

A construção de sentido e os Kaiowá

Adilson Crepalde*

Resumo: A construção do sentido para os Kaiowá, ainda hoje, segue a lógica de uma maneira milenar de perceber e construir a realidade cuja premissa básica é o entrelaçamento do sobrenatural e do mundo terreal, e é por meio dessa lógica que explicam as transformações históricas, forjam, se apoderam e usam um arsenal de símbolos para darem sentido a seu devir. Neste momento histórico, utilizam componentes lingüísticos de três línguas e uma infinidade de elementos não-lingüísticos, criando uma emaranhada teia sígnica, tecida no feixe das relações sociais no qual os valores, os desejos, os interesses, a disputa pelo poder são postos em ação por meio de regras que caracterizam um modo de falar, uma prática discursiva. É nessa dinâmica que o termo *tekoha*, traduzido genericamente, na literatura sobre os Kaiowá, por terras tradicionais, foi forjado, usado, abandonado e reeditado; portanto é dentro dessa dinâmica que deve ser analisado.

Palavras-chave: cosmovisão; *tekoha*; construção do sentido.

Abstract: The construction of meaning for the Kaiowa, until now, is based on millenary logic for the perception and construction of reality, the basic premise of which is the interweaving of the supernatural and the terrestrial world, and it is by way of this logic that they explain the historical transformations, forge, appropriate and use an arsenal of symbols to give meaning to their being. At this historic moment, they use linguistic components of three languages and an infinity of non-linguistic elements, thus creating a tangled web of meaning, woven into the sheaf of social relationships in which values, desires, interests and the dispute for power are put into action by way of rules which characterize a way of speaking, a discursive practice. It is within this dynamic that the term *tekoha*, translated generically in the literature about the Kaiowa, as traditional land, was forged, used, abandoned and re-edited; therefore, it is within this dynamic that it should be analyzed.

Key words: cosmovision; *tekoha*; construction of meaning.

* Professor de inglês e de prática de ensino da UEMS. Graduado em Letras pela Faculdade de Ciências e Letras de Adamantina, SP. Graduado em Tradução e Interpretação pela Universidade Ibero-Americana, SP. Mestre em História Indígena pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. adilsoncrepa@yahoo.com.br

Introdução

Este artigo resulta de pesquisas bibliográficas e empíricas que começaram a ser realizadas há cerca de quatro anos para minha dissertação de mestrado e continuadas em decorrência de um projeto de pesquisa iniciado em 2005 sobre os Kaiowá e a construção do sentido. Neste artigo objetivo fazer algumas considerações sobre a maneira Kaiowá de construir sentido a partir da análise do termo guarani *tekoha*, que, muito freqüentemente, aparece na literatura sobre essa etnia com o significado amplo de terras tradicionais. Para tanto, lanço mão de conceitos da teoria da linguagem, da sociologia, antropologia e da história. Aplico tais conceitos para refletir sobre a maneira Kaiowá de ser que usa toda sorte de recursos comunicativos para se expressarem no contexto histórico de seu tempo. Neste momento histórico, por exemplo, utilizam uma infinidade de elementos não-lingüísticos, incluindo os proxêmicos, e lingüísticos de três línguas organizados segundo a estrutura da língua guarani que não podem ser compreendidos apenas pela relação triádica saussuriana entre signo, significante e significado. Deste fato, uso conceitos de outras disciplinas para compreender a organização social, as transformações históricas, os valores, as crenças, a dinâmica das relações, as táticas políticas dessa etnia que tem se especializado na arte de desenvolver estratégias para resolver seus dramas sociais e construir sua história e na arte de elaborar e manipular símbolos. Reflito sobre a construção do sentido, analisando o termo *tekoha*, levando em consideração os aspectos sincrônico, diacrônico, polissêmico, ambivalente, ambíguo e analógico do termo, elaborado e utilizado nos feixes de relações da prática discursiva Kaiowá.

A construção da noção de espaço

O termo *tekoha* é encontradigo na literatura sobre os Kaiowá com o significado amplo de *teko*, modo de ser e *ha*, espaço (Brand, 1997) e tem sido traduzido e interpretado com o sentido de terras tradicionais. A construção do espaço territorial, entretanto, é o resultado de um intrincado jogo sócio-político-econômico-cultural que se transforma no tempo, mas que ainda hoje é explicado a partir da premissa básica do entrelaçamento do sobrenatural e do mundo terreal.

O entrelaçamento entre o mundo visível e o invisível é a premissa fundamental (Maturana, 1999), condição necessária para a manutenção do equilíbrio, pilar de sustentação da existência e base sobre a qual

constroem seu modo de ser e concebem o mundo como um todo interconectado por partes interdependentes; porém essas partes são ambivalentes, junções dos mundos terreal e sobrenatural, e ambíguas, compostas por opostos que convivem no mesmo ser: o imanente e o transcendente, o bem e o mal, o que possibilita a concepção da realidade como um entre-lugar (Bhabha, 1998), interface de duas condições: espiritual e material na qual a ambivalência e a ambigüidade das partes se revezam (Derrida, 1997) na dinâmica das relações e nos intrincados jogos políticos, formando um modo específico de ser e de falar (Foucault, 2002).

Os feixes de relações (Foucault, 2002) estabelecem uma maneira de comportar-se, definem regras para o pertencimento, constituem valores, geram estratégias, fundam, enfim, um *ethos*, uma política e uma cultura. O conhecimento e manuseio de símbolos lingüísticos e não-lingüísticos têm função importantíssima na construção das relações Kaiowá, e, em decorrência disso, são bastante valorizados e fontes de prestígio, “moeda da economia Kaiowá” Meliá (1977). Isso faz deles excelentes forjadores e manipuladores de símbolos, o que inclui rezas e cantos para interagirem com o mundo sobrenatural. Dessa maneira, é importante saber articular símbolos como táticas políticas nas relações sociais e como meio de entrar em contato com o mundo sobrenatural que funcionam também nas táticas políticas. Mas, em ambos os casos, há níveis de competência para tanto, e há sempre um grande articulador de palavras, sobretudo, de palavras sagradas, o *ñanderu*, líder religioso.

A figura do *ñanderu* é a maior expressão da noção de ambivalência e ambigüidade, pois, para os Kaiowá, é o grande mediador entre os dois mundos, e são atribuídos a eles o poder de fazer tanto o bem como o mal, dependendo do momento e dos interesses que estiverem em jogo.

Para os Kaiowá, os *ñanderu* possuem níveis de saberes e competências, o que estabelece uma hierarquia de saber e de poder entre eles, que colocam em jogo nas relações entre as famílias extensas às quais estão ligados, dinamizando as disputas entre eles e entre as famílias extensas¹. Assim, podem ser um *pharmakon*, remédio e veneno ao mesmo tempo (Derrida, 1997), ser “santos” e “demônios”, reverenciados e temidos, respeitados e depreciados, podem promover a cura e provocar doenças, podem enfim atuar como organizador ou desorganizador do modo de ser.

A noção de bem e de mal não é idealizada de maneira maniqueísta, pois ao conceber um todo formado por partes ambivalentes e ambíguas, porém complementares –construções e desconstrução, crescimento e implosão, estabilidade e desequilíbrio–, atribuem tanto ao bem como ao mal funções que não se excluem na construção desse todo.

O tempo não é concebido linearmente, como um fluxo inexorável que aponta para um fim predeterminado, resultado de um encadeamento de causa e efeito em uma série inevitável. As crises e o fim biológico são explicados segundo a noção cíclica de tempo. Morrer significa também renascer melhor, ou atingir um estado melhor. Isso não pode ser entendido como uma apologia à morte, mas como uma maneira de explicar a obsolescência das coisas que observam no mundo, as rupturas no processo das transformações históricas e as crises.

Os *ñanderu* apontam os momentos de crises agudas como sinais de fim de um ciclo, necessidade de mudanças, geralmente desencadeadas por falta de fervor religioso, abandono da cultura, sujeição ao modo de ser dos não-índios, etc. Estes argumentos têm sido recorrentes nos discursos dos mais velhos, desde que começaram a ser coletados, e têm sido, muitas vezes, mal-interpretados. Quem os ouve fica chocado com os efeitos que provocam, e não raro, são interpretados como sinais de aculturação e fim da história para os Kaiowá, quando funcionam como estratégias para adaptar o modo de ser às transformações históricas, função dos mais velhos na sustentação do modo de ser.

A manutenção da vida e das coisas no mundo não devem ocorrer aleatoriamente, mas segundo um modo de ser, construído a partir de uma maneira específica de pensar, de se organizar e de representar que os caracteriza e os diferencia de outros. Perder essa maneira de ser põe em risco o equilíbrio cósmico e a possibilidade de viverem com seus ancestrais, mas também deixar de existir historicamente ao serem incorporados ou exterminados por outros.

O modo de ser dessa etnia pede explicações míticas, mas a realização da vida no mundo terreal é resultado de um intrincado jogo político entre indivíduos que se organizam em grupos macro-familiares, estrutura social na qual cada indivíduo atravessado pelo modo de ser põe suas habilidades em jogo na construção da história.

As representações e a construção do espaço

As representações e os jogos discursivos, dialogicamente construídos, são fios que tecem o “texto-cultura” por meio do qual se realiza a transmissão e retenção de conhecimento, possibilita a vazão da criatividade, idealizações de mundos melhores e o jogo político nas relações de poder. Os atores sociais Kaiowá, arbitrariamente, interagem com esse texto-cultura, mas também o transformam dinamicamente na constru-

ção da história. Desse modo, as representações não são apenas algo exterior às relações sociais, mas elementos constitutivos na construção da realidade (Maingueneau, 1997).

O meio ambiente, concebido animisticamente, é agente na construção da vida social. As coisas no mundo têm seus *jará*, espíritos donos das coisas. Antes de se interagir com elas, é necessário dialogar com seus donos, o que é realizado por meio de rezas e cantos. Os *jará* são, dessa maneira, atores na construção do espaço.

No início do século XX esses indígenas podiam cuidadosamente escolher os lugares onde construir um *tekoha*, lugar onde realizam seu modo de ser, toda vez que precisassem de um novo espaço; pois ainda havia muita terra disponível dentro de seu território e condições ambientais para que o fizessem segundo suas noções ecológicas, construídas empiricamente. "Buscavam sempre terras férteis nas cabeceiras de rios e córregos" (Mura, 2000, p. 25), mas antes de se instalarem o *ñanderu* devia rezar, ou seja, estabelecer um diálogo com os donos das coisas para que pudessem ser parte na construção da vida social. Somente depois disso que construíam suas *ogaguasu*, casas comunais, nas quais viviam todos os membros de uma família extensa. A organização desse espaço devia atender às atividades de caça pesca, coleta e agricultura e era o resultado do envolvimento de todos no processo, no qual cada indivíduo construía no espaço e com o espaço a pessoa social e o grupo social por meio das relações sociais, com o meio e com o mundo sobrenatural. Esse processo de relação com o meio, segundo os Kaiowá, ocorre desde o início dos tempos.

A *yvy*, deve ser entendida como a parte do cosmo criada e destinada aos cuidados dos índios por Ñande Ru Guasu (Nosso Grande Pai), a entidade suprema do panteão indígena. Ñande Ru Guasu criou também os próprios *Ava* (Homem Guarani), que emergem das primeiras sementes por ele plantadas nessa terra, ato este que institui a relação entre os índios e o solo, como relação telúrica que serve como base para a construção do sentimento de autoctonia (Mura, 2000, p. 27).

Para os Kaiowá, tudo tem início com um ancestral ordenador. Ele nasce de uma força universal anterior a ele, da qual se origina e, ao mesmo tempo, a partir dessa força, engendra o mundo. Nesse engendrar/engendra-se, surge o conhecimento sobre a natureza de todas as coisas que é plasmado e guardado nas palavras míticas nas quais a ordenação prática do mundo ganha representação simbólica. Ordenar o mundo é dar sentido a ele, é saber como funciona, é ter o poder de explicá-lo e de interagir com ele, de manipulá-lo. É dessa idéia complexa de criação, princípio da complementaridade, que os Kaiowá explicam como o mundo e o ser humano vieram juntos a ser. E é a

partir dessa idéia que tudo será explicado e organizado. A noção de interdependência entre tudo que existe é expressa desde o nascimento concomitante do mundo e do Primeiro ancestral, *Ñande Ramõi*, para os Kaiowá (Crepalde, 2004, p. 54).

A construção do espaço era e é o resultado dos fazeres humanos, mas, para eles, em consonância com o mundo espiritual. Desse modo, seres humanos, animais, plantas, terra, tudo enfim, ganham sentido somente quando inter-relacionados e entrelaçados por meio do princípio de reciprocidade, dar e necessariamente receber algo em troca. A reza, agradecimento pela boa colheita, é também uma maneira de retribuir, de dar algo em troca aos espíritos.

O imaginário desses indígenas contém idealizações de espaços, imagens de *tekoha* antigos armazenadas em suas memórias, e pode-se incluir, nessas idealizações, imagens do *ivaga*, céu; porém essas imagens não são determinantes na construção do modo do ser, pois os Kaiowá têm, ultimamente, realizado seu modo de ser em ambientes muito diferentes de suas idealizações como em reservas, na cidade e até mesmo na beira das estradas. Isso não quer dizer, contudo, que perderam o vínculo com as imagens do passado ou que abandonaram seu modo de ser, mas que as situações adversas e as transformações são adaptadas ao modo de ser. Aliás, ultimamente os Kaiowá têm lutado com garra para reaver suas terras; para tanto têm evocado politicamente as imagens do passado para caracterizá-las.

A união dos *ava*

Ava é homem em guarani, não qualquer homem, mas aqueles que comungam da sócio-religiosidade dos *ava* (Susnik, 1994). Em outras palavras, homens que são reconhecidos uns pelos outros por pensarem e organizarem-se da mesma maneira, por terem valores semelhantes, por reconhecerem os mesmos símbolos culturais, por partilharem a mesma língua, por conhecerem regras de julgamento, por julgarem e serem julgados a partir dessas regras (Barth, 2000) e por se diferenciarem de outros, formando, um nós cujo *ethos*² somente eles conhecem e que funciona como forma de reconhecimento, de atração e de pertencimento (Maffesoli, 2000).

O termo *ava*, contudo, é polissêmico, pois tem sido utilizado por estudiosos e pelos próprios indígenas para se referirem tanto aos Kaiowá, como aos *Ñandeva*³, sugerindo que sejam sub-tradições Guarani, descendentes dos Guarani coloniais, tese reforçada pelo fato de ambas et-

nias falarem a língua guarani. Embora esses grupos étnicos percebam semelhanças culturais, lingüísticas e religiosas entre si, se concebem como diferentes. E apesar de usarem o termo *ava*, referindo-se a si mesmos para se contraporem a outros, o mesmo termo já foi utilizado pejorativamente entre eles, com o sentido de gente inferior, para depreciar uns aos outros, sobretudo nas décadas de 1980 e 1990, quando experimentaram uma profunda crise. Nos dias atuais o termo *ava* passou a ter conotação positiva novamente, uma vez que esses indígenas têm ganhado destaque na mídia, têm conseguido direitos, têm, de certa forma, sido valorizados. Não só o termo *ava*, mas o termo índio tem sido empregado com sentido bastante positivo ao lado de outros termos como “gentekueré”, pessoas indígenas, parente, utilizados como marcadores de identidade em oposição, sobretudo, aos *Karai*, os brancos.

Esses *ava*, no início do século passado, viviam seus dramas⁴ sociais em decorrência de seus problemas internos, sociais e ambientais. Porém, com a chegada dos não-índios, antes mesmos da Guerra do Paraguai, em 1875, no território Kaiowá/Ñandeva, outros fatores passaram a desencadear dramas sociais.

Muito embora o contato tenha sido feito há mais de um século, somente após a segunda metade do século XX é que os Kaiowá e os Ñandeva começaram a perder o direito de ir vir livremente pelo território e de construir outros espaços, outros *tekoha*. A vinda de colonos e fazendeiros para a região sul do atual Mato Grosso do Sul e a implantação de fazendas e sítios culminaram com a derrubada das matas e com a invasão dos *tekoha*. O arame farpado e as grandes plantações obrigaram os indígenas a construir outras trilhas, *tape po’i*, pelo seu imenso território. Essas trilhas, antes dos não-índios, ligavam diferentes *tekoha*, denotando as relações de parentesco e as relações políticas entre famílias extensas que no começo do século passado “[...] viviam distantes umas das outras, vinte, trinta quilômetros[...].” (Insard *apud* Meihy, 1991). Essas trilhas ligavam as famílias extensas, demarcando uma construção sócio-político maior, o *tekoha guasu*.

Já nas primeiras décadas do século XX, algumas famílias extensas passaram a viver em reservas, outras resistiram aos ataques a seus *tekoha*, Não desistiram e continuaram lutando por suas terras e fortalecendo a política indígena, principalmente, a partir de 1970, cujos resultados estão expressos na constituição de 1988, na qual os direitos indígenas sobre seus territórios foram “assegurados”.

A partir da segunda metade do século XX, os Kaiowá tiveram que construir seu *teko*, modo de ser, e organizar o *ha*, espaço, com menos

liberdade e com elementos simbólicos e materiais trazidos pelos não-índios. A exigüidade do espaço foi adaptada e novos elementos materiais e simbólicos foram incorporados pelos indígenas.

As dificuldades foram aumentando, e os dramas sociais ficando cada vez mais complexos: violência, assassinatos, suicídios e fome passaram a fazer parte da cotidianidade dos *ava* Kaiowá. Eles, contudo, reagiam na medida em que o cerco se acirrava. Nessa luta, todo tipo de estratégia foi utilizada: lamúrias dos mais velhos, alertando seus pares para a “destruição” da cultura indígena, reclamações junto aos representantes da FUNAI, aceite de ajuda da Missão e de outros órgãos beneficentes, auxílio de antropólogos, historiadores, políticos, simpatizantes e instituições religiosas. Aprenderam, com as escolas, a fazer o *Kuatiá* falar (Benites, 2004)⁵, ou seja, ler. Aprenderam termos jurídicos e antropológicos, transformando esses conhecimentos em instrumento de luta em favor de sua causa.

A partir desses conhecimentos, construíram um discurso híbrido composto por três línguas: guarani, português e espanhol que têm utilizado na luta para reaver seus antigos *tekoha* e manter sua identidade.

Nos anos de 1970, os *ava* Kaiowá e os *ava* Ñandeva, já encontravam dificuldades para obterem alimentos em decorrência do desmatamento, da diminuição da caça e da pesca e da impossibilidade de construir outros *tekoha*. Nesse período algumas famílias contaram com o auxílio do Projeto Kaiowá Ñandeva (PKN), iniciativa de alguns antropólogos do grupo de Barbados, encontro no qual antropólogos da América Latina se reuniram para pensar maneiras de se engajarem na política indígena, desencadeada a partir da década de 1970 (Almeida, 2001).

O projeto PKN objetivava possibilitar aos indígenas outras maneiras de produzir alimento, inclusive em excedente. Para tanto, faziam discussões em reuniões, maneira tradicional de tomar decisões. O projeto tentava envolver membros de famílias extensas dos Kaiowá e dos Ñandeva. Muito embora fossem supostamente consideradas sub-tradições guarani (Barth, 1987) havia variações culturais e religiosas entre elas, o que ocasionava disputas entre as famílias do mesmo grupo étnico⁶. As diferenças entre as famílias extensas não foram superadas na execução do projeto, mas a luta pela terra era um problema comum, estando acima das diferenças macro-familiares e étnicas, o que possibilitou a ampliação e o fortalecimento dessas reuniões que passariam, posteriormente, a ser a maior estratégia na reconquista das terras tradicionais.

Os Kaiowá e os Ñandeva sempre tomaram decisões em reuniões macro-familiares, o que chega a ser ainda hoje uma atividade diária da

qual é muito importante participar, pois nessas reuniões programam suas atividades, refletem sobre os problemas e controlam uns aos outros. Nesses momentos exercitam suas habilidades de ouvintes pacientes e propositores de soluções para os problemas, enfim, é um espaço para circulação do poder.

O poder é uma construção social na qual todas as habilidades são postas em jogo. O poder para os *ava*, principalmente para *ava* Kaiowá, não é um bem que se recebe hereditariamente, nem é vitalício, antes é uma construção diária, uma “negociação” realizada na cotidianidade e nos dramas sociais. Nem o *tamõi*, ou *jary*, pai e mãe de linhagem, nem o *ñanderu*, ou *ñandesy*⁷, o líder religioso, indivíduos que granjearam poder em decorrência de suas habilidades, e por isso passaram a ser respeitados e pólos de referência, estão imunes à dinâmica desse tipo de relações.

A condição de liderança esta constantemente sendo testada e avaliada pelo grupo. Os Kaiowá e os Nandeva são conhecidos pela maneira paciente de se relacionarem entre si e por terem optado historicamente pelo uso da palavra como mediadora das relações. Medidas coercivas e atitudes autoritárias não têm muito espaço nas relações macro-familiares. O processo de endoculturação, o que inclui obviamente a transmissão de conhecimento, é edificado por meio de conselhos, diálogos e rituais, e a “fofoca”, habilmente construída, é instrumento valioso na construção do *teko porã*⁸, comportamento adequado, funcionando como uma instância de julgamento na qual todos podem exercer o direito de fazê-lo.

O projeto PKN encontrou sérios problemas para implementar as metas estipuladas, pois os indígenas “antropofagizaram” a proposta, realizando-as a seu modo, ou seja, fizeram os bens materiais e simbólicos, oferecidos pelo projeto, circularem nas relações políticas entre eles. Thomas de Almeida, um dos antropólogos responsáveis pela execução do projeto, exemplifica essa adaptação de bens e símbolos ao modo de ser indígena com o excedente da produção de uma colheita. O PKN tinha a intenção de criar a cultura do armazenamento, porém os indígenas, assim que perceberam que havia alimento a mais, propuseram uma festa (Almeida, 2001).

A festa religiosa era e ainda é muito significativa, pois, além de proporcionar um momento de encontro entre os próprios seres humanos e entre estes e o divino, tem função política, já que é uma das maneiras de demonstrar poder, de estabelecer e fortalecer relações políticas no grupo e fora dele⁹. Assim, a festa religiosa tinha muito mais sentido do que o armazenamento de produtos, pois possibilitou um momento de hierofania e o *teko joja*, princípio de cooperação e de reciprocidade.

Dessa iniciativa, o que ficou foi a possibilidade da união entre os *ava* Kaiowá e os *ava* Nandeva bem como a união das famílias extensas na luta por interesses comuns.

O poder da palavra

Apesar dos problemas na implantação do PKN, as reuniões continuaram e foram se fortalecendo, tornando-se *aty guasu*, *aty*, reunião e *guasu*, grande. Passaram a ser grandes assembléias¹⁰ nas quais são articulados os discursos políticos. Estes revelam toda a competência lingüística dos *ava* que têm na palavra a sua maior arma. Aliás, *ñe'e*, palavra em guarani, significa também alma de origem divina. Os *ava* têm dois nomes, um de origem divina e outro humano.

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

Nas rezas, nos rituais, na transmissão de conhecimento, nos conselhos e ultimamente, nos discursos políticos, a articulação e o domínio da palavra é de grande valor para os *ava*. Muito embora não se possa afirmar categoricamente que os Kaiowá e os Nandeva sejam descendentes diretos dos Guarani coloniais, compartilham com os últimos a competência lingüística. Montoya (1673), já percebera o nível lingüístico elevado dos Guarani no século XVII. Ao descrever a língua guarani em seu *El Tesoro da Lengua Guarani*, revela a complexidade sonora e sintática e a riqueza semântica dessa língua. Os *ava* são descritos pela literatura como grandes oradores. Isso ocorre pelo valor que atribuem à palavra e à capacidade de as "enfileirarem" (Clastres, 1995) na elaboração de contos, estórias, rezas e mitos bem como em discursos políticos.

A economia dos *ava* é uma economia do prestígio, um sistema de valores que dá apreço ao *teko porã*, modo adequado. O que mais vale nesse sistema não são os bens materiais, mas capacidade e coragem para fazer proposições e resolver problemas, capacidade integrativa e política e competência comunicativa.

Na escala de valores dos *ava*, saber comunicar-se tem um valor expressivo na busca de prestígio. E comunicar-se, implica em articular palavras tanto para se comunicar no mundo terreal quanto com o sobrenatural. Assim, ser um líder religioso, a maior expressão de poder de comunicação com o sobrenatural, é o objetivo de todo indivíduo, porém ultimamente muitos almejam também ser um bom articulador do discurso político, haja vista a importância que esse discurso tem ganhado nos últimos tempos, pois está atrelado ao maior problema para esses grupos étnicos: a questão da terra.

A formação do discurso político

Para articular um discurso político é necessário saber a língua falada pelo grupo, o guarani que incorporou várias palavras do espanhol em decorrência do longo contato com paraguaios. Muitas dessas palavras foram mantidas em sua sonoridade, outras foram “guaranizadas”. O mesmo ocorreu com o português, do qual emprestaram, principalmente, palavras de significado político e reivindicatório. Além disso, há de se considerar o fenômeno do bilingüismo. Os Kaiowá e os Nandeva, hoje, já podem ser considerados grupos étnicos bilíngües, uma que vez que a maioria de seus membros comunica-se de maneira bastante tranqüila, utilizando tanto o português como o guarani (Dixon, 1997).

O discurso político, entretanto, precisa ser validado pelo grupo e dar resultados práticos, o que só ocorrerá, segundo a lógica guarani, se atrelado às palavras “sagradas” e à voz de autoridade (Bourdieu, 1996) do líder religioso. Os líderes religiosos participam da construção do discurso político, mas a articulação deste discurso, no mais das vezes, fica a cargo de capitães e líderes de famílias extensas e até mesmo de lideranças emergentes. O discurso político da *aty guasu* é resultado de várias vozes e começa a ser articulado em vários outros discursos realizados no dia-a-dia. As mulheres indígenas exercem importante papel nesse momento da construção do discurso, uma vez que são reivindicadoras implacáveis. Elas também fazem seus discursos nas *aty guasu* e, ultimamente, têm tentado construir uma organização das mulheres indígenas, o que demonstra que estão buscando outras maneiras de exercer o poder.

O discurso político é uma prática multiderminada, que se realiza no bojo das relações sociais e envolve a utilização de símbolos não-lingüísticos ordenados com os elementos lingüísticos de maneira única, por regras implícitas que determinam o que deve ser dito e a maneira como

deve ser dito, e funciona como articulação política nas relações intra-étnicas e de ação política nas relações interétnicas. O discurso político realizado nas *aty guasu*, quando em presença de não-índios, principalmente não-índios considerados lideranças políticas expressivas ou seus representantes, denominados pelos indígenas *Karai guasu*, são acompanhados de uma certa teatralidade e os oradores usam toda sorte de recursos para se expressarem. Vale pegar a terra com as mãos e compará-la à carne do corpo humano, vale lembrar dos que morreram na luta pela terra, vale demarcar a identidade, dizendo que eles, os indígenas, não valorizam bens materiais como prédios e carros importados, vale dizer que preservam o meio ambiente (esse efeito de discurso, um apelo ecológico, tem ganhado amplo destaque ultimamente, uma demonstração de como se apoderam de certos conceitos para defenderem sua causa) vale, em enfim, usar elementos rituais que os caracterizam como índios.

Nas *aty guasu*, a palavra fica com os oradores, mas os líderes religiosos marcam presença como símbolos vivos, necessários à construção do discurso, pois pela lógica guarani, tudo, inclusive o discurso e as estratégias políticas, precisa estar entrelaçado ao sobrenatural, e isso é realizado pelo líder religioso. A reza que outrora afastava o *jaguarete*¹¹, onça, hoje abrandava o coração dos juizes, dos fazendeiros e dos governantes na luta pela terra.

O sucesso de qualquer ação nessa luta não é atribuído ao discurso político, às viagens à Brasília, à intervenção do Ministério Público e à habilidade dos oradores, mas à reza e ao rezador, o *ñanderu*. A última homologação de terra tem sido atribuída a Ataná, atualmente um dos líderes religioso mais prestigiado entre os Kaiowá, pois acreditam que sua interferência junto ao mundo espiritual, garantiu esta homologação.

O discurso da *aty guasu* é uma ação humana frente às demandas históricas que revela a competência e habilidades lingüísticas de atores sociais de seu tempo, que embora dêem explicações míticas para os eventos do mundo, são atores históricos, construindo uma forma de produção de vida cuja origem se perde no tempo, mas que foi adaptando-se às condições históricas.

No início do século, moravam em casas comunais e viviam da caça, da pesca, da coleta e da agricultura de coivara. Hoje moram em casas individuais de madeira e de alvenaria em reservas, nas cidades, às margens das estradas e rios. Comem arroz, feijão, pão, etc. que compram ou que coletam nas ruas¹²; desempenham várias atividades laborais, mas isso não quer dizer que deixaram de ser índios. São *ava* desse momento

histórico com uma maneira específica de perceber, pensar, representar, organizar e construir sua realidade com ou sem o espaço.

Conclusão

O termo *tekoha* agregou em sua carga semântica todas as transformações histórias dos *ava* e sua maneira de perceber e se relacionar com a *yvy*, terra. Hoje, além de *tekoha*, usam vários termos como “ardeia”, reserva, “aikoha”, “roikoha”, “colonha”, “tapekota”, entre outros, para designar espaço territorial e maneira de organizar esse espaço, mas um espaço transformado e organizado com os recursos que dispõe neste momento histórico, o que implica em exigüidade de espaço e aglomeração de pessoas. Atualmente, o termo *Tekoha*, com o significado de terras tradicionais, tem sido mais utilizado nos discursos políticos do que no dia-a-dia, mas, sobretudo, com o objetivo de, estrategicamente, se referirem às terras onde viviam seus pais e avós, por meio do qual suscitam imagens de paisagens, de mortos e de festas religiosas que remetem a espaço a ser reconquistado e reconstruído. Dessa maneira, esse termo assumiu uma conotação política na luta por terras e na defesa das terras já homologadas. Nesse sentido, é uma síntese de muitas ações e suas representações que, articuladas, tornaram-se elementos comunicativos no processo de endoculturação¹³ e nas relações sociais intra e interétnica, denotando estratégias de sobrevivência antigas e novas e conotando a própria ausência do *ha*, lugar. Assim, passou a ser símbolo lingüístico e não-lingüístico, tradicional e novo, posto em ação nessa maneira específica de produzir a vida e simbolizar analogicamente¹⁴.

O termo *tekoha* é, dessa maneira, polissimêmico, por encerrar vários significados; é ambivalente por representar o resultado dos fazeres humanos em consonância com o mundo espiritual; é analógico e ambíguo por expressar sinteticamente a realidade de maneira fluída e contraditória; é uma teia simbólica, síntese de outros símbolos, ícones e índices (Pierce, 1980), mistura de diacronia e sincronia. *Tekoha*, enfim, é uma categoria histórica, um símbolo, um ícone, um ideograma, um índice, um discurso engendrado no feixe das relações, no fervor da práxis de uma formação discursiva, que revela um jeito de ser e de falar (Foucault, 2002) e não apenas terra tradicional.

Notas:

¹ A família extensa, que ainda hoje, é a base da organização social Kaiowá (Mura, 2000), tem como referência um líder, ou uma líder, chefe da família que reúne em torno de si seus filhos, netos e agregados. O líder ou a líder é o pólo de referência e pertencimento no processo de construção da identidade. O indivíduo se identifica a partir desse pólo quando diz sou Kaiowá e pertença à família desse ou daquele líder.

² “(...) numa cultura que tenha se mantido homogênea por algum tempo, há uma quantidade de regras subentendidas, não escritas, pelas quais as pessoas se guiam. Há um ethos ali, um costume, um entendimento (...)” (Campbell, 1990).

³ Embora haja uma discussão em relação à denominação Ñandeva, pois eles se autodenominam Guarani, optei pela denominação Ñandeva por ter sido usada por importantes estudiosos dessa etnia e porque a utilização do termo Guarani remete aos famosos Guarani do período da colonização. Alguns autores têm optado pela denominação Guarani/Kaiowá e Guarani/Ñandeva, sugerindo que sejam descendentes dos Guarani coloniais, outro assunto que tem gerado polêmicas, que não cabe nesse artigo discutir.

⁴ Conflitos sociais (Turner, 1985).

⁵ A escola, idealizada pelas políticas indigenistas como meio de facilitar a integração dos indígenas na sociedade nacional foi “Guaranizada”, passou a ser utilizada politicamente como meio de obter recursos e para compreender a lógica dos não-índios (Benites, 2004).

⁶ Muitos não-índios ainda concebem os indígenas como criaturas rousseauianas, seres ingênuos que vivem felizes onde quer haja mata. Mas, há disputas entre indivíduos e disputas entre grupos de indivíduos. A disputa entre os indígenas se acirrou com a implantação das reservas. As famílias extensas tiveram que disputar o mesmo espaço e as mesmas fontes de recurso.

⁷ Ñandesy são mulheres que ganharam prestígio de líder religioso e jary são mulheres que passam a ser líder de família extensa, caso o esposo morra ou abandone a família.

⁸ O teko porã, comportamento adequado, é resultado do processo de endoculturação que envolve a observação do princípio de reciprocidade, das normas de conduta, dos conhecimentos tradicionais como rezas, da responsabilidade da manutenção do equilíbrio cósmico, etc. Quando os indivíduos não obedecem a esses princípios a “fofoca” funciona como uma instância de julgamento, sendo, assim, forte instrumento de organização do grupo. A fofoca também é poderosa arma política nas relações de poder.

⁹ Meliá trabalha com o conceito de economia da festa para demonstrar a dinâmica da preparação da festa, a articulação e cooperação entre os membros do grupo e a importância da realização desse evento em termos sociais, políticos, religiosos, culturais e psicológicos, pois eram nesses momentos que faziam iniciações, rezavam, cantavam, brincavam, acertavam casamento, enfim, a festa significa hierofania, epifania e muita alegria (Meliá, 1991).

¹⁰ A história da aty guasu merece um artigo a parte para que se possa compreender um pouco melhor as táticas políticas por meio das quais as aty guasu se constituíram.

¹¹ A onça no imaginário guarani é um animal muito temido, não só por ser um animal feroz, mas por lembrar os homens de sua condição animal, de fraqueza e

inferioridade (Nimuendaju, 1993).

¹² O imaginário douradense entende os indígenas que pedem nas ruas como mendigos. Porém, esse ato pode ser interpretado como coleta. Hoje, onde há belas casas, havia as matas, rios e roças de onde tiravam seu sustento.

¹³ “O processo de ‘aprendizagem e educação em uma cultura desde a infância’”. (Lakatos; Marconi, 1999).

¹⁴ O pensamento analógico usa símbolos para interpretar o mundo e as inter-relações que existem nele. As palavras não encerram conceitos, mas imagens que sintetizam várias ideais e significações. O termo tekoha, por exemplo, é uma síntese de imagens, de significados de idealizações etc.

Referências

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

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

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

_____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BENITES, Tonico. *Mbo'e Kátia ñemoñe'ê há japo kuation ñe'ê: fazendo o papel falar e produzindo sua fala*. 2003. Monografia (Graduação Normal Superior) – Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul, Campo Grande, MS, 2003.

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

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

BLIKSTEIN, Izidoro. *Kasper House, ou a fabricação da realidade*. São Paulo: Cultrix/USP, 1983.

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

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

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

BRAND, Antônio; SIDEKUM, Antonio (Org.). *História do imaginário religioso indígena: “Se os Ñanderu conseguissem falar novamente com Deus...”*. Kaiowá: a construção de uma história oral. São Leopoldo: UINISINOS, 1977.

CADOGAN, León. Aporte a la etnografía de los guarani del Amambái del Alto Ypanê. Excerto da *Revista de Antropología*, São Paulo, v. 10, n. 1 e 2, 43 p., jun./dez. 1962.

_____. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Assunción: Asunción: Fundacion “León Cadogan”, CEUADUC/CEPAG, 1992, n. Máximo.

- Antropologia da Comunicação visual. Trad. Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Org. Betty Sue Flowers. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Associação Palas Athena, 1990.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- CESAR, Marcondes C.; MORAIS, Regis (org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988.
- CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- _____. *Kurusu ñe'engatu*. Palabras que la historia no podria olvidar. [S.l.: s.n], 1995.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand, 1988.
- CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papyrus, 1990.
- CREPALDE, Adilson. *O rezador e a História*. 2004. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, MS.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. Mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1987.
- _____. Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico Canela de 1963 (p. 13-52). In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DARRAULT-HARRIS, Ivan; GRUBITS, Sonia. *Psicossemiótica na construção da identidade infantil: um estudo da produção artística de crianças Guarani/Kaiowá*. São Paulo: Casa do Psicólogo; Campo Grande, MS: UCDB, 2000.
- DIXON, Robert Malcolm Ward. *The rise and fall of languages*. Cambridge University Press, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- ESTERMANN, Josef; SIDEKUM, Antonio (Orgs.). *História do imaginário indígena: Apu Tytayku Implicaciones Teológicas del Pensamiento Andino*. São Leopoldo: UNISINOS, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1985.
- _____. *Genealogia do racismo*. De la guerra de las razas al racismo de Estado. Madrid: La Piqueta, 1992.
- _____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- GUASH, S. Antonio J.; ORTIZ, S. J. Diego. *Diccionario Castellano-Guarani Guarani-Castellano*. Asunción: CEPAG, 2001.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, [s.d.].
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Sociologia geral*. São Paulo: Atlas, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- _____. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1976.
- MAIGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. Trad. Freda

- Indursky. Campinas: Pontes/Unicamp, 1977.
- MAFESSOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- MEIGS, Anna; BARLOW Katheel. Beyond the taboo: imagining incest. *American Anthropologist*, v. 104, March 2002.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte kaiowá*. São Paulo: Loyola, 1991.
- MELIÁ, Bartomeu. *La tierra sin-mal de los Guarani: economia y profesia*. CUED documento copiado CIMI, 1991. 13.
- MELIÁ, Bartomeu; GRÜMBERG, Georg; GRÜMBERG, Friedl. *Los Pâi-Tavyterã - Etnografia Guarani del Paraguay Contemporâneo*. Asuncion: Centro de Estudos Antropológicos, Universidad Católica "N.S. de la Asunción", 1976.
- MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiowá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003. II. XXp.
- MURA, Fabio. *Habitações Kaiowá: formas propriedades técnicas e organização social*. 2000. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- NIMUENDAJU, Unkel, Curt. Apontamentos sobre os Guarani. Trad. e notas Egon Schaden. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, separata, 1954.
- _____. *Etnografia e indigenismo sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. Organizado por Marco Antonio Gonçalves. Campinas: UNICAMP, 1993.
- _____. *As lendas da criação do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987. 156 p.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogos de espelho: imagens representações de si através dos outros*. São Paulo: Edusp, 1993.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowá*. 1999. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.
- REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1998.
- RIBEIRO, Darcy. *O Índio e a civilização: integração das populações indígenas do Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. São Paulo: USP, 1969.
- _____. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1974.
- _____. *Fragmentos da mitologia kayauá*. São Paulo: Revista do Museu Paulista, 1947.

- _____. (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Nacional, 1976.
- SILVA, Joana A. Fernandes. *Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos*. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Unicamp, Campinas, 1982.
- SOUSA, Neimar de. *A Redução de Nuestra Señora de La Fé no Itatim: entre a cruz e a espada (1631-1659)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2002.
- SUSNIK, Branislava. *Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana antigua: 1 – formación y dispersión étnica*. Asunción: Museo Etnografico “Andrés Barbero”, 1994.
- _____. *Los aborígenes del Paraguai: aproximación a las creencias de los indígenas*. Asunción: Museo Etnografico “Andrés Barbero”, 1984-1985.
- TURNER, W. Victor. *Dramas, fields and metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- _____. *O processo ritual: a estrutura e a antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- VARA, Alfredo. *La construcción Guaraní de la Realidad: una interpretación psicoanalítica*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Centro de Estudios Antropológicos: Universidad Católica, 1984. Vol. 3.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: [s.n.], 1992.
- VIETTA, Katya. “*Não tem quem orienta, a pessoa sozinha é que nem uma folha que vai com o vento*”: análise sobre alguns impasses presentes entre os Kaiowá/Guarani. *Multitemas*, Campo Grande, MS, n. 12, p. 52-73, nov. 1998.

Relatórios e documentos

- ARTIGO da Missão Kaiowá publicado em 1958. Centro de Documentação.
- MURA, F.; THOMAZ DE ALMEIDA, R.F. *Relatório Antropológico de Revisão de Limites da T.I. Porto Lindo (Jakarey) e identificação da Terra Indígena Guarani-Ñandeva do Yvy Katu*. Brasília: FUNAI, 2002.
- THOMAZ DE ALMEIDA, R. F. *Relatório da Área Indígena Ñande Ru Marangatu, MS*. Brasília: Documentação FUNAI, 1999.

Recebido em 5 de outubro de 2005.

Aprovado para publicação em 3 de março de 2006.