, portanto, sempre relacionada a contextos de opressão e busca por autonomia e reconhecimento. Segundo ele, as pesquisas que envolvem a identidade na abordagem da Psicologia Social Crítica só têm sentido se pensadas sob a ótica da emancipação. A identidade não deve ser pensada como um simples conceito descritivo das características de indivíduos e grupos sociais, o que implicaria em ignorar os problemas de autonomia e realização de sujeitos.

Ao questionar identidade, a Psicologia se depara com a interação dinâmica entre indivíduo e sociedade, com as relações de poder, interesses e negociações que a sustentam. Ciampa (1987, p. 127), afirma que, cada indivíduo encarna as relações sociais e os conflitos de seu tempo em sua própria história de vida e identidade pessoal. Refletir

criticamente sobre a identidade é, portanto, “uma questão social, uma questão política”. A narrativa de uma história de vida nos conta quem é o sujeito narrador, bem como seu projeto de vida e quem gostaria de se tornar, concretizando no plano pessoal a dinâmica dos processos histórico sociais que compõem o cenário de sua trajetória. Ao falar de si, fala do todo social com o qual se relaciona, transitando entre o singular e o universal. “Uma identidade concretiza uma política, dá corpo a uma ideologia”. Ao tratar identidade, estamos nos referindo, portanto, a transformações sociais que requerem autonomia e reconhecimento, na busca por emancipação.

Por isso, buscamos uma abordagem crítica, e não meramente descritiva, a fim de gerar conhecimentos e projetos de mudanças das condições de opressão e sofrimentos vividos. Trata-se de uma questão moral e ética. Se identidade é metamorfose, o esclarecimento dos determinantes sócio históricos e dos processos intersubjetivos que a constituem implica uma práxis transformadora da realidade, que resulte em desenvolvimento de potencialidades humanas.

Como psicóloga social e pesquisadora, ao perguntar a meu interlocutor “*quem é você?*” e “*quem você pretende ser?*”, reconhece-o como ser ativo que constrói a si mesmo enquanto constrói sua realidade social e atua sobre suas determinações. Tal reflexão carrega sentidos emancipatórios ao promover o auto reconhecimento e o desenvolvimento de autonomia por parte do indivíduo que, nos termos de Ciampa (1995), deixa de ser somente um “ator” que encarna personagens, para também ser “autor”, cocriador de sua história, superando as condições de normatividade dos papéis prescritos.

O homem é um ator – e não uma marionete –, ator que, já vimos, é participante ativo e solidário de uma produção coletivamente realizada. Todos somos cocriadores. Nessa criação, já vimos também, construímos nossas personagens – personagens que vão se construindo umas às outras, ao mesmo tempo que vamos constituindo um universo de significados que nos constitui.

No contexto da colonização do mundo da vida, que tenta neutralizar a integração social e o entendimento, sujeitando indivíduos ao automatismo e às patologias sociais, a emancipação significa a promoção de uma práxis transformadora dessas condições. Como sugere Almeida (2017),

Não há como ignorar as desigualdades e conflitos, as perturbações pessoais e as

patologias sociais, as barreiras à autorrealização de indivíduos e ao reconhecimento de grupos sociais os mais diversos, os fenômenos de dominação, violência, reificação e alienação existentes no mundo atual. É em face deles que a questão da emancipação ganha relevo. Não se pode pensá-la, contudo, como algo abstrato ou como uma promessa utópica, mas sim como inscrita na realidade social e na existência das pessoas e grupos, referida à liberdade subjetiva, ao reconhecimento nas relações interpessoais, ao acesso a direitos e à cidadania, a superação de situações de heteronomia⁴. Só aí ela pode ganhar sentido (p. 2)

Emancipação é transformação do sujeito humano, no modo como se vê e como vê aos outros, como se relaciona com o mundo. Ou seja, diz respeito a conhecimento, criticidade, acesso a informação, autorrealização, exercício de direitos, respeito à diversidade e promoção de igualdade. Almeida (2017) indica que tudo que contribui para o aumento desses elementos tem sentido emancipatório, levando à maior racionalidade do saber, à solidariedade, à autonomia e à participação dos indivíduos e grupos no plano social.

No contexto de minha pesquisa com populações indígenas, a emancipação pode ser vista nas ações individuais e coletivas que expressam a apropriação crítica de tradições por parte das gerações mais jovens e, concomitantemente, a integração de tecnologias e elementos culturais dos não índios que podem favorecer sua organização social, sem com isso perderem o reconhecimento de sua etnicidade, garantindo direitos e lugares de pertencimento, seja em seu grupo étnico, seja na sociedade envolvente.

A experiência de emancipação, segundo Habermas (1983), ocorre quando há autonomia do sujeito, autoentendimento e reconhecimento do outro, a partir de uma visão crítica sobre si e sobre o mundo, passando da identidade convencional à identidade pós convencional.

O autor aponta que a passagem ao nível de identidade pós-convencional requer, além da elaboração de um projeto de vida no qual o indivíduo assuma criticamente a própria história, também uma visão crítica da vontade coletiva, na qual o indivíduo passe a se reconhecer em relações abrangentes que possibilitam uma manifestação plural das individualidades (Habermas, 1983, p. 90-91).

A autonomia necessária ao processo de emancipação, como referem Habermas e Ciampa, é a capacidade de escolha criativa e independente por parte do indivíduo, que não necessita das normas ou parâmetros sociais pré-estabelecidos. Não se trata de uma

eliminação das determinações sociais, pois esta seria impossível, mas de uma transformação dessas determinações em autodeterminação, pela capacidade reflexiva frente às normas e valores que internaliza criticamente. Segundo Habermas (1983, p. 61), trata-se de “um claro esforço no sentido de definir os valores e os princípios morais que têm validade e aplicação independentemente da autoridade dos grupos ou das pessoas que os sustentam”. Nas palavras de Ciampa (2005, p.151), “ser-para-si é buscar a autodeterminação (que não é a ilusão de ausência de determinações exteriores); (...) procurar a unidade da subjetividade e da objetividade, que faz do agir uma atividade finalizada, relacionando desejo e finalidade, pela prática transformadora de si e do mundo”.

A autonomia não é expressão de vontades e realizações individuais, sendo uma experiência intersubjetiva e relacional. Não se desenvolve fora das relações sociais, pois depende do reconhecimento social da identidade e autorealização dos sujeitos.

A autonomia não se confunde, portanto, com processos de autoengano e alienação, de exacerbação de si sem consideração aos limites da sociabilidade e às determinações existenciais. Não é, pois, um exercício espontâneo da vontade, como sugerem as concepções individualistas⁸, mas vincula-se a relações intersubjetivas e a arranjos sociais que possibilitem aos sujeitos formas de autorrelação positiva. A autonomia – a capacidade real e efetiva de desenvolver e buscar sua própria concepção de vida digna e válida - requer também “recursos e circunstâncias [sociais] necessários para que um indivíduo seja realmente capaz de conduzir a vida que determinou como digna de valor” (cf. Anderson e Honneth, 2011, p. 84, apud Almeida, 2017).

Almeida (2017) sugere que, não sendo uma etapa final do desenvolvimento humano, mas uma conquista contínua a ser efetuada pelo sujeito, a autonomia tem que ser permanentemente conquistada. Isso porque é potencialmente vulnerável às determinações da vida social.

É preciso ressaltar que a emancipação diz respeito ao enfrentamento de formas de violência presentes nas sociedades contemporâneas não somente de modo explícito, nos conflitos sociais e atos de desrespeito, discriminações e exclusões, mas também como violência implícita, nos discursos da mídia, nas relações cotidianas domésticas, nas expressões culturais, em políticas públicas, etc. Transformar as condições de sofrimento

humano requer, portanto, o esclarecimento sobre os sentidos ideológicos de discursos insituídos, naturalizações e outros dispositivos de normatização que sustentam as desigualdades e formas de dominação.

Outro fator importante é que nem toda mudança na vida pessoal ou coletiva tem um caráter efetivamente emancipatório. Almeida (2017) alerta que “se considerarmos que cada indivíduo nunca é total e plenamente integrante de uma única categoria social, mas expressa o entrecruzamento de distintas contradições sociais, certas superações de ordem pessoal não implicam que seus sujeitos não sofram outras formas de dominação, injustiças, discriminações, etc”. As várias personagens que compõem a identidade humana nos vários contextos em que estão inseridas, podem sofrer diferentes formas de violência ou assujeitamento, porém a busca de reconhecimento nem sempre resulta automaticamente em emancipação. Por isso faz mais sentido, falarmos em movimentos emancipatórios, processos emancipatórios ou fragmentos de emancipação.

Ao discorrer sobre a identidade como processo de metamorfoses, enfocando as desventuras e transformações vividas pela personagem Severina, na história que ela lhe conta, Ciampa (2005) identifica os fragmentos de emancipação que, no início não existiam em sua narrativa e que, pouco a pouco, vão se revelando. “Progressivamente vai sendo levada para um novo universo de significados. A realidade começa a ser interpretada de forma muito diferente” (p.106). O discurso de Severina se modifica quando começa a participar de uma organização religiosa que lhe auxilia a atribuir novos sentidos às experiências vividas. Desse modo, deixa a atitude passiva para conquistar gradativamente autonomia. “Dar sentido a seu futuro e, retrospectivamente, a seu passado, reinterpretá-lo. Com isso seu presente também pode adquirir sentido” (p.110).

Ao encontrar significados para os acontecimentos, Severina percebe que os fatos não ocorrem ao acaso e que são regidos pela vontade e pelas escolhas dos indivíduos. Assim entra em contato com sua própria capacidade de fazer escolhas. Descobre que tem intencionalidade. “Sua situação deixa de ser um absurdo incompreensível. Sua atividade adquire sentido. Tem um projeto. Isso lhe dá uma identidade” (Ciampa, 1995, p.52).

Severina encontra suporte na solidariedade do grupo com o qual passa a se relacionar de forma cooperativa. Torna-se capaz de responder por suas ações. Sua identidade se transforma e “vai se concretizando nas e pelas novas relações sociais em que está se enredando”. É a primeira vez que faz parte de uma comunidade. Tem consciência de si e consciência do outro. Reconhece e é reconhecida. “(...) era um átomo solto,

despregado de qualquer vínculo significativo. (...) Está visceralmente inserida numa comunidade humana. É alguém! É humana! (p.115-116)

Do mesmo modo, o relato de Chirivy Rendyju, protagonista da história que aqui é narrada, revela a busca de reconhecimento e confirmação de suas ações, e do trabalho que realiza, por parte dos mais velhos do grupo, cuja sabedoria lhes confere autoridade para isso. A criação de uma associação reunindo vários jovens documentaristas com o mesmo propósito, como veremos adiante, comprova que as mudanças ocorridas não se referem somente ao indivíduo, isolado do coletivo, ao contrário somente são efetivadas no plano pessoal quando envolvem também a transformação social.

Observamos que emancipação é mudança e que o indivíduo não muda sozinho. Depende do encontro, de relações intersubjetivas, nas quais se dá o entendimento cooperativo e o reconhecimento de sua identidade. Como afirma Ciampa (1995, p.75), é nas relações sociais, que tudo faz sentido. “O significado socialmente compartilhado define, explica, legitima a realidade – e a nova identidade.” A realidade simbólica vai sendo produzida socialmente. Percebemos que quando muda um sujeito, mudam os outros que com ele interagem. “Ninguém muda apenas interiormente, nem sozinho. Quando muda, é outro para si e para os outros, assim como os outros mudam para o entorno também”.

A metamorfose é sempre ampla e progressiva, provocando desconstruções, retornos, arranjos e desarrajos, novos modos de ser, pensar e agir, alterando as configurações da estrutura de relações e atividades nas quais se insere o sujeito. Subjetividades que se afetam mutuamente e alteram também a realidade objetiva. Entendimento comum mediado pela linguagem. Autonomia que nasce na alteridade.

Com esta abordagem, verificaremos a identidade de nossos interlocutores guarani kaiowá, como processo permanente de construção do sujeito humano, a partir da consciência de si – de seus enraizamentos, historicidade e determinantes sociais – e de sua capacidade de protagonismo e produção de sentidos emancipatórios e libertários.

CAPÍTULO 2. NARRATIVA, HISTÓRIA DE VIDA E IDENTIDADE

Os indígenas Guarani Kaiowá são bons oradores e ouvintes, adeptos do diálogo e abertos à alteridade. Gostam de contar sua história, lembrando os feitos dos antepassados e os ensinamentos dos mais velhos. Com eles tenho aprendido, nos últimos 14 anos, os sentidos da empatia e da disposição para o entendimento, necessárias ao encontro entre interlocutores de diferentes culturas. Sem essas atitudes – comuns a eles, porém mais raras entre nós, “brancos”, – nossa comunicação seria impossível. Como sugere Graciela Chamorro: “no diálogo, os indígenas precisam ter a garantia de que compartilhem com seus interlocutores ou suas interlocutoras o *status* de parceiros e parceiras que têm algo a aprender e algo a ensinar”. (Chamorro, 2008, p. 303)

A memória, a história e a tradição são importantes fontes de conhecimento para estes grupos étnicos de tradição oral, que fundamentam sua organização social, seu modo de pensar e de se relacionar a partir do processo de reatualização do passado, em ações comunicativas que efetuam sobretudo nas rituais, como descreveremos nos capítulos seguintes.

Os mais velhos costumam transmitir aos jovens o seu conhecimento, suas tradições, rituais, crenças, etc., seja no dia-a-dia, em volta do fogo, durante o plantio e cuidado das roças, ou nas cerimônias, por meio dos cantos e rezas. Um exemplo é o Aty Guassu (grande assembleia de cunho social e político), em que os rezadores abrem os trabalhos do dia, cantando, rezando e pedindo proteção espiritual a todos os presentes. Em seguida falam os líderes mais velhos. A narrativa é essencial para sua sobrevivência cultural, pois é do enraizamento ao passado que extraem os modos de viverem o presente e caminharem em direção ao futuro.

A primeira vez que tive contato com os Guarani Kaiowá foi em 2004, logo que cheguei a Dourados (MS) para trabalhar em uma universidade como professora do curso de Jornalismo. Eu lecionava Psicologia da Comunicação e, como a organização desenvolvia projetos na Reserva Indígena de Dourados, logo me uni a ONG Amigo do Índio, que criaram para oferecer suporte a esses trabalhos. Após algumas visitas à Reserva e conversas com alguns representantes, criamos o Jornal Indígena, um tabloide mensal, com impressão financiada pela universidade, que circulava na Reserva e se estendia a alguns setores da sociedade envolvente, como a própria universidade. As notícias e artigos discutiam a realidade social, os direitos indígenas, eventos locais, políticas públicas, ações

de saúde, etc. Os indígenas me passavam informações nas reuniões, que eram abertas a quem quisesse participar, e eu redigia os textos. Eu realizava algumas entrevistas e alguns professores das escolas indígenas, líderes e agentes de saúde também escreviam. Primeiramente fazíamos os textos em português e depois eram traduzidos por alguém do grupo para a língua guarani, de modo que o jornal era bilíngue. Como na reserva há um número menor de moradores da etnia Terena, alguns textos eram também traduzidos para essa língua quando possível.

Esta ação teve boa repercussão durante alguns meses, mas logo foi encerrada, quando se percebeu que a impressão custava caro e não rendia o número de votos esperado pelo deputado proprietário da universidade.

De minha parte, considerava inicialmente que a experiência era positiva, sendo um incentivo aos encontros semanais e ao debate entre os participantes, colocando em pauta a questão indígena, dando visibilidade a esses grupos no cenário douradense e estimulando a cooperação e participação cidadã.

Porém cometi um erro, ao desconsiderar um elemento extremamente relevante: a tradição oral dos indígenas. Na Reserva Indígena de Dourados, os que sabem ler não são maioria e, entre os que sabem, a maior parte é composta por jovens. Poucos velhos sabem falar português, assim estavam excluídos do processo – justamente estes que, tradicionalmente, deveriam ser ouvidos prioritariamente devido a sua maior experiência de vida e sabedoria. A dificuldade em expressar-se na língua portuguesa é grande em várias famílias e a transmissão de saberes via escrita é um fenômeno recente, visto que antigamente eram as rituais e não as escolas que faziam este papel.

Percebi, mais tarde, que o projeto estaria fadado ao fracasso por se tratar de uma ação não efetuada de forma dialógica e horizontalizada, realizada de fora para dentro, a partir do olhar não indígena, como vários outros projetos desenvolvidos na reserva. E, mais que isso, percebi que minha iniciativa e minha ingenuidade foram cooptadas por supostas lideranças não legitimadas pela maioria da comunidade e pelas intenções políticas da direção da universidade.

Avaliando essa experiência atualmente, considero que, naquele momento, supondo ter conhecimento suficiente sobre essa cultura tão diversa da minha, agi precipitadamente, deixando de realizar a primeira etapa do processo de apreensão de um fenômeno social, segundo a concepção de Roberto Cardoso de Oliveira: ouvir. Na tentativa de compreender esses indígenas, eu não os ouvi.

Olhar e ouvir são ações apresentadas por esse antropólogo como um exercício de percepção preliminar ao trabalho de campo. Antes de dizer, ouvir. Antes de agir, escutar. O que me diriam esses sujeitos sobre sua própria história? Somente depois de olhar e ouvir, ele nos aconselha a escrever, produzir um discurso, interpretar o que foi visto e ouvido.

Examinados o olhar, o ouvir e o escrever, a que conclusões podemos chegar? [...] Se o olhar e o ouvir constituem a nossa percepção da realidade focalizada na pesquisa empírica, o escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar. (Oliveira, 2000, p. 31-32).

O ver e o ouvir contribuem para que o pesquisador assuma um papel na sociedade observada, viabilizando uma aceitação por seus membros. Esta atitude é, segundo este autor, uma compreensão que capta o “excedente de sentido”, as significações que escapam a outras metodologias. Embora estas práticas (ver, ouvir e interpretar) façam parte do processo de construção do conhecimento etnográfico em campo de pesquisa, podemos estender esta reflexão de Cardoso de Oliveira às várias situações de contato intercultural que constituem as relações sociais cotidianas.

Neste sentido, gosto de uma reflexão de Karen Worcman (2014, p.1) – historiadora e fundadora do Museu da Pessoa⁷ – sobre o poder transformador da escuta das histórias de vida. Segundo ela, quem conta uma história, está refletindo sobre sua própria trajetória de vida e isso pode ser transformador. Mas essa transformação pode ser ainda mais radical para quem ouve – o pesquisador ou outras pessoas que tenham contato com essa narrativa – caso ocorra de fato uma atitude de escuta sincera, sem ideias pressupostas.

[...] vamos construindo nossas certezas. Este conjunto de certezas é nossa zona de conforto. Forma nossas premissas, nossas referências, nosso porto. [...] Mas o foco da minha fala é de como e porque acredito que ouvir, ouvir de fato uma história de vida, pode ser uma forma poderosa de transformar nossa relação com o mundo”.

⁷ O Museu da Pessoa, fundado em São Paulo, em 1991, por Karen Worcman, trabalhando com tecnologia social da memória, é um museu virtual, com acervo de fotos, documentos e vídeos que somam mais de 17 mil histórias de vida de pessoas comuns da sociedade, retratadas em exposições e projetos sociais.

Quando propus o Jornal Indígena, achei que estaria restituindo aos indígenas o direito à palavra, criando um espaço de comunicação, porém ele se tornou, na verdade, a voz da universidade, juntamente com outras vozes ilegítimas que não os representavam. Não era um espaço coletivo de debate, não havia sido constituído a partir de suas necessidades comuns e não resultava em produção de significados para eles, visto que se tratava de uma linguagem escrita, o que estava distante de suas práticas comuns de relato oral. Além disso, a ideia não nasceu na comunidade e sim fora dela.

Se primeiramente os tivesse ouvido, eu certamente teria agido de outra forma. Mudariam minhas perspectivas e mudariam meus propósitos ao me aproximar do grupo. Mudariam também seus posicionamentos em relação a mim. Ouvir teria sido transformador para eles e para mim, como pesquisadora.

Somente mais tarde, quando já realizava o mestrado⁸ em História com pesquisa em uma aldeia kaiowá, eu finalmente descobri os sentidos de me posicionar como igual, nem mais nem menos, aberta a aprender, a compartilhar, a trocar experiências, a fim de compreender “outra lógica” e “outra visão” de mundo, desconstruindo as “verdades” sobre os indígenas que eu tinha constituído através dos livros.

Comecei a ouvi-los através da metodologia de história oral⁹, buscando compreender suas experiências a partir do que me contavam em depoimentos e entrevistas, geralmente registrados em gravador. Eu sabia que não seria possível manter uma neutralidade ao coletar e transcrever o material, e acreditava que o psicólogo social não deve, de fato, ser neutro, pelo contrário, está implicado com a crítica da realidade social e com os sentidos emancipatórios que possam ter suas intervenções. Além disso, o material seria interpretado à luz de pressuposições teóricas que direcionariam meu posicionamento. Mas desta vez eu caminharia em direção à alteridade, já que, com essa nova perspectiva, antes de qualquer inferência eu veria e ouviria primeiro, como propõe Cardoso de Oliveira, disposta a deixar que meus interlocutores me guiassem e não o contrário.

⁸ MELO E SOUZA, Ana Maria. *Ritual, Identidade e Metamorfose: representações do Kunumi Pepy entre os índios kaiowá da aldeia Panambizinho*. 135f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), MS, 2009.

⁹ A história oral é uma técnica de coleta de dados que visa recolher uma quantidade de relatos a respeito de fatos não registrados por outro tipo de documentação ou, de fatos que, tendo sido documentados, carecem de complementação. “Colhida por meio de entrevistas de variada forma, ela registra a experiência de um só indivíduo ou de diversos indivíduos de uma mesma coletividade”, de acordo com Pereira de Queiroz (1988, p. 17)

2.1. Os relatos orais, a história de vida e o trabalho biográfico

As experiências que acabo de relatar me levaram a buscar as referências epistemológicas e os posicionamentos teóricos de estudiosos da Psicologia e áreas afins com o propósito de constituir meu fazer como psicóloga e pesquisadora. Os modos como me relacionei com os interlocutores indígenas, durante nossa primeira suposta parceria e, mais tarde, no trabalho de campo de pesquisa, me levaram a refletir sobre a questão da implicação do psicólogo social e do compromisso ético em sua práxis. Esse é um importante debate em pesquisas qualitativas, sobretudo quando fazemos a opção pelo uso de metodologias narrativas que colocam em questão a interação e as subjetividades, tanto do pesquisador como dos outros interlocutores envolvidos.

A neutralidade e a isenção do pesquisador tem desafiado a Psicologia e outras ciências humanas – como a Sociologia, a Antropologia e a História – no debate sobre o uso de relatos orais em pesquisa, remetendo à preocupação com a fidedignidade dos dados e a validação dos resultados.

A socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz (1988) ressalta que, com o desenvolvimento tecnológico que colocou à disposição do pesquisador novos instrumentos de coleta de dados (como o gravador), houve uma redução dos desvios provocados pela interpretação do pesquisador, pois poderia se conservar com maior precisão as falas do narrador. Mas, não eram eliminados por completo os riscos de influência do pesquisador sobre os dados coletados, sendo este sempre um intermediário, que pode direcionar perguntas ou alterar o que foi registrado no momento de sua transcrição.

Somente quando se assumiu, no campo das ciências sociais, a impossibilidade de se evitar por completo a interferência da subjetividade do pesquisador sobre o material produzido, passou-se a utilizar com maior frequência os relatos orais.

Nesse contexto, cresceu o uso de histórias de vida, cuja definição dada por Pereira de Queiroz (1988, p. 17), já bem difundida, é: “o relato de um narrador sobre sua existência através do tempo, tentando reconstruir os acontecimentos que vivenciou e transmitir a experiência que adquiriu”.

Essa metodologia foi alvo de inúmeras críticas. Entre os sociólogos, interessados em discutir o coletivo, as críticas eram dirigidas ao fato de encontrarem dados sobre as particularidades dos sujeitos que não poderiam ser generalizados. Em Psicologia, acreditava-se que somente com o uso de outras fontes de dados que complementassem a

análise, poderia se usar a história de vida, que não forneceria sozinha os dados suficientes. Porém isso não invalidou a possibilidade do uso da uma única história de vida como elemento para a definição de questões coletivas, caso o pesquisador desconhecesse completamente uma realidade a ser pesquisada ou quando já havia uma leitura generalizada sobre a mesma, servindo para o refinamento das observações. (Lima, 2014).

Na Psicologia Social, a utilização da técnica ocorreu no trabalho de Ecléa Bosi (1979) sobre a memória social, sendo estendida, após esta primeira aplicação, às investigações sobre aspectos sociais dos quais não se tinha documentação, em camadas sociais inferiores, em grupos étnicos, certas categorias profissionais, etc. De acordo com Pereira de Queiroz (1988, p.33), a história de vida é capaz de “[...] revelar o cotidiano, o tipo de relacionamento entre os indivíduos, as opiniões e valores e, através dos dados assim obtidos, é possível construir um primeiro diagnóstico dos processos em curso”.

A história de vida passou a ser utilizada tanto por sociólogos como por psicólogos. Na Sociologia, buscava-se nos entrevistados as marcas de aspectos sociais como grupo étnico, camada social e pertencimento. Na Psicologia, buscava-se as particularidades que singularizavam os indivíduos.

A entrevista narrativa de pesquisa biográfica proposta pelo sociólogo Fritz Schütze (2010), nos anos 70, caracterizava-se pela exploração de relatos improvisados, quando o indivíduo contava sua história de vida, a partir de uma pergunta inicial ampla feita pelo entrevistador, produzindo uma autobiografia.

Segundo Schütze (2010), a realidade social é vivida significativamente por indivíduos com histórias biográficas únicas. Esta realidade social produzida é mantida, suportada, criticada, destruída ou modificada, a partir do desenvolvimento de suas identidades biográficas. A realidade social consiste de processos e não de estruturas sociais fixas, tendo em vista o modo de sua produção e sua constante modificação.

A narração biográfica é sempre a explicação das experiências vividas no passado tal como elas são compreendidas pelo indivíduo em sua situação biográfica atual. Em seu método de análise, Schütze (2010) propõe que o pesquisador não deve interpretar os enunciados de uma narrativa biográfica em seu sentido literal. As formulações verbais devem ser relacionadas aos seus contextos de experiências anteriores, aos contextos de sua produção e de sua função social.

O método biográfico demonstra que, além da perspectiva subjetiva, o entrevistado pode referir a si mesmo e suas experiências a partir de um olhar externo, o da sociedade, revelando o modo como interpreta o mundo e as normas sociais que internalizou.

A reflexão sobre os conteúdos e os sentidos sociais da experiência é o objetivo da interpretação antropológica, que toma a narrativa como objeto sendo, portanto, uma interpretação de uma interpretação, o que ocorre a partir da escuta das múltiplas vozes que se exprimem no interior de narrativas pessoais.

Evidenciando a importância da narrativa e de contar histórias como “única forma de partilhar a experiência humana e encontrar nela sentido”, Sonia Maluf (1999) aponta duas dimensões presentes nos estudos da narrativa na antropologia contemporânea. A primeira envolve a diversidade e a universalidade da cultura: contar diversas histórias “buscando-se em toda essa variedade *a* história, aquela que sintetizaria *a* experiência humana, no singular.” A outra dimensão é a busca de significados subjetivos, ou seja, a necessidade de ir além da literalidade, onde se busca, no encontro com o outro”, “além de olhar, ver; além de ouvir, escutar; além dos fatos, sentido” (Maluf, 1999, p.70).

No encontro etnográfico, com depoimentos confiados ao antropólogo sob a forma de narrativa de vida ou autobiografia, Maluf aponta para o cuidado com a construção da escrita antropológica, com interpretações para as narrativas e para os sistemas simbólicos de onde elas emergem e que nelas se inscrevem.

Maluf destaca que uma das características das autobiografias é se articularem em torno de uma mudança pessoal, quando o “eu passado”, sendo diferente do “eu atual”, faz com que este último se afirme. O indivíduo não contará somente o que lhe aconteceu em um outro tempo, mas sobretudo como, de outro que ele era, ele se tornou ele mesmo.

A autora indica que é possível indentificar no discurso a variedade de um processo ao mesmo tempo subjetivo e social e, além disso, examinar a situação de enunciação ou de performance da própria narrativa.

O objetivo é buscar os sentidos, os significados da narrativa e da situação narrativa (interpretar não somente *o que foi dito*, mas *o que foi dito nesta situação precisa*), buscando inseri-los no contexto mais amplo de itinerários pessoais e coletivos. (Maluf, 1999, p.75)

A narrativa deve ser pensada, por um lado, como produto de uma multiplicidade de interferências, das quais algumas aparecem no próprio contexto da enunciação. Assim, é

preciso escutar as múltiplas vozes que se exprimem no interior da narrativa. Por outro lado, existe em todo relato uma problemática central, um fio condutor que deve ser discernido pela interpretação antropológica. Deve se considerar as influências do contexto cultural e social no qual se insere o indivíduo que fala de si. A singularidade de cada percurso individual deve ser compreendida a partir de sua inscrição em um sentido social da experiência.

2.2. A narrativa de história de vida: metamorfoses do sujeito autor-ator de si mesmo

Ciampa (1987) constitui a metodologia “narrativa de história de vida”, demonstrando que o sujeito é o autor de si mesmo e de sua narrativa, constituindo sua identidade nas relações intersubjetivas e produzindo discursos sobre si e sobre o mundo. Sua narrativa é a apresentação de sua identidade, que, sendo una e múltipla, constrói-se na interação social, encenando personagens em processos de metamorfose, em direção à emancipação. Ciampa não utiliza, portanto, a história de vida como instrumento para obter dados e sim como instrumento de análise, enfocando os sentidos da própria narrativa, o modo como a história é narrada e interpretada pelo narrador. Seu objetivo é compreender a história que o sujeito narrador realiza, a biografia em andamento que o revela como autor de sua existência.

A metodologia proposta por Ciampa abre possibilidades para se pensar a identidade humana de modo diverso de como vinha sendo pensada até então: a partir de parâmetros universalistas e essencialistas, em estudos que a definiam como um conjunto de traços, passível de categorização e imutável. A preocupação com a generalidade dos dados dos antigos estudos é substituída, em sua abordagem, pela relevância do aprofundamento dos dados. A objetividade do empírico sede lugar à subjetividade e ao processo histórico, revelando os aspectos de heterogeneidade e instabilidade da identidade. Comprova ainda que a história de vida é capaz de, a partir do singular, materializar o universal.

Lima (2014, p. 19-20) afirma que:

A história de vida ofereceu para Ciampa uma alternativa para as tradicionais pesquisas de identidade em Psicologia Social desenvolvidas até os anos 1980 no

Brasil – que trabalhavam com a descrição, cujo desafio, em geral, é obter o maior número de informações possíveis, tal como ocorre na análise de *status* (Scheibe, 1995), na análise cognitiva (Tajfel, 1982) e na análise de papel social (Stryker, 2000), possibilitando a busca pelos significados explícitos e implícitos presentes na construção dessas identidades – deixando de ser um “instrumento para obtenção de dados” e se tornando num método capaz de oferecer elementos para criticar a própria teoria.

A ênfase dada por Ciampa na análise da narrativa de Severina (sujeito da pesquisa), considerando sua subjetividade e interpretação singular sobre os mais diversos episódios experienciados ao longo da vida, apresentou para os pesquisadores uma alternativa às críticas acerca dos perigos do uso das histórias de vida como dados que permitem a compreensão da “unidade do eu”, de uma identidade coerente e específica, tal como uma estrada, um caminho, um trajeto; [...]A forma como Ciampa se apropriou e utilizou o método de histórias de vida tornou mais adequado chamar o material coletado e sua análise de “narrativa de vida”, uma vez que foi, justamente a narração, sobre os diferentes acontecimentos e os sentidos dados por Severina, o objeto central de análise da pesquisa.

Na narrativa de história de vida, as percepções que o sujeito descreve sobre suas experiências são tão relevantes quanto os episódios que relata, assim como são importantes o modo como conta a história, os detalhes que recorda, os elementos que decide deixar de fora, as repetições, as diferentes versões de um mesmo fato, ou os esquecimentos, a ausência de palavras que transforma em pausa um momento da narrativa – silêncio, em que são suspensas as lembranças – antes de prosseguir no relato. Verificamos também a importância de outras linguagens: o modo como o sujeito gesticula, a postura corporal e as emoções que expressa. Ou ainda as vozes de outras pessoas que invoca, a fim de tornar mais convincente sua história.

Ao considerar a narrativa do sujeito e suas percepções como a centralidade de sua abordagem, Ciampa (1987) aponta os aspectos que considera fundamentais da constituição da identidade humana: a) a narrativa revela “quem é” o indivíduo em sua singularidade; b) os personagens encenados são apresentados em metamorfose, como “se dando” e não como “dado”, constituindo-se e transformando-se nas relações intersubjetivas; c) para além de uma história pessoal, a narrativa revela sua historicidade e os determinantes sociais e históricos de seu tempo; d) como “devir”, nos projetos que faz de si, o sujeito revela autonomia e emancipação. Eis a potência da narrativa. Para isso, Ciampa propõe

apenas dois questionamentos que conduziram o depoimento do sujeito de forma espontânea: “Quem é você?” e “Quem você deseja ser?”

De acordo com Lima, a consequência desta posição de Ciampa é uma mudança na perspectiva das pesquisas sobre identidade:

As consequências dessa proposição obrigam o pesquisador a rejeitar a ideia de que a identidade pode ser estudada como algo dado, uma vez que esta é a articulação entre a igualdade e a diferença. Dito de outro modo, o referido autor propõe que a identidade nunca pode ser representada em sua totalidade, pois, também neste caso, o sujeito aparece sempre como um passante ao se apresentar perante os outros. (Lima, 2014, p.24)

Desta forma, a narratividade torna-se um meio de compreender a identidade como construção permanente do sujeito que, ao encenar personagens e criar projetos para si, se transforma e se renova. O indivíduo é o autor e ator da história que conta.

Ciampa nos ensina que a narrativa de história de vida pode demonstrar como o homem se caracteriza, antes de tudo, por sua capacidade de criar projetos para si e que isso permite compreender se o resultado de suas ações promove uma realidade nova e provida de significação própria, em lugar de ser muito mais do que simplesmente uma média. (Idem)

Além de revelar as experiências singulares, a narrativa revela também aspectos referentes ao contexto social, econômico, político e cultural, assim como as relações interpessoais vividas pelo sujeito, demonstrando o processo relacional intersubjetivo de constituição das identidades.

Desta forma, a narrativa permite ao pesquisador interpretar os sentidos atribuídos pelos sujeitos à sua história, assim como verificar o tecido cultural e histórico que sustenta os fatos narrados e a memória social de sua época. O particular remete também ao coletivo, ao universal, ou, nas palavras de Ecléa Bosi (2003, p.16), a uma “substância social da memória”.

Ciampa (2005) demonstra que a narrativa do sujeito revela os personagens encenados por ele, que o identificam em sua biografia, e que possibilitam investigar, por meio de sua análise, a identidade não “dada”, mas “se dando”, como metamorfose.

Compreendida como um processo dialético na relação entre indivíduo e sociedade, a identidade, sob o referencial do sintagma identidade-metamorfose-emancipação, pode ser investigada por meio da apresentação de personagens contextualizados em um cenário social, cultural e histórico. Os movimentos de metamorfoses que constituem os personagens, que se alternam e se transformam, revelam as possibilidades de emancipação do sujeito.

A narrativa de história de vida pode abarcar as produções sociais significantes que são construídas e reproduzidas pelos sujeitos neste contexto. O sujeito que narra sua história de vida fala a partir da representação que tem dos fatos, de si mesmo e do mundo, segundo os valores e normas sociais internalizados. Torna-se, assim, um sujeito informante de seu tempo e do contexto sociocultural em que vive. A identidade é o que confere a materialidade do ser. Suas manifestações em papéis sociais encenados a partir de personagens possibilitam a concretização, na singularidade do ser, daquilo que é universalmente humano.

O uso de narrativas de história de vida como instrumento metodológico caracteriza, portanto, o fazer científico enquanto práxis social, contribuindo para uma compreensão psicossocial da identidade humana. Esta metodologia tem favorecido a prática de uma Psicologia Social conciliada à Teoria Crítica, produzindo um conhecimento comprometido com as transformações sociais.

2.3. Linguagem e identidade: ser e revelar-se pela palavra

Pela linguagem, cada indivíduo se constrói e se revela tanto para si mesmo como para os outros que o testemunham. Segundo Critelli (2016) são os outros e não nós mesmos, aqueles que têm quase exclusividade na percepção de *quem* somos. Agimos, nos vemos e nos explicamos, motivados por razões internas, mas são os outros – que nos observam de fora e sem acesso às nossas razões – que nos interpretam e concluem quem somos.

Através do discurso, da elaboração e explicação que fazemos de nós, podemos imprimir nossa singularidade e revelar a identidade que de fato pretendemos.

Sem o discurso a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator, e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação

que ele inicia é humanamente revelada através das palavras; e embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o ator se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer. (Arendt, 2002, p.191 apud Critelli, 2016, p.36)

Através das palavras, nos afirmamos como autores intencionais e autônomos dos nossos atos, evitando o risco de que outros possam nos “recontar”, em uma narrativa interpretativa sobre nosso discurso e nossas ações, narrativa que poderá ser inclusive internalizada, acreditada e assinada por nós.

Nossas inseguranças, aturdimentos, perdições, etc., em geral, têm a ver com o fato de sermos incapazes de afrontar a narrativa dos outros sobre nós, pois não podemos, como eles, observar-nos desde a exterioridade. Além disso, de algum modo concordamos com os outros, porque, inadvertida e distraidamente, incorporamos a narrativa deles como se nós mesmos a tivéssemos elaborado. (Critelli, 2016, p.36-37)

Assim o processo de construção do discurso, a narração de sua história e sua identidade, pode determinar modificações sobre esta identidade à medida que reelaborações e sentidos são despertados. Como aponta Almeida (2003, p. 188), “a narrativa permite que a pessoa se torne visível para ela mesma”. Ao apresentar de forma organizada seus pensamentos, o narrador poderá efetuar uma reflexão nunca antes vivida sobre os acontecimentos cotidianos, atribuindo-lhes novos significados. “Ao recuperar/reconstruir os fatos que viveu, ele vai (re)significando esses fatos e assim, vai reconstruindo a compreensão que tem de si mesmo”.

Critelli (2016, p. 21-22) ressalta a estrutura reflexiva da prática da narrativa. A reflexão implica um retorno ao já visto e já sabido para examiná-lo de novo, “desembrulhá-lo de suas interpretações usuais e já dadas como certas para permitir sua nova e original manifestação”. Toda reflexão é “um exercício de entendimento dos eventos da vida” que os retira de seu ocultamento e os lança à luz.

Nenhum homem foi feito para lidar com os fatos da vida de forma fragmentada e aleatória. Os fatos precisam ser costurados com um fio de sentido que lhe dê alguma razoabilidade para serem compreendidos. Só depois de compreendê-los podemos definir nossas ações e tocar a vida. Sem um contexto de sentido em que

os fatos da vida se reúnam significativamente, o ser humano perde a noção da realidade. Juntamente com ela, perde a noção de si mesmo e de sua humanidade. (Critelli, 2016, p.31)

Um traço de nossa humanidade é a busca de sentidos para o que vivemos. A realidade deve apresentar uma certa razoabilidade, tornando-se significativa. Esta organização do real se dá pela linguagem, que nos permite atribuir sentidos às experiências, a partir da interação com os outros.

Temos a ilusão de que moramos num mundo significativo em si e por si mesmo. Mas em si mesmo o mundo é nada, é pura coisa. Nossa linguagem torna o nada da pura coisa num mundo. Habitar o mundo é habitar a linguagem, através da qual o compreendemos e conferimos a ele sua realidade. “A linguagem é a casa do Ser”, define Heidegger (1997). (Critelli, 2016, p.33)

O exercício de reflexão pode preparar as condições para o agir e a transformação, a partir dos atos de pensar, conhecer e compreender algo. Critelli (2016) indica que, precedendo tanto o pensamento quanto o conhecimento que se estabelece nas ciências, a compreensão atribui sentidos ao que é pensado e conhecido, encaminhando as ações cotidianas. Tais sentidos são referendados pelo senso comum e pela cultura – com crenças, valores e projetos partilhados coletivamente pelos indivíduos – permitindo a identificação e a compreensão da realidade.

Desenvolvendo nossa condição de atores de nossas histórias de vida, não podemos ignorar a possibilidade de sermos também narradores desse viver. Somente assim, a narrativa proferida pelos outros, expectadores de nossas ações, poderá ser confrontada pelo nosso próprio discurso e compreensão de nosso existir. Viver uma história não implica necessariamente em pensar sobre ela ou compreender seus sentidos. Podemos apenas repetir ações e discursos pressupostos pelos outros acerca de quem devemos ser. A narrativa é, entretanto, uma possibilidade de ressignificação e interpretação de nosso viver, de “como” temos vivido, quais nossas motivações e determinações.

Somos contadores de histórias e nossas histórias expressam os sentidos e nexos que descobrimos e emprestamos para os fatos da vida, aparentemente incoerentes e casuais.

No extenso caminho entre nosso nascimento e nossa morte, acumulam-se nossos enfrentamentos dos fatos da vida – a construção de nossa história. Mas realizar uma história não é, necessariamente, compreendê-la. A narrativa é essa interpretação de nosso ser que captura compreensivamente a história que nossa vida realiza. Ela captura a personagem que temos sido, fomos e podemos ser. É a narrativa que descortina os fios de sentido que nos conduziram e motivaram e não os havíamos percebido. Enfim, a narrativa descobre uma biografia numa vida. (Critelli, 2016, p. 39-40)

2.4. Ressignificação e produção de sentidos

A narrativa da história de vida pode ser entendida como o discurso de um indivíduo que revela sua compreensão sobre os fatos e experiências pessoais que viveu. É uma representação de eventos passados a partir de uma perspectiva atual, expressando os significados que atribui à sua história pessoal como um todo.

Para Worcman (2014, p.2) a história de vida, assim como sua narrativa, fundamenta-se sobre a memória das experiências vividas.

A história de vida de uma pessoa é a narrativa que ela constitui sobre si mesma. Esta narrativa baseia-se, com certeza, nas premissas de mundo e nas experiências por ela vividas. Essas experiências, as mais significativas, vão constituindo o conjunto de marcos que forma a memória de cada um de nós.

A narrativa de vida possibilita que o narrador desenvolva uma produção de sentidos enquanto ressignifica o passado, esclarecendo o presente e iluminando sua trajetória futura.

É uma rememoração que se orienta pela necessidade de dar sentido ao que se é, interligando destinos possíveis, ordenando e (re)significando experiências e desvelando desejos e projetos, frustrações e realizações, tropeços pessoais e momentos de afirmação de si, bem como encontros com o outro e as peculiaridades de uma vivência social. (Almeida, 2003, p.185)

Nas narrativas orais, diferentemente da escrita, em que o autor possui tempo para planejar e prever as implicações do que escreve, não há tempo para elaboração, sendo assim o discurso oral marcado por uma espontaneidade. Este contexto propicia que, ao construir uma apresentação de si, o narrador esteja também produzindo a si mesmo, à medida que elabora sentidos com os quais ainda não havia entrado em contato.

Esta apresentação de si será constituída de acordo com o reconhecimento que espera obter dos outros e com as expectativas e papéis prescritos socialmente. Do mesmo modo, a relação entre o narrador e o ouvinte (pesquisador, psicólogo), determinará que sua narrativa constitua uma determinada versão de si que ele acredita ser esperada pelo outro.

Nesse sentido, o narrador escolhe um fio narrativo, dentre os inúmeros fios que compõem a vida do personagem, para compor uma identidade, para apresentar-se de uma determinada maneira para os outros, ou ainda, justificar a identidade pretendida. O indivíduo procura apresentar-se em conformidade com aquele ser que é pressuposto na relação ou no seu contexto de existência. Por vezes, busca realçar os sacrifícios ou as experiências por que passou, para atingir a posição atual, valorizada. Outras vezes procura valorizar acontecimentos passados para justificar o reconhecimento pretendido. (Almeida, 2003, p. 186)

Neste processo de construção da narrativa e recuperação do passado, certos aspectos podem ser realçados pelo narrador para valorizar a própria existência, no caso de se sentir negligenciado ou desvalorizado pelo meio social. Ecléa Bosi (1987) denomina como “convencionalização” a essa remodelagem de elementos do passado evocados na lembrança, permitindo que a identidade apresentada pelo indivíduo a partir desta recordação seja correspondente àquela que ele supõe ser esperada socialmente. Segundo Almeida, “promovemos recortes e recuperamos fragmentos. Não é o passado mesmo, tal como foi vivido, que retorna à superfície de nossas consciências, mas assim como foi apreendido com os olhos do presente”. (p.186)

No processo recordativo, a seleção de elementos do passado que devem ser apresentados no presente pode promover uma ocultação ou esquecimento de aspectos que, se revelados, seriam contraditórios ou invalidariam a identidade que se deseja mostrar. Efetuamos uma seleção dos inúmeros elementos que poderiam ser apresentados em cada situação recordada, destacando somente aqueles que tem importância para nossos objetivos.

Isso significa que o bom senso erra redondamente ao considerar que o passado seja algo fixo, imutável, invariável, oposto ao fluxo contínuo do presente. Pelo contrário, pelo menos em nossas próprias consciências, o passado é maleável, e flexível, modificando-se constantemente à medida que nossa memória reinterpreta e re-explica o que aconteceu. (Berger, 1976, apud Almeida, 2003)

Trata-se de produção de sentidos – tanto para o pesquisador quanto para o sujeito – de um saber que é constituído na interação, na experiência compartilhada. Pedindo-se ao sujeito que conte sua história livremente, permite-se que sua narrativa seja constituída espontaneamente e de modo autônomo, sendo testemunhada pelo entrevistador, que lhe confere uma interpretação a partir dos sentidos apresentados pelo próprio narrador e pelo referencial epistemológico que conduz o fazer científico.

Tanto narrador como pesquisador realizam uma interpretação, buscando compreender os significados presentes na narrativa.

Uma das principais características do método de história de vida reporta ao vínculo entre pesquisador(a) e pesquisado(a). Do primeiro contato à situação de entrevista, ambos são incitados a suspender, reordenar e, na maioria das vezes, transformar noções e conexões argumentativas sobre a vida ou sobre o ser que se apresenta em narrativa. A interpretação que o sujeito faz a respeito de como viveu, do que é e do que quer vir a ser é atualizada no ato narrativo e, sob ouvidos – nada neutros, mas posicionados – do(a) pesquisador(a), busca reconhecimento dos sentidos expressos em sua fala. (Antunes, 2015, p.72)

Antunes (2015) aponta que o contexto em que se insere a prática narrativa e as subjetividades dos interlocutores influem sobre a mesma. Um fato passado é recordado com os sentidos do momento em que ele é lembrado. A situação presente influencia a maneira pela qual o passado é percebido, mediado pela memória.

Solicitar que uma pessoa seja narradora de sua própria história pressupõe colocá-la numa situação de protagonismo e exercício de autonomia. Ao falar de si e de seu entorno, o sujeito/autor da narrativa posiciona-se enquanto ator/personagem, em episódios cujos enredos são tecidos na legitimidade dos sentidos que lhes atribui frente aos significados sociais que defende ou questiona. A articulação dessas

personagens oferece a possibilidade de vislumbrar como ocorrem as metamorfoses daquele *com* quem se fala, para aquele *de* quem se pode falar, as re-posições das personagens, ou ainda as superações vividas pelos indivíduos. Analisar tal articulação de personagem na narrativa de história de vida fornece, portanto, base consistente para o entendimento do componente histórico dos fenômenos individuais, assim como para a compreensão do componente individual dos fenômenos históricos (Ciampa, 1987/2008; Lima, 2010).

2.5. A memória compartilhada: o personagem narrador e o lembrar ativo que transforma

O narrador, na análise de Walter Benjamin¹⁰ foi, no passado, um importante personagem, responsável pela prática de transmissão de experiências e conhecimentos através das gerações, efetuada nas sociedades que valorizavam a vida comunitária e as tradições. Hoje, segundo Benjamin (1996, p.198), estaríamos privados desta faculdade de “intercambiar experiências”, já que a figura do narrador teria sido extinta.

Benjamin (1996, p.114) afirma:

Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos. Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas?

Em sociedades tradicionais antigas e que ainda subsistem em locais isolados da África, Oceania e América do Sul, as experiências e valores culturais são memorizados pelos membros do grupo e transmitidos às novas gerações, cabendo aos anciãos, devido à sua extensa vivência e sabedoria, o papel de guardiões da memória. Tais conhecimentos devem ser constantemente revisitados, fundamentando o modo de ser e a sobrevivência do grupo. Este papel dos mais velhos, que era efetuada sobretudo pela narrativa oral, foi se perdendo ao longo da história das sociedades ocidentais, sendo substituído na

¹⁰ “O fim da narração tradicional” é levantado por Benjamin em discussões sobre a literatura e a historiografia em dois de seus ensaios: Experiência e pobreza, de 1933, e “O narrador”, escrito entre 1928 e 1935.

contemporaneidade por suportes de registro e manutenção da memória (documentos, impressos, fotografias e filmes) e instituições que passaram a exercer esta tarefa social, como os arquivos, museus, bibliotecas, centros culturais.

As formas tradicionais de narrativa próprias da sociedade comunal são confrontadas ao desenvolvimento da técnica e organização capitalista da sociedade. Benjamin aponta que um processo de “morte da narrativa” desenvolveu-se concomitantemente à evolução das forças produtivas, que impuseram sobre o trabalho manual a técnica industrial, na organização capitalista. A aceleração da modernidade significou um abreviamento do tempo para contar ou narrar histórias. Com isso desapareceu a comunidade dos ouvintes: as histórias deixaram de ser conservadas, quando ninguém mais fiava ou tecia ao som das narrativas orais, antigas formas artesanais de comunicação.

Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje por todos os lados, depois de ter sido tecida, há milênios, em torno das mais antigas formas de trabalho manual. A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesão – no campo, no mar e na cidade – é, ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. [...] Assim, seus vestígios estão presentes de muitas maneiras nas coisas narradas, seja na qualidade de quem as viveu, seja na qualidade de quem as relata. (Benjamin, 1996, p.205)

Benjamin (1996, p. 21) exalta os mestres e sábios que, ao narrar suas experiências, orientam com seus saberes, as futuras gerações. E pergunta se a relação entre o narrador e o material de que se utiliza – suas próprias experiências e as com ele compartilhadas por outros, na vida cotidiana comunitária – não seria ela própria “uma relação artesanal”. O narrador produz material rico e útil extraído de suas vivências, elaborando saberes e conselhos que orientam as gerações seguintes.

Assim definido, o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui

apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida: sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida. (Benjamin, 1996, p. 221)

Gagnebin (2009, p.51) ressalta que esta experiência tradicional exaltada por Benjamin, passada de geração a geração, é maior que as experiências individuais, sendo algo que transcende a vida e a morte particulares, estendendo-se aos descendentes, com uma dimensão de “simbólico” ou “sagrado”. Desta forma, quando se perdem estes significados – os sentidos simbólicos da cultura e da tradição – perde-se também a prática da narração como forma tradicional de transmissão cultural.

Nos últimos anos, assistimos, entretanto, a um retorno à valorização de antigas histórias narradas a partir de experiências pessoais e comunitárias, estabelecendo uma relação transformadora com os adventos da globalização, redes sociais virtuais, encurtamento de distâncias e aceleração do tempo. Em *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*, Ecléa Bosi demonstrou que o ato de lembrar, como ato de reconstrução de uma memória compartilhada, pode fundamentar a constituição de novas relações sociais com bagagem cultural comum, que podem gerar ações e transformações sociais.

As lutas dos povos indígenas por direitos e reconhecimento, a fim de não sucumbirem no contexto da globalização atual e manterem sua identidade no contato com a sociedade não indígena, demonstram que estes povos reconhecem as possibilidades de ações comunicativas capazes de aproximarem culturas diversas. Esses atores sociais não se calam diante da exclusão e marginalização. Ao contrário, tem se apropriado de instrumentos de “branco”, como as ciências e as tecnologias de comunicação, para fortalecerem sua cultura e retornarem aos saberes tradicionais, como fazem os jovens Guarani Kaiowá na produção de documentários, como descreveremos nesta pesquisa.

Benjamin aponta que o senso prático é uma das características de muitos narradores natos e afirma que a verdadeira narrativa tem sempre em si, ainda que de forma latente, uma “dimensão utilitária”. Diz ele:

Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas se ‘dar conselhos’ parece hoje

algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário primeiro saber narrar a história (sem contar que um homem só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza a sua situação). O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definhando porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção. (p.201)

Em sua reflexão, Benjamin exalta que, diante do desaparecimento da figura do narrador tradicional nas sociedades contemporâneas, deverá surgir uma outra narração possível, um outro narrador capaz de contar o que foi deixado de lado e que aparentemente perdeu significados ou importância.

A narrativa de história de vida em pesquisas (e em projetos sociais de intervenção terapêutica) talvez represente esta alternativa. Uma narrativa que chame o indivíduo a relatar sua história pessoal e a buscar nela os sentidos de suas experiências, a consciência de si, um esclarecimento sobre sua identidade e nexos estabelecidos no âmbito intersubjetivo.

Este retorno à experiência vivida faz surgir também a figura da testemunha, que, como descreve Gagnebin (2009), não se trata apenas daquela que vivencia diretamente e narra a experiência, mas da testemunha que ouve a narrativa e a reproduz. É a possibilidade de se testemunhar a narrativa que possibilita o processo de elaboração da experiência. A testemunha que ouve sobre a experiência cria estratégias de conservação da memória e reelaboração do passado, seja por meio da situação de escuta que possibilita uma narrativa, seja pela possibilidade de reconstituir a própria narrativa e retransmissão do vivido.

Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente. (Gagnebin, 2009, p.57)

Neste sentido, o pesquisador ou psicólogo ocupa este lugar de testemunha da experiência, quando, ao ouvir o entrevistado, mantém com ele um compromisso ético de não ser apenas um expectador, mas ser também aquele que compartilha os significados da experiência vivida, contribuindo para sua reelaboração.

Esta rememoração significa, na análise de Gagnebin (2009, p.98), uma atenção precisa ao presente, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente, visando sua transformação. A rememoração do passado em detrimento do presente paralisa o sujeito, sendo apenas insistência na repetição, que impede a elaboração simbólica do vivido. Já uma rememoração atenta aos sentidos do vivido poderá levar à atividade transformadora.

Gagnebin (2009, p.101) ressalta, em Adorno, uma luta contra o esquecimento, não se tratando de lembrar o passado para tornar presente a queixa ou a recriminação, mas como instrumento de análise esclarecedora do presente. Não há da parte de Adorno uma “sacralização da memória”, mas uma insistência no esclarecimento racional. Defende, assim, um “lembrar ativo”, um trabalho de elaboração realizado por meio de um esforço de compreensão e de esclarecimento do passado e também do presente.

Este lembrar ativo que gera ações transformadoras está presente na metodologia da narrativa de história de vida proposta por Ciampa (2008) e no sintagma identidade-metamorfose-emancipação.

O modo como os indivíduos contam suas experiências geram sentidos, confirmando ou transformando sua própria identidade, assim como a dos outros, no contexto social, nas relações intersubjetivas. A identidade adquire sentido através do discurso que o sujeito constitui sobre si, narrando a história dos personagens que é e dos que pretende ser, e revelando suas metamorfoses.

No contexto mais amplo, este fazer científico poderá desvelar os discursos que sustentam a identidade, estando presentes numa ordem do imaginário e incidindo sobre a estruturação de produções ideológicas e discursivas.

Ciampa (2008) aponta que a identidade, sendo pressuposta, encarna posições ideológicas ao adotar personagens, impostos por papéis sociais prescritos. Entretanto, a forma singular com que as personagens são assumidas permitem que os processos identitários pessoais não se atenham à determinação social, possibilitando autonomia aos sujeitos. Antunes (2015, p.83) indica que os sentidos do projeto identitário, pessoal ou de

grupo, tendem a expressar, por meio da narrativa de história de vida e da reflexão por esta proporcionada, as possibilidades de superação e/ou de manutenção da organização social vigente. A percepção da realidade e autonomia do sujeito depende da práxis, da compreensão do cotidiano tal como é vivido.

É necessário considerarmos, entretanto, que a realização autônoma de um projeto de vida não depende apenas das potencialidades pessoais do sujeito, mas, principalmente, da potência de reflexão crítica e da ressignificação sobre as determinações contextuais existentes. Ciampa (1987) adverte que a autodeterminação não acontece pela ausência de determinações e sim pela sua superação. A emancipação diz respeito ao potencial inovador do indivíduo que, autônomo, supera as condições restritivas e constrói novos sentidos para sua existência.

Finalmente, mediante as reflexões até aqui propostas, volto a focar minha experiência pessoal no estudo da identidade e no uso da metodologia de narrativas no contexto da pesquisa entre os Guarani Kaiowá.

Assim, como no mestrado, quando trabalhei com história oral, enfoquei os relatos orais na pesquisa atual, mas desta vez propondo a narrativa de história de vida aos meus interlocutores.

Considerarei para isso os significados atribuídos por este grupo étnico ao discurso e à linguagem, compreendendo como sua cultura e seu modo de ser sustentam-se sobre a transmissão oral de saberes e experiências ao longo das gerações, através de rituais. Considerarei também que este modo de ser, que representa para meus interlocutores a expressão de sua identidade social, requer, em sua concepção, que a prática ritualística da palavra seja efetuada em seus territórios originais, daí os sentidos que atribuem à territorialidade.

Proponho, assim, nos capítulos seguintes, ao ouvir-ver-interpretar a história de Chirivy Rendyju, nosso narrador (e aos outros interlocutores que o ajudam nessa narrativa), buscar compreender como a experiência da palavra para esses sujeitos e sua relação com a territorialidade compõem os pilares da constituição da identidade kaiowá e como isso ocorre no contexto das lutas por terras, demarcações e busca por reconhecimento na contemporaneidade.

Desta forma espero vislumbrar quem é Chirivy Rendyju e quem são os Guarani Kaiowá, compreendendo esta identidade como metamorfose a partir de seus

enraizamentos, historicidade e determinantes sociais, e de sua capacidade de protagonismo e produção de sentidos emancipatórios e libertários.

CAPÍTULO 3 - CHIRYVY RENDYJU: O MENINO BRILHANTE

Contarei a história de Chiryvy Rendyju, jovem kaiowá de 26 anos, morador da aldeia Panambizinho, no Mato Grosso do Sul, cujo nome significa “menino brilhante”, como ele prefere ser chamado, o que indica, ao longo de sua narrativa, importantes sentidos de sua identidade. Escrevi esta história a partir das percepções e interpretações sobre sua narrativa, tecida em longas conversas que tivemos ao longo dos quatro últimos anos. Incluo também os relatos que ele havia feito durante minha pesquisa de mestrado, em 2008 e 2009, que considere relevantes para a compreensão desta narrativa.

Suas palavras me guiam na busca do entendimento de sua identidade e suas metamorfoses, em sua singularidade e autonomia, no contexto das relações sociais e historicidade de sua comunidade, demonstrando o processo de internalização dos elementos de sua cultura. Revelam, portanto, não somente sua identidade pessoal, mas o processo de constituição da identidade deste grupo étnico, indicando também os caminhos percorridos por outros jovens que, assim como ele, aceitam o desafio de se auto afirmarem como índios kaiowá frente ao processo irreversível de contato – e transformações daí decorrentes – com a sociedade não indígena. Enfocaremos, sobretudo, o contexto dos conflitos vividos pelos Guarani Kaiowá para reaver suas terras originárias e as apropriações de tecnologias como a linguagem audiovisual e a fotografia, a fim de comunicarem sua história e a luta pelo reconhecimento de sua identidade social.

Conheci Chiryvy Rendyju em meados de 2008, juntamente com outros garotos da Aldeia Panambizinho. Naquela época eu buscava compreender as representações sociais e os sentidos atribuídos ao *Kunumi Pepy*¹¹, importante ritual de iniciação dos meninos kaiowá à vida adulta. Ele estava com 16 anos e era um dos meninos que não tinha o lábio furado, como teriam os iniciados pelo ritual. Por isso eu o entrevistei, assim como aos outros meninos nesta condição, a fim de verificar o que sabiam e como representavam a antiga prática sagrada já extinta em sua aldeia.

Embora sua identidade pessoal não fosse o foco daquela pesquisa, Chiryvy Rendyju despertou minha curiosidade por sua desenvoltura ao falar de sua comunidade e pelos conhecimentos tradicionais que possuía – o que não era comum entre os meninos de

¹¹ Esta é uma cerimônia tradicional dos grupos Kaiowá, durante a qual os pais e líderes religiosos transmitem saberes tradicionais e costumes aos meninos na faixa etária entre 9 e 14 anos, quando têm o lábio inferior perfurado e ornamentado pelo *tembeta*, preparando-os para a vida adulta.

sua idade. Nasceu naquele momento o desejo de, futuramente, investigar outras questões relacionadas a identidade kaiowá, enfocando sua história, o que vim a fazer no doutorado.

Ao falar sobre os sentidos do ritual e a extinção de sua prática no Panambizinho, Chiryvy Rendyju contava sobre sua comunidade e sua própria história, o que me levou a identificar a expressão de dois diferentes personagens que, naquela época, coexistiam – não sem conflitos e tensões – integrando sua identidade, aos quais denominei mais tarde como: o *Menino-rezador* e o *Menino-ator*.

Enquanto o *Menino-rezador*, estava predestinado a tornar-se um grande rezador, como havia sido o avô Lauro Concianza, o *Menino-ator* protagonizava o filme Terra Vermelha, gravado na região. Sua participação no filme inaugurava seu contato com as tecnologias do cinema e inspirava o desejo de seguir futuramente este caminho profissional.

Minha percepção se baseou no aporte teórico do sintagma identidade-metamorfose-emancipação, proposto por Ciampa (1987), considerando que a identidade se constitui dinamicamente na inter-relação indivíduo-grupo social, cuja pluralidade-unicidade se expressa na atuação dos papéis sociais, como contínua metamorfose em busca de emancipação. Estes personagens constituíam, para além do personagem fictício Irineu, que viveu no filme Terra Vermelha, o ator/autor social Chiryvy Rendyju.

A experiência de atuação no filme era um de seus temas favoritos, em nossas conversas, além do dia-a-dia na escola indígena da aldeia e as lembranças que tinha do avô, que havia falecido recentemente. Reconhecia que havia sobre ele a expectativa de toda a comunidade de que um dia viesse a ocupar o lugar deixado pelo avô. Sabia que ser um rezador não seria compatível com o papel de ator de cinema, mas sonhava com esta possibilidade, segundo confidenciava, enquanto compartilhávamos o *terere*¹² à sombra das mangueiras. As tardes com ele e seus amigos eram momentos de grande aprendizado para mim, ao me revelarem os sentidos de ser um jovem kaiowá movimentando-se entre dois mundos, o das tradições e o “mundo do branco”, o qual queriam entender a fim de conquistarem nele um lugar.

Anos depois, em 2014, ao me reencontrar com Chiryvy Rendyju, ele já era membro da Ascuri, Associação Cultural de Realizadores Indígenas, como operador de câmera e editor em produções áudio visuais, documentando a história e a realidade social

¹² Bebida típica na região, apreciada pelos indígenas e sul mato-grossenses em geral, feita a partir do mate. Corresponde ao chimarrão no Sul, porém é servida gelada.

dos Kaiowá. Assim tive contato com o personagem *Narrador-de-experiências*, que registrava e reproduzia a narrativa dos velhos rezadores.

É importante que se diga que este relato não tem um desenrolar linear e contínuo, como o leitor já pode perceber. A temporalidade da narrativa é um “ir e vir”, alinhavando os fatos e recortando imagens importantes: da infância imersa nas práticas tradicionais; dos tempos de escola, quando aprendeu a língua do branco; das primeiras incertezas vividas na idade adulta; dos projetos do futuro; dos saberes entoados nos cantos e rezas; dos sentidos que, pouco a pouco, vamos costurando à medida que os temas surgem e são compartilhados.

Vale ressaltar que, ao longo do caminho, outros interlocutores, indicados por ele, vêm se juntar à sua narrativa, visto que interagiram com ele no passado ou interagem atualmente, portanto recorreremos a eles em alguns momentos, quando seus relatos nos ajudam a melhor narrar sua história. Isto porque, percebi, durante esta pesquisa, que contar a história de um indígena kaiowá é sempre contar a história de seu grupo étnico. Chiryvy Rendyju não se diz sozinho, era preciso ouvir também aos outros que lhe contam, apontando sentidos e direções. Como ser a si mesmo, como ser um “eu”, senão sendo um “nós”? Como ser o “um” e um “outro”?

Os interlocutores que me permitiram utilizar seus nomes aparecem aqui desta forma. Outros são mencionados pelas iniciais, como preferiram, a fim de preservar suas identidades, assim como nosso protagonista que optou por ser apresentado com seu nome kaiowá, mais relevante para ele, e não o nome de seu registro em cartório. Quanto às falas de Chiryvy Rendyju, principal interlocutor, considere não ser necessário indicar seu nome em seguida a todas elas, visto que são a maioria das falas deste capítulo, sempre acompanhadas de comentários e interpretações que vou tecendo. Ressalto também que mantive em itálico as falas dos interlocutores indígenas para diferenciá-las de depoimentos e citações dos pesquisadores e estudiosos do tema.

Assim, diante de meus questionamentos – “Quem é você?” e “Quem você quer ser?” – Chiryvy Rendyju apresenta uma infinidade de possibilidades que se descortinam a partir de suas experiências e lembranças, e do acesso à memória coletiva herdada dos velhos, os quais costuma ouvir com reverência e cujas narrativas registra nos documentários que produz.

É importante ressaltar também que, em 2014, em nosso reencontro, Chiryvy Rendyju já não era o mesmo dos tempos em que eu frequentei a aldeia durante a primeira

pesquisa, revelando metamorfoses ocorridas em sua identidade. Agora estava crescendo, tinha amadurecido, embora conservasse os sonhos antigos: tornar-se futuramente um rezador, cumprindo o destino que lhe fora designado; e contribuir para o reconhecimento e valorização da identidade kaiowá dentro e fora de sua aldeia, utilizando para isso a linguagem áudio visual.

Logo descobri que, nesse reencontro, também eu, no papel que personificava como pesquisadora, viveria uma metamorfose, pois, mesmo tendo clareza de meus objetivos e hipóteses sobre a identidade kaiowá (e sobre o protagonismo dos jovens nas práticas de comunicação midiática, das quais já tinha levantado algumas informações), percebi que haveria muito a descobrir.

Sua narrativa ampliaria meus horizontes para além do que ele descrevia em sua história de vida, pois os traços singulares conduziriam ao global e suscitariam questionamentos no âmbito de sua biografia e no contexto histórico cultural em que esta se desenvolve.

Para isso seria indicado suspender teorias, pressupostos e definições prévias, aventurando-me em rotas ainda não traçadas. Por isso, passei a seguir seus passos deixando que ele indicasse o caminho e que, mais do que me dar respostas, me ajudasse a formular perguntas.

Como se constitui a identidade kaiowá? Como a narração influi na auto constituição do sujeito kaiowá? Quais os sentidos atribuídos pelos Guarani Kaiowá à palavra, à oralidade e à narratividade? Como a experiência transmitida por formas tradicionais de narrativa pode implicar em esclarecimento e empoderamento nestas comunidades? Que sentidos são atribuídos pelos jovens kaiowá à tradição? Que motivos e interesses, explícitos ou implícitos, de ordem social ou política, interferem nesse processo de transmissibilidade cultural?

Esses questionamentos me levariam a tentar compreender a complexa rede de elementos determinantes não apenas da biografia de Chiryvy Rendyju, mas também de outras histórias que o atravessam. Trata-se não somente de descrever, mas relacionar subjetividades e realidade social, articular passado e presente, buscar as referências e os sentidos de pertença étnica que marcam a identidade kaiowá.

Rememorar o passado, considerando suas incompletudes e esquecimentos seria, portanto, um modo de, ao olhar para trás, repensar o presente e encontrar a direção futura. Somente uma memória ativa poderia esclarecer e transformar a realidade atual.

A partir deste posicionamento, tornaram-se mais claros para mim os significados das iniciativas culturais empreendidas por esses jovens, como as produções em vídeo e fotografia, assim como a formação de coletivos e movimentos organizados e as retomadas de territórios efetuadas nos últimos dez anos. Percebi que várias atitudes – como voltar a ouvir os velhos; registrar sua história por meio dos instrumentos midiáticos que agora dominam; valorizar as tradições e os antigos rituais; reaver territórios originários – eram e são sinais das metamorfoses vividas pelos povos Guaraní Kaiowá no contexto da realidade política e das formas de violência social a que são submetidos na contemporaneidade.

Verifico nessas narrativas: as lutas por reconhecimento; as potencialidades e autorrealizações de indivíduos; as fronteiras entre os modos de ser marcados pela identificação com a terra e a estrutura capitalista marcada pelas desigualdades; as possibilidades de ações libertárias e emancipatórias neste contexto; a apropriação da linguagem como instrumento de representação da realidade, que constitui a cultura e os modos de ser.

Apresento, assim, a história de Chiryvy Rendyju, narrador de suas experiências, relações interpessoais e acontecimentos vividos, que são lembrados, ressignificados e descritos à luz de suas próprias percepções, devendo ser por nós compreendidos na contextualização do campo social e relacional em que se desenrolam.

Ao retomar nossas conversas, ele avaliou as experiências passadas e em sua narrativa passou a descrever o trabalho como jovem documentarista, não mais em frente às câmeras como ator, mas “por trás delas” como ele diz – como aquele que dirige a cena e produz os sentidos de “ser kaiowá”. Desenvolvendo sua prática, passou também a ensinar outros jovens indígenas em cursos técnicos na área. Com o amadurecimento de sua atuação na roteirização, produção, direção e edição dos documentários, passou a atuar como o *Documentarista-produtor-de-sentidos*.

Ao final de sua narrativa, identifico o personagem *Homem-kaiowá-rezador*, que está sendo gestado, no âmbito de sua identidade, desde o seu nascimento, quando foi concebido e nomeado segundo a revelação divina que inspirou seus pais e os antigos rezadores da aldeia, sendo predestinado a, futuramente, apropriar-se de seu lugar em sua comunidade. Como “verdadeiro homem kaiowá” rezador, ao se reapropriar criticamente da tradição, faz ressurgir do passado os saberes que guiam as novas gerações em direção ao futuro. Este personagem está crescendo e amadurecendo, ao longo dos 26 anos de vida de nosso narrador, na interação dinâmica com os outros personagens já descritos,

compondo, a partir da pluralidade que marca a constituição identitária, o ser uno que se apresenta como Chiryvy Rendyju. Eis sua metamorfose, eis sua emancipação!

3.1. O Menino-rezador

Aos 16 anos, Chiryvy Rendyju se destacava entre os meninos de seu grupo, por seu protagonismo e pelos planos ousados que fazia para o futuro. Era um dos meninos que não havia passado pelo ritual *Kunumi Pepy* e, por isso, não usava o *tembeta*. Embora o ritual ainda hoje seja lembrado como o mais importante da etnia kaiowá, naquele momento já não era praticado nas aldeias do Mato Grosso do Sul. O Panambizinho foi a última aldeia a abandonar a prática, mas alguns velhos e adultos ainda recordam o ritual e criticam as mudanças ocorridas.

O *Kunumi Pepy* possui grande relevância e carrega até hoje inúmeros significados de ordem social e sentido religioso para os mais antigos, mas entre os mais jovens não é muito conhecido. Assim, me surpreendi ao constatar que Chiryvy Rendyju estava bastante familiarizado com os detalhes que somente os antigos rezadores¹³ e os homens iniciados sabiam descrever. Ele conhecia desde os momentos iniciais dos preparativos, a fase de isolamento dos meninos na casa de reza quando recebiam ensinamentos e tinham o lábio perfurado, até a fase de sua recuperação, quando eram cuidados pelos pais. Conhecia também as rezas e os cantos entoados durante a cerimônia.

Tal conhecimento era decorrente do fato de Chiryvy Rendyju ter sido escolhido como o depositário dos conhecimentos tradicionais de seu povo. Contou-me que tudo o que sabia aprendeu com o falecido avô, Lauro Concianza, antigo xamã reconhecido pela prática do *Kunumi Pepy* e de outros rituais. Como herdeiro consanguíneo e espiritual do rezador, recebeu a transmissão dos saberes sagrados a fim de que um dia pudesse substituí-lo.

Considerando que este é o mais importante ritual da cultura kaiowá – marcando sua etnicidade e sua história e inclusive distinguindo ainda hoje os homens pertencentes a esta etnia, pelo fato de possuírem o lábio furado e portarem o *tembeta* – e considerando

¹³ No trabalho de campo, identifiquei que, embora em relatos etnográficos, livros e pesquisas publicadas, os líderes espirituais dos grupos kaiowá sejam denominados como “xamã” ou “pajé”, entre os próprios indígenas são tratados comumente por “rezadores”. Assim, usarei esta denominação neste trabalho.

que foi este o tema que me aproximou de meu interlocutor, considero importante, antes de prosseguir, esclarecer ao leitor sobre o *Kunumi Pepy*.

Chiryvy Rendyju diz que, antigamente, “*em todo canto tinha um ñanderu*¹⁴ *por aqui, era tudo casa de reza grandona que tinha no meio do Panambizinho, aí todo ñanderu chamava pra fazer Kunumi Pepy*”.

Segundo alguns estudiosos – como Schaden (1974) e Chamorro (1995) – e os relatos de meus interlocutores mais antigos, o *Kunumi Pepy* (Festa dos Meninos) é a mais importante cerimônia tradicional dos Kaiowá, quando os meninos que tem entre 9 e 14 anos recebem saberes sagrados que os preparam para adentrar a vida adulta. Alcança seu ápice quando os meninos têm o lábio inferior perfurado e ornamentado pelo *tembeta*.

No Panambizinho, o *Kunumi Pepy* não acontece há 25 anos, mas ainda é praticada em aldeias do Paraguai. Os antigos rezadores Paulito Aquino, Lauro Concianza e Pa'i Chiquito Pedro foram importantes protagonistas desta cerimônia.

Os antigos relatam que nesse ritual os meninos eram identificados aos seres sobrenaturais, ao serem adornados com o *tembeta*, o sinal sagrado. Para isso, eram antes mantidos reclusos e purificados durante 40 dias na casa de reza, ouvindo a palavra proferida pelos rezadores sobre os princípios do bom “modo de ser”. Antes da reclusão, os preparativos poderiam durar até um ano. Ao serem preparados e enfeitados para o momento final de perfuração do lábio, os meninos eram como sementes, desenvolvendo-se para viverem plenamente. Sendo os meninos acolhidos pelos cantos e rezas entoados durante a reclusão, sua personalidade seria marcada pela serenidade, pela mansidão e atitudes não violentas. (Melo e Souza, 2009, p.95-97)

O *Kunumi Pepy* determinaria a autopreservação simbólica da etnia, na visão de seus integrantes mais tradicionais. Os preparativos e a realização da festa, que se divide em quatro fases, envolvem os homens e as mulheres em funções específicas. Há tarefas que só se destinam aos homens e outras somente às mulheres. A elas é proibido presenciar a perfuração do lábio dos meninos, ficando fora da casa de reza durante o período de reclusão. Os rezadores também se dividem em papéis específicos, sendo que há o responsável por segurar o lábio, outro que deve perfurá-lo, outro que coloca o *tembeta*, etc.

¹⁴ *Ñanderu* é como denominam na língua guarani o líder espiritual do grupo, o rezador (quando utilizo a grafia com letra minúscula). Pode referir-se também à própria divindade, ao criador (quando utilizada grafia com letra maiúscula).

Os preparativos, a fase durante a reclusão e os cuidados posteriores à perfuração dos lábios envolvem a confecção da casa de reza, objetos, utensílios pessoais, redes, vestimentas, adornos, alimentos específicos, e o próprio *tembeta miri*, enfeite labial feito pelos pais dos meninos a partir da resina da árvore *ijaisýgui ojapo*, *tembeta'ýgui ojapo*. Mais tarde, os meninos poderão usar *tembeta* maiores, à medida que vão crescendo. O tamanho do *tembeta* está relacionado ao prestígio de quem o usa. (CHAMORRO, 1995, p.101-102).

Verificamos importantes mudanças provocadas pela interferência não indígena nas aldeias que não mais praticam este ritual. A sua cada vez mais esporádica realização foi decorrente, segundo os relatos, da progressiva ocupação do território indígena por ruralistas, o que provocou conflitos, violência e mortes, além de escassez de recursos naturais. Para celebrar essa festa, é necessário que a comunidade tenha condições econômicas para oferecer estadia e alimentação aos convidados de outras aldeias. A roça deverá estar pronta para fazer a festa, é preciso ter acesso à madeira, algodão e outros materiais necessários e, sobretudo, que na aldeia se viva em harmonia, *nimarãny va'erã tekoha*. (Melo e Souza, 2009)

Os conflitos decorrentes do contato com a sociedade não indígena – e as perdas de práticas tradicionais e transformações de costumes e elementos culturais – são frequentemente referidos na narrativa de Chiryvy Rendyju sobre sua história e da aldeia e sobre o trabalho que realiza com os documentários. Algumas mudanças são vistas por ele como positivas, outras são lamentadas como perdas irreparáveis. Um fenômeno, porém, aparece comumente em suas falas: a tentativa de se apropriar das determinações que o subjagam, transformando-as em material para reescrever sua história.

Diante da pergunta “quem é você?”, assim ele inicia seu relato:

Sou neto do velho Lauro Concianza. Ele era casado com Alice Pedro, que era filha do Pa'i Chiquito Pedro, que fundou nossa aldeia.

Quando eu era pequeno, meu avô Lauro me contou tudo. Ele me falava e eu ia guardando na memória. Contava muitas histórias sobre o céu, sobre a terra, e quem fazia os matos, quem fazia os animais. E aí eu fui aprendendo.

Ao falar sobre os avós e os pais, Chiryvy Rendyju demonstra reverência diante de sua história e grande respeito pelos ensinamentos que recebeu. Na tentativa de descrever quem é, sua ênfase não recai sobre si mesmo, mas no que afirma sobre os antepassados.

Muitas coisas foram contadas por minha avó, minha mãe e meu pai. Eles também me ajudavam. Minha avó, a jari¹⁵ Alice Pedro sabia tudo mesmo, ela era velha, mas sabia tudo do céu e da terra. E me contava sobre Tupã. Eu lembro que, às vezes, tava ouvindo um sonzinho lá, aí ela dizia: “Tem que abaixar, porque tá chovendo. Tupã vai ficar bravo com você!”. Quando chove e tem muito relâmpago você não pode ouvir a música no fone de ouvido, não pode aumentar o som. Minha avó tinha medo. Ela falava que Tupã, quando faz chover e derruba água assim, embaixo da água tem espírito do mal. Tupã não gosta das músicas dos brancos, quando a chuva vem assim, você tem que rezar com mbaraca¹⁶ pra acalmar ele.

Saber o que agrada a *Tupã* e ter aprendido com a avó sobre “a chuva, o céu e a terra” tornaram Chiryvy Rendyju um menino diferente dos outros da aldeia. Embora compartilhasse uma identidade étnica que o igualava aos demais, era conduzido pelos pais e avós ao reconhecimento de sua singularidade, como neto de importante rezador ao qual viria substituir um dia.

Desde criança, foi preparado para desempenhar tal papel, recebendo os saberes sagrados dos kaiowá: rituais, rezas e cantos que somente os predestinados devem receber. Assim, saberia rezar para fazer parar a chuva ou “acalmar” a ira de *Tupã* diante dos elementos culturais que adentravam a aldeia ameaçando mudar os costumes dos kaiowá.

Como *Menino-Rezador* deveria seguir os passos do avô, mantendo viva a memória dos Kaiowá e assumindo, futuramente, a responsabilidade de transmitir às gerações mais novas os saberes que recebeu.

Ouviu muitas vezes, sentado com o avô e os outros parentes, ao redor do fogo, a história da fundação da aldeia, da chegada de Pa’i Chiquito Pedro¹⁷ àquelas terras e de como os pais se casaram. Conta que o pai veio de longe, de outra aldeia, localizada no município de Paranhos, a cerca de 260 km. Veio com a família para a terra indígena Lagoa Rica, próxima ao Panambizinho, devido aos conflitos com os “brancos”.

¹⁵ Na hierarquia familiar os avós são muito respeitados. O líder da família é o *tamõi* (avô), não sendo raro, contudo, a existência de líder mulher, a *jari* (avó). O líder aglutina parentes e os orienta sobre as rituais e espaço que ocupam, onde as famílias nucleares (pais e filhos) pertencentes a seu grupo distribuem suas habitações, plantam suas roças e utilizam os recursos naturais.

¹⁶ *Mbaraca* é um instrumento feito a partir da cabaça, utilizado nas cerimônias guarani kaiowá.

¹⁷ Pa’i Chiquito Pedro é o fundador da Terra Indígena Panambizinho e antigo líder desta comunidade. O termo *Pa’i* é um dos primeiros termos registrados no século XVII, com sentido de pai e também de “feiticeiro”, aquele que tinha poderes sobrenaturais, o que na verdade significaria um líder espiritual. Para os Kaiowá o termo é usado como sinônimo de “grande líder”.

Minha mãe é filha da Alice Pedro, que era filha do Pa'i Chiquito. O meu pai morava lá em Lagoa Rica, o pai dele veio de lá de Paranhos, começou a briga lá com os brancos e ele veio morar em Lagoa Rica, aí conheceu minha mãe e casou. Minha mãe foi com ele morar lá em Lagoa Rica, aí não aguentou morar lá e veio pra cá no Panambizinho de novo, morar com o pai dela. Meu pai também veio, a família dele ficou em Lagoa Rica. Por isso que a gente tem parente no Paranhos. Eu nasci aqui mesmo, no Panambizinho, em 1992. Meus irmãos são Aguinaldo, depois Arlindo, depois eu, depois Augusto. São quatro, só tem homem mesmo.

Chiryvy Rendyju conta que seus antepassados foram liderados pelo Pa'i Chiquito Pedro, seu bisavô materno, que, fazendo brotar água em terras secas, convenceu o grupo a permanecer no local onde hoje está situada sua aldeia.

Minha casa era lá no fundão, lá onde tem a mina. O Pa'i Chiquito foi quem abriu essa mina. Antigamente acabava a água aqui, secava tudo e o pessoal tava indo embora. Minha avó falou pra mim que antigamente não tinha água e o povo saiu tudo daqui. Pa'i Chiquito foi lá, com Ñanderu, e abriu essa mina só com a mão. Ele batizou a água e veio aquele nascente embaixo da terra. Ainda bem que teve grande Ñanderu.

Quando chegaram os brancos a esta terra sagrada, na década de 1940, foram inúmeros os conflitos com os índios, que, segundo Chiryvy Rendyju, resistiram e rezaram.

Meu avô contava pra mim a história. Em todo canto tinha um ñanderu por aqui, era tudo casa de reza. Isso era antes dos brancos chegarem. Daí veio um fazendeiro e começou a falar com meu avô Lauro e minha avó Alice. Ela disse que a terra era deles e o fazendeiro disse: “vocês têm que sair daqui, já foi dado tudo pra mim. Vou dar só vinte dias e vocês sai tudo daqui”. Mas não saíram, não. Ficou Pa'i Chiquito e Lauro. Não tinha Funai ainda. Daí meu avô foi de a pé, de carona, de carroça, até Campo Grande, buscar um papel da terra aqui, aí assinaram, veio a Funai aqui e aí conseguiram 60 hectares. Não era esse Panambizinho de agora, era só um pedaço disso.

Chiryvy Rendyju exalta a coragem dos antigos líderes que resistiram às ameaças dos “brancos” e demonstra a relação existente entre os sentidos de habitarem uma terra considerada sagrada e nela desenvolverem seu “modo de ser” tradicional. Eram muitos os que atingiam alto nível de desenvolvimento espiritual e se tornavam *ñanderu*. As rituais como o *Kunumi Pepy* eram comuns. Mas com a chegada dos colonos houve fugas, medo, violência, desmatamento e os costumes começaram a mudar.

Muita gente foi embora, meus parentes, metade foi tudo pro Paraguai. Deixaram a terra, na hora que veio o branco, pegaram a mala e fugiram com medo. Veio aquela máquina grandona derrubando as árvores e o pessoal foi embora. Mas a gente ficamos com a escritura, o papel, lutamos aqui e conseguimos a terra. Muita luta. À noite eles não dormiam, só rezando. O Paulito e o Lauro rezaram, ficaram e lutaram.

A terra originalmente pertencente aos kaiowá foi entregue pelo governo aos colonos e somente uma pequena parte, de 60 hectares, foi concedida ao grupo, que decidiu ficar e lutar para reaver o restante. Assim, durante 50 anos, seus antepassados viveram confinados.

Vislumbramos em suas palavras a importância da territorialidade, que, segundo sua cosmologia, vai além da ideia de propriedade de um território. A história de vida de Chiryvy Rendyju, bem como a história de sua comunidade, está enraizada à terra Panambizinho, seu *tekoha*¹⁸ – o lugar vivido ou espaço vital, na língua guarani – que sustenta sua identidade étnica, segundo os princípios de seu “modo de ser”, *ñande reko*.

Quem fez a terra pra nós foi o sol. O sol que deu a terra onde a gente nasceu, onde foi criado. Por isso que a gente sabe onde é nossa terra, a gente vai atrás da terra do mesmo jeito que tava. Muita gente fala assim: “os índios quer a terra e não plantam”. Mas não importa isso de que a gente não planta, a gente só quer a terra que o sol deixou pra nós. Aí vem o branco e tira nossa terra. O sol batizou a terra lá e entregou pra nós. Que nem a gente fala: “aqui é sua terra, você fica aqui”. Por exemplo aqui, isso tudo aqui é nossa terra, o sol que deu pra nós, tem mais pra lá também, o sol tudo deixou pra nós, vivemos aqui, estamos aqui.

¹⁸ *Tekoha*: o lugar atribuído pelo criador ao grupo, onde viveram seus antepassados, sendo considerado sagrado, e onde os Guarani Kaiowá vivem segundo seus costumes e tradições, seu modo de ser (*teko*).

A Terra Indígena Panambizinho é uma área de 1284 ha, situada no distrito de Panambi, a 20 km da cidade de Dourados, no Mato Grosso do Sul, com uma população de aproximadamente 400 habitantes, reunidos em 84 famílias nucleares.¹⁹

Em entrevista concedida a Nely Maciel, em 2005, Lauro Concianza, avô de Chiryvy Rendyju, contou que seu sogro Pa'i Chiquito Pedro, idealizador do *tekoha* Panambizinho, chegou à região na década de 1910, acompanhado de vinte a trinta pessoas. Rezou três dias sem parar no local e recebeu a confirmação divina de que ali deveria permanecer.

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

O processo de colonização e desterritorialização dos Kaiowá do Panambizinho teve início durante o governo de Getúlio Vargas, no Estado Novo, quando foi implantada a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND). À época o governo pretendia ocupar os “espaços vazios” do território brasileiro. O Panambi foi loteado e ocorreram vários conflitos fundiários que marcaram o início de uma longa luta dos kaiowá por sua recuperação. Negavam-se em deixar as terras, que foram vendidas pelo governo aos colonos. Estes, por sua vez, moviam ações na justiça para expulsão dos indígenas. (Maciel, 2005)

Tudo aqui era mato. Primeiro o branco chegou aqui, ele queria arrendar a terra: “vou plantar algum semente aqui, depois vou embora”, falou o branco. Aí começaram a cortar, cortar de pouquinho e pouquinho e já veio tirar a terra. Daqui a pouco veio outro: “vou querer só um pouquinho, a gente planta depois vai embora”, aí vai indo, cortando as árvores, vai indo, vai indo. Daqui tudo, branco foi tirando tudo pra ele. Veio outro branco de novo e falou pra Pa'i Chiquito: “vou botar o gado aqui, tem que ir embora porque essa aqui é minha terra”. Dali a pouco sobrou só 60 hectares pra nós. Aqui já era pequeno, já. Aí

¹⁹ Dados de 2014. Fonte: <https://terrasindigenas.org.br>

*ele não saiu, não, ele ficou e falou: “vou morrer aqui, não vou dar mais terra”.
Foi a reza que salvou ele.*

Registros etnográficos relatam que muitas famílias kaiowá fugiram, amedrontadas pelos colonos. Muitas teriam ido para a Reserva Indígena de Dourados. As que ficaram, não dispendo de terras para a subsistência de todas, passaram a procurar trabalhos fora da aldeia. (Maciel, 2005)

Com mudanças trazidas pela Constituição de 1988, a comunidade passou a lutar na justiça pela devolução da terra. Mas somente em 1995 recebeu a visita do ministro da Justiça Nelson Jobim, que assinou a Portaria Ministerial nº 1.560, reconhecendo a Área Indígena Panambizinho e determinando sua demarcação. Sendo essa Portaria protestada por proprietários da região, instaurou-se novo processo no caso e, somente em abril de 2003, as terras foram demarcadas, sendo concedido um prazo de um ano para que os colonos as entregassem aos indígenas. Finalmente, em 2004, a aldeia Panambizinho recebeu de volta parte de seu território. (Maciel, 2005)

Porém, os indígenas contam que as terras devolvidas já não tinham as mesmas qualidades do passado, por terem sofrido muitos desmatamentos durante os anos que estiveram nas mãos dos produtores rurais. Ocorreram muitas perdas que afetaram diretamente o modo de ser do grupo, com a impossibilidade de cultivarem alimentos sagrados e extraírem de fontes naturais elementos usados nas rituais, como a resina usada na produção do *tembeta*, no ritual *Kunumi Pepy*, o que significou mudanças no modo tradicional de viverem.

Os moradores mais antigos relembram que a perda de suas casas de rezas e os constantes conflitos entre os invasores da terra e as famílias indígenas contribuíram para o declínio dos costumes tradicionais, pois não tinham mais a mesma organização grupal e harmonia do passado. (Melo e Souza, 2009)

As crenças que sustentam o modo de ser kaiowá só podem ser efetivadas no lugar sagrado que lhes foi atribuído “pelo sol”, como afirma Chiryvy Rendyju, materializando sua identidade étnica. Assim, se o grupo perde seu território, perde também as possibilidades de sobrevivência material e cultural.

Chiryvy Rendyju relembra como foi a retomada da aldeia Panambizinho, que ele testemunhou aos 12 anos de idade.

Eu nasci na aldeia velha de 60 hectares, do outro lado. Não era assim ainda, como é hoje, não era demarcado. Quando a terra daqui foi demarcada, a gente tava na aldeia velha, era noite e a liderança reuniu o pessoal pra fazer demarcação à noite, aí eu me pinteí também, eu era criança ainda naquele dia, aí meu pai e minha mãe tudo se pintando assim, pra fazer a retomada no outro lado. Foi um dia importante, a gente entrou na outra terra, a gente montamo barraco lá, e à noite a gente fizemo a reza e a dança junto com Paulito, com meu vovô também, com Argemiro, com Jairo Barbosa. Todo dia a gente rezava, os jovens também rezavam.

A volta não foi simples. Alguns colonos ainda estavam no local e resistiam em devolver o território aos indígenas. Eles passariam a morar nas casas de alvenaria deixadas pelos brancos, o que denota uma mudança bem significativa em seu modo de vida, já que vários costumes do dia a dia, como o fazer fogo no chão para cozinhar, teriam que ser modificados.

Depois de muita briga, muito conflito, a gente não veio direto aqui. A gente foi morar embaixo lá, fizemo barraquinho lá, meu pai construiu barraquinho, eu ajudava ele, minha mãe também, meu irmão, outro meu irmão também mais velho. O tempo todo ficamo lá. De lá a gente veio aqui conversar com dono daqui, chegamo aqui e ficaram tudo bravo. Tinha colono, iam sair ainda, a gente vinha só pegar a chave. Daí trouxemos Lauro também, rezamo antes de vir aqui, e na hora que chegamo aqui, aí eles entregaram a chave pra nós, aí a gente veio morar aqui.

Chiryvy Rendyju se lembra de, após a retomada da terra pela comunidade, sua família ter voltado para buscar a cruz, que foi reconduzida ao local de origem e instalada no “barracão”, onde o rezador Lauro, seu guardião, também passou a morar temporariamente.

A cruz (*kurusu*) tem para os guarani kaiowá importância semelhante ao *mbaraca*, ambos emanando poderes sobrenaturais. É assimilada como estrutura da vida e detentora de boas palavras, *kurusu ñe'êngatu*. Usada nos rituais de cura, designa um tipo de rezador, o “dono da cruz”, o *kurusuja*. (Restivo, 1892, p. 81; Hernández II, 1913, p. 563 apud Chamorro, 2008, p.110)

Depois a gente foi pegar o cruz lá, que é que tem mais importância, pra gente rezar. A gente veio por trás aqui com o cruz na mão, veio todo mundo. Veio Nelson também pra rezar. Porque o cruz, a gente não pode levar sem a reza. Rezava antes, três dias, depois quarto dia começou trazer cruz pra lá onde tinha o barracão. Quem morou lá foi meu avô Lauro.

Ao contar sobre a mobilização da comunidade pela reapropriação de seu território, Chiryvy Rendyju ressalta o papel dos líderes espirituais e a importância do envolvimento das famílias nas rezas e danças que marcaram aquele acontecimento. Destaca os antigos rezadores – Paulito Aquino, o fundador da aldeia Pa’i Chiquito Pedro e seu avô Lauro Concianza – além dos atuais rezadores Jairo Barbosa e o tio Nelson Concianza, filho de Lauro, que, após a morte do pai, tornou-se responsável pelo cuidado com a casa de reza, a cruz e os *mbaracas* utilizados nas cerimônias sagradas. Conta que o avô queria muito fazer na terra reapropriada uma casa de reza tradicional, pois a cruz não deveria ser guardada em casa de alvenaria deixada pelos colonos, mas não tiveram recursos e ele faleceu sem ver seu sonho concretizado.

Meu avô Lauro queria fazer a casa de reza grande, mas naqueles dias a gente não teve recurso, não tinha muito amigo também pra ajudar, eu era criança e não sabia fazer nada, queria fazer a casa de reza pra ele mas não consegui. Todo dia Lauro falava pra mim: “quando vão fazer casa de reza? porque o cruz não vai tá seguro aqui não”. Porque era casa dos branco, né. Mas meu vô queria casa grandão mesmo, igual a do seu Nelson, onde tem que ficar o cruz. Ele fez a casa depois que morreu Lauro. A gente tentou fazer aqui mas não conseguiu, a gente deixou fazer lá mesmo. Nelson tá morando lá e faz reza todo dia. Daqui eu sempre vou lá escutar a reza, a história.

A história do Panambizinho está marcada pela presença das lideranças fortes que tiveram no passado. O líder espiritual, o rezador, é o guardião da herança cultural de seu povo. Jairo Barboza²⁰, casado com a filha de Paulito Aquino, obteve reconhecimento como rezador nessa aldeia. Durante minha pesquisa de mestrado eu o entrevistei e ele me falou sobre a importância da devoção permanente ao sagrado que é expressa pelo povo kaiowá. Na época se preocupava, assim como Chiryvy Rendyju, com a presença das

²⁰ Também atende pelo nome de Luís.

igrejas pentecostais em sua comunidade e sua influência sobre as crenças tradicionais que pouco a pouco iam mudando. Após o falecimento da esposa, em 2009, e desgostoso com os conflitos provocados pela religião pentecostal na aldeia, desfez sua casa de reza e foi morar em outra comunidade. O rezador acreditava que a instalação de igrejas nas aldeias guarani kaiowá é uma estratégia da Funai para controlar os indígenas.

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

Sobre isso, o antropólogo Levi Marques Pereira (2004) comenta que, com a criação das reservas indígenas e demarcação de aldeias, o Estado impôs a identidade individual e a responsabilidade civil a pessoas que antes viviam de forma marcadamente coletiva. O controle social passou a ser exercido por administradores oriundos de instituições como a Funai, prefeituras, polícia, professores, agentes de saúde, programas sociais, agenciadores de mão-de-obra etc.

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

A estrutura social e os lugares hierárquicos da antiga organização dos kaiowá, seguindo os moldes tradicionais, passaram por algumas transformações ao longo do tempo, com o acirramento dos contatos interétnicos. As relações de trabalho fora da aldeia, nas fazendas, nas usinas, ou nos serviços domésticos nas casas das proximidades, pouco a pouco, criaram papéis que antigamente não existiam em sua organização social, como a figura do capitão e dos assalariados, seguindo modelos de hierarquia dos brancos.

Apesar disso a comunidade do Panambizinho preparou Chiryvy Rendyju para, recebendo os ensinamentos tradicionais, desempenhar o importante papel social de líder espiritual, que ainda tem muito status entre os Kaiowá.

Assim, quando o rezador Lauro se foi, no início de 2008, – e, em seguida, falecendo também o rezador Paulito Aquino –, muitos na aldeia passaram a ter esperança de que o jovem herdeiro o substituísse. Uma de minhas entrevistadas na época, Valdelice Veron, testemunhou esses acontecimentos e dizia que ele, ao se tornar rezador, embora não tivesse o lábio furado, comandaria cerimônias como o “batismo dos meninos” e o *Jerosy Puku*, a festa do milho branco. Além disso, poderia participar do ritual *Kunumi Pepy* desempenhando uma função auxiliar, como segurar o lábio do menino no momento da perfuração, que seria executada por outro rezador legitimado pelo uso do *tembeta*. (Melo e Souza, 2009).

Mas as opiniões se dividiam. Muitos lamentavam Chiryvy Rendyju não ter sido iniciado pelo *Kunumi Pepy*. Alguns anciãos, como *jari* Alice Pedro, diziam que “homem sem *tembeta* não é verdadeiro kaiowá”. Acreditavam que a experiência de perfuração do lábio, quando os meninos aprendiam os costumes tradicionais, seria essencial para constituir sua masculinidade e a identidade étnica do grupo. Portanto, não tendo sido iniciado, não estaria preparado para ser um rezador.

Chiryvy Rendyju acreditava em sua legitimidade. Obteve um grau de conhecimentos sobre a tradição kaiowá que estava acima dos outros meninos e pretendia continuar aprendendo com outros sábios, a fim de, futuramente, assumir sua identidade como rezador.

Ele conta que não pôde passar pelo ritual de iniciação dos meninos porque na época em que tinha idade para isso o principal rezador responsável pela organização da festa havia adoecido e não pôde realizá-la. Atualmente a falta de rezadores preparados e a escassez de recursos materiais são apontados como causas para que o ritual não seja mais realizado.

Pra furar o lábio a criança tinha que ter dez anos. Eu, quando tive dez anos, não tinha mais rezador aqui. Meu avô tava vivo, mas o Paulito é que tava muito doente. Porque pra fazer o Kunumi, não faz sozinho, isso aí é mais difícil. Paulito tinha que rezar 80 dias, o meu avô tinha que acalmar o pessoal lá, ele tinha reza pra acalmar, o Argemiro tinha que pegar o lábio da criança e outro tinha que cuidar do pessoal, não podia fazer bagunça aqui. O outro tem que ir no mato

pegar aquele negócio, o outro tem que rezar com a faca, vai indo, tem muita regra mesmo, pra fazer tudo, e isso não tem mais aqui.

Antigamente, antes de furar o lábio do menino tinha que batizar também a carne, e a mãe do menino não podia comer carne de vaca e carne de galinha. Ela podia tomar só chicha, e o peixe de lambari, porque lambari não faz nada. O pai não podia pegar nem enxada, senão não ia sarar tão rápido o lábio do filho dele.

Lá dentro tem muito choro. Todo mundo reza pra ele e dá chicha. Ele toma, toma, não sabe mais das coisas, a hora que ele acordar tá furado. Depois que cresce o menino não pode mais furar, eu mesmo não posso mais. Porque se ele crescer mais, aí quer ver, fica de olho. Pequeninho nem pergunta.

Depois de furar. A criança fica na casa e não faz nada. O avô e o pai levam peixe pra ele comer e pamonha, até sarar o lábio da criança. Quando começar a sarar aí pode comer.

Embora não tenha vivido diretamente a experiência do ritual *Kunumi Pepy*, Chiryvy Rendyju o descreve como se o tivesse visto. Tudo isso ouvia do avô. Conta que também conhece as rezas para realizar outras cerimônias importantes para a manutenção de sua cultura.

Eu posso ser rezador mesmo sem furar lábio. Qualquer um pode ser rezador, mas tem que saber as reza, porque funciona com qualquer um mesmo, você tem que praticar né. Por exemplo, se você curar as crianças você tem que ter fé mesmo, com força, acreditar mesmo em Tupã, rezar pra ele. Não pode rezar um dia só, tem que rezar forte pra ele acreditar em você.

Ele lamenta que essas cerimônias estejam sendo pouco a pouco esquecidas e que, em seu lugar, sejam adotados hábitos prejudiciais como o uso da bebida alcóolica.

Antigamente rezavam mais, todo mundo ia quando tinha guaxire²¹. Tinha cantos pra todo lado, tinha mais mesmo, agora tem pouco, ninguém faz mais chicha²² também. Todo sábado tinha chicha e dança, era animado. Antigamente não tinha cachaça também. Ninguém bebia, ninguém gostava de beber. Por causa da bebida que outros morre, até de menor. Isso é forte mesmo.

²¹ Festa realizada pelos kaiowá, encontro social, no qual tomam chicha, cantam e dançam juntos homens, mulheres, crianças e velhos. É comum realizarem *Guaxire* à noite depois dos debates nos *Aty Guassu*, grandes reuniões entre lideranças de várias aldeias.

²² *Chicha*: bebida fermentada de milho usada no *Guaxire* e em cerimônias ritualísticas.

Chiryvy Rendyju conta que, na infância, aprendeu sua língua e o modo de ser kaiowá, como outros meninos de sua idade. Porém, hoje em dia não se vê entre as crianças e jovens o mesmo interesse pela cultura tradicional.

Quando perguntei a ele sobre isso em 2009, ele me disse que os motivos deste afastamento das tradições seria o desejo dos jovens kaiowá serem aceitos em outros ambientes, fora da aldeia, acreditando que para isso teriam que esconder seus costumes. Apesar disso, no Panambizinho acreditava que ainda se mantinham mais conservadores do que em outras comunidades.

Muitos não gostam das tradições. Não querem mais mostrar o lábio furado, porque tem muito preconceito. Até guarani goza de kaiowá. Mas os jovens do Panambizinho participam mais do que outras aldeias. Não têm tanta vergonha. Aqui unimos a cultura kaiowá e a cultura não-indígena, usando os dois lados.

Durante minha primeira pesquisa, observei que a preocupação com o preconceito já era recorrente também no Panambizinho. Nem todos os meninos com quem conversei, na faixa entre 12 e 14 anos, gostariam de passar pela cerimônia *Kunumi Pepy*, caso essa fosse reatualizada como desejavam os antigos, pois temiam a discriminação em escolas não indígenas ou na hora de conseguir um emprego. Alguns jovens adultos que tinham lábio furado me contaram que, temendo ser discriminados, ao saírem da aldeia, costumavam substituir o *tembeta* por um piercing.

Este afastamento da tradição continuava a preocupar Chiryvy Rendyju, anos mais tarde, quando voltei ao Panambizinho em 2014.

Antigamente a gente ficava aqui rezando, tomando chicha, na casa de reza grande, o rezador pegava criança aqui na mão, levando pra aprender a dançar, aprender como se dança, praticava muito. Hoje em dia isso não tem mais. Tem casa de reza, mas o jovem é que não vai lá aprender. Você chama o jovem aqui, ele fala “não, tô ocupado”. Aí você avisa outro jovem, ele fala “não, vou amanhã”. Os jovens não querem mais.

Ao contar sobre a infância, quando as práticas tradicionais eram recorrentes, sua fala apresenta um tom bastante nostálgico.

Antigamente eu brincava na água. E com flechas também. Colocava os negócios assim e atirava. Botava aqui assim, pra matar passarinho, fazia muito isso, hoje em dia não tem mais. Ficava um monte de crianças assim, balançando nas árvores e pescando. Ali tinha rio, tinha lambari, tinha açude. Tem ainda, só que tá muito sujo, eu não vou mais pra lá.

A identificação com o avô Lauro está presente em muitas de suas falas. Demonstra as marcas de uma relação afetiva com o avô, constituindo seus valores, conceitos e hábitos a partir da convivência com este líder, do qual fala com orgulho.

Eu lembro das rezas, dos cantos de antigamente. Eu queria voltar no primeiro tempo de novo pra ficar feliz.

De manhã eu estudava e de tardezinha era quando meu avô começava a rezar. Eu morava perto do meu vovô. Ele gostava de rezar. De noite e de dia. E a gente tava no meio, pegava na mão dele e começava a rezar. Todo mundo gostava. Foi bom mesmo. Era bom pra se viver antigamente.

Chiryvy Rendyju conta que antigamente não havia interferência da língua portuguesa sobre as crianças da aldeia, que só falavam em guarani.

Hoje em dia algumas crianças ainda falam só nossa língua, não falam em português. Mas depende dos pais ensinar eles. A filha do meu primo eles ensinam falar mais em português, na língua eles falam pouco. Acho que o pai dele ensinou ele em português, falavam pouco na língua. Aí, se não fala na língua, algumas palavras a gente vai esquecendo. Mas acho que tem que seguir pra os dois lados, o português e nossa língua.

Eu aprendi português quando tinha oito anos, dez anos mais ou menos. Aí fui lendo na escola, veio professora branca, que não é indígena, ela falava português e comecei a falar e fui aprendendo com ela. Mas o professor indígena falava minha língua. Ele contava muitas histórias da aldeia.

Aponta que a língua é para os kaiowá uma marca étnica de máxima importância, mantendo inclusive sua diferenciação em relação ao guarani falado entre os ñandeva.

Ser kaiowá é saber as rezas e falar na língua de antigamente. Kaiowá fala igual a fala de nosso deus. Por exemplo, hoje em dia muita gente fala mãe e pai, outro fala che sy, che ru, e a gente fala há'i e hiu, essas palavras são antigas que a gente usava. A gente queria usar aqui, mas quando usa riem da gente. É muito antigo, mas a gente guarda na cabeça.

A nossa língua é nossa marca mais forte, a gente fala muita palavra antiga. Eu conheci uma guria de Caarapó e ela veio conversar comigo. Ela é guarani e eu sou kaiowá. Ela começou a falar comigo e eu não entendia nada. Eu comecei a falar pra ela também... “Ah melhor falar em português mesmo, senão não vai entender, não.” Toda hora ela falava: “o que é isso?” Ela falava guarani, mas o kaiowá é um pouco diferente.

Explica que, na infância, sentia-se seguro sendo preservado da convivência com o ambiente externo à aldeia.

Eu não ia pra cidade. Eu ficava na minha casa, não gostava de sair, não. Minha mãe que saía pra comprar alguma coisa. Eu era pequeninho, andava aldeia inteira, no mato, subia árvore com arco e flecha, fazia armadilha, porunga, aquele pra chacoalhar, mbaraca. Aí na chicha todo mundo pegava na mão do outro e rezava. Todo mundo gostava. Hoje em dia isso não se vê mais.

Hoje em dia tanto as crianças como os jovens deixaram de ter contato com elementos importantes de sua cultura, sobretudo porque a escola passou a exercer o papel de educar e transmitir conhecimentos, o que antigamente era função dos pais e avós.

Aqui está diferente mesmo. Na escola, eles rezam só quando é dia dos índios, depois você não vê mais a reza lá. Comemora o dia do índio e faz o concurso do “mis”. Antigamente não tinha isso, não. Eu fico só olhando, eu já dei aula lá de violão, fiquei vendo. Aí eles chamam: “quem é que vai desfilar?” Em vez de fazer reza. Eu fiquei só olhando. Aí quem ganha o “mis” começa a brigar com o outro. Um reclama: “ah ele ganhou em primeiro lugar, eu não ganhei”. Tem o prêmio, aquela faixa. Aí a família dos outros começa a brigar por causa de cocar: “não, porque isso aí não é cocar de kaiowá”. Sei lá de qual etnia que é.

Antigamente o cocar kaiowá tinha que ser de pena de tucano, bem pequeninho assim de kaiowá, original mesmo, tucano pequeninho bem amarelinho. Quem usava era Pa'i Chiquito, kaiowá original. Hoje em dia você vê aquele cocar de

pena grandão assim. Mas tem que usar né, porque já não tem outra pena. Eu não gostava daquele grandão, nunca gostei. Mas quando vi o pequeninho, aí gostei. A gente pintava o rosto de urucum. Antigamente você acordava e tinha que pintar a cara já. Senão podia ficar muito velho. Pra você plantar o milho, mandioca, tinha que pintar. Hoje em dia o povo acorda de manhã, só lava a cara e fica de boa.

As mudanças nos hábitos das crianças e jovens kaiowá resultantes da atuação da escola na aldeia nem sempre é vista com bons olhos pelos mais velhos. Dizem que a escola enfraqueceu as crianças, *omokãngy mitã*, não criando nelas vontade de trabalhar a terra e de cuidar dos velhos. O *kunumi pepy* foi substituído pela escola, o *pa'i* pelos professores e o saber tradicional pelos livros e pela televisão. Porém, na escola há lugar para as meninas, diferentemente do ritual de iniciação que atendia somente aos meninos. (Chamorro, 2008.)

O guarani N. V., professor da escola em que estudava Chiryvy Rendyju, dizia, em 2008, que seu papel era preparar a criança e o jovem para sobreviverem na atual realidade social.

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

Outro professor, A. C., afirmava que, com mudanças nos costumes, a escola passou a ser a única forma de transmissão da cultura kaiowá.

Acho que as crianças vão desenvolver somente na escola. Dependem muito do professor. Os próprios pais não ensinam mais os filhos em casa, passam para o professor. Por isso a escola é importante para a família kaiowá. Ensinamos nossa história, nossa língua, nossa arte. (A. C.)

Os jovens também vivem novos desafios. As roças que antigamente ocupavam parte de seu tempo, nas atividades com os pais, são substituídas pela escola, pois precisam

estudar para ocuparem, futuramente, cargos remunerados. Isso implica também em saírem da aldeia para cursar uma faculdade (Melo e Souza, 2009).

Neste cenário de contradições cresceu Chiryvy Rendyju, o menino brilhante predestinado a assumir o lugar privilegiado de líder espiritual, herdeiro e transmissor da sabedoria kaiowá. Mas logo conheceria o cinema e se encantaria, passando, ainda que temporariamente, de Menino-rezador a Menino-ator.

3.2. O Menino-ator

Quando, em meados de 2008, perguntei a Chiryvy Rendyju sobre as possibilidades de se tornar um rezador, ele adiou a decisão. Contrariando o papel a ele prescrito, foi selecionado para atuar no cinema, gostou da experiência como ator e pensou em levá-la adiante.

Referia com orgulho à sua atuação como um dos protagonistas no longa-metragem Terra Vermelha (2009), gravado na cidade de Dourados e região, tendo sido escolhido entre os jovens indígenas que participaram das oficinas de interpretação realizadas pela equipe do filme.

Coprodução ítalo-brasileira, dirigida por Marco Bechis, o filme é uma ficção contextualizada em questões que marcam a realidade social dos Kaiowá e possibilitou a esses indígenas uma nova forma de se representarem publicamente e a abordarem os conflitos interculturais e a luta por territórios.

Eu estava na escola estudando, aí chegou pessoal que faz oficina de teatro, lá na casa do Jairo Barbosa, na casa de reza, chegaram dando aula lá. Eu tava na escola, o pessoal sempre me convidava, eu sempre ficava perguntando o que tava acontecendo lá. Outro amigo meu me convidando: “vamos lá ver oficina”. Aí chamaram todo mundo pra ir na casa de reza. Aí eu tava no meio olhando, eu marquei meu nome também, o professor de teatro veio falar comigo: “você quer fazer teatro também?” Achei que era só teatro, não era pra fazer filme. Aí fui fazendo, ele fez depoimento, inventar algum teatro pra fazer, eu fui fazendo.

Daí escolheram quem tinha mais talento. Daqui me levaram na cidade. Daí ele disse: “vai escolher ainda, quem vai ficar o principal do filme”. Muita gente de lá fizeram de novo, dois meses, seis meses, no fim eu passei. Diretor falou comigo:

“você passou, seu personagem vai ser tal, parabéns, gostei muito do seu talento, do seu trabalho, você vai ficar, você vai fazer o filme”. Aí comecei a fazer filme, muita gente filmando, um monte de câmera, eu tava lá na frente da câmera.

Ao recordar o trabalho de ator, Chiryvy Rendyju relata o estranhamento e a curiosidade sentidos no primeiro contato com as câmeras.

O Terra Vermelha me trouxe experiência, eu entrei e não sabia filmar ainda, só ficava na frente da câmera, eles me deram o papel pra ler. Eu olhava na máquina, via tudo grande assim, e eu pensava: “como o cara faz pra mexer tudo isso?” E muitas coisas assim... o microfone... e eu ficava com um pouco de vergonha também. Eles me ensinavam lá na oficina, eu aprendi, mas um pouco só, não tudo.

Suspendendo temporariamente o papel como rezador, começou a sonhar com um futuro diferente, como ator. A avó, porém, descontente com sua atitude, intervinha para “colocar sua cabeça no lugar”, como me explicava a diretora da escola indígena na qual ele estudava, V. V.

Acho que, depois do filme, ele ficou um pouco com vergonha porque começou a fazer como os brancos e depois viu que não podia. Ele teve contato com não-índios, como nunca tinha tido antes, e contou que ensinaram muita coisa que para um jovem podem parecer muito boas. Ele voltou assim. Porque lá é tudo diferente, os jovens não-índios têm tudo, então ele voltou com esses pensamentos. Aí a avó conversou com ele sobre a realidade daqui. Ele pode sim fazer uma faculdade, pode ter carro, ter casa, como o branco, mas pode também ser um cacique, um rezador. Ela falou isso pra ele. Aí ele pôs a cabeça no lugar. (V. V.)

Chiryvy Rendyju viajou dentro e fora do Brasil, juntamente com outros atores e membros das equipes de direção e produção, para divulgar o filme. Contava orgulhosamente que tinha viajado de avião pela primeira vez e que estava se adaptando aos costumes de outras culturas. Um de seus amigos, também protagonista no filme, contava que, viajando, tinham aprendido como deveriam agir fora da aldeia.

Em cada novo lugar há culturas e costumes diferentes. Procuramos acostumar, temos que olhar as pessoas, ver como são, entrar no jogo deles, saber o que posso falar e o que não posso. (A. P.)

Ambos concordavam que os jovens de sua comunidade não estavam preparados para a vida fora da aldeia e que, por outro lado, não podiam continuar vivendo como seus pais, que subsistiram no passado pela atividade agrícola, pesca, caça e coleta. Assim como em Terra Vermelha, a desigualdade, a falta de oportunidades e as injustiças sociais marcam a realidade social dos jovens guarani kaiowá.

Antigamente, os mais velhos pensavam no mato. Agora não tem mais mato. Então o jovem quer conhecer outras coisas. O pai não pode dar tudo que ele quer. Então se suicida, porque não vê mais uma saída para sua vida. Os jovens precisam ter oportunidade de aprender e se preparar para o futuro, não precisam ter todos a mesma experiência, não podem seguir todos o mesmo caminho. Aqui, não tem comida pra todos, o jovem vai no mercado e fica devendo, aí tem que trabalhar na lavoura do branco pra pagar as contas. Quando vão pras fazendas, recebem pelo trabalho em pinga. Nas usinas ficam fora, longe de casa e da família e aprendem a beber. Pra mim a solução para a bebida é o trabalho, oportunidade de verdade para o jovem. (A. P.)

À época do filme, Chiryvy Rendyju dizia que, comparado aos outros estados que conheceu, o Mato Grosso do Sul era o mais preconceituoso contra índios.

Aqui você vai no shopping, fica todo mundo te olhando. Em outros lugares as pessoas queriam me conhecer. “Ah é índio”, então quer saber quem é o índio, como é na sua terra.

Também afirmava que há uma invisibilidade e um desconhecimento sobre os indígenas no restante do país, devido à má atuação da mídia.

Talvez o contato com esta realidade já começasse a inspirá-lo a se tornar um ator social na divulgação da questão indígena na mídia, como viria a fazer mais tarde com os documentários da Ascuri.

Lá fora nem sabem que a gente existe. Aqui se falar é só pra falar mal. Nos jornais daqui só é famoso o índio morto.

Ele conta que, assim como os conflitos sociais vividos pelo personagem Irineu, interpretado por ele no filme Terra Vermelha, existem tensões reais semelhantes vividas nas aldeias e nas retomadas kaiowá que devem ser mostradas à sociedade mais ampla.

O Terra Vermelha me ajudou muito. Depois eu viajei pra falar do filme, pra falar do suicídio, que é a realidade dos Kaiowá. Porque hoje em dia os brancos têm que ver como os jovens vivem na aldeia. Na retomada da terra no filme, no meu papel que é o Irineu, meu personagem, eu morri no final. Porque faltam oportunidades quando o pessoal vai pra retomada, é luta, é muita briga. Os jovens que estão lá não conseguem viver, tem uns que vão embora, outros se suicidam, tem os que brigam com o pai. Tem pouca terra. E isso foi mostrado no filme.

Nas gravações de Terra Vermelha, Chiryvy Rendyju decidiu dispensar o dublê e interpretar ele mesmo a cena de suicídio de seu personagem. As lideranças, entretanto, não aprovaram sua atitude, pois acham que o suicídio, que é frequente entre os guarani kaiowá, não deveria ser explicitado.

Os mais velhos dizem que não é bom falar nem mostrar o suicídio, porque isso dá força pra acontecer de verdade.

Mas ele queria interpretar o papel. Desejava experimentar a condição vivida por jovens indígenas que, como noticiam as mídias, acabam atraídos pela morte.

Eu queria saber como ia me sentir pendurado de uma árvore. Eu pensava “o que será que vão pensar de nós?” Eu achava que os jovens de outro lugar tinham que pensar no suicídio.

O filme sofreu algumas críticas das lideranças que estiveram presentes no lançamento, em 2009, e que esperavam que eventos como o alcoolismo e a prostituição fossem omitidos.

O filme tinha que mostrar mesmo, não tem como esconder, os brancos têm que saber, o país tem que saber. Muita gente não gosta: “não pode mostrar isso ou aquilo”. Mas tem que mostrar. Você vai esconder pra sempre? Tem que ir na frente e mostrar, para as pessoas verem e pensarem: “ah, tá aí mesmo”. As crianças nascem e precisam saber. Se a gente ficar lá no canto escondido, não vão entender nada. Eles têm que ver e pensar na aldeia, como ficam as coisas aqui, que as pessoas de fora não sabem.

V. A., liderança no Panambizinho, reconheceu, em 2009, que o filme retratou a realidade da aldeia, suscitando o debate sobre temas como o alcoolismo, problema social de difícil solução.

É muito difícil a gente entender o problema com álcool na aldeia. Os antigos não tinham álcool. Aí quando começou a levantar a vila, os indígenas experimentaram. Isso prejudica muito a consciência das pessoas. Se os pais vão falar com os filhos, vai acontecer como no filme Terra Vermelha, que o pai estava bêbado e o filho então foi pra cana. O pai não consegue dominar o filho dele. (V. A.)

Chiryvy Rendyju acredita que há problemas comuns aos jovens de outras aldeias, que poderiam se identificar com o personagem Irineu, que interpretou.

Parecem mesmo com Irineu, meu personagem no filme terra vermelha. Muito jovem tem isso. Em outra aldeia, eu vejo muito também de trabalhar fora escondido, ele pega a carteira dos mais velhos e vai trabalhar, com documento da outra pessoa, porque ele é de menor né, não pode com documento dele, aí pega documento do outro e passa documento do outro e vai trabalhar na usina, fica lá um mês.

Relembra que, anos depois do filme, em 2013, um dos atores indígenas, Ambrósio Vilhalva, foi assassinado, semelhantemente ao personagem que interpretou.

Ele morreu mesmo, porque também viajava e falava muito da retomada, falava muito na aldeia, falava com outras lideranças. Até agora eu fico emocionado,

porque ele agitava muito a nós e lutava muito também, conseguindo terras pros parentes.

Sobre o tom de denúncia das cenas de Terra Vermelha e sua repercussão na mídia, Chiryvy Rendyju acredita que o cinema tem um papel de esclarecimento sobre a questão indígena e outros conflitos sociais.

Pra mim isso é mostrar o meu papel para os brancos, pra eles verem, pra saberem um pouco como é a história do Kaiowá Guarani. Muitas pessoas falam: “ele se suicida porque é isso e isso e isso... e a liderança morre porque é isso e isso” e aquele monte de coisas. E aí o filme mostrou mesmo o branco matando ele, o Ambrósio, que é uma história verdadeira. E não é só em uma aldeia que se mata liderança, isso tem em várias aldeias. Agora mesmo tem fazendeiros perseguindo lideranças.

As reflexões de Chiryvy Rendyju sobre sua experiência com o cinema me levam a pensar que talvez ele já vislumbrasse, na época em que atuou no filme, o que concretizaria mais tarde nos vídeo-documentários da Ascuri. Usando a tecnologia audiovisual para produzir suas narrativas, ele tornaria possível uma verdadeira “transmissão da experiência”, segundo o conceito benjaminiano (1996). Uma transmissão da história dos antepassados e das experiências dos velhos sábios kaiowá que, não sendo ouvidos habitualmente pelas novas gerações, estão voltando à cena diante de suas câmeras.

Usando a “arma” de que dispõe, a “tecnologia do branco”, como ele diz, está empreendendo, “uma luta para manter a memória e, portanto, para manter a palavra, as histórias, os cantos que ajudam os homens a se lembrarem do passado e, também a não se esquecerem do futuro. (Benjamin, 1996, p.15)

Assim, Chiryvy Rendyju tornou-se um Narrador-de-experiências kaiowá.

3.3. O Narrador-de-experiências passadas que iluminam o futuro

Após terminar os estudos do Ensino Médio, Chiryvy Rendyju teve contato com a fotografia e as tecnologias audiovisuais. Depois da atuação no filme, buscou

oportunidades de trabalho como ator, mas percebeu que se sairia melhor produzindo, dirigindo e editando vídeos.

Um dia, chegou na aldeia outra oficina. Eles vieram aqui, não era mais de fotografar, vieram aqui pra ensinar fazer filmagem, e eu me animei também e falei “agora vou entrar na filmagem, já que eu gostei de gravar, de ouvir a voz dos mais velhos. Aí eu entrei com o pessoal, entrei pra fazer filmagem.

Nossa, quando entrei pra filmar me apaixonei pela máquina! Gostei muito! Quando fico aqui em casa, fico filmando qualquer coisa e fazendo edição, fico sozinho em casa estudando, aprendendo as coisas.

Dedicou-se assim a cursos de filmagem e edição e, em 2012, fundou, juntamente com outros jovens, a Ascuri (Associação Cultural de Realizadores Indígenas do Mato Grosso do Sul). Entre suas produções estão os títulos: *Jerosy Puku, A festa do milho branco* (2010); *Hinokoku Hiyokexeokono Ikatakoti Kali Kamó, A última dança do Cavalinho* (2011), *Ta'Anga Pu Apoha, Arte e Cultura Indígena* (2013), *Kunumi Pepy* (2010), *Hoyeno Koituketi, Homem trabalhador* (2010), *Teko Mbarete Guarani / Kaiowa, Educação Tradicional Guarani / Kaiowa* (2011), *Mosarambihára, semeadores do bem viver* (2016), *Pohan Ñande Mba'eva* (2014), *Tajuja* (2015), *Ohokoti* (2015), *Kaiowa Kuñatai* (2016), *Jepea`yta - A Lenha Principal* (2014), *Retomada Teykue* (2016), *Panambizinho - O Fogo que nunca apaga*, (2014) e outros.

Antes eu estava na frente da câmera, agora fico atrás dela. Sou eu que faço a imagem. Mas não é só ter aparelhagem. A gente tem que dominar isso aqui. Tem que usar direito. Então fui aprender como faz. E agora ensino outros a fazerem. Fazemos oficinas pra ensinar outros jovens.

Ele me conta que a criação da Ascuri foi idealizada por seu ex-professor e amigo Eliel Benites, indígena kaiowá morador de Caarapó, atualmente docente do curso de Licenciatura Indígena da FAIND²³. Os dois compartilhavam a percepção de que era necessário fundar uma associação envolvendo jovens indígenas.

Conversando com Eliel Benites sobre isso, ouvi que, em sua opinião, as políticas públicas de comunicação e inclusão digital que são efetuadas pelo Estado não beneficiam

²³ Faculdade Intercultural Indígena, na UFGD, Universidade Federal da Grande Dourados, MS.

aos indígenas em sua autonomia. Antes, funcionam muito mais como formas de perpetuar dispositivos tutelares a serviço do desenvolvimento do modo capitalista.

É importante a gente pensar que somos frutos de uma visão que o governo colocou para nós: essa referência de política, de escola, de projeto, de outras coisas, que é a forma como a sociedade quer se relacionar com a gente. Somos nós que temos dificuldade de pensar o futuro, que temos dificuldade de pensar alternativas de subsistência, de autonomia. Temos dificuldade de pensar o diferente, somos fruto de um processo que fez a gente se transformar em uma coisa que a gente não é. (Eliel Benites)

Eles me contam que, em 2012, o Ponto de Cultura *Teko Arandu*, que funcionava na escola *Ñandejara*, na aldeia *Teykue*, Caarapó (MS), criou um documento para fundar a associação e fazer frente ao vácuo dos projetos de comunicação sem continuidade, que deixavam a desejar pela falta de equipamentos suficientes ou por não proporcionarem formação adequada para capacitar realizadores indígenas. Eliel afirma que a Ascuri é, portanto, uma resposta ao desafio imposto pelas relações estabelecidas com os projetos de comunicação “de branco”.

Os projetos feitos pelos brancos vem e vão a todo momento. A gente percebe que não pode contar com os projetos do governo. Nós não precisamos mais disso. Nós temos que ter nossas ferramentas, nosso próprio projeto e nossa política pública. Criar um futuro pra nós. Assim não vamos depender conforme a dinâmica de política do governo. (Eliel Benites)

Enquanto contavam sobre a Ascuri, Chiryvy Rendyju fez questão de me apresentar alguns parceiros, jovens que atuam com ele na execução dos filmes e nas oficinas de áudio visual. Quando estive na Ascuri, em julho de 2016, me falou de um amigo: “*Ele tá na Bolívia, ele foi fazer curso de desenho e animação. Ele tá em La Paz na casa do professor Ivan Molina*”. G. P. estudava na Escuela de Cine y Arte da Bolívia (ECA), dirigida por Ivan Molina, indígena da etnia Quechua, documentarista há 20 anos com forte atuação na Bolívia e Brasil. Foi nas oficinas produzidas por Ivan, que a maioria dos jovens da Ascuri tiveram os primeiros contatos com a câmera.

Eliel destaca a importância de enviarem um jovem para essa formação:

Na Bolívia, eles tem o movimento de arte indígena, associada mais nessa linha de trazer a arte no contexto da luta indígena. G.P. está nesta escola de cinema e, em três meses, vai fazer uma formação e esse intercâmbio com os povos indígenas de lá. Vai trazer essa experiência pra Ascuri. (Eliel Benites)

Em janeiro de 2017, de volta à aldeia, fui com Chiryvy Rendyju até a casa do amigo G. P., que havia voltado da Bolívia. Ele contou sobre os cursos realizados e sobre a experiência na Ascuri.

Eu aprendi muito na Ascuri. Eu não era muito de conversar, era mais quieto mesmo, agora que aprendi a me comunicar mais. Eu acho que por mim eu tava perdido. Se não fosse a Ascuri eu não sei o que seria de mim. Eu comecei a fumar com 11 anos, comecei a beber com 13 anos, e agora to tentando parar de beber. Era todo dia. Bebia aguardente mesmo. Os jovens kaiowá de hoje, pelo que vejo, eles acham que quem faz guaxire, quem faz reza, vive na tradição é o pior índio, que tá mal vestido, bebendo cachaça... mas não acho que é assim, meu avô é rezador, na aldeia de Laranjeira, não é assim.

Então eu nunca tinha me interessado pela minha cultura. Mas agora eu vi que é a nossa cultura que mantém a gente aqui. É isso que a gente tenta mostrar nos filmes. Se eu pude ver e foi bom pra mim, acho que pode ser bom pra outros jovens. Eu acho que a bebida é questão de escolha, você escolhe o que vai fazer da sua vida. Você pode manear um pouco a bebida. (G. P.)

Sobre a questão do alcoolismo, Chiryvy Rendyju complementa:

A gente tem que manear, nós jovens. Na aldeia a gente não pode mostrar para o mais velho que a gente tá bebendo, tá caindo na frente dele. O rezador fica de olho na gente, lá. Se outro dia a gente for filmar com ele, não vai mais acreditar no nosso trabalho.

Ele me pergunta se me lembro de um dos jovens que atuou com ele no filme Terra Vermelha. Eu digo que sim e ele continua:

Então, ano passado ele quase se matou, se suicidou. Não sei o que aconteceu com ele. Ele casou e depois separou da mulher, não deu certo, aí tomou, tomou e tomou e ficou doidão e queria se matar. Ele também já entrou pra Ascuri, mas não ficou, porque ele bebia muito.

Eu bebo só cerveja, mas não muito, minha mãe não deixa eu beber muito. Ela briga comigo. Aqui é cerveja e alguns bebem cachaça, puro mesmo. É pertinho aqui o boteco também. Meu irmão bebe sexta, sábado e domingo, mas é quando tem dinheiro, se não tem não bebe.

O amigo G.P. retoma a fala, complementando a fala de Chiryvy Rendyju. Enfatiza que não entrou na Ascuri por dinheiro, mas por um ideal.

Quando entrei na Ascuri, não foi pra ganhar dinheiro, foi porque abriu meus olhos no jeito de ver as coisas, foi por causa disso. Quando eu era criança eu sonhava em criar vida pra meus desenhos, eu amo animação. E a fotografia... quando eu faço um desenho ou uma foto, aquilo tem uma mensagem, quer dizer alguma coisa. Hoje em dia o jovem é assim, tem a mídia, não é a palavra falada. [...] Na retomada tem muita gente que aprendeu com Ascuri a fazer filmagem com celular. Antes faziam com celular em pé, assim (demonstra colocando o celular na vertical), agora não, fazem deitado (coloca o celular na horizontal), que é pra filmar melhor tudo que acontece lá. (G.P.)

Visitamos uma jovem kaiowá que mora em uma área retomada²⁴, considerada território tradicional em Laranjeiras, e integra a equipe da Ascuri. Ela conta como a comunicação audiovisual pode auxiliar essa luta.

A gente vai fazer um filme, na Ascuri, sobre a história de Laranjeiras, estamos fazendo um teatro, ensaiando, vamos gravar. Minha avó sempre dizia, quando a gente morava na reserva, que tinha uma terra nossa, que os colonos que tiraram. Minha tia tem 85 anos, foi expulsa daqui quando tinha sete anos, ela conta direitinho como foi essa história. Aí ela resolveu fazer um teatro, eu fiz um roteiro, um trabalho de teatro na área de retomada, a gente já gravou uns

²⁴ São denominadas como “retomadas” as áreas reocupadas pelos grupos guarani kaiowá e requeridas como territórios originais.

trechos. Foi 30 dias de ensaio só na língua, em guarani kaiowá puro mesmo, eu fiquei só na câmera.

[...] Faz nove anos que a gente veio pra cá, em 2009 teve último despejo, aí a gente ficou nove meses na beira da estrada, aí depois a gente conseguiu voltar e a justiça de São Paulo deixou a gente ficar aqui e esperar a demarcação de terra nessa área mesmo que a gente tá.

[...] Convidaram pra participar da Ascuri em 2013. Eu dizia: “eu posso ser Ascuri, posso pegar numa câmera, mas eu sou índia kaiowá, não deixo minha tradição, vou pegar na câmera com o jeito kaiowá”. Hoje a gente valoriza a Ascuri porque podemos fotografar, filmar, não com a visão dos brancos, é com a visão indígena mesmo. Eu penso primeiro “o que essa foto vai representar, o que o indígena vai pensar quando ver essa foto?” Eu consigo pensar assim, mas pra quem não é índio é mais difícil pensar. (M.P.)

Chiryvy Rendyju explica que na equipe da Ascuri os jovens dividem as tarefas conforme suas habilidades.

Eu escrevo roteiro, qual que vai falar, certinho. Aí a gente discute, eu, Eliel e os outros. Eliel é nosso presidente, ele também sabe fazer depoimento. Eu filmo e tiro foto. Outra amiga relata, fala do mais velho, ela escreve em português, quando ele começa a falar ela vai relatando, traduz pra português.

Os jovens da Ascuri com quem conversei afirmam que os vídeos efetuados nas comunidades indígenas são oportunidades para se expressarem e entrarem em contato com sua cultura e história. Desta forma também promovem que jovens de outras aldeias tomem contato com sua cultura, nas rodas de conversas promovidas pela equipe ou quando acompanham as visitas e filmagens nas casas dos anciãos da aldeia.

Chiryvy Rendyju acredita que a exibição dos filmes na aldeia promove a reflexão, o sentimento de pertença e a identificação do grupo às suas referências culturais, podendo resultar em maior autonomia.

Esse DVD que a gente faz, o jovem de outra comunidade vê, fica curioso e pensa “Agora nós temos que fazer. Naquele lugar estão fazendo. Nós temos que fazer aqui também”. Ele fica curioso, chama todo mundo pra assistir. Nosso jeito é esse, um ensinando os outros, ele vai pegando toda a orientação. Aí o rezador que

está afastado lá vai ver aquele vídeo que fizemos sobre nossa comunidade, e vai falar: “vamos resgatar de novo aquela reza”.

Segundo Eliel, entre os jovens que integram a Ascuri, Chiryvy Rendyju é quem mais se destaca por seu comprometimento com os objetivos do coletivo. Ele comenta que “muitos jovens passam pela associação, mas nem todos ficam”. Chiryvy Rendyju está entre os que ficaram, para testemunhar e reproduzir as narrativas das antigas histórias do passado que podem ajudar a geração atual a repensar o presente.

Eu estou aprendendo a falar... Hoje sou o índio falando do índio, não é mais o branco falando de minha cultura. Vou a várias comunidades e até fui pra Rio de Janeiro, pra Bolívia, também outros lugares, pra mostrar o que já produzimos aqui. Então sou também um professor de filmagem. E também edito e fotografo.

Testemunha da experiência transmitida, Chiryvy Rendyju escuta os velhos e dá voz aos jovens. Como narrador dessas histórias, conta de si mesmo, de sua própria identidade, em um processo de alteridade – mesmo processo que torna também a mim uma testemunha e co-narradora de sua trajetória.

[...] Tem muita aldeia, etnia diferente. Nas viagens, eu chego nas aldeias, nos terenos, primeira coisa eu converso com o mais velho, pergunto “como é que é pra você isso e aquilo... por exemplo, qual o bicho mais sagrado pra você?” Ele fala “pra nós o mais sagrado é tamanduá”. É porque, quando ele viaja, ele não pode ver o tamanduá na frente, cruzando. Ele tem que voltar.

Aqui pra nós é lobinho. Lobo guará é sagrado. Se alguém ver ele, é porque alguma coisa vai acontecer feio. Coisa ruim acontece. Eu vejo só quando viajo, aqui é difícil ver lobinho. Aquele lá é sinal pra nós. Tem muito espírito mal também que a gente não consegue ver, aí tem que rezar mesmo.

Chiryvy Rendyju acredita que esta linguagem pode unir jovens e velhos.

Eu vejo muitos jovens que tem medo de chegar perto dos mais velhos. Hoje em dia, a gente tem que levar os jovens nas casas dos mais velhos, porque sozinhos não vão, não sei porque eles têm medo. Ñanderu tinha reza que hoje em dia os jovens não escutam mais. A reza é importante, porque na hora que os velhos ficam

mais velhos vão tudo a reza com eles e a gente fica sem nada, eu me preocupo com isso.

Ele fala que os idosos também sentem medo diante das novas tecnologias, mas considera que a prática na Ascuri lhe ensinou a abordá-los de forma correta, valorizando suas narrativas e a tradição.

Uma vez quando cheguei com a máquina, o mais velho não gostava de filmar: “ah não vou filmar, não, porque isso aí é tecnologia do branco, você não pode usar isso”. Então, no outro dia eu fui conversar com ele e não levei mais a máquina, coloquei na mochila escondido, aí levei a lenha, levei a erva e de manhã comecei a tomar terere com ele. Porque o branco não é assim, não, o branco quando chega na aldeia, filma qualquer um, filma até coisa sagrada, sem pedir licença, eu vejo muito isso aqui. Aí o mais velho se incomoda. Eu aprendi muito com a Ascuri, a gente chega na aldeia na casa do mais velho sem a máquina, numa boa, conversa primeiro, depois vai filmar. Conversa que é pra registrar sua história, pra mostrar pra seu neto, aí ele fica animado: “ah eu quero sim”, aí a gente começa a filmar e ele vai falando. Depois chamamos todos eles pra assistir o filme, aí ficam animados. Aí outro dia quando encontra você, ele diz: “ah, vai me filmar de novo, que eu tenho muita história!”

Outra jovem da Ascuri relata as dificuldades de gravar a narrativa dos anciãos, acostumados à tradicional oralidade dos kaiowá.

Eu estava na casa de minha avó esses dias e ela me contou umas histórias antigas, aí eu já pensei em filmar, como eu podia fazer isso. Mas quando eu estou sem câmera ela fala bastante, e quando volto com a câmera, some tudo, ela não consegue falar, parece que tem alguém que tá olhando pra ela. Tenho que deixar a câmera meio de lado assim, pra conseguir falar. Porque não vai ficar só pra mim que escutei a história, vou poder mostrar pra outras pessoas que não escutaram, mas vão entender também. (M. P.)

No contexto dos conflitos vividos nas retomadas de territórios tradicionais, Chiryvy Renyju percebe que, com a câmera nas mãos, os indígenas desestabilizam as

ações opressoras dos produtores rurais, sendo ferramentas que podem ajudá-los em processos de resistência e luta por direitos.

Quando a gente anda com a máquina, os brancos perguntam: “pra que é isso? o que vão fazer com isso?” Uma vez, na retomada, tinha conflito, chegou lá o fazendeiro com carro: “o que vocês estão fazendo aqui, quem são vocês, são da onde, vocês são do Cimi, vocês são da Funai, vocês são o que?” Ai falamos: “somos indígenas”. Ai começou a ficar bravo e falar um monte de besteira e a gente começou a filmar, ele ficou com medo e não falou mais nada e se afastou, entrou no carro e foi embora. Não quis mais falar nada quando a gente pôs a máquina na cara dele. Eles têm medo da máquina, mas a gente não tá com medo deles não. A filmagem ajuda muito os kaiowá, porque é a única ferramenta que nós temos, de filmar o que está acontecendo, porque se a gente falar ninguém acredita, é a filmagem, a tecnologia que tem pra mostrar, pra eles acreditar um pouco, hoje em dia só tem a filmagem mesmo na aldeia e na retomada.

Episódio semelhante a esse ocorreu em junho de 2016, quando indígenas que ocupavam a Fazenda Yvu, vizinha à reserva Teykue, no município de Caarapó, MS, foram vítimas de um ataque de cerca de 70 fazendeiros armados. Vários índios foram atingidos e um deles foi morto. Uma criança foi ferida. Chiryvy Rendyju foi para lá com outro integrante da Ascuri, horas depois do atentado, para gravar os depoimentos dos indígenas que presenciaram os fatos, mas atolaram o carro e tiveram que prosseguir a pé, sendo abordados por capangas da fazenda.

Foi bem na fazenda. A gente atolamos o carro, tiramos a camisa, empurramos. Não tava calor, tava meio frio. A gente empurrou, não conseguiu, aí a gente foi de a pé. Dez quilômetros andando com a mochila e o equipamento dentro, só que não levei tripé. A gente botou um chapéu de fazendeiro em cima do painel do carro pra eles pensar que era gente deles. Meu colega disse: “não vou, não”. Ai eu falei “vamos fazer reza”, fizemos reza, reza, reza e ai foi, e na hora que a gente chegou apareceu o dono da fazenda. O pessoal tudo armado na entrada. Ai ele disse “aqui não pode passar não, aonde vocês vão?” Eu disse “a gente vai ali na nossa casa.” E deixaram a gente ir. Eram seis pessoas. Eles tavam tudo armado, mas parecia que tavam com medo de nós que eram só duas pessoas.

Quando chegamos, todo mundo ficou preocupado com nós. E disseram: “como é que vocês passaram de lá? É muito perigoso”. “Menino, por que que você passou por lá? Ali ninguém passa, não.” Chegamos bem cansados. Teve morte. Era agente de saúde. Cloudione era o nome dele. Mataram por causa da terra. Era bala pra todo lado, acertaram com bala de borracha também e acertaram uma criança. O povo correndo. Estão no hospital. É uma guerra mesmo. Continuam lá esperando a justiça. Aí coloquei no vídeo: “vamos pra guerra, neguinho! vamos pra guerra neguinho!” Tem que ir à luta mesmo.

Eliel comenta este ataque, destacando que aconteceu em um contexto maior de luta pela terra nesta região, que já dura alguns anos, devido à política de confinamento de indígenas na reserva. Ele conta que, em 2012, iniciou-se a primeira retomada de uma fazenda, quando um menino indígena foi morto. Quatro anos depois, novamente ocorre uma morte durante os conflitos.

Toda a discussão da sustentabilidade, produção de alimento, recuperação ambiental sempre se esbarrava em um ponto em que a terra atual é pouca então é necessário retomar mais essa terra. Esse era um trabalho da escola indígena desde 1997. E aí chegaram os estudos antropológicos e, em 13 de maio de 2016, saiu no Diário Oficial que foi declarada como terra indígena pela Funai. Então a comunidade indígena decidiu retomar a área. Foram pra lá, as primeiras retomadas foram na fazenda Yvu sem maiores resistências. Aí no dia 13, a escola começou a parar, chamaram os pais pra explicar a situação, os alunos também, pra apoiar as pessoas que entraram na área. Isso foi no dia 14, enquanto um grupo de pessoas estava na retomada. Mas essa mobilização indígena de retomada da terra que estava no Diário Oficial e toda a imprensa divulgando que a economia vai cair, que vamos estar em crise e tudo isso foi criando um clima de tensão, pelo próprio jornalismo local, pela imprensa local de antemão. E os produtores rurais se organizaram. Inclusive na fazenda que está perto daquela área tem praticamente um anfiteatro de tanta reunião que eles fazem em relação a isso. Então houve um preparo dos fazendeiros, uma preparação psicológica, de armamento, e um apoio local político regional, numa articulação. E no dia 14, de manhã, os indígenas receberam mensagem que um repórter ia vir, ia lá entrevistar o pessoal, e eles foram todo mundo pra esperar esse repórter. Naquele momento veio o ataque, veio assim embaixo de um córrego e foi muito tenso, muitos tiros, eles soltaram rojões e atiraram pra confundir os tiros com rojões, e

na verdade eram tiros mesmo com vários calibres. E houve duas frentes de ataque. Tinha um grupo em uma entrada e outro grupo em outra entrada, então eles se dividiram e cada grupo fez um ataque. Dizem que um dos coordenadores do ataque era um japonês que, acreditam, faz parte da polícia militar, ele tem muita experiência. (Eliel Benites)

Ao chegar em Dourados, naquela semana, para mais algumas entrevistas, fui à Faculdade Indígena, onde me encontrei com Eliel, alguns dias depois do ataque. O clima na faculdade era tenso, visto que vários alunos daquela aldeia cursam a licenciatura. Ele criticou a atuação parcial da imprensa e a pressão que sofreram para paralisarem o movimento.

Entre os indígenas houve uma revolta muito grande, inclusive, queimaram viatura da polícia militar, houve violência, porque a raiva foi muito grande e um descontrole total [...] porque toda a sociedade ficou contra os indígenas, como vilões da história, toda a mídia falava, não focava no assassinato, focava na perda da fazenda, dos materiais, da criação, a queima do canavial, a queima dos carros que estão lá, então a mídia local não focou nas vítimas, inclusive isso mobilizou equipe médica, corpo de bombeiros, parecia um clima de guerra, daqui de Dourados a gente via fumaça levantando na região.

A partir disso teve perícia, teve polícia local, a PF estava presente, muito tenso, porque eles pegaram as armas da polícia, se armaram, e aí a polícia federal foi em cima, helicóptero sobrevoando, parece aquele cinema de ação, assim, de guerra. Com toda essa tensão a gente percebe que é uma mistura de revolta, tristeza e medo. Muitas pessoas atingidas, a família do seu Leonardo, pai do rapaz morto, realmente destruída. Muitos professores com trauma não conseguiam mais ir trabalhar, não tinham mais condição, porque qualquer barulho, qualquer carro... porque o trauma do ataque é muito forte, tudo simbolizava que não confiariam mais em branco nenhum.

E a pressão de todos os lados, em termos de negociação, foi de a gente congelar a retomada, pra fazer encaminhamento pra prender o autor do crime e tudo o mais. O Ministério Público e a Polícia Federal pressionaram pra gente ficar mais estável no momento em termos de avançar na retomada. [...] Então eles falaram: “pra gente encaminhar isso, vocês tem que parar de retomar”. Essa é uma pressão que deram pra gente, então está parando por causa disso, né. Inclusive também pra garantir a vida. (Eliel Benites)

Quanto às investigações, Eliel questionou a alegação da polícia de falta de provas contra os acusados, que não foram presos.

Não houve ninguém preso, por falta de provas, mas provas... levaram sacos de cápsulas de balas, tem morte, muitos feridos. Tem nomes, caras e tudo o mais. Não faltam provas, filmaram do celular, você viu o vídeo, tem tudo divulgado. (Eliel Benites)

De fato, eu havia assistido ao vídeo de 15 minutos, produzido pela Ascuri logo em seguida ao conflito. Havia passado na casa de Chiryvy Rendyju um dia antes, ele abriu o notebook, me mostrou o material. Eram várias imagens de celulares feitas pelas vítimas, que corriam e tentavam se proteger das balas, com registros inclusive do rapaz atingido de forma fatal. Inicia com imagens de Bolsonaro chegando ao aeroporto de Campo Grande, onde em discurso afirma que em seu suposto governo, em 2019, o cartão de visita dos produtores rurais ao pessoal do MST será um cartucho de munição de arma de fogo. Em seguida, as imagens da área de retomada, os atiradores, o corpo do rapaz baleado sendo arrastado pelos parentes, choros, gritos, depoimentos descrevendo o ataque e algumas mulheres conclamando a outros “guerreiros” que se unam à retomada do território.

Uma declaração de Eliel encerra o vídeo²⁵:

Esta retomada [...] é para usar de novo a nossa terra, mas do nosso jeito, usando esta terra para viver como antigamente, na felicidade, na dança e no canto; para trazer de volta a floresta, para trazer de volta os animais, os peixes, os pássaros[...] E para viver bem, em paz, no nosso jeito de ser.

Fiquei impressionada com o filme intitulado *Retomada Teykue (2016)*, pela corajosa denúncia feita pela Ascuri e pela postura crítica do jovem narrador-de-experiências que, testemunhando as dores dos parentes, foi capaz de comunicar à sociedade a verdade sobre uma história que a mídia oficial tentou ocultar. O vídeo já circulava na internet e disparava visualizações, comentários, mobilizações.

Entendi o que queria dizer Eliel quando se referiu ao fato de que a Ascuri pretende mais do que produzir material áudio visual ou oferecer formação técnica para os jovens.

²⁵ Vídeo documentário *Retomada Teykue*, 15'20 (2016), disponível no site: www.ascuri.org.

Seu foco é refletir sobre o próprio processo de produção midiática. Além de vídeos para divulgar assuntos de interesse das comunidades, pretende refletir sobre a presença de tecnologias de comunicação nas aldeias e sobre o modo como esses jovens tem se apropriado dessas narrativas.

A questão da nossa atuação não é só o filme em si, sempre é além das câmeras, por exemplo tem o pessoal que filma, mas nós, que estamos do lado de cá, a gente se envolve com a comunidade, é a reflexão. É uma responsabilidade a mais, exibir o filme, discutir, fazer uma reflexão. O filme na verdade é um ponto de partida né, pra envolver a comunidade, um elo que articula a comunidade. A gente vai lidando com o filme e a gente quer saber “quem são vocês e tal”, a gente vem discutindo as temáticas que a gente faz, essa é a caminhada. (Eliel Benites)

Ele diz que o realizador indígena, enquanto desenvolve produtos midiáticos, está promovendo relações eficazes entre as comunidades e com a sociedade mais ampla por meio da comunicação.

Para que essa comunicação seja efetiva, Chiryvy Rendyju costuma pedir aos interlocutores que falem sempre em sua língua nos vídeos.

Na Ascuri, quando a gente faz depoimentos a gente diz pra falar na língua tradicional. A gente diz “fala na sua língua mesmo”. Porque em português eles ficam um pouco parados assim, não conseguem falar tudo.

Eu mesmo quando falo em minha língua é melhor. Porque tem palavra que não tem significado em português. Quando você fala palavra antiga, não tem como você traduzir em português. Não existe tradução. Kaiowá fala muita palavra antiga, que a gente não consegue traduzir.

Aí na legenda, quando não tem tradução, a gente bota outra, pra combinar o português com a nossa língua. Aí isso aqui a gente guarda ou bota no You Tube. Ou a gente leva na escola depois, chama todo mundo, conversa com o diretor, a gente fala um pouco sobre isso, aí mostra. Tem gente que traz pen drive pra passar pra todo mundo.

Ele conta que a ideia é fazer circular as informações, chegando a outras comunidades. No caso das retomadas de territórios, a comunicação é essencial para

fortalecer o movimento, à medida que compartilham objetivos e encaminhamentos e incentivam a adesão e organização de outras frentes.

Na retomada, os vídeos passam pelo Bluetooth, enviam no celular, aí um passa para o outro, e vai indo. Em retomada a gente não tem medo, não. Mas minha arma não é de fogo. Não, aqui é diferente, tenho mbaraca e a reza. A gente reza primeiro e vai. É bom ajudar os outros! Filmamos, tiramos foto, escondido no mato. Muita gente não quer ir lá, tá com medo, mas a gente vai. Tinha bastante jornalista. Eles entram com Funai. O MSTV²⁶ foi também, mas não entrou lá, filmou de longe.

Eliel afirma que a cooperação e a solidariedade fazem a diferença nas retomadas, sobretudo pelas dificuldades materiais enfrentadas.

Nas retomadas tem envolvimento dos jovens, crianças, mais velhos, os evangélicos, todos se envolvem. Isso é muito interessante, porque várias frentes se uniram, porque tem um objetivo comum nesse processo. No caso dos jovens, cada retomada tem um grupo de jovens. (Eliel Benites)

Para ele, os jovens podem conciliar novos conhecimentos e antigos saberes tradicionais, contribuindo para que todo grupo aprenda a lidar com os desafios atuais.

O jovem é decisivo nisso porque ele vai fazer uma costura entre o que poderia aproveitar daquilo que aprendeu nas escolas, na formação, e dialogar bastante com os mais velhos, isso é fundamental. [...] Porque na reserva antiga, o modelo de vida tem que seguir as regras e a leis impostas pelas igrejas, pela família, pelo capitão. Muitos indígenas vêm para a retomada com a marca da reserva, com o jeito antigo de ser, o jeito ruim de ser.

A retomada é um novo momento em que é preciso constituir uma outra forma de convivência, de família, de comunidade, que tem uma referência no modo tradicional de ser. Isso está sendo constituído agora.

Retomar os valores, a forma de ser da família, o canto, a reza, a roça tradicional, essa é uma discussão que está se colocando em cada retomada: “como nós vamos poder ocupar essa terra, como vamos viver agora?”

²⁶ Refere-se à equipe de reportagem do MSTV, telejornal exibido pela TV Morena, retransmissora da Rede Globo no Mato Grosso do Sul.

Em julho de 2016, fomos conversar com os integrantes do grupo de canto kaiowá Ñemongo'i, na terra retomada Itay Ka'aguyrusu, em Douradina. Conta com a participação de pessoas de várias idades, inclusive crianças e idosos, mas tem maioria jovem.

Às vezes os mais velhos pensam que os jovens não querem saber. E os jovens tem interesse de saber de sua história. Porque isso é uma forma de se preparar para os tempos de luta que nós estamos vivendo.

[...] Eu lembro quando nós fizemos retomada, só a minha vó cantava e nós tudo de braço cruzado. Era antes de 2010. Hoje parece que tudo se transformou. Você viu que todos cantaram, ninguém fica lá só olhando, eles cantam. De braços abertos, com a voz mesmo, com a vontade. Quando surgiu esse projeto, a gente aprendeu a reza, são duas rezas, com 106 cantos. Eu acredito que a gente vai aprender mais ainda. Tem três tipos de cantos, todos sobre o sagrado, a natureza.

[...] Ñemongo'i significa os preparados, que a gente está preparado pra o dia de amanhã, principalmente as crianças que são semente do futuro. [...] Esse canto prepara a gente mesmo. Quando você abraça aquilo ali, parece que você fica bem, como vou dizer, você abraça a realidade, você tá bem forte mesmo. Essa forma espiritual é bem forte. [...] Agora os jovens são valorizados, tem que preparar muito eles, e eles tem que aprender com os mais idosos porque vai servir pra eles. Eu falo nos ensaios “o que vocês não sabiam agora é hora de aprender, de aplicar. O que vocês aprenderam na teoria vocês vão aprender na prática já.”

[...] Quando nós fizemos a retomada não vieram a polícia, vieram os produtores mesmos, os donos no modo de dizer, acham que são donos. Acham que estamos invadindo a área deles, é desse jeito (risos). Vêm, com fogos de artifício. Soltam por cima das crianças, gestantes, velhas, pra intimidar a gente pra correr deles, e tem que correr mesmo. A gente ficamos na beira da estrada e depois voltamos de novo. Vai fazer seis anos. (I. H.)

Eliel aponta que, em cada retomada, há diferenças na organização social, visto que algumas são ñandeva e outras são kaiowá.

Cada retomada tem uma diferença das outras. E por isso precisa de um trabalho em cada retomada, um trabalho de formação, de reflexão do papel deles, dos jovens retomarem e valorizarem os seus conhecimentos tradicionais, canto, reza,

a companhia dos mais velhos. A retomada propicia não só a retomada física da terra, mas também a retomada da própria cultura, da língua, de todo um contexto. Isso dá um sentido a mais para a retomada, a cara guarani kaiowá, por isso se chama retomada, a gente volta a retomar aquilo que é nosso, que foi deixado de lado devido ao contexto histórico. (Eliel Benites)

A Ascuri tem promovido, nas oficinas e rodas de conversa que realiza, um debate sobre as novas condições materiais e sociais de ocupação das novas terras que pretendem retomar.

A Ascuri tem se envolvido nos processos de retomada. No caso de Caarapó a gente começou a fazer filmes, entrevistando. Esses dias a gente estava fazendo um etnomapeamento, que é nosso projeto também, discutindo a produção nas retomadas, discutindo como vamos fazer essa nova organização, a gestão desse espaço. A Ascuri discute como o guarani kaiowá vai se apropriar desse novo espaço.

Temos que pensar a produção de alimentos, a produção em vários aspectos, a família, o papel do jovem, o papel dos rezadores, como favorecer o nãnde teko, nosso jeito de ser, nesse novo espaço, e tendo clareza da experiência anterior que é a reserva, cheia de aperto, e na retomada com espaço maior pra viver. O foco nesse momento é como resistir naquele lugar, que ainda não é definido, é provisório ainda. (Eliel Benites)

Eliel destaca que Chiryvy Rendyju, devido à sua experiência pessoal, pode contribuir bastante para o diálogo entre os jovens kaiowá e os anciãos do grupo.

Seria interessante se ele aparecesse mais, porque ele tem uma legitimidade muito forte, porque foi neto de cacique rezador, aprendeu muitas coisas.

Mas cada um tem sua característica né, ele não tem muito isso de ficar na frente falando. Ele faz o seu papel. Ele sabe a produção completa, faz as filmagens, pegada de câmera, faz também a edição, finalização. O que você falar pra ele, ele faz. Mas não é aquela pessoa que quer aparecer, ele tem essa característica. (Eliel Benites)

O texto de abertura da página da Ascuri na internet apresenta seus objetivos de formar jovens preparados para enfrentar os desafios dos novos tempos, contribuindo para

a resistência na luta pela terra e direitos não apenas dos Guarani e Kaiowá, mas também dos Terena. Contam inclusive com integrante desta etnia e têm produzido documentários em aldeias terena, que também compõem a população indígena do estado.

Associação Cultural dos Realizadores Indígenas- Ascuri é um grupo de jovens realizadores/produtores culturais Guarani, Kaiowa e Terena formado em 2008, que buscam, por meio das Novas Tecnologias de Comunicação, criar estratégias de resistência para os Povos Indígenas de Mato Grosso do Sul (Brasil), bem como o fortalecimento na luta pelo seu Território Tradicional e na busca pela democracia midiática, em contraposição ao modelo de mídia hegemônico que a sociedade indígena e não-indígena possuem para se informar.

A página de apresentação do site traz o perfil de Chiryvy Rendyju, destacando que, além de formação e atuação na Ascuri, tem também uma formação tradicional que se estende desde sua preparação na infância até as práticas atuais junto aos velhos sábios das aldeias kaiowá.

É aprendiz de rezador (yvyrayjá) pertencente ao Povo Kaiowá, atua como fotógrafo e videomaker, além de ser o conselheiro espiritual do grupo. Participa também da banda Techanga'u, na qual compõe e produz os vídeos.

Desenvolvendo-se como roteirista, produtor, câmera e editor de filmes que retratam a realidade social e cultural dos kaiowá, e como professor nas oficinas da Ascuri, Chiryvy Rendyju passou de *Narrador-de-experiências* a *Documentarista-produtor-de-sentidos* de ser kaiowá, nas aldeias que voltam os olhares para o passado, nas zonas de fronteiras erguidas nas retomadas e no devir de um novo modo de viver sua etnicidade.

Estes sentidos gestam o personagem *Homem-kaiowá-rezador*, que pretende ser no futuro. Mas, por enquanto é ainda *yvyrayjá*, aprendiz de rezador. Não o mesmo aprendiz da infância, como *Menino-rezador* predestinado a viver o papel prescrito pela cultura tradicional, mas como sujeito autônomo que aprende com os saberes antigos o significado pessoal de ser um “verdadeiro homem kaiowá”. Metamorfose que indica emancipação.

Deste modo, retomamos a pergunta: “Quem é e quem pretende ser Chiryvy Rendyju?”

3.4. De Documentarista-produtor-de-sentidos (que é também Yvyrayjá-aprendiz-de-rezador) a futuro Homem-kaiowá-rezador

Eu não filmo toda semana pela Ascuri, não, isso depende. Eu faço também muita filmagem por mim mesmo. Tem bastante filme que eu quero fazer, contar sobre taquara da mulherada, falar sobre o sol e a lua, fazer essa história, não fiz roteiro ainda como que vai ser, e também sobre a água sagrada, que você cheira no mato e serve pra tudo.

Eu ando bastante, fico fora da aldeia, você vê, ontem mesmo eu fui convidado pra ir a Juti, na feira sobre sementes, mas estava cansado, tinha ido a Campo Grande, Caarapó, La Lima, e de lá vim pra cá. Me convidaram pra ir a Juti falar sobre milho branco, mas eu disse “não aguento mais”. Eu tava com saudade de casa mesmo. Aí outra pessoa me ligou e disse “vamo no encontro de jovens, representar a Aldeia Panambizinho”. Eu falei “ah, vocês vão ter que levar outro jovem, não aguento!!” (risos). Vai ter encontro de jovens na aldeia Paraguassu, em Paranhos. Eles me mandaram pra ir lá filmar. E depois tenho que ir pra Corumbá, filmar Guató, festival de canoa.

Em julho de 2016, enquanto conversávamos pela manhã na frente de sua casa, Chiryvy Rendyju contava que acabara de voltar de viagem, estava cansado, mas tinha outro compromisso dali a dois dias no município de Paranhos, onde aconteceria o Aty Guassu do Jovem, na Aldeia Paraguassu. Explicou que, diferentemente do passado, quando somente os homens assumiam posições de comando nos movimentos sociais, hoje em dia também mulheres e jovens tem se levantado na defesa dos direitos indígenas. Foi escalado pela Ascuri para filmar e fotografar o encontro, juntamente com outros da equipe. Além disso, seria parte da programação do evento realizarem um debate sobre os avanços e domínio das tecnologias audiovisuais entre os jovens guarani kaiowá. Representantes de várias aldeias exibiriam os filmes que vem produzindo, utilizando celulares, registrando a cultura e o cotidiano em suas comunidades.

Não somente a Ascuri, mas outros grupos têm se mobilizado em aldeias e retomadas, desenvolvendo conhecimentos nas áreas de comunicação e artes e apropriando-se de tecnologias, a fim de se apropriarem de saberes tradicionais e fortalecerem sua identidade étnica, constituindo uma nova maneira de interagirem com a sociedade mais ampla.

Sabendo que, nesse encontro, eu poderia acompanhar de perto essas práticas e conversar com lideranças espirituais de várias aldeias da região, que estariam presentes para abrir as atividades, me ofereci para levá-lo até lá de carro, em uma viagem que duraria cerca de quatro horas.

Preparamos barracas e cobertores e nos encontramos no local e horário combinados. Durante a viagem, conversamos bastante, livres da câmera que eu utilizava para registrar sua narrativa. Falamos de forma mais descontraída e rimos muito. Eu me divertia com o fato de que ele estava mais preparado do que eu para enfrentar eventuais dificuldades na viagem. Tinha repelente para os mosquitos, lanterna, galochas e outras facilidades, enquanto eu esperava viver uma aventura em que seu “conhecimento de índio” seria suficiente para garantir nossa sobrevivência no mato. Como eu havia esquecido de levar utensílios como talheres e pratos, ele me emprestaria, para as refeições que seriam preparadas pelas mulheres mais velhas na cozinha da escola indígena. Ele dizia:

Eu conheço reza pra cura e remédio de planta tradicional da minha cultura, mas comprar repelente na farmácia é mais fácil, né. Você achou que, porque sou índio, não vou na farmácia? (risos)

Antigamente tinha um monte de remédio na aldeia. Meu vô falava sobre remédio. Mas hoje a maioria só acha em terra do branco, onde tem o mato ainda. Nossa terra não tem mais, os colonos desmataram.

Durante o dia, enfrentamos muito sol e calor na rodovia quase deserta, acompanhando as paisagens formadas pelo cerrado e grandes áreas tomadas pela soja e pelo gado. Na primeira noite e nas demais, o frio intenso foi enfrentado com fogueiras e *guaxire*, cantos e danças que uniam a todos, jovens e velhos em rodas, de mãos dadas e alegria contagiante.

As rezas conduzidas pelos experientes rezadores abriam as discussões. Como os discursos eram todos em guarani, Chiryvy Rendyju se sentava ao meu lado, enquanto não estava filmando ou fotografando, e ia traduzindo as falas para que eu compreendesse os debates.

Verifiquei que há forte engajamento por parte dos jovens guarani kaiowá na reflexão sobre sua realidade social, direitos e conquistas, assim como o interesse pela cultura tradicional, cientes de que a história dos antepassados pode elucidar quem são hoje

e o que estão buscando. Acreditam em ações coletivas, reconhecem objetivos comuns e discutem estratégias de cooperação. Os saberes antigos são referidos como importantes referências para repensarem os caminhos futuros. Os velhos, por sua vez, reconhecem o lugar dos jovens na luta e incentivam sua mobilização.

Nos intervalos, enquanto todos se reuniam para compartilhar o *terere*, Chiryry Rendyju nos contava histórias antigas, transmitindo os saberes sagrados e sua cosmologia.

Tem um pássaro que a gente não vê, que fica lá no céu. Só que ele tá com nós também. A gente não consegue ver ele, porque não existe aqui na terra. E tem aquele pequeninho também, aquele periquito bem pequeninho, aquele verde. A gente não pode matar ele, eles são almas, os nossos passarinhos. Cada pessoa tem um aqui no ombro. Ele tem aquele negocinho aqui, aquele kerekere, maracanã, verdinho, o cocar dele.

A gente tem também cocar, mas a gente não consegue ver o cocar do outro. Quem consegue ver isso é só o ñanderu mesmo, aquele que fala com Deus.

Se você ficar com dor de cabeça é porque o seu cocar tá errado. Você fica com dor de cabeça, tá mal mesmo. Aí rezador vem ver, aí vamos rezar, ele arruma de novo. Não é ele que arruma, ele reza pra quem tá lá no céu, que vem arrumar pra você, você não consegue ver, você tava dormindo, ele vem arrumar pra você.

Tem que chamar ele. Porque nossa reza, se você rezar uma vez, duas vezes, ele fica só olhando, mas se você rezar todo dia ao nosso Deus, não parar nem um minuto, todo dia rezar... você não consegue escutar, aí quando você manda pra ele um recado, acende aqui no meio da barriga.

Porque nosso irmão tá lá também e quando você manda pra ele um recado, ele brilha aqui. E o tembeta, quando você tem lábio furado, brilha também. Aí ele manda todo mundo parar, todo mundo ficar quieto, ele escutou sua reza, ele vem curar você. E quando ele voltar lá, começa as reza de novo.

Temos sempre um pássaro aqui no nosso ombro. Quando morre, é o pássaro que já foi daqui do ombro, a alma foi embora e fica só você mesmo. Porque nós Kaiowá, antes de morrer, a alma já foi embora. Se, por exemplo, você vai morrer à noite, a alma já foi embora de dia. Você fica fraco porque o pássaro já foi embora.

Quando fica doente também pode ser isto. Alguns já foi, né... Tem alma que foi embora e vai mesmo. Tem alma que vai e só fica longe, aí tem que rezar pra voltar. Aí ele fica doente e outro fala: “vamos rezar”. Fica uma semana na casa dele, reza, reza pra chamar ele. Minha mãe também sabe essa reza. Aí ele reza e,

daqui a pouco, ele já levantou, tomando chicha, comendo pamonha, porque já sarou, já voltou. Ele sonha também, dorme e sonha com o pássaro. Se rezar muito nele, aí ele dorme e sonha com o pássaro que vem de novo.

Por isso que, quando a criança nasce, você não pode assustar ela. Se assustar, a alma dela voa. Nem o cachorro pode assustar a criança até oito anos, dez anos. Nós também não pode assustar, senão fica doente, passa mal depois.

Ele ensina aos jovens como devem se portar em seu *tekoha*, de modo a agradar os seres sagrados da floresta e viverem em harmonia com os parentes nas aldeias, saberes que não têm sido transmitidos pelos mais velhos às novas gerações, mas que estão sendo resgatados nas narrativas dos documentários.

Se você chegar no mato de qualquer jeito, você pode passar mal, ficar com dor de cabeça, ficar doente.

Eu estava no mato, passei e não vi o dono do mato, depois que passei que eu vi e falei “eu vou rezar pra você depois”. Parece que ele não gostou de passar em cima dele. Tem que rezar e falar, pedir autorização.

Lá no Pirakuá, eu fui lá com amigo meu. Na hora que chegamos no buraco dos peixes, parece um altar, não sei se vocês já foi lá, parece casa de reza, tem um buraquinho no meio. Cheguei lá, o corpo todo arrepiado, parece que estranhou o mato, aí veio passarinho bem pequeno, igual beija flor, sentou bem aqui assim e começou a cantar bem fininho. Aí eu falei pra meu amigo “olha o sinal aqui, cuidado, heim!” Mas ele jogou a isca, sem fazer pedido de licença, perdeu um peixinho que tinha pago 60 reais e não conseguiu pescar nada. Eu avisei, né!

[...] Todo rezador tem um guia. Tem forma humana, que cuida dele. Por exemplo, você foi no mato, aí parece que alguém avisou “cuidado”, aí você vê cobra assim. Ele avisou você. Você fica com o corpo arrepiado, que ele avisou você, é o guia, a gente não consegue ver ele.

Não é só rezador que tem guia. Depende da fé. Todo mundo tem guia. A gente tem que confiar, aí ele ajuda. É parecido com anjo. Pro guia tem que ter reza também, a gente reza pra cuidar de todos nós. O guia fica olhando, andando junto com você. O outro fica bravo com você, aí chega perto de você e fica mansinho,

porque o guia tá do seu lado. Por isso que quando a gente faz o jehovasa²⁷, a gente tem o nosso raio grande, vai longe, acalma tudo os espíritos mal.

[...] O guia protege a pessoa contra feitiço também. Pra curar feitiço, meu avô tem reza, minha mãe também. Se alguém enfeitiçar você, tem que chamar o... a gente fala sataná, né... o diabo na cabeça. Aí você reza, aí ele vem com tudo, o vento derruba até as árvores quando ele vem curar. Só que ele não dança bem, ele empurra os outros.

Antigamente ele que deixou a lua ir pra o fundo da terra, onde tem pedra. Quem foi pegar ele foi o sol, foi atrás e buscou ele, porque a lua não escutava a fala dos irmãos mais velho. Onde tem muito sataná, rodando, rodando, a lua entrou no meio, ele empurrou a lua e ela foi pro fundo da terra. Quem foi pegar ela foi o cupim, não era cupinzinho, era pessoa mesmo. Mas na hora que foi buscar virou peixe e sobrou só ossos, e o sol começou a fazer de novo, ele nascer de novo, aí ficou magrinho. Por isso que a lua fica grande, grande, depois pequeninha e vai embora.

Ainda não fiz documentário sobre essa história. Tem que escrever. Aqui todo mundo conhece. Tinha que fazer um filme pra todo mundo ver. Eu vou fazer filme.

Durante esses momentos em que os jovens ouviam os conselhos transmitidos por Chiryvy Rendyju eu me recordava do que Eliel havia afirmado sobre ele: a legitimidade de seu papel como articulador entre a tradição dos velhos e a busca de referências dos jovens que são desafiados a constituir uma identidade atual guarani kaiowá.

Quando retornamos de Paranhos, combinamos que Chiryvy Rendyju iria até a casa de amigos onde eu me hospedava, para assistirmos juntos algumas de suas produções.

Ele me mostrou um filme, no qual uma senhora e uma menina encenam a prática ritualística em que, após menstruarem, as meninas tem o cabelo cortado e são mantidas reclusas em casa, período em que são preparadas para iniciarem a vida adulta. Recebem assim, das mães e avós, os ensinamentos para se tornarem “boas mulheres” kaiowá.

Ao falar sobre as rituais que são mantidas em sua aldeia, refere ao “batismo” das crianças, ou ritual de nomeação.

As crianças que não recebem nome de batismo adoecem na vida adulta. Cresce com muita dor de cabeça, tontura.

²⁷ *Jhovasa*, benção, é o ritual para iniciar e finalizar atividades, como as reuniões e celebrações. Consiste em fazer gestos com as mãos que afastam para longe e espantam os espíritos maus. É executado ao final das rezas.

Nas retomadas não fazem mais batismo. Na minha aldeia ainda tem nome, batismo, quando criança nasce leva na casa do seu Nelson, quando a menina fica moça a mãe dela leva lá também, aí depois ela leva a carne pra batizar antes dela comer, galinha, porco, antes de menina moça comer. Senão, quando ela crescer ela imita porco, porque não foi batizada a comida dela. Aí rezador tem reza pra carne.

Em outro filme, representam o antigo *Kunumi Pepy*, ritual de iniciação dos meninos.

Agora não tem mais no Panambizinho o Kunumi Pepy. Diz que tem Kunumi Pepy dos Paï-Tavyterã, diz que lá tem ainda. No Paraguai. Pessoal do Panambizinho foi morar pra lá e fez o Kunumi Pepy. Diz que lá não pode entrar com nada. Tem que estar descalço e ter lábio furado. Usam tembeta, o cruz é bem grande assim, aquele cocar com pena de tucano, a roupa típica deles é bem diferente, bem linda mesmo.

Lá tem rezador original mesmo. Ele tem aquele reza forte mesmo. São Paï-Tavyterã, kaiowá mesmo, que fala bem a nossa língua. Eles sabem história do sol, da lua. Eles foram pra lá, teve guerra aqui e eles fugiram pra lá. É kaiowá mesmo, não é guarani não.

Ele me mostra também um filme sobre a festa do milho branco, o *Jerosy Puku*, muito praticada ainda nas aldeias guarani kaiowá em tempo de colheita. Ele conta que, anos atrás, foram os jovens que tiveram a iniciativa de organizar o evento.

No Panambizinho ainda tem o Jerosy, por enquanto tem ainda. A gente fez Jerosy lá, não ia mais fazer em 2014, todo mundo tava quieto, aí chamei todos jovens e disse vamos fazer nós mesmos. Íamos na casa do rezador, do Jairo Barbosa, na casa do Nairton, seu Nelson, nós chamamos ele, animamos eles, aí eles vem, aí minha mãe fez a chicha, e os alimento nós doamos: arroz, matamos galinha, fomos na cidade comprar... grandão assim, aí fizemos pra visita comer. Convidamos todo mundo, veio o pessoal do Bororó, de Vila Rica, aí depois não fizemos mais. Aí no outro dia outra pessoa que fizeram, nós fizemos nossa parte, aí no outro ano foi outra pessoa. É forte ainda. É só lá que acontece ainda, no Panambizinho, Lagoa Rica. No Bororó é pouca gente que faz.

Chiryvy Rendyju se emociona me mostrando o filme *Panambizinho - O Fogo que nunca apaga* (2014), no qual filmou a avó, Alice Pedro, falecida há cerca de dois anos, contando em detalhes à sua mãe, Ana Amélia, o antigo mito sobre o fogo. Entre os kaiowá, o fogo doméstico²⁸, produzido com lenha no chão, reúne o grupo familiar (o casal, os filhos e os agregados) cotidianamente. *Che ypyky kuera*, “meus descendentes diretos”, é como se referem ao grupo de parentes reunidos em torno de um fogo, onde são preparados os alimentos consumidos pelos integrantes dessa co-residência, sendo primordial para sua vida social.

Ele fala sobre seu modo de ser, não exatamente sobre o modo de ser coletivo dos kaiowá, *ñande reko*²⁹, mas o “seu” modo singular de ser um kaiowá. Afirma que gosta de viver na aldeia e que não pretende se afastar de suas raízes.

Eu gosto de natureza mesmo. Vou fazer minha casa de reza lá no último, no mato. Já tenho material pra erguer a casa, falta pra cobrir. Vou ter casa de reza, minha mãe vai ajudar a cuidar.

[...] Eu gosto do mato, você dorme, ouve passarinho, de manhã o passarinho cantando, com a mãe natureza. Aqui você não houve nada, só o galo cantando, galo, cachorro. É bom morar perto do mato. Fico feliz perto do mato.

Cidade eu gosto também, mas não ficar todo dia lá. Quando eu fui no Rio de Janeiro, fiquei lá cinco dias, uma semana, e já queria voltar pra casa, fiquei com saudade dos meus amigos, da minha aldeia. Queria voltar. Sempre a gente fica com saudade da onde a gente nasceu mesmo. Você pode ir longe, mas fica a saudade de onde é seu lugar de verdade, você pensa nisso e quer voltar lá.

Eu penso assim, se for trabalhar na cidade, eu fico uns dois dias da semana e quero voltar já. Morar não. Só se fosse estudar eu iria, pra fazer faculdade, mas depois de terminar a faculdade, eu queria voltar pra casa, ou nas férias voltar pra ajudar minha aldeia, ajudar o pessoal daqui. Porque o pessoal da minha comunidade também precisa de ajuda de nós, jovens. Vão pra lá e vem aqui ajudar. Não é ir pra lá e ficar pra lá mesmo. Não é assim, não. Tem muitos jovens que formam lá e ficam por lá mesmo. Tem que voltar pra ajudar os mais velhos, e contar a história.

²⁸ O fogo doméstico é a unidade sociológica mínima no interior do grupo familiar extenso ou parentela. Seu núcleo central é o casal em torno do qual se reúnem os filhos e agregados, marcando a estrutura social kaiowá. (Pereira, 2004, p. 59)

²⁹ Os significados de *ñande reko* são explicitados no capítulo 4.

Aqui também muita gente falava que a gente tinha a terra e não plantava. A gente planta mandioca, mas não é época ainda. Aqui o pessoal gosta de plantar. Meu pai plantava um monte de arroz. Depois que ele morreu, ele se suicidou, tá difícil mesmo. Porque eu também não fico aqui, fico pra lá, pra cidade, não tenho tempo. Aqui somos três pessoas, eu, minha mãe e outro meu irmão. Meu irmão sai pra trabalhar na fazenda, fica um mês lá, depois ele volta. Se meu irmão fica na fazenda e eu fico por lá viajando, minha mãe fica sozinha aqui. Meu pai trabalhava na terra e fora também. Se alguém chegasse aqui: “quer trabalhar?” aí ele ia mesmo. Se alguém não viesse, ele ficava aqui trabalhando. Eu ia também, se não tivesse fazendo nada. Pagavam bem.

[...] Eu não tenho tempo de ficar aqui, nem com porco não tenho tempo mais, meu irmão que fica mais, cuida do porco. A gente tem o porquinho da Ascuri (risos), a gente trouxe lá de Caarapó. Pequeninho assim, aí ele cresceu e ficou grande mesmo. Minha mãe cuidava, dava pra ele leitinho, pra ele tomar. A minha mãe não gosta muito de matar, não (risos). Minha mãe tem dó do bichinho. Galinha também não mata. Eu tenho coragem de comer (risos), prontinho, mas pra matar, não tenho coragem, não. Minha mãe manda meu vizinho matar, com estilingue, ele mata, tira toda a pena dela, e a gente faz galinhada.

Ele conta que, atualmente, inspirando-se nos líderes que conhece dentro e fora do Panambizinho, dedica-se, além das funções de documentarista na Ascuri, a aprender com eles os saberes sagrados que o tornarão um rezador. Assim, costuma ir e voltar para “contar a história”.

Eu queria ser rezador, queria escutar reza do meu vovô Lauro, escutar reza do seu Nelson, da dona Alda, escutar rezas das outras aldeias e procurar outros rezadores também, escutar história e reza. Porque, quando eu viajo, eu vejo muito rezador que tem reza forte mesmo. Por exemplo, eu conheci, em Caarapó, o Lídio, um grande rezador, conversava com ele, cantava na minha frente, contando a história. Aí eu falei: “vou ficar na casa dele um mês pra eu aprender a história e a reza”.

Lá no Pirakuá eu conheço rezador forte também. Muito jovem não interessa, só eu mesmo que interessa. Cheguei lá e conversei com Argemiro, é o nome dele, ele sempre pergunta: “quando você vem em casa?” Eu nunca ia... Aí eu cheguei lá, a primeira coisa eu fui na casa dele, pra conversar com ele. Eu queria escutar tudo

isso na reza e juntar. Por pra gravar, ficar lá, gravar tudo no gravador, pôr no pen drive e ficar lá, se alguém quiser escutar vai aprendendo.

No Panambizinho, tem rezador também, tem seu Nelson que tem lábio furado, o filho dele também. O Jairo... e o Nailton também tem, aquele lá é escolhido pra ser rezador mesmo. Quem tem lábio furado. O corpo dele é todo limpo. Tem muita reza pra ele virar assim, muita luta.

Pensando no futuro, quando, enfim, se tornará o rezador que deseja ser, Chiryvy Rendyju garante que não será “famoso”, nem estará “à frente” de sua comunidade. Quer “ficar por trás”, na retaguarda. Quer ser um “rezador de verdade” que saiba escutar, cuidar e curar.

Tem muito rezador que é famoso, quer se achar, quer ser o grande kaiowá guarani. No Aty Guassu ele levanta, quer ser o rezador, fala pra todo mundo, sei lá o que. O rezador de verdade, ele não fala nada, não mostra muito, só fica olhando.

Antigamente, acontecia aqui também na minha aldeia, tem grande rezador que fala com Ñanderu, primeiro rezador que foi aqui do Panambizinho, e o segundo foi o que é só rezador, não é igual.. E os dois começaram a brigar.

É que o rezador original não fala nada. Ele falou pra comunidade “me espera lá, daqui a pouco eu chego lá pra gente fazer a reza, fazer o apika, o que tem lá no seu Nelson. Porque apika pra tirar do céu é difícil, só Rechakara que trouxe isso aí.

O outro que é só rezador, não conversa com Tupã, mas cura também. Aí ele foi na frente e falou que o outro rezador não era original, não, que era mentira, pra ninguém acreditar. Ele chamou todo mundo, fizemos a dança. Ai na hora que o outro veio chegando, ele caiu, ficou com medo e caiu, porque o outro que vem lá é mais forte do que ele. Ficaram só olhando, não fizeram nada. Só quem fez foi o parceiro dele que a gente não vê, o guia dele. Ele dormiu. Ai o outro começou a reza e começou relâmpago pra todo lado, com raio assim, ele ficou rezando.

Quando eu era pequeno, acho que não pensava no futuro, ainda não penso até agora. (risos) Qual que vai ser meu futuro? Só Deus sabe. Eu queria ser um rezador mesmo, queria ser um monte de coisas.

[...] Eu queria estudar também, queria fazer música pra eu ajudar os alunos daqui, e gravar áudio do rezador, fazer CD e deixar lá na escola. Queria fazer

faculdade, música ou audiovisual, porque sei um pouco já, estudar imagem e som, e depois voltar pra cá e ajudar a comunidade, não só daqui, mas de outra região, de outra aldeia.

Eu prefiro que, se eu for um rezador, usar aqui mesmo na comunidade, batizar o milho, batizar carne, batizar criança, procurar o doente, só isso mesmo na minha aldeia, só isso mesmo, não é pra ficar viajando. Eu prefiro ficar aqui mesmo, em casa. Se alguém quiser, vem aqui rezar, eu rezo. Na outra aldeia também, se alguém me chamar pra rezar lá, eu vou. Hoje em dia o rezador de verdade, original, ele não fica assim na frente, ele fica por trás.

Não quero ser aquele rezador que fica lá na frente, que é famoso. Não quero ser isso, não. Prefiro ficar aqui mesmo. Ficar no Panambizinho, ficar de boa.

CAPÍTULO 4 – *Nãnde Reko*, o modo de ser guarani kaiowá: a experiência da palavra, suas metamorfoses e a busca de emancipação pela reapropriação crítica da tradição

O modo de ser do indivíduo guarani kaiowá, seu caráter ou temperamento, o *teko*, assim como sua cultura e etnicidade, o *nãnde reko*, está intimamente ligado à origem anímica do ser e ao nome próprio que lhe será revelado por meio do ritual de nomeação realizado pelo xamã, o rezador, bem como às tradições dos antepassados reavivadas cotidianamente em seu território originário, *tekoha*. Assim, referimos ao modo de ser expresso na identidade pessoal, mas que é também relacionado à identidade coletiva constituída nas relações sociais.

Verifico nas narrativas de meus interlocutores que o nome, reconhecido como a alma que habita o ser, determinará o caráter e a trajetória pessoal do indivíduo, no contexto das relações sociais estabelecidas na vida comunitária. A interação dinâmica entre indivíduo, grupo social e memória dos antepassados, que é expressa no espaço vivido, seu *tekoha*, fundamenta seu modo de ser. |Indivíduo e grupo deverão materializar em suas experiências e comportamentos a “prática da palavra”, compreendida como substância divina que originou o mundo, todos os seres e os Guarani Kaiowá.

No entanto, as metamorfoses são permanentes no contexto dos contatos e referências provenientes do “mundo do branco”, trazendo desafios, adaptações e produção de novos modos de constituírem sua etnicidade e efetuarem a “prática da palavra”, experiência que podemos compreender como uma reapropriação crítica da tradição que vem sendo efetuada pelas novas gerações.

Pretendo, portanto, neste capítulo, aproximar a narrativa de Chiryvy Renduyju do sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação, de Ciampa, verificando, à luz desta abordagem, quais os elementos marcantes do processo de constituição da identidade guarani-kaiowá, compreendendo como ele descreve seu modo de ser e de seu grupo, bem como as metamorfoses vividas ao longo de sua história. Busco ainda vislumbrar, nos relatos que apresenta, os fragmentos de emancipação que parecem ocorrer nos movimentos de retomada de suas terras e de sua história, configurando-se em uma reapropriação crítica da tradição guarani kaiowá.

4.1. *Ñe'é*, palavra-alma: o fundamento do ser

O nome próprio guarani kaiowá é considerado um elemento muito importante, porque carrega o fundamento da identidade do indivíduo.

Quando nos conhecemos, meu jovem interlocutor não se apresentou com seu “nome de batismo” kaiowá. Inicialmente apresentou-se com o nome em português registrado em cartório. Mais tarde, com mais intimidade, passei a chamá-lo pelo apelido pelo qual é conhecido em sua comunidade e, alguns anos depois, a convivência e a confiança o levaram a se revelar como Chiryvy Rendyju, cujo significado é Menino Brillhante.

Chiryvy vem de *che ryvy*, meu irmão menor. *Rendyju* significa brilho, na língua guarani. Assim, seu nome traduz “brilho do meu irmão menor”, já que ele não é o primogênito, sendo o terceiro dos quatro filhos, sendo então denominado “menino que brilha”, “menino brilhante”.

Acredita-se que o nome, *ayvú* ou *ñe'é*, é uma substância espiritual corporificada no sujeito, que o internaliza, reconhecendo sua verdadeira natureza. O nome é uma “palavra-alma” que determinará seu caráter e predisposições. Assim sendo, o nome não é apenas uma representação. O indivíduo “é” seu nome e deve viver de acordo com ele. Revelando seu nome, Chiryvy Rendyju, revela, portanto, a substância primária de sua identidade. Ele explica que seu nome indica sua natureza proveniente do sol, de onde provêm pessoas predestinadas a “brilhar”, geralmente se tornando grandes líderes espirituais.

Tanto na sociedade tribal como na sociedade não indígena é comum que a pessoa, ao ser questionada sobre “quem é” ou “quem pretende ser”, recorra ao nome próprio, que lhe foi atribuído e com o qual se identifica, a fim de se apresentar socialmente. Nas sociedades indígenas observa-se que o indivíduo pode receber mais de um nome, sendo um deles atribuído de acordo com as determinações culturais da sociedade envolvente, a fim de lhe garantir direitos legais e de cidadania. Entre os Guarani Kaiowá é comum as crianças receberem um “nome de branco” em seu registro de nascimento e outro nome na língua guarani, atribuído por um rezador, durante a cerimônia de nomeação. Em minha pesquisa notei que alguns de meus interlocutores são conhecidos por mais de um nome. É possível também que o nome recebido na infância, através do ritual de batismo, seja trocado na vida adulta por indicação do líder espiritual, representando as mudanças identitárias vividas pelo sujeito.

Ciampa (1987/2005) atribui grande importância ao nome próprio, como elemento da identidade, conforme explicita no livro *A história de Severino e a estória de Severina*. Esta “palavra que nomeia o ser” é ora adjetivo, ora substantivo, sendo atribuído por outros ao indivíduo, que com ele se identifica, internaliza-o e adota-o como representante de si. “A questão empírica dos nomes implica reconhecermos como funciona, numa dada cultura, outros fatores de identidade, quais os esquemas classificatórios através dos quais as pessoas são localizadas na estrutura social.” (Ciampa, 2005, p.143) O nome não se refere somente à família mas também a localização na sociedade, totalidade da qual a família é parte, mediação entre indivíduo e sociedade.

O famoso personagem de João Cabral de Melo Neto (1963), referido por Ciampa, ao tentar explicar quem é, inicia assim sua narrativa: “O meu nome é Severino. Não tenho outro de pia.” (p.107 apud Ciampa, 2005, p. 21). Recorre ao nome que, aparentemente, poderia identificá-lo em sua singularidade, mas logo descobre que é “um Severino como tantos outros” e que, talvez, o sobrenome ou a contextualização de sua história pudessem melhor distingui-lo, o que também se mostra insuficiente, levando-o a perceber a homogeneização imposta pelas condições sociais que o produzem e o fazem reproduzi-las.

Já a personagem de Ciampa, Severina, não recorre ao nome, iniciando seu relato autobiográfico com a descrição dos pais e não de si mesma, buscando nos progenitores as referências de sua identidade. Mas isto também não basta para distingui-la, percebendo que os pais, assim como ela mesma, são a personificação de tantas outras histórias “severinas” de seu tempo.

A questão da dinâmica igualdade-diferença, processo dialético experimentado pelo indivíduo nas relações intersubjetivas, é apresentada por esses dois personagens como o temor à indiferenciação e homogeneização. Severino e Severina temem não poderem se apresentar como sujeitos únicos em meio a massa. Daí a necessidade de se autonearem ou buscarem elementos que os possam distinguir, caracterizando sua singularidade. Chamados por um determinado nome, passamos assim a nos chamar e nos apresentar, identificando-nos com ele.

Nosso nome como que se funde em nós (pense em si mesmo com outro nome: há um sentimento de estranheza; não nos reconhecemos.) Identificamo-nos com nosso nome.

O nome é mais que um rótulo ou etiqueta: serve como uma espécie de síntese ou chancela, que confirma e autentica nossa identidade. É o símbolo de nós mesmos. (Ciampa, 2005, p.136)

Embora a identidade esteja sempre em movimento e metamorfose, ilusoriamente pode-se ter a impressão de que ela é permanente e imutável. Tipicamente um dos elementos da identidade que, em nossa sociedade, nos dá essa ilusão de imobilidade é o nome, substantivo atribuído socialmente ao sujeito desde o seu nascimento e que tende a permanecer o mesmo até o final de sua vida (o que não ocorre, entretanto, em todas as sociedades, como por exemplo entre os Kaiowá).

Além da apresentação do próprio nome, outro recurso ao qual o sujeito pode recorrer, quando indagado sobre a própria identidade, é a apresentação dos nomes da mãe e do pai, definindo sua identidade a partir das relações primárias, como filho, e os nomes dos avós e de outros antepassados. O sobrenome revelará o pertencimento do sujeito a uma família e uma posição social determinada por ela.

Para descrever quem é, Chiryvy Rendyju recorre, além da apresentação de seus nomes, também aos nomes dos antepassados e familiares e indica seu pertencimento ao grupo a partir do sobrenome Concianza, herdado do avô materno. *Minha avó, jari Alice Pedro, era filha do Pa'i Chiquito Pedro, que fundou nossa aldeia. Ela era casada com Lauro Concianza. (p.)*

Verificamos que não é possível que ele se apresente sem referir suas raízes, sua origem familiar, pois não há como compreender sua identidade se não relacionada ao grupo social.

Do mesmo modo, não é possível separar pessoa e nome. O nome – assim como o sobrenome e outros elementos que marcam a história social do indivíduo – são internalizados, concretizando-se em movimento constante de ser si mesmo, “ser” seu nome, vivenciá-lo e representá-lo em seus múltiplos personagens.

4.2. O ritual de nomeação e o reconhecimento do teko

Reconhecer a importância da cerimônia de nomeação para os Guarani Kaiowá é fundamental para compreendermos sua cosmologia e os significados atribuídos ao seu modo de ser, o que aqui denominamos identidade.

Na cosmologia guarani kaiowá, o indivíduo não “tem” um nome, nem é chamado ou se chama por um nome atribuído por outros. O nome é originado de forma sobrenatural e revelado através do rezador na cerimônia de batismo. O jesuíta e antropólogo Bartolomeu Meliá (1989, p.311) observa, a partir de suas pesquisas com os povos Guarani, que estes “acham ridículo que o sacerdote católico tenha que perguntar aos pais da criança qual é o nome dela”.

A palavra-alma também pode ser revelada em sonho ao pai ou mãe da criança. No ato da concepção, esta palavra sonhada toma “assento” no corpo da futura gestante e desenvolve-se na criança que nascerá, processo denominado *oñemboapyka*. Esta palavra-alma circulará pelo esqueleto da criança e, gradativamente, a erguerá e manterá ereta.

A criatura é enviada por “Os de Cima”. “O pai a recebe em sonho, conta o sonho à mãe e ela fica grávida”. A palavra “toma assento” no seio da mãe (*oñembo-apyká*), tal como a palavra [em cantos xamânicos] que desce sobre o xamã, ele mesmo sentado num banquinho ritual em forma de “onça”. Concepção de um ser humano e concepção do canto xamânico identificam-se. Não é exagero dizer que para o guarani a procriação é antes de tudo um ato poético-religioso, mais do que um ato erótico-sexual. (Meliá, 1989, p.310)

Após o nascimento, a criança deverá passar pelo ritual de nomeação, “o batismo”, no qual o rezador reconhecerá, por inspiração divina, como ela deverá ser chamada. Nesta cerimônia, é revelado à família da criança de que “céu” ela provém, ou seja, de que parte do universo veio esta palavra-alma que é corporificada. A nomeação é o reconhecimento da identidade do indivíduo pela família, sendo importante para que os pais saibam lidar com a criança, que apresentará comportamentos e um modo de ser determinados por sua origem anímica. Indicará também à comunidade o lugar social que será ocupado futuramente pelo ser que acaba de nascer, de acordo com suas propensões naturais. Esta origem determina as tendências de sua “personalidade”, e que tipo de adulto deverá se tornar. Os comportamentos, habilidades e preferências individuais são compreendidos como a expressão de seu temperamento, determinado por sua palavra-alma. Educar a criança significa, portanto, reconhecer esta palavra-alma e propiciar as condições materiais e espirituais para que ela se desenvolva plenamente.

O nome é recebido pela família, que se adaptará a esta palavra-alma que se corporifica, assim como será gradativamente internalizado pelo indivíduo nomeado, que

deverá ajustar-se a ele. Sendo assim, embora tenha a aparência de substância essencial que se corporifica, esta palavra-alma necessita se constituir na interação com o ambiente social e material, desenvolvendo-se até se plenificar. Autonomear-se é, portanto, um fazer-se, um apropriar-se de seu nome, uma atividade que ocorre no contexto social.

Segundo Eliel Benites, o batismo é fundamental porque, ao revelar o nome da criança que nasce, o rezador estará referindo sua origem de “outro território cosmológico”, o que revelará quem é e como deverá se desenvolver esta pessoa, indicando sua atitude e sua personalidade a partir de uma essência predeterminada.

Nós temos vários universos, tudo tem seu universo, um bloco de universos, e cada pessoa vem desses espaços para se materializar biologicamente a partir do seu nascimento. Então tem vários tipos de pessoas. O lugar de onde vem define o tipo de personalidade da pessoa. Tem pessoa que fala bastante, tem um jeito rápido de ser, de perceber, é muito ágil. Tem pessoa mais calma, centrada. Conforme o jeito, a atitude da pessoa, que é chamado teko, sabemos que ela vem de um determinado espaço cosmológico. Esses espaços são moradas dos deuses. A maior parte, de pessoas boas vem do sol. O ñanderu é esse tipo de pessoa, que vai ser um rezador, vai ser uma pessoa boa, ele vem desse espaço. Outras pessoas, por exemplo, as que tem necessidades especiais, vem de outro lugar. Mas todos tem um objetivo. Os mais velhos dizem que neste espaço tem uma rede que é a fonte do teko. O teko se materializa na parte biológica, no corpo, na parte física que nasce, o teko é o momento em que o sujeito aparece fisicamente aqui. Então o batismo é justamente o rezador fazer uma conexão com esses espaços pra saber de onde essa pessoa veio, de qual lugar veio. Então não é um nome “dado”, ele já veio com esse nome, é o sujeito mesmo, ele é aquilo mesmo. Esse é o batismo. (Eliel Benites)

O Menino-rezador ao ser nomeado como Chiryvy Rendyju, “menino brilhante” que veio do sol, lugar cosmológico de onde provém os predestinados a se tornarem ñanderu, carrega, portanto, uma grande responsabilidade, assim como sua família: reconhecendo o território cosmológico que o origina, deverá se apropriar de seu lugar social, o que por sua vez somente poderá ocorrer no contexto da organização social do grupo em seu território original, seu *tekoha*.

Chamorro (2008) afirma que os Kaiowá, ao serem chamados com nomes de animais, plantas, astros e fenômenos naturais, expressam “a profunda identificação, a

participação mística dos seres humanos com os outros seres da natureza. O nome é, assim, um elemento constitutivo dos seres por ele nomeados e confirma na pessoa sua qualidade de ser dependente” (p.27).

Estes nomes, precedidos pelas expressões *kunumi* (menino) ou *kuña* (menina) e formados por termos que referem elementos da natureza, efetuam desta forma uma classificação dos locais de origem e suas características de personalidade correspondentes (*poty* indicaria, por exemplo, que a pessoa é identificada à flor), assim como os estágios do desenvolvimento até a vida adulta (enquanto *kunumi* refere-se ao menino, *avá* refere-se ao homem adulto).

Tem o kunumi, tem a kuña, e tem os complementos, de onde ele veio, como os poty (flor), por exemplo. Conforme o nome, ele tem uma classe. Aí depois do kunumi vem o avá, que é quando o cara se transforma e o teko amadurece. Quanto mais ele amadurece, mais se transforma o kunumi em avá. (Eliel Benites)

O batismo do recém-nascido é importante, porque este é um momento em que a criança ainda está vulnerável e, caso não seja recebida com os devidos cuidados, poderá não se adaptar ao *teko* da família.

A criança que vem é para observar o nosso jeito, um anjo que veio só olhar como é a família da pessoa. Por isso que a família tem que estar muito receptiva, muito afetiva, tem que estar envolvida com o nascimento da criança, porque ela não veio pra ficar, só veio observar como é o teko da família, por isso a alimentação e cuidado com a mulher, com a criança. Até o crânio se fechar, o crânio quando está aberto significa que o caminho dessa alma está ainda em processo de voltar para o céu. Por isso tem batismo, alimentação adequada, todo um contexto de cuidado, até mudar o cabelo. Quando mudar de penugem para um cabelo assim, aí já fica mais seguro, já começa a gostar do ambiente. Ai depois ele já começa a gostar do lugar, e vem a preocupação com a educação tradicional. É fundamental, nesse processo, o jeito coletivo de ser. (Eliel Benites)

Eliel ressalta que esta visão tradicional sobre o batismo kaiowá tem sido confrontada atualmente pela interferência das igrejas cristãs, sobretudo evangélicas, “que propagam outras crenças que interferem na família. Hoje a maioria das crianças vão batizar na igreja”.

Caso a criança não seja batizada pelo rezador, recebendo seu “verdadeiro nome”, corre riscos de adoecer, apresentar crises ao longo de seu desenvolvimento, tornar-se um jovem rebelde, desacatar os mais velhos ou ser levada ao suicídio. Neste caso, é comum que os rezadores sejam chamados pelas famílias para curar os males ou doenças provenientes do “mal assentamento” do nome, sendo necessário, em muitos casos, fazer a troca do mesmo para se obter a cura.

Chiryvy Rendyju se refere a esses riscos presentes nas aldeias e retomadas, nas quais não é mais praticado o ritual do batismo, devido às condições adversas geradas pelos constantes conflitos. Ele alerta: *As crianças que não recebem nome de batismo adoecem na vida adulta. [...] Nas retomadas não fazem mais batismo* (p.105).

O afastamento da pessoa de sua palavra interfere também nas relações interpessoais, gerando tristezas, agressividades ou desentendimentos.

O rezador poderá “trazer de volta” e “sentar” a palavra na pessoa, mas caso isso não seja possível – se a palavra não tem mais “assento” – ocorre a morte. Chiryvy explica que *temos sempre um pássaro aqui no nosso ombro. Quando morre, é o pássaro que já foi daqui do ombro, a alma foi embora e fica só você mesmo* (p.105).

Neste caso, é costume não mais se falar na pessoa que morreu, seus pertences são queimados e a casa onde morava é abandonada. A pessoa deverá ser esquecida e seu nome não mais será pronunciado. Sem a palavra-alma, a pessoa se torna um “não-ser”, uma “palavra-que-não-é-mais”, *ñe’ëngue, ãngue* (Chamorro, 1998).

Outra circunstância em que a troca do nome pode ser necessária é quando o indivíduo chegou a um estágio avançado de amadurecimento. Neste caso, o rezador poderá ser requisitado para a realização de um ritual particular de mudança, envolvendo apenas ele e a pessoa.

Ciampa (2006) indica que, em nossa sociedade, um problema qualquer relacionado ao nome tem grande peso na auto identificação do indivíduo. Se, por exemplo, há problemas com o nome ou com uma documentação que o apresente, o que ocorre é:

[...] a sensação não de que os outros estejam errados ou tenham se enganado, mas sim de que a própria pessoa está errada ou enganada sobre si mesma. O próprio indivíduo vê abalado ou perdido o auto reconhecimento de que ele é o próprio de quem se trata.

Está claro que o nome não é a identidade; é uma representação dela. [...] Ao dar nome a alguém, ao chamar alguém de uma maneira, torno esse alguém determinado (p. 137).

Acredito que o “cocar”, invisível para nós, porém visto pelo *ñanderu*, como explica Chiryvy Rendyju, está relacionado a esta representação do nome que deve estar bem “assentado” no indivíduo. *Se você ficar com dor de cabeça é porque o seu cocar tá errado* (p.104), diz ele. Sem um nome, sem sua “verdadeira palavra” o indivíduo nada sabe sobre si, não sendo também reconhecido socialmente. Estando torto o cocar que o identifica, não há possibilidade de pertencimento ao grupo. A fala de Chiryvy Rendyju demonstra que a constituição da identidade guarani kaiowá está também fundamentada na consciência de si e de seu lugar na dinâmica social.

Lembro-me de uma senhora que entrevistei na pesquisa de mestrado que, ao me receber em sua casa, me pediu para aguardar, pois necessitava se “vestir” de sua cultura, antes de falar comigo. Ela foi até a árvore de urucum, colheu alguns frutos, partiu-os, espremeu das sementes o pigmento vermelho e pintou seu rosto e o do filho. Eles se vestiram com roupas tradicionais de algodão e colocaram seus cocares. Depois disso, com os ornamentos devidamente “assentados”, passaram a entoar os cantos tradicionais kaiowá. Assim materializaram ritualisticamente a palavra.

O nome kaiowá simboliza a ligação do homem ao cosmos, às suas origens. A “verdadeira palavra” de cada pessoa expressa sua identidade pessoal, amadurecendo como *teko* e integrando-se ao grupo, determinando também as marcas de sua etnicidade. Esta palavra, à medida que é internalizada, o faz crescer em sua verticalidade e o mantém ereto, diferentemente dos animais. É, portanto, o nome, *ñe'é*, palavra-alma, que humaniza e constitui a identidade guarani kaiowá.

Assim como a cosmologia guarani compreende o ser como a palavra-alma que encarna e é materializada na “experiência da palavra”, Ciampa (2005) também defende que “o indivíduo é um verbo que substantiva-se”. O ser é expressão da identidade, buscar ser a si mesmo, no modo como o sujeito se concebe e se compreende. Este autor afirma que pode-se entender a identidade como a mesmidade de pensar e ser. Podemos aproximar a identidade do conceito, numa unidade que é o sujeito: conceito, pensamento e ser. Ou identidade, consciência e atividade.

Ciampa (2006) afirma que o ser não nasce humano, mas “humanizável”, tendo o potencial para tornar-se humano a medida que é socializado. Para os kaiowá, o nome, palavra ritualizada, e a linguagem são as marcas de sua humanidade e de sua etnicidade.

Em uma tarde, em 2008, quando conversava com *jari* Alice Pedro, antiga e sábia moradora da Aldeia Panambizinho e avó de Chiryvy Rendyju, ela encerrou uma de suas falas com ar sério, comunicando que não mais poderia me revelar o que sabia. Tinha dito tudo o que podia a uma não indígena e, dali em diante, somente voltaria a conversar comigo se eu recebesse nome kaiowá. Perguntei como isso seria possível e ela indicou que eu procurasse o rezador Jairo Barbosa, que na época fazia os batismos na aldeia. Pedi a ele que realizasse um ritual de nomeação para mim e ele aceitou. Voltei então à casa de reza, na semana seguinte. Juntamente com sua esposa, Jairo deu início ao ritual, entoando cantos e rezas, acompanhados de danças e do som de seu *mbaraca*. Assim, recebeu a revelação de meu nome: *Kuña Yva'y Poty*, cujo significado remete à “menina flor celestial”, neste caso compreendendo celestial como “espiritual”.

Depois de batizada voltei a visitar *jari*, que reconheceu a legitimidade de meu nome kaiowá e do acesso à sabedoria sagrada que envolvia o rito de passagem dos meninos. Compreendi que, em sua visão, embora o batismo não pudesse me transformar em uma kaiowá, o nome recebido poderia me abrir um canal de acesso à palavra sagrada, que seria materializada, vibrando em nosso diálogo, sendo assim “praticada” e “ritualizada”.

Ouvir à *jari* e a outros sábios e sábias se tornou para mim uma “experiência da palavra”, uma percepção que se dava não somente pela compreensão cognitiva dos significados transmitidos, mas pela internalização dos sentidos que brotavam de suas narrativas. Assim, compreendi a afirmação de Meliá (1989, p. 318): “A palavra guarani se diz e se faz”.

4.3. A identidade como personificação da história social

Na tentativa de apresentar-se, Chiryvy Rendyju dá continuidade à sua narrativa, revelando o contexto social e histórico que envolveu a formação de seu grupo familiar. Coloca-se dentro de uma perspectiva temporal e geográfica: *O meu pai morava lá em*

Lagoa Rica, o pai dele veio de lá de Paranhos, começou a briga lá com os brancos [...] aí conheceu minha mãe e casou (p. 72).

A atividade do homem – a produção de sua existência e de sua história – assim como a consciência de suas possibilidades estão diretamente relacionadas à constituição da identidade, segundo Ciampa (2006). “Atividade, consciência e identidade, três categorias fundamentais para a psicologia social estudar o homem” (p. 138). Verifica-se a interação entre o contexto sócio histórico cultural e a identidade do indivíduo, sendo impossível uma dicotomia entre estas duas instâncias. Sobre isso, Ciampa (2006) afirma acerca do personagem Severino:

Cada novo esforço em descrever sua identidade revela que sua existência é a encarnação de um momento da História. [...] Sua identidade é a História personificada – não se tratando de ver alguém apenas sendo afetado por condições históricas determinadas que pudessem ser destacadas dele ou ele delas pudesse ser separado: ser Severino é personificar a História, é a História se concretizando. (p.25)

Ciampa (2005) aponta que, no processo de constituição da identidade do sujeito, a história que será por ele personificada pode se apresentar como a concretização de vida humana ou, contrariamente, como sua negação. Caso atue apenas como representante de um papel já dado, como ator que repõe o que lhe foi prescrito, como mesmice e repetição, estará limitando suas possibilidades. Caso contrário, se for também um autor de sua história, estará negando a negação que lhe foi imposta e concretizando vida humana, como mesmidade, e não como mesmice. Neste caso, a consciência de si, de sua humanidade e historicidade, é determinante no modo como o sujeito poderá se apropriar de seu papel de modo autônomo e emancipatório.

Há, segundo o autor, uma “inesgotável plasticidade do humano” contida na história de todo indivíduo, a partir das condições (sociais, históricas, econômicas etc) objetivamente dadas e das expectativas sociais (dos pais, de outras pessoas significativas), internalizadas pelo sujeito ao longo de sua vida. “O humano é sempre uma porta abrindo-se em mais saídas. O humano é vir-a-ser humano.” (Ciampa, 2005, p.37)

Chiryvy Rendyju nos conta sobre as possibilidades expressas na história de seus antepassados. Descreve o que ouviu dos antigos sobre a chegada do bisavô e seu grupo à terra denominada Panambizinho, como viveram em harmonia antes de iniciarem os

conflitos com os “brancos” e como as interferências não indígenas passaram a transformar a organização social do grupo, afetando seus rituais e seu modo tradicional de viver. Relata a passagem de um tempo em que concretizavam a vida kaiowá – sua identidade humana – ao tempo de sua negação e desumanidade, quando as condições estabelecidas lhes impediam de viver plenamente sua etnicidade.

Ciampa (2005) defende que, quando as condições dadas impedem as alternativas de se concretizarem, estão expressando a desumanidade, a negação do humano. “Será uma condição desumana, negação da vida. Daí que a vida, a liberdade, o trabalho, nunca são dados naturalmente; uma identidade humana é sempre negação do que a nega.” (2005, p. 38). Somente ao negar o que o nega, o indivíduo busca concretizar uma identidade humana, busca fugir da desumanidade.

Esta negação da negação de sua própria humanidade, segundo o autor, só é possível a partir do reconhecimento da condição humana no âmbito coletivo. É no grupo, nas relações estabelecidas com os outros significativos, que encontra a vida contida em todas as suas possibilidades de vir-a-ser.

(...) cada indivíduo reconhece no outro um ser humano e é assim reconhecido por ele – sozinhos certamente não podemos ver reconhecida nossa humanidade, conseqüentemente não nos reconhecemos, como humanos. Ter uma identidade humana é ser identificado e identificar-se como humano! (2005, p.40-41)

Ciampa (2005) defende que a condição para se identificar como ser humano é o grupo social. Vida encarnada nas relações sociais: “É na ação que cada membro da comunidade desempenha que a vida pode ser encontrada. É o sentido da atividade social que metamorfoseia o real e cada uma das pessoas.” (p.36)

Chiryvy Rendyju conta que quando os brancos invadiram suas terras “*veio aquela máquina grandona derrubando as árvores e o pessoal foi embora. Mas a gente ficamos com a escritura, o papel, lutamos aqui e conseguimos a terra*”(p. 72). Ele conta que algumas famílias resistiram coletivamente, permanecendo no local e lutando para reaver seu território. Resistência, no âmbito coletivo, das condições de opressão que negavam sua humanidade.

A identidade, sendo relacional, constituindo-se no âmbito social e coletivo, é também movimento e processo. É verbo com aparência de adjetivos ou substantivos, que poderão ser representados em ato nos vários personagens constituídos pelo sujeito.

Expressando-se não somente em um, mas em vários personagens, a identidade, sendo uma, é também múltipla, em sua plasticidade.

O nome próprio, por exemplo, que inicialmente apresenta o indivíduo como ser permanente – sendo aparentemente sempre o mesmo – é, na visão de Ciampa, o primeiro predicativo da identidade que se revela como atividade, pela ação do indivíduo de representar o nome que lhe foi atribuído. O indivíduo não é algo, mas sim o que faz. O fazer é sempre uma atividade no mundo, em relação com outros. “A ilusão da substancialidade nada mais é que a negação pela predicação da atividade” (Ciampa, 2005, p.142).

Ao rememorar a história dos pais, dos avós e do bisavô fundador da Terra Indígena Panambizinho, onde nasceu – referindo inclusive que a família do pai era originária de outra região, da qual se deslocou após conflitos com os brancos –, Chiryvy Rendyju demonstra que, além do nome recebido, também seus lugares de pertencimento, tanto o geográfico como o social, são predicativos engendrados por uma atividade: a ação de se constituir, personificando em sua trajetória a história e a formação de seu grupo. Somos atividade, diz Ciampa (2005), o “dado” é o resultado do “dar-se”.

Sua história não é contada apenas por seu dizer, mas também pelos dizeres dos outros com os quais se relaciona. “São personagens que vão se engendrando umas às outras pelo agir e pelo dizer” (p.160). Sua identidade pessoal – os personagens que expressa – se relaciona dialeticamente com sua identidade coletiva, sua etnicidade, determinando-a e sendo determinada por ela.

Ciampa (2005) propõe que na tentativa de apresentação da própria identidade, o sujeito constitui um discurso que assina individualmente, mas que, ao espelhar um espírito coletivo, ultrapassa-o e transborda sua assinatura. Afirma que toda autoria é anônima, pois traz um nome cuja propriedade é coletiva. “Assim personagens vão se constituindo umas às outras, no mesmo tempo que constituem um universo de significados que as constitui” (p.160).

De um lado, distinguimos uma autoria coletiva da história – da qual todos somos coautores – história que todas as personagens (que somos) montam, constituindo-se reciprocamente. Os autores mesmos são personagens da história. De outro lado, há uma autoria individual, *invenção assinada*, que é daquele personagem chamado *autor* e que, de fato, sempre é um *narrador*, um *contador de histórias*. [...] O ator, o que age, o que exerce a atividade, só existe como personagem – como ser-em-si

é devir personagem –, existe sempre num universo de significados, como figura (Ciampa, 2005 p. 161).

Estabelece-se assim uma rede de representações que permeia as relações, onde cada identidade reflete outra identidade, estruturando as relações sociais. Ciampa (2005, p.177-178) propõe que as identidades, no seu conjunto, refletem a estrutura social, ao mesmo tempo que reagem sobre ela, conservando-a ou transformando-a.

Ao representar a identidade, é comum usarmos proposições substantivas e não verbais. O indivíduo tende a internalizar o predicado como se este fosse independente da atividade que o originou e o deveria sustentar. Assim, algo pode se apresentar como já “dado”. Mas a manifestação do ser é sempre uma atividade e tem uma origem. Nossa linguagem cotidiana tem dificuldades de falar do ser como atividade, como um acontecer ou suceder, quando usamos substantivos que criam a ilusão de uma substância de que o indivíduo seria dotado.

Chiryvy Rendyju nasceu no Panambizinho e hoje se identifica com este lugar. Mas há uma história, acontecimentos que precedem seu nascimento e experiências vividas pelos antepassados, que determinam atualmente o que é a Terra Panambizinho e quem ele é. A aldeia onde vive, os nomes que o identificam, o lugar ocupado na trama familiar, o lugar social predestinado como “futuro rezador”, todos estes fatores são atividade de constituição de sua identidade.

Demonstra as metamorfoses vividas em sua identidade pessoal e coletiva, quando se refere aos fatos marcantes da história dos antepassados e às lembranças que carrega da infância. *Antigamente rezavam mais. [...] Tinha cantos pra todo lado, tinha mais mesmo, agora tem pouco. [...] Antigamente não tinha cachaça também. Ninguém bebia, ninguém gostava de beber. Por causa da bebida que outros morre, até de menor* (p.80). Cita que muitas crianças que passaram a ir para a escola se afastaram das crenças do grupo. *Aqui está diferente mesmo. Na escola, eles rezam só quando é dia dos índios, depois você não vê mais a reza lá. [...] A gente pintava o rosto de urucum. [...] Pra você plantar o milho, mandioca, tinha que pintar. Hoje em dia o povo acorda de manhã, só lava a cara e fica de boa* (p. 83).

Refere também elementos que resistiram às interferências externas, como a língua guarani, marca de sua etnicidade. *Ser kaiowá é saber as rezas e falar na língua de antigamente. Kaiowá fala igual a fala de nosso deus. A nossa língua é nossa marca mais forte, a gente fala muita palavra antiga* (p.82). Neste caso, verificamos a atividade de

resistência através da contínua manutenção da língua original. O “resistir” às influências culturais externas é também metamorfose, ainda que possa ter aparência de permanência.

Ciampa (2005) afirma que é a consciência desta processualidade do ser e de suas possibilidades que dão autonomia ao sujeito. Em sua narrativa, Chiryvy Rendyju revela esta processualidade e plasticidade do ser, assim como a dinâmica indivíduo-grupo social. Sua biografia é constituída das ações de seus antepassados e de outros significativos que integram sua história. Ele é também suas próprias ações, ao constituir a si mesmo, representando-se nos personagens que vivencia em cada momento e em cada papel a ele atribuído. Alguns papéis o negam, sendo apenas repetição ou reposição de uma identidade prescrita. Outros são representados com consciência de si, na reinvenção de ser “quem é” e “quem deseja ser”.

Seu relato demonstra como, gradativamente, a partir do contato com elementos da sociedade mais ampla – que se intensificou sobretudo quando atuou no cinema – passou a desenvolver uma reflexão crítica sobre a historicidade e as condições sociais que compõem sua trajetória. Conta que, ao interpretar o personagem Irineu no filme *Terra Vermelha*, percebeu as semelhanças existentes entre ficção e realidade. *Porque faltam oportunidades quando o pessoal vai pra retomada, é luta, é muita briga. Os jovens que estão lá não conseguem viver, tem uns que vão embora, outros se suicidam, tem os que brigam com o pai. Tem pouca terra. E isso foi mostrado no filme (p.87).*

Uma das questões que aponta é o suicídio, muito presente nas aldeias. Conta que, ao interpretar a morte do personagem Irineu, teve oportunidade de refletir sobre este grave problema com o qual já convivía na época. *Eu queria saber como ia me sentir pendurado de uma árvore. Eu pensava “o que será que vão pensar de nós?” (p.88).* Fato relevante é que, ao representar o suicídio, teve a oportunidade de rememorar a morte de seu pai, que anos antes se enforcou, em condições semelhantes a de vários indígenas que, sem esperanças, se entregam à bebida.

Com a produção de documentários, que passou a executar na Ascuri, Chiryvy Rendyju conquistou um posicionamento ainda mais crítico. *Eu estou aprendendo a falar. Hoje sou o índio falando do índio, não é mais o branco falando de minha cultura (p. 95).* Reconhece o potencial da linguagem audiovisual para denunciar a violência a que são submetidos os Guarani Kaiowá. *Quando a gente anda com a máquina, os brancos perguntam: “Pra que é isso? O que vão fazer com isso?” [...] Eles têm medo da máquina, mas a gente não tá com medo deles não. A filmagem ajuda muito os kaiowá, porque é a*

única ferramenta que nós temos, de filmar o que está acontecendo, porque se a gente falar ninguém acredita, é a filmagem, a tecnologia que tem pra mostrar (p.98).

4.4. Coletividade, solidariedade e pertencimento na sociedade guarani kaiowá

A fim de explicar a dinâmica das relações sociais e o modo como se organizam os grupos com os quais interagi nesta pesquisa, recorro aos conceitos discutidos pelo antropólogo Levi Pereira (2004), *oréva* e *ñandéva*³⁰, que remetem à diferença e igualdade, e *ore* e *pavem*, que descrevem cooperação e solidariedade. Estes são princípios fundamentais que formam tradicionalmente a consciência de coletividade dos Kaiowá, segundo este autor.

Atualmente, verificamos que, embora não seja esta a forma como se organizam nas reservas indígenas, nos acampamentos e retomadas, há uma busca por parte de várias lideranças atuais e de jovens, como verificamos nos relatos de Eliel Benites, de resgatarem esses saberes tradicionais a fim de se fortalecerem e se autoafirmarem em sua etnicidade, para melhor resistirem aos conflitos com os não índios.

4.4.1. Oréva e ñandéva: diferença e igualdade

Os grupos kaiowá se organizam socialmente em famílias extensas, lideradas por um pai de família que tem funções civis e religiosas. Várias famílias extensas podem passar a viver juntas num mesmo lugar, sob a autoridade de um líder geral, um *Pa'i*, formando a consciência de uma identidade coletiva denominada *oréva*, termo que designa, na língua guarani, a primeira pessoa do plural, o “nós exclusivo”, que mantém fora de seu âmbito os outros, os que não são parentes, os que não residem no mesmo local e os estrangeiros. Já *ñandéva* é o termo usado para designar o “nós inclusivo”, que inclui todos os interlocutores.

³⁰ Utilizo acentuação nos termos *oréva* e *ñandéva* para indicar que são paroxítonas, diferentemente da maioria das palavras da língua guarani que são oxítonas e não acentuadas.

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

Chamorro (2004, p. 32) aponta que a união de vários *oréva* faz surgir a consciência de *ñandéva*. No passado a inclusão se dava em ocasiões em que a solidariedade e união entre as comunidades eram necessárias para resolverem juntas um problema comum. Pessoas de outras etnias, que não podiam integrar o *oréva*, eram incluídas no *ñandéva*.

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

Este processo de afirmação da própria identidade envolve constantes adaptações e transformações desses grupos, que adotam em alguns momentos posições de identificação e aceitação de elementos não comuns a sua cultura, e de rejeição e exclusão em outros. Essa dinâmica envolve um movimento de diferenciação que garante a singularidade do grupo e de seus membros diante de outras etnias e, sobretudo, da sociedade não-índia, sendo melhor observado entre os mais idosos e lideranças do grupo, que não aceitam o excesso de liberalismo observado no comportamento dos mais jovens. Porém são vários os elementos materiais e culturais que, gradativamente, passaram a fazer parte do cotidiano nas aldeias, assemelhando os indígenas aos moradores da cidade. (Melo e Souza, 2009)

Em minha dissertação, já observava que meus interlocutores mais jovens acreditavam que seu modo de ser estava passando por mudanças. Percebiam transformações que ora consideravam positivas, ora negativas. Afirmavam também que não tinham sido preparados para o novo, mas para a reprodução do “mesmo”, da perpetuação da ordem pré-estabelecida, conformando-se ao grupo social e às expressões de sua identidade coletiva.

Observando a história destes povos, observamos que a flexibilidade *ñandéva* possibilitou que, mantendo a integridade de sua identidade étnica, fossem capazes de inter-relações com o universo não-indígena. Isto foi possível porque, como refere Brandão (1986), a identidade étnica não é “dada”, não é produto acabado e permanente. “Ela não existe sob a forma de um repertório dado, estável e facilmente reconhecível, de sentimentos e ideias, regras e ornamentos do corpo. Mas, onde quer que situações concretas o exijam, ela, a identidade étnica, é construída” (BRANDÃO, 1986, p. 155).

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

Nisto percebemos que identidade é diferença e igualdade, um distinguir-se, diferenciar-se, separar-se e um confundir-se, unir-se, assimilar-se a outro. O indivíduo é visto na relação, é determinado pelo que o nega, pelo que não é ele. Também o grupo étnico reafirma sua identidade a partir da diferença estabelecida com outros grupos.

A identidade envolve os sentimentos e as representações que o indivíduo desenvolve a respeito de si, sendo construída socialmente, na interação entre dados pessoais, história de vida e relações com os outros. A identidade pessoal, com suas singularidades, é constituída a partir do processo de diferenciação, mas também por uma dimensão de coletividade, onde as semelhanças (normas, crenças, valores e dificuldades comuns) levam às identificações e similaridades em relação aos outros.

Nos grupos kaiowá, por exemplo, ao mesmo tempo em que o *tembeta* os diferencia dos outros, os iguala entre si. Mas também há contradições no interior do grupo, pois nem todos os homens adultos passaram pelo ritual, o que traz uma hierarquização entre eles. Os que portam o *tembeta* têm uma identidade diferenciada, com maior grau de prestígio. Além disso, os que usam o adorno nem sempre os portam fora da aldeia, chegando alguns a substituí-los por *piercing*, como já relatado. Outros os usam somente durante as celebrações e os Aty Guassu.

4.4.2. Ore e pavem: cooperação e solidariedade

Pereira (2004) descreve dois “sistemas de cooperação” existentes em um *tekoha*. O *ore* significa o modo de cooperação e solidariedade que acontece entre os membros de um grupo restrito; e *pavem* representa a cooperação e aliança entre vários grupos ou parentelas que formam um *tekoha*. O princípio *ore* enfatiza a unidade e a mutualidade, livre das disputas e tensões sociais características da vida social fora desse círculo. A ação do princípio *pavem* quebra a hegemonia do grupo restrito e institui mecanismos que reúnem um número maior de pessoas como parceiras políticas e cerimoniais. Este princípio envolve estratégias de confronto entre lideranças políticas e religiosas rivais e aciona valores religiosos que rompem com os interesses exclusivistas das unidades sociológicas menores.

O surgimento de um *tekoha* depende do princípio *pavem*, que fundamenta sua organização, convivendo simultaneamente com o princípio *ore*, que existe em cada uma das unidades sociológicas que compõem o *tekoha* como um todo. A vida social depende da dialética entre os dois princípios, incluindo e excluindo pessoas e grupos. Por mais que o princípio *pavem* busque a unidade de todos que compõem o *tekoha*, nunca será neutralizado o princípio *ore* que atua como um potencial diferenciador de cada família extensa que se identifica apenas consigo mesma (Melo e Souza, 2009).

A expressão máxima do princípio *pavem* são os cerimoniais e festas coletivas, enquanto o princípio *ore* é expresso no cotidiano, nas relações entre pessoas. No ritual todos são um, a partir da participação e do reconhecimento de uma liderança religiosa, que deve tratar a todos da mesma maneira (Melo e Souza, 2009).

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

Envolvidos no emaranhado de problemas que emergem a cada momento na convivência entre as pessoas e nas vicissitudes históricas atuais, os Kaiowá parecem apresentar uma certa resignação quanto à impossibilidade de viver plenamente as normas de sua formação social, pois, como afirmam, “hoje não é mais possível viver como o índio antigo”. A pergunta seria: será que algum dia isto foi plenamente possível? Entretanto, continua operante o ideal de superação da condição social atual, mais que uma possibilidade ele se apresenta hoje como necessidade inerente ao fluxo das coisas: a destruição ambiental e a falta de

sentido na ordem social criam as condições necessárias para a desintegração da ordem atual e a instauração de uma nova forma de associação entre os homens e as divindades (PEREIRA, 2004, 149-150).

Pereira afirma que estes grupos buscam nas divindades a inspiração para um modo de viver baseado na coletividade, porém como as rituais já não ocorrem atualmente como antigamente, há um pessimismo por parte dos mais velhos, que idealizam o passado, e uma descrença por parte dos mais novos, o que leva a uma desestabilização nas relações sociais.

4.5. Narrativa e experiência da palavra: o “ser – dizer-se” guarani kaiowá

Como já vimos, na língua guarani³¹ os termos *ñe'ẽ*, *ayvu* e *ã* podem ter vários significados: *palavra, nome, alma, voz, fala, linguagem, idioma, vida, personalidade*. Podem ser traduzidos também com o significado de *minha palavra sou eu* ou *minha alma sou eu*.

Compreendida como essência espiritual, a palavra-alma não é parte diferenciada do corpo, mas vida que o anima e o constitui, designando o indivíduo integralmente, sendo o próprio “eu”.

Segundo a cosmologia guarani, podem estar atuando na pessoa duas, três e até mais almas. Mas de todas elas, o núcleo essencial é a palavra-alma, palavra boa e indestrutível. Outras almas são a sombra (*ã*), a paixão (*asyguá*), alma animal encarnada, ou o modo de ser imperfeito (*tekó axý*), alma que se manifesta como mau caráter e agressividade.

E como se manifestam essas almas?

(...) a alma não é dada completamente feita, mas se faz com a vida do homem e o modo como se faz é seu dizer-se; a história da alma guarani é a história de sua palavra, a série de palavras que formam o hino de sua vida. (Meliá, 1989, p.311)

³¹ A língua guarani atual originou-se do tronco linguístico tupi-guarani, que se desenvolveu há cerca de 2.500 anos do tronco tupi, cuja formação remonta a 5.000 anos. É falada, com variações, pelos quatro grupos étnicos guaranis: os Chiriguano, os Pa'i Tavyterã ou Kaiowá, os Ava Chiripã ou Nhandeva, e os Mbyá.

A palavra-alma guarani manifesta-se no dizer, ser, viver, devir, história pessoal e social. Compreendendo esta experiência a partir do sintagma identidade-metamorfose-emancipação, entendo que várias palavras formam o “hino” ou discurso do indivíduo, uma narrativa de sua história, expressando-se nos personagens que representa como autor-ator de si mesmo.

Os personagens são expressos na narrativa da história de vida do sujeito, em suas experiências, e nos sentidos pelos quais ele organiza os modos de pensar sobre elas. Na narrativa de história de vida, há uma construção do pensamento do sujeito, a partir de pressupostos sociais e culturais internalizados que fundamentam suas formas de pensar e delimitar seus discursos. Há relações sociais, relações intersubjetivas, que influem nas formas como são elaboradas essas narrativas.

A narrativa – ou a “experiência da palavra”, segundo a cosmologia guarani – ocorre no cotidiano, no processo de produção da vida, das relações sociais e das condições materiais de sobrevivência nas quais são constituídos significados sobre a história vivida. Ocorre também nos momentos em que a palavra é transmitida de forma ritualizada, nas cerimônias, constituindo a memória coletiva que deve ser perpetuada pelo grupo, delimitando sua cultura tradicional.

Por um lado, a palavra guarani é a língua, elemento simbólico e discursivo que possibilita linguagem e comunicação. Por outro lado, a palavra existe como substância que transcende o humano e nele se corporifica, como “*o verbo que se fez carne*”. Ser é, portanto, *dizer-se*. Chamorro (2008) afirma que a palavra é linguagem original, força fundante do próprio ser das coisas porque nela se originam todos os sinais. Como palavra-verbo é mais do que substantivo. Ela não é o ser, nem o cria, mas o diz.

A narrativa é para os velhos sábios um instrumento de tecer a história e manter vivos os fatos, mitos e valores que devem ser transmitidos a crianças e jovens. A memória e o discurso oral são a mediação entre estas testemunhas do passado e a geração atual, possibilitando o aprendizado dos mais novos sobre suas tradições e cultura, o *ñande reko*, que sustenta a identidade guarani kaiowá e fortalece suas convicções.

Ao narrar a história dos antepassados e ao rezar, o indivíduo está “erguendo-se” e desenvolvendo sua verticalidade. O conceito de verticalidade, na língua guarani, está ligado a expressões que carregam o radical “*e*”, que significa “dizer”. Como, por exemplo, os termos *e epya*, que significa rezadores que restauram a palavra em um doente,

e *ery mo'a'ã*, rezadores que nomeiam as crianças mantendo ereta a palavra (Cadogan, 1950b, p. 235, apud Chamorro, 2008). À medida que se desenvolve, a criança cresce verticalmente, sendo fortalecida contra as doenças e os maus sentimentos. A palavra “amadurece no ser”, que adquire sabedoria e grandeza de coração.

Chamorro (2008) indica que a palavra não é recebida pronta ou completa. Ela é um impulso divino inicial que ocorre na concepção e que deverá se desenvolver ao longo da vida. Isto requer dedicação e esforço pessoal, não podendo ocorrer um descuido, o que levaria o ser humano a se curvar e a adotar a posição horizontal como os animais. Ou seja, sem a linguagem e sem a prática do “dizer-se”, o homem estaria condenado a “desumanizar-se”.

Eliel compara o amadurecimento do ser ao crescimento de uma árvore:

O meu teko que vem do espaço vai se adaptando, esse ser acaba gostando desse território, semelhante a uma árvore que se adapta ao meio ambiente, uma ecologia, digamos assim. Esse jeito de ser vai se adaptando e pra isso tem o batismo. A partir daí você vai construindo, melhorando esse teko, nas práticas, nas rezas, no teko porã (bom modo de ser), nas cerimônias, pra poder o cara ser cada vez melhor, se adequando ao ambiente fisicamente. E quando chegar ao final, essa adequação, esse melhoramento é o ponto máximo de um sujeito bom. Essa é a filosofia guarani kaiowá. Então você chega ao ponto em que é amadurecido em todos os aspectos: físico, biológico, nas palavras, no conhecimento, na perspectiva de vida, você conhece todo os mistérios, como o rezador. Você chega ao ponto em que você acumulou tudo na trajetória do teko.
(Eliel Benites)

Chegar à plenitude, no entanto, não significa que o ser humano atingiu o limite de seu desenvolvimento. Segundo Eliel, o ponto máximo da perfeição do seu *teko* não é chegar a uma etapa final e sim produzir vários outros *tekos*, a partir de sua influência no seu território. Como uma árvore que se ramifica em vários galhos, produzindo flores e frutos e multiplicando-se em sementes que se espalham e geram novas árvores, o *teko* desenvolvido pelo homem kaiowá pleno e maduro é uma importante referência que inspira os mais novos a seguirem seu exemplo.

A palavra não deve apenas ser ouvida, mas internalizada, praticada, vivida. Deve chegar a outras pessoas, sendo transmitida às novas gerações. Aquele que ouve a palavra

deve compartilhar a sabedoria recebida com o grupo social. Embora sejam experiências pessoais, as palavras, ao serem comunicadas, tornam-se também um saber coletivo que é internalizado e integrado por todos. Assim, tanto quem fala como quem escuta a palavra é tocado pelos sentidos da experiência e de sua narrativa.

4.6. Espiritualidade e ritualização da palavra

Para os Guarani Kaiowá, o processo de seu amadurecimento depende de uma predisposição e de um esforço pessoal para “ouvir” e “ver” a palavra. Na atualidade, ouvir é a forma mais comum de se buscar este conhecimento, enquanto a contemplação, a experiência de “ver” a palavra, é uma prática do passado. Com as mudanças culturais, foi-se perdendo esta capacidade espiritual de contemplação. Hoje em dia, poucos rezadores tem a habilidade de “ver” a palavra.

Ouvir, *hendu*, e ver, *hecha*, originam duas formas diferentes de apreensão da palavra. Algumas pessoas escutam a palavra, *ñe'eendu*, da boca de outras pessoas mais sábias, reconhecidas como mestres (*ñe engatu*: os falantes, de boa palavra), ouvindo cantos, rezas e histórias. Outras “vêm” a palavra, *ñe'eecha*, não aprendem de alguém, mas a recebem por inspiração, às vezes em sonhos. Tais experiências originam dois tipos de líderes espirituais: a grande maioria, que se desenvolve pela atividade de ouvir, são os *ohendúva*. Outros poucos que, por meio de exercícios espirituais, desenvolvem o poder de “contemplar” a palavra são os *ohecháva*. Estes desenvolvem uma experiência direta com a palavra, contemplando-a num ato místico ou sendo inspirados em sonhos. (Chamorro, 1995, p. 57)

Chamorro (1998, p.24) defende que os Guarani Kaiowá praticam uma experiência místico-teológica da palavra. Sustentam o seu modo de ser na personificação da palavra e em experiências transcendentais. A palavra é “o fundamento dos seres, a energia básica que origina todos os seres” e designa o indivíduo integralmente.

A palavra é praticada em cantos e rezas que acompanham os plantios e colheitas, os rituais de nomeação, iniciação à vida adulta, cura de doenças e a ocupação de suas terras. Em suas celebrações, cantam e recitam suas memórias, acompanhados de

caminhadas e danças que duram várias horas e que acreditam possibilitar uma comunicação com seres espirituais. Chiryvy Rendyju diz que estas práticas eram mais frequentes no passado: *Antigamente a gente ficava aqui rezando, tomando chicha, na casa de reza grande, o rezador pegava criança aqui na mão, levando pra aprender a dançar.* (p.81) Ele ressalta que, apesar de algumas terem se perdido, como o *Kunumi Pepy*, há cerimônias que ainda são praticadas, como o “batismo do milho”, *Jerosy Puku*, festa que, tradicionalmente era encabeçada pelos mais velhos, mas atualmente é também organizada pelos jovens. *A gente fez Jerosy lá, não ia mais fazer em 2014, todo mundo tava quieto, aí chamei todos jovens e disse vamos fazer nós mesmos. [...] nós fizemos nossa parte, aí no outro ano foi outra pessoa. É forte ainda* (p. 112).

Cabe ressaltar que essas crenças e rituais são compreendidas por alguns pesquisadores como expressão de sua “religiosidade”. Autores como Schaden, (1974) e Grünberg & Grünberg (1976) atestam que a “religiosidade” é um traço determinante da cultura guarani, constituindo sua forma de ver o mundo e dar sentido à sua existência. Alguns autores (Susnik, 1985; Crepalde, 2004, p. 23) defendem que, mesmo diante das transformações culturais decorrentes da convivência cada vez mais intensificada com a sociedade envolvente, estes povos continuam pensando o mundo a partir da mesma lógica de seus ancestrais, marcada por experiências cotidianas com o sagrado, o que teria garantido que sobrevivessem psíquico-etnicamente, transmitindo este modo de pensar de geração a geração, embora sofrendo algumas adaptações em decorrências de transformações históricas

Porém Chamorro (2008) indica, e concordo com esta autora, que este sistema é considerado “religioso” por nós, estudiosos destes povos, mas não por eles próprios. Segundo Pereira (2004) costuma-se chamar “religião guarani” ao sistema ancestral de crenças e mitos que orientam estes povos em sua organização social e seu modo de viver. Ou seja, o que denominamos “religião” ou “religiosidade” não traduz os sentidos atribuídos por eles ao sagrado.

Talvez a proximidade que existe entre alguns elementos simbólicos de suas crenças e o cristianismo sejam responsáveis por serem identificados como “religiosos”. As inúmeras instituições religiosas, sobretudo pentecostais, que se instalam nas aldeias atualmente em busca de conversões pode ser resultado dessa concepção.

Um desses elementos é a cruz. Chiryvy Rendyju nos conta sobre a importância dada por seu avô e os demais rezadores à cruz, *kurusu*, que foi reconduzida com

reverência ao local sagrado, quando voltaram ao território que lhes foi devolvido. *Depois a gente foi pegar o cruz lá, que é que tem mais importância, pra gente rezar. A gente veio por trás aqui com o cruz na mão, veio todo mundo.* (p.76)

Observo que a inter-relação entre elementos naturais e sobrenaturais está presente em todas as práticas da vida cotidiana. Todas as coisas são regidas por espíritos e as ações humanas são orientadas por elementos espirituais. Não há, portanto, uma prática “religiosa”, mas um permanente sentimento do sagrado.

Schaden (1974) indica que toda a vida cultural, valores, ideais e vida mental guarani converge para a vivência mística. Esta experiência não depende das qualidades éticas do indivíduo, mas da disposição espiritual de ouvir ou contemplar uma revelação. “O recurso sempre à mão é o *porahéi* ou reza. [...] o que de mais valioso um indivíduo possui são seus *porahéi*, a que se refere com orgulho e até com alguma reverência” (Schaden, 1974, p. 119). As orações e cantos realizados coletivamente são uma força para a comunidade que, ao escutá-los e dançá-los, se identifica com eles.

4.7. A educação da palavra e a transmissão de conhecimento nas escolas

A palavra guarani não existia na forma escrita na época dos primeiros contatos dos povos guaranis com os conquistadores europeus, o que foi erroneamente interpretado como um atraso cultural.

A transmissão de sua sabedoria tradicional ocorria somente pela oralidade. Tradicionalmente, a criança guarani kaiowá deve receber uma “educação da palavra”, que ocorre em rituais e também no dia a dia. Deve aprender a escutar as palavras dos mais sábios e dos líderes ou que receberá em sonhos e saber reproduzi-las.

A antiga cerimônia *Kunumi Pepy* poderia ser comparada a uma prática de instrução. Os meninos escutavam as tradições e crenças e praticavam cantos e danças. Esta seria uma experiência de inspiração e não uma aprendizagem no âmbito intelectual, cognitivo, como a que é efetivada na escola.

A palavra não deve ser ensinada e nem aprendida humanamente, mas inspirada e revelada. Por isso, para os mais antigos não se pode ensinar sua cultura tradicional às crianças nas escolas.

Embora possa ser recebida pessoalmente, a palavra não é destinada ao uso individual. A importância de compartilhar a palavra que foi recebida, assim como a crença na inspiração sobrenatural desta sabedoria, constituem elementos importantes da identidade guarani kaiowá.

O ato de compartilhar a palavra guarani, entretanto, não tem a função de doutrinar ou normatizar. Também não indica o pertencimento ou exclusão dos indivíduos ao grupo perante sua aceitação. A palavra sustenta seus valores e sua organização, porém não se trata de defender “verdades” que os impossibilitem de aceitar outras reflexões e experiências de diferentes povos. Ao contrário, observamos que a “experiência da palavra” os predispõe e os capacita para o diálogo com grupos de outras etnias e com a sociedade envolvente não indígena.

A disposição para escutar é o que propicia o desenvolvimento do *ñembo'é*, isto é, a oração (Chamorro, 2008). Além de saber ouvir, a habilidade de falar deve ser aprendida na infância e amadurecida na vida adulta. O saber falar bem confere autenticidade e prestígio aos membros do grupo, assim como seu reconhecimento em outras comunidades. Eliel Benites comenta sobre o que os Guarani Kaiowá consideram ser uma boa pessoa:

O que deve ser uma pessoa boa para o guarani kaiowá? O que é homem bom guarani kaiowá? Ele tem que falar bem, conhecer as rezas, os cantos, o que não é fácil, que leva muito tempo, o guaxire, o jerosy, o batismo. Tem que conhecer, vivenciar todo esse processo, para que o cara seja coletivo, seja um perfil que se preocupa com seu companheiro, divide as coisas, busca essa coletividade no trabalho, e tem que mostrar que é feliz, tem que ter roça, ser caçador, pescador, hábil, esse é o perfil de um cara que todo mundo quer. (Eliel Benites)

Porém, segundo ele, este perfil esperado pelas gerações passadas não é o mesmo na atualidade. O conceito sobre a identidade de uma boa pessoa sofreu alterações gradativamente desde os primeiros contatos com a sociedade não indígena, passando-se a priorizar, além de um conhecimento sobre as tradições também um domínio sobre “o modo de pensar do branco”.

Hoje esse perfil mudou. O que se produz desse ambiente é um perfil para o guarani kaiowá. E hoje o perfil dos homens é para ser um “não guarani kaiowá”, esse é o jovem, porque olhando objetivamente, essa é a saída pra sobreviver.

Fisicamente eu posso sobreviver, mas do ponto de vista cultural não, então é uma preocupação. Tudo isso vai mudando a realidade hoje e outros elementos na família indígena vão sendo mais importantes. Por exemplo a escola dá uma formação, já não é dentro de casa, mas a escola tem outro perfil. O teko se transformou quando o mundo guarani kaiowá, o território, a alimentação, tudo que faz parte da sociedade se transformou no teko das próximas gerações, então os mais velhos que mantêm a tradição hoje são fruto de uma realidade anterior. (Eliel Benites)

Desde 2008, quando iniciei o trabalho de campo do mestrado, meus interlocutores já falavam sobre o fato de as famílias estarem transferindo às escolas a responsabilidade pela educação das crianças. Professores relatam que muitas famílias deixaram de ensinar em casa os saberes antigos acreditando que a escola poderia ensinar conhecimentos mais relevantes para a sobrevivência no contexto social atual.

Desenvolver habilidades que possibilitem ter um emprego fora da aldeia, ter carteira assinada e salário, poder consumir, ter um automóvel, um celular etc passaram a ser prioridades no contexto da educação que prepare o indivíduo para as relações de mercado no mundo globalizado. Um exemplo é a fala de um indígena de Itay Ka'aguyrusu, aluno de uma faculdade particular em Dourados. Ele comenta sobre a necessidade de dominar a língua inglesa para melhor acessar a internet. Acredita que o inglês deve ser o terceiro idioma dos indígenas, além de guarani e português.

Eu gosto de música estrangeira, quando cantam em inglês, pra mim descobrir o que eles estão falando. Um dia eu vou fazer curso de inglês. Porque hoje, com o computador, a gente tem bastante acesso né, no celular o pessoal usa Facebook, Whatsapp, e na internet mesmo a gente vai fazer uma pesquisa, está tudo em inglês. [...] É que nem agora, que a nossa primeira linguagem era guarani kaiowá, porque a gente fala no nosso dia a dia, dentro da comunidade, o português pra nós fica em segundo lugar, a maioria falam bem, mas alguns também falam rastejando, gaguejando. E inglês vai ser nosso terceiro. Algumas vezes recebemos o pessoal de outro país, a gente não consegue conversar com eles, só se trazerem tradutor. (J.H)

Eliel Benites é um representante dos muitos indígenas que hoje transitam entre dois universos bem distintos, o dos Guarani Kaiowá e o dos “brancos”. Como professor e

coordenador na universidade, na Faculdade Intercultural Indígena, em Dourados, ele atua diretamente sobre a formação de futuros docentes das escolas indígenas. Afirma que hoje a Faind tem o importante desafio de formar professores indígenas capacitados para desenvolver as habilidades de crianças e jovens que os preparem para transitar nas sociedades não indígenas sem, contudo, perder as referências de seus conhecimentos tradicionais. Para isso a Faind possui uma grade curricular bastante diferenciada, voltada para o desenvolvimento de habilidades e tecnologias valorizados na sociedade globalizada e que podem auxiliar as comunidades indígenas a interagirem com essa realidade, mas buscando a interdisciplinaridade e o diálogo possível entre essas ciências e os saberes tradicionais indígenas.

Buscando transpor os obstáculos provenientes de um colonialismo paternalista e da arrogância da ciência ocidental, a pretensão da Faind não é contrapor-se ao saber científico mas questionar suas diferenças em relação aos saberes tradicionais e sua práxis. Desta forma, propõe, por exemplo, que estes futuros professores indígenas retornem a antigas práticas de plantios e produções conhecidas dos mais velhos, à valorização do uso de produtos naturais e ao conhecimento de etnomedicina.

A valorização dos saberes tradicionais e do diálogo entre jovens e velhos foi a proposta de um dos projetos da Associação Cultural de Realizadores indígenas (Ascuri). Iniciado em 2015, o *Mosarambihara, semeadores do bem viver*, buscou a formação de jovens multiplicadores em cinco aldeias, a partir de oficinas sobre a questão ambiental. O objetivo foi compreender o processo histórico dos impactos ambientais sobre as terras indígenas e os significados do meio ambiente e da agricultura na visão tradicional guarani kaiowá. Para a formação dos semeadores dessas ideias, os Mosambihára, a Ascuri realizou oficinas de produção audiovisual, o que resultou na produção de dez curta-metragens, de 4 a 15 minutos, realizados pelos alunos a partir de seus olhares sobre a terra, a cultura, a tradição, a língua, o cotidiano indígena, plantas medicinais, mata e agricultura.

Participando de algumas atividades acadêmicas do Teko Arandu, curso de Licenciatura Indígena da Faind, fui convidada pela professora, mestre em Antropologia, Lauriene Seraguza a assistir com seus alunos ao filme *O homem que viu o infinito*, produção de 2015 que retrata a história do indiano Srinivasa Ramanujan (1887-1920), autodidata que fez grandes contribuições à matemática, resistindo à descrença dos mestres ingleses em suas teorias. O foco não é apenas o embate entre os conhecimentos do Oriente

e do Ocidente, ou entre o ceticismo e a fé religiosa, mas as possibilidades de diálogo e companheirismo entre dois homens tão diferentes, marcados por culturas tão distintas. Ao final da exibição, os alunos indígenas foram convidados a compartilharem suas impressões e relacionarem o debate com sua própria realidade. Antes do filme, a turma havia discutido um artigo da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha intitulado Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico.

Naquela manhã recordei o relato que havia escutado dias antes na terra indígena Itay Ka'aguyrusu. Uma professora indígena falava sobre a discriminação nas escolas não indígenas que recebem alunos das reservas e de áreas retomadas. Relatava que o preconceito é ainda maior em relação a professores indígenas, sendo quase impossível que consigam uma oportunidade para lecionar.

Eles não querem indígenas dando aulas pra eles. Tem um professor indígena daqui que é formado em matemática e tá dando aula longe, lá na Jaguapiru. Ele já deixou currículo na cidade e não contratam porque é índio. (I. H.)

Um dos problemas nas áreas retomadas é que, diante da falta de escolas indígenas, os professores das escolas não indígenas não estão preparados para receber as crianças guarani kaiowá que iniciam a escolarização'. Uma jovem relata a dificuldade de comunicação das crianças da aldeia, que não tem contato com a língua portuguesa até os seis anos.

Aqui, como é retomada, as crianças estudam na cidade em escola não indígena, mas a gente queria uma escola aqui mesmo, porque não é fácil pra criança pequena. As filhas da minha irmã voltam chorando porque a professora não entende elas. A gente veio de Lagoa Rica, lá eu estudava na escola em Douradina, porque não tinha escola bilíngue como tem agora, só em 2010 que começou. Tinha só a escola da missão ou fora da aldeia. (M. P.)

Na terra Itay Ka'aguyrusu, um estudante relata que o preconceito é um dos maiores problemas nas escolas não indígenas.

Os alunos que estudam no ensino médio que vão da aldeia pra cidade, eles recebem uma zuadeira. Perguntam "O que que vocês querem terra? Vocês tão morrendo pelas terras". Isso a gente não quer escutar dentro da escola. Às vezes,

até o professor zoa na sala de aula. Já que os indígenas kaiowá e guarani são tímidos, eles ficam quietos e no outro dia não querem mais ir pra escola. (J.H)

Sobre os que conseguem ingressar nas faculdades particulares da região, um jovem afirma que era hostilizado devido ao fato de estar envolvido com o movimento de retomadas.

Eu fazia faculdade, eu tive que trancar. Enquanto que a gente mexe com demarcação, não quero voltar lá. Porque o preconceito é muito grande. Ali é os filhos dos fazendeiros que estudam. Ali você enfrenta diretamente os produtores. Tem até abaixo assinado sobre demarcação, corre de carteira em carteira, contra. Eles mandam pra Governo do Estado, vai pros deputados. (E.H)

Eliel ressalta que, embora a escola possa preparar crianças e jovens para lidarem com o universo não indígena, não substitui o ambiente familiar como primeira referência de socialização do indivíduo. Alerta que a proposta do *Teko Arandu* “é importante, mas não vai substituir a família. São espaços de reflexões para o professor contribuir e trabalhar nessa perspectiva, mas não vai substituir”.

Ele acredita que os professores indígenas devem estar aptos a lidar com a realidade das famílias que estão hoje nas retomadas, considerando que este é um contexto diferenciado em relação às reservas.

Hoje tem os mais velhos e tem as novas gerações que se adaptam ao mundo não indígena e é com esses elementos que estamos retomando. Então eu penso que traz muitas marcas da reserva, da globalização pra retomada. Penso que vai exigir muito da formação específica dos professores pra buscarem viver nessa nova terra com um jeito guarani kaiowá. Não vai ser como o anterior, porque ele já teve uma experiência diferente. (Eliel Benites)

Ressalta que, no contexto da luta para reaver territórios, o movimento vai além da conquista de terras, sendo também uma retomada de antigos valores e saberes tradicionais que podem auxiliá-los no presente e nos projetos futuros.

A retomada é um novo momento em que é preciso constituir uma outra forma de convivência, de família, de comunidade, que tem uma referência no modo tradicional de ser. Isso está sendo constituído agora.

Retomar os valores, a forma de ser da família, o canto, a reza, a roça tradicional, essa é uma discussão que está se colocando em cada retomada: “como nós vamos poder ocupar essa terra, como vamos viver agora?” (Eliel Benites)

4.8. Territorialidade e etnicidade: tekoha, o espaço vivido

Quem fez a terra pra nós foi o sol. O sol que deu a terra onde a gente nasceu, onde foi criado. Por isso que a gente sabe onde é nossa terra, a gente vai atrás da terra do mesmo jeito que tava. Muita gente fala assim: “os índios quer a terra e não plantam”. Mas não importa isso de que a gente não planta, a gente só quer a terra que o sol deixou pra nós. Aí vem o branco e tira nossa terra (p.73).

Esta fala demonstra a relação entre a territorialidade e a identidade étnica guarani kaiowá, na interação que estes indígenas estabelecem com a natureza, a percepção do sagrado e o espaço vivido.

Chiryvy Rendyju nos conta que, quando o bisavô chegou, acompanhado de seu grupo, ao local hoje denominado Panambizinho, não havia água e ele teria rezado por mais alguns dias, fazendo com que brotasse uma nascente na baixada onde ainda hoje se encontra a mina que leva seu nome. Observamos nesse relato a relação existente entre espiritualidade, prática ritualística e apropriação do território que lhes é designado.

As crenças e rezas que sustentam o modo de ser kaiowá só podem ser efetivadas no lugar sagrado onde materializam sua identidade étnica. Assim, se o grupo perde seu território, perde possibilidades de sobrevivência material e cultural, como verificamos nos anos que o grupo esteve à margem de sua terra, nos 60 ha onde ficaram confinados por cerca de 50 anos até que recuperassem o restante das terras originárias.

Suas palavras apontam a importância da terra, na cosmologia guarani kaiowá, como espaço sagrado de convivência, no qual o grupo deve viver segundo os princípios de sua cultura, o *ñande reko*. Eles acreditam que somente no lugar que lhes foi designado pelo “criador” é possível serem eles mesmos. Por isso, não podem se separar de seus territórios.

Isto fica claro em vários trechos da narrativa de Chiryvy Rendyju, que indica a relação existente entre a territorialidade e a identidade étnica kaiowá. Sua história de vida, assim como a história de sua comunidade foram marcadas pelos anos de luta em defesa de seu *tekoha* – o lugar vivido ou espaço vital, na língua guarani – que sustenta as raízes de sua identidade étnica.

O *tekoha* é o lugar simbólico de sua convivência, o espaço social no qual se realizam normas, comportamentos e valores, concretizando seu modo de ser fundamentado em sua cosmologia.

Seu significado distancia-se do conceito de território como propriedade, como é compreendido pela lógica capitalista. Podemos afirmar que o índio guarani kaiowá não “possui” a terra, ele “é” a terra, em um processo de identificação com o local vivido, marcado por confirmação sobrenatural.

No filme Terra Vermelha, uma importante passagem retrata esta profunda ligação entre o *tekoha* e os Guarani Kaiowá, em cena de tensão entre o fazendeiro Moreira e o indígena Nádio, líder do grupo que ocupa parte da fazenda. À beira da estrada, em frente ao acampamento, acompanhado de policiais federais, o procurador da República fala sobre os trâmites na Justiça em Brasília e instrui fazendeiro e indígenas a evitarem conflitos e violência. “É a Justiça que vai resolver agora o problema. [...] Se acontecer alguma bobagem eu vou ter que colocar o efetivo da Polícia Federal na parada. Eu não quero ver a Justiça desrespeitada, ok”. O fazendeiro diz: “Olha, o senhor me desculpa, com todo respeito, procurador, mas eu não sei como o senhor pode falar de justiça, vendo essa terra invadida, essa terra legal, legalmente titulada em cartório.” Nádio responde: “Nós não precisa de título que você fala, eu não conheço, não entendo, nem interessa também... nós tamos aqui, a terra é nossa. Não temos mais mato, não temos mais outras coisa pra gente sobreviver. Mas nós tamo aqui e vamo fica aqui.” O fazendeiro se abaixa, pega um punhado de terra na mão e diz: “Essa terra aqui... o meu pai chegou aqui há mais de 60 anos, são três gerações, eu nasci aqui, a minha filha foi criada aqui. Eu trabalho nessa terra, de sol a sol, pra fazer aqui um lugar produtivo. Eu planto comida, pras pessoas comerem.” Em resposta, o líder indígena não diz nada. Apenas se abaixa, apanha um punhado de terra, leva à boca e come (Filme Terra Vermelha, 2008). Seu ato demonstra sua ligação com a terra, como fonte de vida e sobrevivência, da qual não está separado. Sua relação com a terra não é de uso para a produção ou finalidade mercadológica. O

Guarani Kaiowá não utiliza a terra. Não a conquista, não a domina, não é seu dono. Ele “é” a terra.

Chamorro (2008) afirma que, na cosmologia guarani kaiowá, a terra é comparada a um “corpo murmurante” que, antes da criação, habitava as entranhas da matéria, sendo parte do criador. Assim como o mundo, os Guarani Kaiowá vieram à existência pela palavra divina, sendo guiados e designados pelo criador a habitar esses territórios sagrados. Neles viveram por milhares de anos, de onde foram expulsos a partir dos enfrentamentos com os invasores europeus. Assim a terra e o índio são constituídos e originados a partir da mesma substância, devendo permanecer unidos nessa interação.

A interação com o mundo sobrenatural, que sustenta a vida social e cultural, expressa-se em representações simbólicas do grupo, que envolvem pintura corporal, vestimentas, rituais, festas, objetos, cultivo e consumo de alimentos sagrados. Estes elementos somente podem ser produzidos e preservados no convívio em determinado espaço, onde viveram seus antepassados e estão enraizadas suas tradições. O cultivo do milho, alimento sagrado, é um exemplo deste fato.

Acredita-se que os deuses criaram o milho e determinaram como ele deve ser cultivado. Mas se o cultivo não for realizado do modo como o fizeram os deuses, ele será somente uma experiência humana, não sagrada. As divindades devem fazer parte do plantio e da colheita do milho. A pessoa que planta, assim como as sementes, as ferramentas e a terra, tudo deve estar ligado ao sobrenatural. Após a colheita, o batismo do milho, o *Avatikyry*, é simultaneamente um encontro social e divino, marcando o início de um período no calendário kaiowá. Sua não realização pode ocasionar uma desorganização social. Assim, o cultivo do milho e a festa que marca sua colheita necessitam de condições materiais adequadas para serem efetuados (Chamorro, 2008, p. 27).

Na maioria das aldeias do Mato Grosso do Sul, importantes rituais, como a iniciação dos meninos, o *Kunumi Pepy*, e o batismo do milho, *Avatikyry*, que requerem uma harmonia e uma organização grupal, tiveram suas práticas dificultadas durante os processos de desterritorialização e luta para reaver as terras. Fugitivos nas matas ou confinados em pequenos espaços, os Guarani Kaiowá não encontraram as condições materiais e sociais que garantissem a manutenção de seus costumes e tradições. (Melo e Souza, 2009)

Sem terras, sem as antigas roças e a tranquilidade necessárias às rituais, e diante das ameaças dos ruralistas, muitas famílias indígenas deslocaram-se para outras aldeias ou permaneceram em espaços reduzidos. Anos mais tarde, as poucas terras devolvidas já não tinham as mesmas características do passado, pois nas mãos de produtores rurais sofreram desmatamentos e perda de elementos essenciais ao seu modo de ser.

Assim, verifica-se que o processo de desterritorialização envolve várias mudanças culturais, pois os sentidos de cultura e território são indissociáveis para esses povos.

O historiador Antonio Brand destaca que a cultura e a terra não tem para os jovens o mesmo significado que tinha para seus pais.

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

Os povos Guarani estão entre os indígenas mais numerosos do Brasil, calculando-se em 225 mil indivíduos. Desse total, 80% vivem no Mato Grosso do Sul, sendo que um quarto dessa população está concentrada atualmente na Reserva Indígena de Dourados. Nessa região, encontram-se também os “índios de corredor” que, expulsos pelo latifúndio, vivem em acampamentos à beira das estradas (Chamorro, 2008).

Mais da metade das terras reivindicadas por eles está em litígio ou sem providência judicial. A chegada do “branco” trouxe o “progresso”, o desmatamento, a monocultura, o desgaste da terra, o uso indiscriminado e não sustentável dos recursos naturais, as enfermidades, a desestabilização das relações sociais, a desesperança, o alcoolismo, a mudança de costumes e a perda de referências identitárias.

Diante de tal crise, observa-se nos últimos dez anos o aumento de movimentos organizados em prol da recuperação de suas terras, reavendo os lugares sagrados onde antigamente seus antepassados estiveram enraizados, voltando assim a cultivar seu modo de ser.

Ressaltando aspectos jurídicos e socioculturais sobre os territórios indígenas no Brasil, Rinaldo Arruda (2005, p. 94) observa a importância não somente da demarcação física e jurídica dessas terras, mas também a sistemática de proteção de suas qualidades

ambientais e das relações sociais. A discussão sobre terras indígenas apenas do ponto de vista de sua extensão e fronteiras omite, nessa perspectiva, o conflito que se processa na dimensão mais essencial dessa problemática, “das possibilidades de reprodução das relações socioculturais diferenciadas”. Para os indígenas, defende o autor, a definição dos limites fixos, precisos e mensuráveis é problemática, porque território não é algo que se possui nos termos do capitalismo.

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

João Pacheco de Oliveira alerta para o problema territorial como fator que atinge toda a organização sócio cultural dos povos indígenas:

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

Compreendemos, assim, que os movimentos de retomadas de terras empreendidos atualmente em várias frentes guarani kaiowá é um processo de resistência baseado na relação estabelecida entre seu território, seus recursos naturais e sua organização social, elementos esses que caracterizam seu modo de ser.

4.9. Reapropriação da tradição: de volta aos saberes antigos

Considerando a “experiência da palavra” como um processo de amadurecimento, segundo a cosmologia guarani, verificamos que os comportamentos e valores próprios de sua cultura devem ser transmitidos pelos pais e líderes espirituais às crianças e jovens por meio dos rituais e celebrações e também durante as práticas cotidianas. Alguns ensinamentos são transmitidos a todos do grupo, outros são específicos segundo a necessidade de cada indivíduo. Reconhecendo a “verdadeira palavra”, que se expressa no nome revelado no ritual de batismo, a criança é “educada” pelos mais velhos de acordo com seu caráter anímico que caracteriza sua personalidade. Utilizo aspas quando refiro ao ato de educar por se tratar, na visão tradicional guarani, de uma prática espiritual que constitui saberes ao indivíduo e não uma prática cognitiva ou uma formação moral, como nós, não indígenas, compreendemos a educação.

Pereira (2004) afirma que a estrutura social kaiowá envolve uma complexidade a partir da oposição entre a parte e o todo, entre os interesses do indivíduo e as orientações gerais de seu sistema social. Os indivíduos de prestígio no grupo (os velhos sábios e sábias e as lideranças religiosas), que já alcançaram o bom modo de viver, são fonte de inspiração para os outros, o que resulta na grande importância que é dada à vida coletiva.

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

O menino brilhante, Chiryvy Rendyju, predestinado a ser um rezador como o avô, foi preparado por sua família para assumir este papel quando chegasse à idade adulta. Assim, recebeu, além dos ensinamentos comuns aos outros meninos, também os saberes

sagrados que somente os futuros xamãs devem obter. Ele conta que, ouvindo o avô, “guardava tudo na mente, todas as rezas que ele ensinava, e também escrevia”, mas que, tendo contato com um gravador, ainda na infância, descobriu as facilidades de registrar as falas e cantos que deveria memorizar e praticar.

Quando criança, suas referências eram quase exclusivamente provenientes da cultura tradicional valorizada em sua aldeia e dos saberes transmitidos nas rezas. Não saía da aldeia e acompanhava cotidianamente o avô, o qual espelhava os comportamentos e saberes que deveria apreender. Somente quando passou a frequentar a escola indígena, sendo esta bilíngue, aprendeu o português. Assim como as outras crianças, nas raízes da coletividade sustentou seu amadurecimento e alimentou seu *teko*, guiando-se pelo exemplo de caráter e boa conduta das pessoas mais maduras e experientes.

No entanto, hoje em dia tudo mudou. Com a invasão crescente aos territórios indígenas efetuada pelo agronegócio e o crescente contato com o individualismo e consumismo próprios do capitalismo, os conflitos sociais decorrentes provocaram um processo de “desenraizamento” das novas gerações, alterando sua relação com a coletividade. O “desenraizado” é aquele que está deslocado do tempo e da história, sem contato com a memória étnica e cultural de seu povo. (Melo e Souza, 2009)

Eu lembro das rezas, dos cantos de antigamente, diz Chiryvy Rendyju. *Eu queria voltar no primeiro tempo de novo pra ficar feliz* (p. 82). Mas ele sabe que é impossível voltar. Os velhos deixaram de contar o que sabem, como faziam no passado. Os jovens já não os escutam. Como então continuar a alimentar o modo de ser tradicional?

Atualmente, as crianças aprendem na escola o conhecimento considerado suficiente para lidarem com os desafios da modernidade. Os bons tempos, em que as crianças eram tomadas pelas mãos dos rezadores e aprendiam sobre a tradição, como ele descreve com nostalgia, ficaram distantes no passado. A interação necessária com o modo de produção capitalista, no processo irreversível de contato com a sociedade dos “brancos”, conduz os jovens às relações de poder e consumo fora da aldeia. Estes não desejam subsistir apenas da terra, como antigamente faziam seus pais. Não há terras suficientes, dizem os pais. Estudar, fazer faculdade e conseguir trabalho na cidade com carteira assinada passaram a ser necessidades urgentes. Por isso não há mais tempo para ouvir os velhos. Antigamente os mais velhos pensavam no mato. Agora não tem mais mato. Então o jovem quer conhecer outras coisas, dizia um amigo de Chiryvy Rendyju (p. 113).

Atualmente, os jovens indígenas estão engajados em muitas frentes, diz o antropólogo Levi Marque Pereira (2017). Segundo ele,

tem jovens que estão na escola e os que não estão na escola, tem jovens na igreja, e tem vários tipos de igreja, tem jovens com amizades com os mais diversos grupos não indígenas das cidades, e tem muitos indígenas morando na cidade. Eles transitam muito atualmente. Tem conexões para todos os lados com a internet, eles se comunicam, se envolvem e acessam muitos ambientes culturais. Os jovens estão conectados com tudo isso. E tem uma parcela de jovens que estão envolvidos na produção de mídias, como na Ascuri, nas discussões que envolvem as próprias perspectivas do grupo da existência do coletivo e tal.

A antropóloga Carmem Junqueira (2000)³² afirma que, na atualidade, jovens indígenas de diversas etnias se rendem a um processo de homogeneização centrada na mercadoria e no consumo, sem possibilidades de perspectivas de uma reação criativa.

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

Nesse contexto, Chiryvy Rendyju ressalta a importância de que os jovens voltem a ouvir os mais velhos a fim de resgatar as rezas que, segundo pude observar, são em sua visão tecnologias que possibilitam lidar com a realidade sociocultural e econômica e todos os conflitos envolvendo comunidades indígenas. *Ñanderu tinha reza que hoje em dia os*

³² Entrevista concedida a José Correa Leite, na revista Teoria e Debate [online], abril a junho de 2000. Não há referência de numeração de páginas.

jovens não escutam mais. A reza é importante, porque na hora que os velhos ficam mais velhos vão tudo a reza com eles e a gente fica sem nada, eu me preocupo com isso (p.96).

Ele aponta a necessidade de criarem um novo modo de lidar com a transmissão cultural, já que os velhos sábios não são ouvidos com a mesma frequência do passado. Acredita que o sentimento de pertença e a identificação do grupo às suas raízes podem resultar em maior autoconfiança, autonomia e emancipação. Ao registrar em vídeo os depoimentos dos mais velhos, como fazia no passado registrando no gravador as rezas do avô, busca despertar o interesse do grupo pelas narrativas deixadas de lado. *Esse DVD que a gente faz, o jovem de outra comunidade vê, fica curioso [...] Aí o rezador que está afastado lá vai ver aquele vídeo que fizemos sobre nossa comunidade e vai falar: “vamos resgatar de novo aquela reza”* (p.95).

Propõe a busca de um apoio tradicional que possa sustentá-los diante do novo. Concretização de um *dever*, uma ação presente que busca construir o futuro em direção a um *vir-a-ser*, como postula Ciampa (2005).

Assim também os jovens do grupo Ñemongo'i referem a importância de aprenderem os cantos tradicionais que antes eram entoados apenas pelas avós, trazendo um senso de pertencimento e resistência no contexto da luta para reaver seus territórios. *Às vezes os mais velhos pensam que os jovens não querem saber. E os jovens tem interesse de saber de sua história. Porque isso é uma forma de se preparar para os tempos de luta que nós estamos vivendo.* (p.104)

A Ascuri e seus realizadores indígenas buscam, com suas produções audiovisuais, valorizar as palavras dos antigos rezadores e velhos sábios, retornando à cultura tradicional a fim de encontrar elementos que os ajudem a ressignificar e transformar o presente. As ferramentas de que dispõem são a câmera nas mãos dos jovens, que registram e retransmitem os saberes ouvidos dos antigos.

Sobre isso, um jovem da Ascuri afirmou: *Então eu nunca tinha me interessado pela minha cultura. Mas agora eu vi que é a nossa cultura que mantém a gente aqui.* (p. 93). Outra jovem diz: *Não deixo minha tradição, vou pegar na câmera com o jeito kaiowá. Hoje a gente valoriza a Ascuri porque podemos fotografar, filmar, não com a visão dos brancos, é com a visão indígena mesmo* (p.95).

Ao mesmo tempo em que a volta a esses saberes, rituais e mitos pode funcionar como reposição de uma identidade *dada e pressuposta* no interior do grupo social,

também torna possível, a partir do próprio saber reconhecido, uma transformação, uma nova forma de serem kaiowás, segundo suas necessidades atuais.

Eliel ressalta a importância dos jovens na luta para reaver os territórios originários e na busca de novas formas de se organizarem socialmente nos espaços que pretendem retomar: *O jovem é decisivo nisso porque ele vai fazer uma costura entre o que poderia aproveitar daquilo que aprendeu nas escolas, na formação, e dialogar bastante com os mais velhos [...] A retomada é um novo momento em que é preciso constituir uma outra forma de convivência, de família, de comunidade, que tem uma referência no modo tradicional de ser. Isso está sendo constituído agora.* (p.103).

CONCLUSÃO

Em um de meus últimos encontros com os colegas do Núcleo de Estudos de Identidade Humana, na PUC-SP, compartilhando os rumos desta pesquisa, chegamos à conclusão de que as comunidades guarani kaiowá com as quais mantive contato nesta pesquisa aproximam-se bastante da experiência de “ação comunicativa”, segundo a proposta de Habermas, compartilhada por Ciampa, como já citado.

Nestas comunidades avistamos fragmentos de emancipação e autonomia que são viáveis no “mundo da vida”, o qual é caracterizado pela prática comunicativa cotidiana e possibilidades de interações linguísticas empreendidas por agentes comunicativos. O “mundo da vida” é mantido por relações intersubjetivas estruturadas em um processo coletivo e cooperativo de interpretação da realidade. Este é o lugar da produção de identidade compreendida como metamorfose e emancipação humanas, por meio dos processos de socialização e individualização mediados pela linguagem. A cultura e os saberes compartilhados, incluindo normas e crenças, regulam o pertencimento dos indivíduos aos grupos. O sujeito torna-se consciente de si mesmo na construção do mundo objetivo. Tais relações dialógicas e sentidos de coletividade são observáveis não somente nos Aty Guassu e celebrações, mas também na prática cotidiana nas comunidades guarani e kaiowá.

Neste contexto, observamos o que Ciampa denomina “colonização do mundo da vida”, quando as esferas econômica e burocrática, cujos meios de controle são o dinheiro e o poder, tomam o lugar da linguagem nos processos de entendimento, neutralizando o potencial comunicativo humano e criando um “mundo não humano”. No capitalismo o sujeito é o capital. Ao invés de ser o homem o proprietário das coisas, estas é que o tem como propriedade. O homem não faz uso das coisas, estas é que o usam. Tensão entre vida humana e lógica sistêmica que desumaniza e coisifica o homem. Como produtor do mundo humano, o homem se faz homem, mas também se faz não homem como produtor do mundo desumanizador, não podendo constituir-se como verdadeiro sujeito.

Este é o paradoxo presente na cena em que fazendeiro e indígena se confrontam, no filme Terra Vermelha, descrita anteriormente. A violência e o desrespeito marcam as relações de poder entre ruralistas e indígenas, resultando em movimentos de luta por

mudanças sociais, como as retomadas dos territórios indígenas originários, fenômeno ficcional no cinema e real no contexto de minha pesquisa.

Diante desta violação de direitos, há a ocorrência de movimentos de luta por reconhecimento e emancipação (conceitos defendidos por Honnet, conforme apresentando neste trabalho), história vivida por Chiryvy Rendyju na vida real, assim como na ficção interpretando o personagem Irineu. No filme, este sucumbe à violência social da qual é vítima, assim como seu grupo. Não vendo perspectivas de sobrevivência digna no acampamento liderado pelo pai, contraria sua autoridade e vai trabalhar nas usinas. Volta com algum dinheiro e um tênis de boa marca nos pés, mas perde a dignidade. O pai o expulsa, considerando que “trabalhar pra branco” é uma desonra, uma traição às suas origens e identidade étnica. Assim, não obtendo o reconhecimento do grupo e, por outro lado, não sendo aceito pelos não indígenas, já não tem identidade, é um “ator sem personagens”, o que resulta em sua morte existencial e biológica. Irineu tenta fugir de sua realidade cotidiana, buscando viver outro personagem adaptado ao que é esperado pela sociedade mais ampla, ocupando o lugar de submissão nas relações de opressão a que foi assujeitado. Isso o descaracteriza, o nega em sua identidade, assim como esta é negada pelo pai quando ele regressa ao grupo. Não sendo índio e não sendo branco, não sendo reconhecido em sua humanidade, só lhe resta o suicídio.

Já na vida real, Chiryvy Rendyju, tendo outras perspectivas, segue outro caminho, sendo mais que um ator no plano pessoal de sua identidade, na representação dos papéis sociais prescritos em sua história. Além de ator, tornou-se também autor, que reinventa criativamente os modos de repor sua identidade.

Na infância permaneceu ao lado dos velhos sábios e dos familiares, resistindo com o grupo, às invasões dos colonos em suas terras. Esteve entre os que não fugiram com medo das ameaças do branco. Rememora hoje com orgulho o dia em que se pintaram com urucum e jenipapo e retomaram o território, depois de 50 anos de confinamento. Compartilha o sentimento de pertencimento e etnicidade que resulta desta história vivida.

Anos depois, ao transformar-se em ator, o Menino-rezador, não nega este último papel. Atua em dois personagens, um ligado à tradição kaiowá, como herdeiro do velho rezador que acabava de falecer, e outro como ator de cinema, papel que tem grande

status em sua comunidade. No plano subjetivo ocorre uma articulação de diferenças e igualdades entre os personagens atuados, nos diferentes contextos sociais que vivencia.

No papel de Irineu, no filme Terra Vermelha, Chiryvy Rendyju é o Menino-ator, que, diferentemente do Menino-rezador, está repetindo um script e não as rezas aprendidas com o avô. Porém, identificando-se com a história do personagem, muito parecida com a dos jovens de sua aldeia, não nega inteiramente o papel de Menino-rezador, pois sua história pessoal, suas problemáticas e trajetórias são também representadas na ficção, buscando provocar reflexões no âmbito social sobre esta temática. Descobre que, sendo ator, pode concretizar uma linguagem de denúncia sobre a história de sua comunidade e de outras aldeias guarani kaiowá, possibilitando que as palavras esquecidas dos antigos sejam vistas e ouvidas através de uma tecnologia que até então era inacessível aos indígenas.

Esta experiência como ator e, mais tarde, como jovem realizador indígena documentarista na Ascuri revelam a Chiryvy Rendyju as possibilidades de ultrapassar os limites do que lhe havia sido prescrito socialmente. Ele descobre, gradativamente, ao longo das experiências com o uso das tecnologias que antes eram acessadas somente pelos brancos, que é possível viver a “experiência da palavra” – necessária ao seu amadurecimento como futuro Homem-kaiowá-rezador e à sobrevivência do seu grupo étnico – de um modo diferente dos moldes tradicionais. Descobre que, se já não é possível aos jovens apreender a sabedoria antiga através da escuta da narrativa dos velhos, há outras alternativas.

Como Documentarista-produtor-de-sentidos, sendo também Yvyrajá-aprendiz que futuramente será Homem-kaiowá rezador, registra em áudio e vídeo as palavras dos velhos. Atua no contexto real de sua vida executando o papel social que lhe foi prescrito. Internaliza aquilo que lhe é dado pelos outros, mas o transforma em algo seu. Assim constitui a encenação de sua história e o discurso sobre ela. Transforma em seu o papel que lhe foi designado e integra-o aos demais personagens que está vivendo.

O modo como constitui seus personagens poderia se dar como simples repetição de algo dado, reatualização da palavra prescrita, mantendo a identidade como mesmice. Mas por desenvolver consciência de si, na elaboração da narrativa, constitui de forma autônoma os personagens, como mesmidade, superando a mesmice e formulando seu próprio projeto de identidade não previamente definida.

Mesmo com a aparência de permanência e de totalidade, sua identidade é constituída por vários *eus*, assim como os personagens interpretados no filme. Fora da tela, ele é também um e vários. Há uma processualidade, transformações que revelam a cada momento outros personagens, em suas múltiplas determinações. Mantém a referência de sua identidade étnica, sendo um índio kaiowá, *índio ator-não-rezador* enquanto encena o filme, ou *índio rezador-ator* quando está entre os seus. Na vivência deste novo papel social não mais apresenta a reposição esperada de uma identidade pressuposta e sim um novo jeito de ser um indivíduo representante de si mesmo. Contrariando a identidade com aparência de traços estáticos que definem o ser de forma *substantiva*, revela a identidade enquanto atividade, como forma *verbal*, em ação e movimento. Deste modo, é *personagem-autor*, sua invenção assinada da narrativa que apresenta como um legítimo contador de sua história.

A palavra substantivada torna-se verbo, ação que constitui e transforma identidades. O nome, a língua, a cultura e demais elementos se corporificam, tomam “assento”. Chiryvy Rendyju ocupa seu posto nas relações sociais do grupo e passa a apresentar-se como personagem que encena o papel prescrito. Porém vai além da encenação. Sendo verbo, sendo personagem em atividade, sua identidade se constitui no amadurecimento da palavra, ou seja, nos atos de fazer-se e dizer-se. O sujeito é ativo, é ator, e não uma “marionete” como já afirmou Ciampa. É preciso que o indígena tome consciência quando seu “cocar” está “torto” e que chame o rezador que o endireitará. Mas somente isso não basta. É preciso agir, constituir-se em seu “bom modo de ser”. Aprender com os rezadores. Não apenas ouvi-los, mas “ser” as palavras internalizadas. Assim, o “cocar” endireitado será mantido no lugar.

Desde criança, ao gravar as rezas do avô, memorizar os cantos e os saberes que ele lhe transmitia, Chiryvy Rendyju aprendeu a reconhecer seu cocar. Identificou-se com o nome revelado e seguiu os passos dos grandes rezadores que lhe antecederam. Mas a identidade é sempre metamorfose, expressão da vida, e como tal é um processo inevitável. Ainda que possamos nos iludir com a aparência de não metamorfose e ainda que tenhamos a impressão de que tudo está “dado” e não “se dando”, as mudanças inevitáveis continuam ocorrendo, sejamos ou não conscientes disso, tenhamos ou não autonomia e liberdade para intervir.

Somos atores, representantes dos personagens que nos são designados, mas o ator é também autor, expressando a identidade na dialética das igualdades e diferenças

que se sucedem nas relações sociais, constituindo assim uma história pessoal. Embora seja vista como representação, a identidade não é apenas um produto. Há um processo constitutivo, uma produção. Chiryvy Rendyju produz-se enquanto sujeito à medida que veicula nas redes sociais e outras mídias os discursos possíveis sobre o ser kaiowá.

As narrativas midiáticas desenvolvidas pelos jovens da Ascuri revelam a realidade social das comunidades indígenas – com seus conflitos, relações de poder, lutas por reconhecimento – e provocam reposicionamentos sociais no contexto das retomadas de terras que se multiplicam nos últimos anos. Tais movimentos são marcados por contradições e possibilidades entre a busca de pertencimento ao grupo étnico e a conquista de lugares na dinâmica da sociedade envolvente. Apropriam-se das linguagens multimídias, desenvolvendo suas próprias perspectivas, seus olhares, percepções e representações, constituindo uma auto etnografia e passando a contar eles mesmos sua história.

Essas ações, multiplicadas nas oficinas realizadas pela Ascuri, atendem às demandas dos jovens indígenas em relação às informações sobre o mundo que está à sua volta e que desejam conhecer, ampliando suas referências e possibilitando reflexões sobre si próprios e sobre suas performances como indivíduos e como participantes de coletividades. Revelam-se posicionamentos, direcionamentos, escolhas e aquisição de saberes. Tal produção auto etnográfica possibilita que considerem a visão que têm de si, na construção de uma história contada e compreendida a partir da narrativa e interpretação dos próprios indígenas.

As narrativas produzidas podem ser compreendidas como representações e sentidos imaginários comunicados e partilhados nas relações sociais através do uso de tecnologias midiáticas. Apropriando-se de ferramentas e mecanismos dos discursos efetuados pelo branco, utilizam esta linguagem para contar suas próprias versões sobre sua história e identidades, como sujeitos autônomos.

Observamos que, paralelamente à valorização de sua identidade étnica, há também interesse por parte dos jovens indígenas pelo que o mundo do “branco” tem a lhe oferecer, ou simplesmente a consciência de que é preciso apropriar-se desse “outro modo de ser” a fim de melhor se posicionar e exercer direitos.

Na produção de vídeos, a documentação não é passiva ou apenas registro de fatos existentes. São reflexões e significados sobre suas tradições, suas experiências, sua

história, seus conflitos, suas lutas, envolvendo uma clarificação das condições sob as quais vivem na atualidade e possibilidades de ações libertárias e transformadoras do sistema social.

Voltando a ouvir os mais antigos, efetuam uma memória ativa que transforma o presente e abre possibilidades ao futuro. No contexto dos conflitos vividos nas retomadas de territórios, percebem que, com a câmera nas mãos, desestabilizam ações opressoras, sendo ferramentas em processos de resistência e luta por direitos.

Essas narrativas desenvolvem autoconsciência das diferenças e das alternativas possíveis ao processo de reafirmação étnica e negociações com a sociedade envolvente e contribuem para que tais jovens verifiquem seu papel político e seu processo de emancipação como indivíduos, promovendo transformações identitárias: percepções sobre si mesmos e sobre suas histórias de vida, sobre quem são e o que gostariam de ser, como índios, como cidadãos brasileiros e como indivíduos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Juracy Armando Mariano de. *Identidade e emancipação*. Psicologia e Sociedade, vol.29, [online]. 2017.

_____, *Identidade e contexto social: projetos, armadilhas e emancipação*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1999.

_____, *Sobre a anamorfose: identidade e emancipação na velhice*. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2005.

ANTUNES, Mariana Serafim Xavier. *A compreensão do sintagma identidade-metamorfose-emancipação por intermédio das narrativas de história de vida: uma discussão sobre o método*, In: Psicologia social crítica: paralaxes do contemporâneo / org. por Aluísio Ferreira de Lima. Porto Alegre: Sulina, 2012.

ARRUDA, Rinaldo. Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais. In: SALOMON, Marlon [et al]. *Processos de territorialização: entre a história e a antropologia*. Goiânia: Ed. UCG, 2005.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, EDUNESP, 1998.

BLUMER, Herbert. A natureza do interacionismo simbólico. In: MORTENSEN, David. *Teoria da comunicação: textos básicos*. São Paulo: Mosaico, p. 119 -138, 1980. BRAND, Antonio Jacob. *O impacto e a perda da terra sobre a tradição Kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 382f. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, RS, 1997.

_____, *Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e os Guarani no MS*. Tellus, Campo Grande, MS, ano 4, n.6, abr de 2004.

BRANDÃO, Carlos R. *Identidade e etnia*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____, Os Guarani: Índios do Sul. Religião, Resistência e Adaptação In *Palavra e Obra no Novo Mundo: Imagens e Ações Interétnicas*. Estudos Avançados. ano 4 , n.10., Trujillo, Espanha, p. 53-90, 1988.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas, v. 1 São Paulo: Brasiliense, 1987.

- CHAMORRO, Graciela. *Kurusu Ñe'ëngatu, palavras que la historia no podriá olvidar*. Biblioteca Paraguaya de Antropologia, v. 25. Asunción, 1995.
- _____, Terra madura, yvy araguyje : fundamento da palavra guarani. Dourados, MS : Editora da UFGD, 2008.
- _____. *Ciclo de vida em los pueblos guaraní, aporte lingüístico a partir de los léxicos de Antonio ruiz de Motoya*. Suplemento Antropológico. Universidade Católica Nuestra Señora de La Asunción, v. XLII, n. 1, p. 7-56, jun 2007.
- _____. *Língua e Identidade: pelo crivo guarani de palavra*. Trabalho apresentado no Congresso Brasileiro de Lingüística Aplicada. Brasília, UNB, 11 de julho de 2007.
- _____. *Teologia Guarani*. 1 ed. Quito: Abyayala, 2004. v. 1, cap. 1
- _____. *Os guarani, sua trajetória e seu modo de ser*. São Leopoldo: Comin, 1999 (Cadernos).
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. São Paulo: Memória e Sociedade, 1986.
- CIAMPA, Antonio. *A Estória do Severino e a História da Severina - um Ensaio de Psicologia Social*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. Identidade. In: Silvia T.M. Lane; Wanderley Codo. (Orgs.). *Psicologia Social : O Homem em Movimento*. 4 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004, p. 58-75.
- _____. Políticas de Identidade e Identidades Políticas. In, Dunker, C. I. L. & Passos, M. C. (orgs). *Uma Psicologia que se interroga: ensaios*. São Paulo: Edicon., 2002.
- _____. Entrevista. Revista Construção Psicopedagógica. [online]. Dez 2006, vol.14, n.11 Disponível em: <<http://pepsic.bvs-psi.org.br>>. Acesso em: 17 de maio de 2009.
- _____. *Sílvia Lane: o homem em movimento*. Revista Psicologia & Sociedade; 19, Edição Especial 2: 7-16, 2007
- CREPALDE, Adilson. *O rezador e a história*. 150f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Mato Grosso do Sul (UFMS), Dourados ,MS. 2004
- CUNHA, Manuela Carneiro. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CUNHA, Manuela Carneiro. *Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico*. REVISTA USP, São Paulo, n.75, p. 76-84, setembro/novembro 2007.
- ERIKSON, Eric. *Identidade, Juventude e Crise*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. FARR, Robert. *As raízes da Psicologia Social Moderna (1872-1954)*. Petrópolis: Vozes, 1998.

- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Ed.34, 2006.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GADDIS, John Lewis. *Paisagens da História: como os historiadores mapeiam o passado*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- GOFFMAN, I. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar., 1985.
- HALL, S. *Quem precisa de identidade?* In, SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000
- HABERMAS, Jurgen. . *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1983.
- JUNQUEIRA, Carmen. Entrevista. *Teoria e Debate* n. 44, abril-jun 2000.
- _____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- LIMA, Aloisio. *Metodologias de pesquisa em Psicologia Social Crítica*. Porto Alegre: Sulina, 2014.
- MACIEL, Nely Aparecida. *História dos Kaiowá da Aldeia Panambizinho: da década de 1920 aos dias atuais*. Dourados. 2005. 155f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Dourados, MS: UFMS, CPDO.
- MALUF, Sonia Weidner. *Antropologia, narrativas e a busca de sentido*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 69-82, dez. 1999/1999.
- MELO E SOUZA, Ana Maria. *Ritual, Identidade e Metamorfose: representações do Kunumi Pepy entre os índios kaiowá da aldeia Panambizinho*. 135f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), MS, 2009.
- MEAD, George Herbert. *Espiritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Ayres: Ed. Paidós, 1972.
- MELIÁ, Bartolomeu, GRÜNBERG, Georg, GRÜNBERG, Friedl. *Etnografía guarani del Paraguay contemporaneo: los Pai Tavyterã*. Suplemento Antropológico, v. X, n 1- 2, Asunción, p. 151-295, 1976.
- MELIÁ, Bartolomeu, VINICIUS DE ALMEIDA, Marcos Saul, MURARO, Vlamir Francisco. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santa Maria, FUNDAMES/Pró Memória, 1987.
- MELIÁ, Bartolomé. *El modo de ser Guarani en la primera documentación jesuítica (1549/1639)*. In: *Revista de Antropologia*, vol. 25, p. 1-24, 1981.

MEZAN, Renato. *Psicanálise, judaísmo: ressonâncias*. 5 ed. Campinas, SP: Ed. Escuta, 1987.

_____. *A Vingança da Esfinge*. 3. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história*. Ensaios em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: Edufrj, 1999.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Caminhos da identidade*. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo:UNESP, 2006.

_____, *Identidade étnica, identificação e manipulação*. Revista Sociedade e Cultura, v.6, n.2, p.117-131, jul/dez. 2003.

_____, *Reconsiderando etnia*. Revista Sociedade e Cultura, v.6, n.2, jul/dez. 2003, p.133-147.

_____, *O trabalho do antropólogo*. 2 ed. São Paulo: Edunesp, 2000.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. São Paulo, 2004. Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social). Universidade de São Paulo, USP, Brasil.

_____, *A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS*. Comunicação 38º Encontro Anual da ANPOCS GT21 Metamorfoses do rural contemporâneo,2014.

SALVADORI, Mateus. *HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Conjectura, v. 16, n. 1, jan./abr. 2011.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da Cultura Guarani*. 3 ed., São Paulo:EPU, 1974.

_____, *Religião Guarani e Cristianismo*. São Paulo, Revista de Antropologia, vol. 25,1982, p. 1-24

STREY, Marlene Neves [et al]. *Psicologia social contemporânea: livro-texto*, 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins fontes, 1996.

TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

<https://terrasindigenas.org.br>

