

Cartografia Guarani e Kaiowá 01



Representação do *Teko Araguyje*. Fonte: Cartilha Teko Joja 2021

A Busca do *Teko Araguyje* (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS

Eliel Benites

A Busca do *Teko Araguyje* (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação – Doutorado em Geografia, da Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados, para a obtenção do título de Doutor em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Jones Dari Goettert

Coorientador: Levi Marques Pereira

**Dourados-MS
2021**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

B467b Benites, Eliel

A BUSCA DO TEKO ARAGUYJE (JEITO SAGRADO DE SER) NAS RETOMADAS TERRITORIAIS GUARANI E KAIOWÁ [recurso eletrônico] / Eliel Benites. -- 2021.

Arquivo em formato pdf.

Orientador: JONES DARI GOETTERT.

Coorientador: LEVI MARQUES PEREIRAS.

Tese (Doutorado em Geografia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2021.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. GUARANI E KAIOWÁ. 2. ÁRA (ESPAÇO-TEMPO). 3. TEKO ARAGUYJE (MODO DE SER DAS DIVINDADES). 4. TEKOKHA (ALDEIA LUGAR DA VIDA HUMANA E NAO-HUMANA). 5. JEKOKHA (SUSTENTADOR DO ESTEIO DA ALDEIA, DO TEPO-ESPAÇO PRIMORDIAL). I. Goettert, Jones Dari. II. Pereiras, Levi Marques. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

Eliel Benites

**A BUSCA DO TEKO ARAGUYJE (JEITO SAGRADO DE SER)
NAS RETOMADAS TERRITORIAIS GUARANI E KAIOWÁ**

Banca Examinadora

Prof. Dr. Jones Dari Goettert
Programa de Pós-Graduação em Geografia
PPGG-FCH-UFGD Orientador

Prof. Dr. Levi Marques Pereira
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
PPGAnt-FCH-UFGD Co-Orientador

Prof. Dr. Antonio A. R. Ioris
School of Geography and Planning
Cardiff University Examinador

Prof.^a Rosa Sebastiana Colman
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
PPGAnt-FCH-UFGD
Examinadora

Prof.^a Aline Castilho Crespe Lutti
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
PPGAnt-FCH-UFGD
Examinadora

Prof.^a Juliana Grasiéli Bueno Mota
Programa de Pós-Graduação em Geografia
PPGG-FCH-UFGD
Examinadora

Dourados-MS, 18 de junho de 2021

Dedico este trabalho aos grandes *jekoha* guarani e kaiowá da Te'yikue, por deixar adentrar nas suas ricas histórias de vida e por ampliar, através destes, o meu olhar, como fez o *Ñanderuvusu* no início dos tempos, buscando construir um novo *teko araguyje*.
Aguyjevete maymávape!

Agradecimento

Para a criação desta tese, como *Ñanderuvusu* criou o cosmo, os *ára* (céu), os *tekoha* (aldeia, lugar da vida), no início dos tempos, muitas pessoas fizeram parte, mas são poucos os que, de fato, estiveram mais perto ainda, como a minha família, acompanhando os pequenos passos que permitiram realizar grandes movimentos para que a plenitude do pensamento sobre o *ñande rekoete* (o nosso verdadeiro modo de ser) vivificasse neste trabalho. Assim, eternizo o meu sincero agradecimento à *cheke irũ* (companheira de sonho), Maria Celina da Silva, aos meus filhos Lucas Henrique Benites, Gutibergue Marques Benites, Guttierre Spayer Marques Benites, Fabielison Isnarde Benites, aos meus enteados e agregados. O carinho e o afeto recebido durante esta caminhada energizaram-me de tal forma, que pude vencer as inúmeras dificuldades e cansaços que me impediam o vislumbre do *teko araguyje*, modo de ser das divindades e dos encantados.

Aos grandes *jekoha* (sábios mais velhos), aqueles que são verdadeiros guardiões das memórias, das histórias e das grandes trajetórias que alicerçam a Te'yikue, Panambizinho, Laranjeira Ñanderu, Limão Verde e Guyra Roka. Obrigado por esta permissão de viajar em cada história, em cada tempo, em cada *ára* (dia, tempo, luz) para que possamos compor o nosso (o meu) *teko araguyje*, no mundo de hoje. Meu sincero agradecimento ao *Ñanderu* Atanásio Teixeira, Florêncio Barbosa (Baxinho), Ana Amélia Concianza Verga (Dona Amélia), Jairo Barbosa, Lídio Sanches, Ricardo Ruito Galeano, Ivaldo Mariano de Lima (Tatu), Agripino Benites, Aparecida Morales, Julho Almeida, Zenir Aquino, Emiliano Hilário (*Chichíry*), Claudio, Cristina Barbosa (Dona Cristina), Hipólito Martins, Marcolino Garcete, Vale Ortiz, Adão Fernandes, *Ava Jeguaka Vera*, Divina Soares, Fernando Martins, Gelson Fernandes, Marcelina Benigno, Ducrécio Quevedo, Alécio Quevedo (Moreno), Nardo Mendes, Rita Vilhalva, Rogério Gonçalves e Floriano Quevedo.

Durante a pesquisa, infelizmente (para nós), dois *jekoha* nos deixaram, iniciando sua grande viagem em companhia dos espíritos e dos encantando ao mundo do *teko araguyje*, do *Ñanderuvusu* e da terra da eterna juventude; refiro-me aos *ñamõi* Salvador Ortiz e Aniceto Roa. A última despedida foi durante o ritual da sepultura do Salvador, no cemitério localizado em Saverá, junto aos parentes e familiares, cantando os cânticos das despedidas. Ali não conseguimos segurar nossas lágrimas, diante de tantas emoções dos filhos e parentes, relembrando a trajetória de vida de Salvador, típico de um ritual de despedida fúnebre dos Guarani e Kaiowá. Em relação ao Aniceto, só ficamos sabendo sobre a sua partida através de

notícias que chegaram em Te'yikue, através dos amigos e parentes distantes. Sou muito grato (*che aguyjevete*) pelos poucos momentos que estivemos juntos, viajando nas trajetórias contadas, através de risadas e admiração, acompanhado com um rico tereré.

Aos meus orientadores, Professores Doutores Jones Dari Goettert e Levi Marques Pereira, por estarem sempre à disposição para me orientar e fazer as ricas trocas de experiências, tanto na universidade como nas áreas de acampamentos guarani e kaiowá. Assim pude obter a “permissão” para a ousadia de “tentar” transgredir os pensamentos teóricos, tanto da geografia como da antropologia, no processo de me aproximar do olhar dos *ñanderu*, os verdadeiros mestres tradicionais. Por estar aberto “aos diferentes” e por me localizar dentro do nosso grande território, fiquei à vontade nos Programas de Pós-Graduação em Geografia e em Antropologia da UFGD, baseado no compromisso teórico, metodológico e político com a edificação desta tese como reflexo de uma grande caminhada na cosmologia ancestral do nosso povo. Assim, amplio o meu agradecimento ao grupo de docentes e técnicos da Faculdade de Ciências Humanas por esta possibilidade de construir novos conhecimentos, nos quais a perspectiva indígena possa fazer parte como componente do avanço dos saberes como um todo.

Aos meus amigos, amigas, companheiros e companheiras dos movimentos indígenas (*Aty Guasu*, Movimento dos Professores, Movimento dos Jovens e Organização das Mulheres), que são os grandes líderes e grandes *jekoha* (sustentador) na luta pelos direitos e na resistência dos Guarani e Kaiowá, renovando ciclicamente as energias e produzindo diferentes tempos da luta. Assim também aos não indígenas que sempre estão ao nosso lado, como grandes companheiros, os quais podemos até considerar como novos grandes *jekoha*, contribuindo na emergência de novos líderes e também nos caminhos estratégicos para que o sonho do *teko araguyje* seja como horizonte na edificação do mundo de hoje.

Este trabalho foi possível também, por estar envolvido com parceiros indígenas e não indígenas que fazem parte da Associação Cultural dos Realizadores Indígenas – ASCURI, que produz cinema nas perspectivas indígenas Guarani, Kaiowá e Terena, para que este olhar seja conhecido por todos como riqueza cultural. Por fazer parte desta rede de pessoas, pude abstrair conjuntos de saberes sobre a forma de registrar as experiências dos mais velhos através do processo audiovisual. Assim potencializei a aproximação com os mais velhos de diferentes aldeias no cone sul do Estado de Mato Grosso do Sul, criando vínculos maiores e grande compromisso político na defesa do direito ao território tradicional como condição da manutenção da diferença.

Não posso deixar de agradecer aos docentes, técnicos e alunos da Faculdade Intercultural Indígena - FAIND, onde está o curso de Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, Licenciatura do Campo e Pós-Graduação, como espaço de encontro dos grandes projetos societários indígenas e não indígenas. Quero destacar, de modo especial e com carinho, o Curso de Licenciatura Indígena Teko Arandu, onde me formei como discente e, posteriormente, ingressei como docente. Lembro do tempo em que lutávamos, como parte do Movimento dos Professores Guarani e Kaiowá - MPGK, para que a formação dos professores indígenas desta etnia se tornasse realidade. Esta caminhada faz parte do grande movimento de luta pela edificação da educação escolar indígena Guarani e Kaiowá como espaço de encontro entre mundos, na perspectiva da produção de uma geração que possa fortalecer o *tekoyma*, como instrumento de resistência e de construção do futuro, formando um novo *teko* e, assim, o novo *tekoha*.

Amplio o meu agradecimento a todos os amigos, professores, agentes de saúde, lideranças e famílias da reserva indígena Te'yikue, local onde nasci, cresci e me tornei professor (*mbo'ehára*), atuando na Escola Indígena Ñandejára Polo e Ensino Médio Yvy Poty, como também da Unidade Experimental (Projeto *Poty Reñói*). Não esquecerei as famílias que residem nos diversos acampamentos nas áreas de retomada, que me receberam com alegria nas conversas que tivemos durante a realização desta pesquisa.

Sem essas pessoas não conseguiria chegar até aqui. Por isso, meu compromisso teórico/político se torna cada vez mais grandioso. Tenho a satisfação de contribuir, através deste trabalho, para fazer uma mediação entre os tempos, para que a perspectiva dos povos indígenas Guarani e Kaiowá possa ser reavivada, reconhecida e compreendida aqui e em muitos outros lugares no mundo, contribuindo para a edificação de outros e múltiplos tempos/espacos (*heta ára*).

Para finalizar quero agradecer grandemente a professora e companheira Veronice Lovato Rossato, que, no processo da revisão final deste trabalho, afinamos ainda mais os conceitos tradicionais, diante de muitos debates filosóficos, linguísticos e cosmológicos, amadurecendo ainda mais este trabalho. Serei grato eternamente a todos e a todas por contribuir para caminharmos até aqui, edificando continuamente o nosso *ára* (tempo-espaco).

Aguyjevete maymávape!

Lista de cartografia Guarani e Kaiowá

Cartografia Guarani e Kaiowá 1: Representação do <i>Teko Araguayje</i>	01
Cartografia Guarani e Kaiowá 2: Os <i>tape</i> na aldeia Te'yikue.....	64
Cartografia Guarani e Kaiowá 3: Representação da viagem mítica de <i>Chiru Yryvera</i> e <i>Guyra Pepoti</i>	86
Cartografia Guarani e Kaiowá 4: Representação de <i>ára joguigui</i>	103
Cartografia Guarani e Kaiowá 5: Representação do <i>tekoha</i> na visão dos mais velhos de Te'yikue.....	134

Lista das Imagens

Imagem 01: Imagem das estradas da Te'yikue.....	65
Imagem 02: Localização da Reserva Te'yikue.....	67

Lista de mapas

Mapa 1: Representação da reserva indígena Te'yikue, o processo da retomada em 2013-16.....	135
--	-----

Lista de painéis fotográficos

Painel fotográfico 01:	27
Painel fotográfico 02:	31
Painel fotográfico 03:	33
Painel fotográfico 04:	35
Painel fotográfico 05:	174
Painel fotográfico 06:	221
Painel fotográfico 07:	226
Painel fotográfico 08:	243
Painel fotográfico 09:	244
Painel fotográfico 10:	253

Lista das fotos

Foto 1. Imagem representacional do <i>Ñanderuvusu</i>	16
Foto 2. Imagens da Dona Cristina durante o trabalho de campo em 2018.....	22
Foto 3. Antiga escola da Te'yikue, “a Casa assombrada”, março de 2019.....	51
Foto 4. <i>Tekoha</i> /lugar <i>Jakaira</i>	192
Foto 5. Um jovem com <i>yvyrapara</i>	210
Foto 6. A placa do <i>tekoha Pindo Roky</i>	211
Foto 7. Sepultura do Denílson Barbosa.....	214
Foto 8. Casa de reza.....	247

Sumário

Introdução.....	16
Caminho da Pesquisa.....	22
As categorias analíticas da pesquisa.....	42
Organização da tese.....	48
Capítulo I.....	51
<i>Oñohovaitĩ ára</i> - O tempo-espaço do encontro.....	51
1. A Reserva <i>Te'yikue</i> : o lugar do encontro.....	52
2.A chegada dos <i>karai kuéra</i> (não indígenas) e o seu impacto na vida dos Guarani e Kaiowá.....	71
Capítulo II.....	86
<i>Ára ypy</i> - a origem do tempo-espaço Guarani e Kaiowá.....	86
1. A criação dos <i>ára</i> (dia, tempo, céu, luz) e a sua relação na produção do <i>tekoha</i>	87
2. <i>Ára</i> (dia, tempo, céu, luz) e <i>Teko Araguayje</i> (modo de ser maduro, preparado e perfeito através dos tempos)	93
3. As viagens do <i>Chiru Yryvera</i> (guardião da água) e <i>Guyra Pepotĩ</i> (guardião das almas e das crianças): a criação do <i>teko</i>	119
4. <i>Guyra ypy</i> : a origem e a ancestralidade dos pássaros.....	130
Capítulo III.....	134
<i>Tekoha ára</i> - O tempo-espaço da aldeia.....	134
1. O caminho do <i>Jekoha</i> (o sustentador) na arte de fazer o <i>tekoha</i> (lugar).....	135
2. <i>Mohãy</i> (feitiço): a morte vem troteando.....	155
3. <i>Javorái</i> : os espíritos submersos	171
4. <i>Jakaira</i> : o caminho das águas.....	184
5. <i>Jagua Kamby</i> : o rio de leite da onça.....	194
6. Do <i>tekoha</i> para reserva: o nascimento do <i>teko pochý</i>	200
Capítulo IV.....	210
Retomada <i>ára</i> , o tempo-espaço da retomada.....	210
1.Retomando <i>Pindo Roky</i> pela força do <i>Karaitĩha</i> (o canto para os guardiões das almas dos brancos)	211
2.A grande retomada da <i>Te'yikue</i> : transbordando a fronteira na busca do <i>teko araguayje</i>	218
3.A reconstrução do <i>tekoha</i> : o difícil caminho do <i>teko araguayje</i>	237
Considerações Finais.....	257
Referenciais Bibliográficas.....	262
Glossário.....	266

Lista de siglas

CAND - Colônia Agrícola Nacional de Dourados.

CEFF - Concessões de Terras na Faixa de Fronteira.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio.

INM - Instituto Nacional do Mate.

MAIC - Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio.

MOBRAL - Movimento Brasileiro de Alfabetização.

MPB - Música Popular Brasileira.

MPGK - Movimento dos Professores Guarani e Kaiowá.

NEPPI - Núcleo de Estudo das Populações Indígenas.

P.I - Posto Indígena.

SEMED - Secretaria Municipal de Educação.

SPI - Serviço de Proteção ao Índio.

SPILTN - Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais.

UCDB - Universidade Católica Dom Bosco.

UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados.

Ñe'ẽ mbyky

Teko araguyje (teko ñemoatyrõ, ñemoĩ porã ha ára rehe) jeporeka, *retomada* oikoha kotyo Guarani ha Kaiowá.

Kóa *tese* rupive oikuaase kuri mba'éichapa jaipyhy teko araguyje (ñande reko ete, teko aguyje ha iporãva ára rehe), umi oikóva Guarani ha Kaiowá Reserva Te'yikue ryepýpe ha oka kotyo. Oñembohesa reko kuri mandu'a mba'éipacha yma oiko araka'e umi jekoha kuéra (oñongatúva, arandu ymaguare, umi iñarandúva) omoĩ porã haguã kóa tese. Roikuãve'ẽ *hipótese* ramo, ko ñande guata ko'ãgagua ou va'ekue yma guivéma, jeguata puku Guarani ha Kaiowá oñembohete moatyrõ, iporã haguã teko araguyje rupive. Upéagui, ojeporeka kuri resakã haguã mba'éguipa ha mba'épa omboguata uka, jehai arandu rupive umi oikóva Te'yikuépe rehegua, ohecha ave mba'éichapa oñemombarete umi ñemoñare kuéra omopu'ãvo “tekoharã” Crespe (2015), yvy *fazendeiro* mba'ejehu haguépe. Oñemombarete háicha, ojehecha kuri ñande arandu ete rupive, ha oñemongeta joaju, kuri, arandu *geografia* ha *antropologia* pegua ndive kuri, oikuãve'ẽva arandu ára, tekoha ha jeguata rehegua. Upéagui, ñaño'arandu jeguata rehegua, omohesakã uka mba'éicha uguata umi teko jára kuéra (oñangarekóva opavave rehe), resakã haguã mba'éichapa uguata yvypóra kuéra oipyhýva ichugui. Hapykuere oheja va'ekue oho jave teko araguyje rapykuéri ohecha kuri *objeto* ramo ojapo haguã ko *pesquisa* – tekoha -, omohesakãva tape, oho haguã ko arandu, ha, umi *técnicas* katu ogueropu'ã umi tekohague, omoĩgove jevývo mandu'a mba'éichapa oiko araka'e umi uguatáva. Upéicha, ikatu kuri oñemomombyry che hegui karai kuéra resa, ahecha porã haguã mba'éichapa gueko tee ñande kuéra Guarani ha Kaiowá, omoĩ haguã tesa reko ñande arandu ete rupive, mba'éichapa karai kuéra reko uguahẽ ha oguereko ñande rekoha, umi karai reko, ohecha porã haguã mba'éichapa ogueropu'ã tekoha pyahu *retomadape*. Ñaguhẽvo ijapýpe jahecha porã voi mba'éguipa ojegeruse voi teko araguyje, oheko rupityse voi heta ára rehe “tekoete avye'ỹ” oñeñongatúva umi tekojára kuéra imbaretéva. Teko marangatu oguerekóva ñanderu ha ñandesy ko yvy ape ári, tuichague ramo jepe, umi tekojárape, michĩ ete gueteri voi. Upéagui, ko *tese* oikuãve'ẽ, teko araguyjéry, añetegua voi teko, oĩme hina *Ñanderuvusu* oiko hápe ha tekojára kuéra oĩme hápe, ombojehúva ñane pyrũha, ikatúne jaheko hupity ñamopu'ã ramo añetegua tekoha tee, he'íva tekoha araguyje, ikatu haguã ñane mbarete umi mba'e vai oguerúva ha omoĩva ñandéve karai kuéra reko.

Ñe'ẽ mbarete: Guarani ha Kaiowá kuéra, ára, teko araguyje, tekoha ha jekoha.

Resumo

A busca do *Teko Araguayje* (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá.

Esta tese objetivou compreender o processo da busca do *teko araguayje* (modo de ser maduro, preparado e perfeito através do tempo), levando em consideração a existência dos Guarani e Kaiowá dentro e fora da Reserva Te'yikue. A análise partiu do relato da trajetória de vida de cada *jekoha* (sustentador da memória, os mais antigos) para edificar a estrutura da tese. Apontamos, como hipótese, que a mobilidade atual é uma parcela visível da grande caminhada (*oguata*) dos Guarani e Kaiowá na busca do aperfeiçoamento sucessivo para a plenitude do ser, o *teko araguayje*. Por isso, procurei entender as razões e as forças propulsoras da mobilidade, através da descrição analítica da realidade da Te'yikue, verificando os esforços de muitas famílias em constituir o “*tekoharã*” (CRESPE, 2015), em uma área outrora considerada fazenda. Esse esforço foi visto pela ótica dos conceitos tradicionais, os quais dialogaram com os saberes do campo da geografia e da antropologia referentes aos conceitos de espaço-tempo, lugar e movimento. Por isso, estudar este movimento permitiu entender a mobilidade dos guardiões (divindades), para entender a própria mobilidade dos humanos como o seu reflexo. Os vestígios deixados na trajetória dessa busca do *teko araguayje* são vistos como objeto da pesquisa – o lugar/*tekoha* -, que orienta a própria metodologia e os meios técnicos que objetivaram as recomposições desses lugares, através do reavivamento das trajetórias da vida dos viajantes. Assim pude despir-me do olhar dos não indígenas para entender a lógica da existência do nosso povo Guarani e Kaiowá, permitindo analisar, sob a ótica dos conceitos tradicionais, o mundo não indígena, como o grande sistema que modela todos os lugares, para poder caracterizar a reconstrução do *tekoha* nas áreas de retomada. Concluímos que a insistência da busca do *teko araguayje* está na lógica de acessar, cada vez mais, a riqueza da “ideia da humanidade” guardada pelos guardiões de maior potência. A vida sagrada vivenciada pelos *ñanderu* e *ñandesy* no mundo terreno, mesmo que sejam grandiosos, na ótica dos guardiões, ainda é introdutória. Por isso, a tese aponta que a fonte do *teko araguayje*, a ideia verdadeira da humanidade, está na morada dos *Ñanderuvusu* e dos grandes guardiões, que sustentam o sistema Terra, podendo ser acessado através da construção de uma aldeia sagrada, o *tekoha araguayje*, para superar toda a crise imposta pela sociedade não indígena.

Palavras-chave: Os Guarani e Kaiowá, espaço-tempo, *teko araguayje* (modo de ser das divindades), *tekoha* (aldeia), *jekoha* (sustentador).

Abstract

The Search for Teko Araguayje (sacred way of being) in the Guarani and Kaiowá territorial resumes.

This thesis aimed to understand the process of searching for teko araguayje (way of being, mature, prepared and perfect over time), taking into account the existence of the Guarani and Kaiowá inside and outside the Te'yikue reserve. The analysis started from the account of the life trajectory of each jekoha (memory supporter, the oldest) to build the organization structure of the thesis. We point out as hypotheses, that, the current mobility is a visible part of the great journey of the Guarani and Kaiowá in the search for the successive improvement for the fullness of being, the teko araguayje. For this reason, it sought to understand the reasons and driving forces of mobility through the analytical description of the reality of Te'yikue, verifying the efforts of many families, in constituting the “tekoharã” (CRESPE, 2015), in an area formerly considered a farm. This effort was seen through the perspective of traditional concepts, which dialogued with the knowledge of the field of geography and anthropology regarding the concept of time-space, place and movement. Therefore, studying this movement made it possible to understand the mobility of guardians (deities), to understand the mobility of humans as their reflection. The traces left in the trajectory in this search for teko araguayje are seen as the object of the research - the place / tekoha-, which guides the methodology itself, and the technical means aimed at the recomposition of these places, through the revival of the trajectories of the travelers' lives. In this way, I was able to undress the eyes of non-indigenous people to understand the logic of the existence of our Guarani and Kaiowá people, allowing us to analyze, from the perspective of traditional concepts, the great systems that shape the places, the non-indigenous world, in order to characterize the reconstruction of the tekoha in the resumption areas. We conclude that the insistence of the search for teko araguayje, is in the logic of accessing, more and more, the wealth of the “idea of humanity” guarded by the guardians of greater power. The sacred life experienced by the ñanderu and ñandesy in the earthly world, even if they are great, in the view of the guardians, is still introductory. Therefore, the thesis points out that the source of teko araguayje, the true idea of humanity, lies in the home of the Ñanderuvusu and the great guardians, who support the land system, which can be accessed through construction and a sacred village, the tekoha araguayje, to overcome the entire crisis imposed by non-indigenous society.

Keyword: The Guarani and Kaiowá, space-time, teko araguayje (deity's way of being), tekoha (village), jekoha (supporter).

Resumen

Se reanuda la Búsqueda del Teko Araguayje (forma sagrada de ser) en el territorio guaraní y kaiowá.

Esta tesis tuvo como objetivo comprender el proceso de búsqueda del *teko araguayje* (forma de ser, madura, preparada y perfecta en el tiempo), teniendo en cuenta la existencia de los guaraníes y kaiowá dentro y fuera de la reserva Te'yikue. El análisis partió del relato de la trayectoria vital de cada *jekoha* (partidario de la memoria, el más antiguo) para construir la estructura organizativa de la tesis. Señalamos como hipótesis, que, la movilidad actual es parte visible del gran recorrido de los guaraníes y kaiowá en la búsqueda del perfeccionamiento sucesivo de la plenitud del ser, el *teko araguayje*. Por ello, buscó comprender las razones y motores de la movilidad a través de la descripción analítica de la realidad de Te'yikue, verificando los esfuerzos de muchas familias, en constituir el “*tekoharã*” (CRESPE, 2015), en un área antes considerada una granja. Este esfuerzo fue visto desde la perspectiva de conceptos tradicionales, que dialogaron con el conocimiento del campo de la geografía y la antropología en torno al concepto de tiempo-espacio, lugar y movimiento. Por tanto, el estudio de este movimiento permitió comprender la movilidad de los guardianes (deidades), entender la movilidad de los humanos como su reflejo. Las huellas dejadas en la trayectoria de esta búsqueda de *teko araguayje* se vislumbran como el objeto de la investigación - el lugar / *tekoha*, que orienta la propia metodología, y los medios técnicos encaminados a la recomposición de estos lugares, a través de la reactivación de las trayectorias de la vida de los viajeros. De esta manera pude desnudar la mirada de los no indígenas para comprender la lógica de la existencia de nuestro pueblo guaraní y kaiowá, permitiéndonos analizar, desde la perspectiva de conceptos tradicionales, los grandes sistemas que configuran los lugares, el mundo no indígena, con el fin de caracterizar la reconstrucción del *tekoha* en las áreas de reanudación. Concluimos que la insistencia de la búsqueda del *teko araguayje*, está en la lógica de acceder, cada vez más, a la riqueza de la “idea de humanidad” custodiada por los guardianes de mayor poder. La vida sagrada experimentada por los *ñanderu* y *ñandesy* en el mundo terrenal, aunque sean grandiosos, en opinión de los guardianes, es todavía introductoria. Por tanto, la tesis señala que la fuente del *teko araguayje*, la verdadera idea de humanidad, radica en el hogar de los Ñanderuvusu y los grandes guardianes, quienes apoyan el sistema de tierras, al que se puede acceder a través de la construcción y una aldea sagrada, el *tekoha araguayje*, para superar toda la crisis impuesta por la sociedad no indígena.

Palabra clave: Guaraní y Kaiowá, espacio-tiempo, *teko araguayje* (forma de ser de la deidad), *tekoha* (aldea), *jekoha* (partidario).



Foto 01. Imagem representacional do *Ñanderuvusu*. Foto retirado do filme “*Mokõi Kovo’e*”. Fonte: ASCURI 2021.

Introdução

Quando eu era criança, na Reserva Te'yikue, tinha como referências muitas árvores gigantes que rodeavam a nossa casa, na região conhecido como *ñumbuku*¹ (campos compridos), hoje denominado como a região de *ñandejára* (devido ao nome da escola Ñandejára). Acompanhava a “dança do sol”² ao amanhecer e ficava maravilhado com o nascer da lua cheia, porque parecia brotar no meio do mato. Quando andávamos nas estradas, a visão se ampliava e víamos, de longe, as *ka'aguy hovy* (floreτας azuis) e, quanto mais nos aproximávamos, os lugares azuis se transformavam em verdes. Isso me tornava curioso, porque ninguém explicava o fenômeno, apenas falavam: “é assim mesmo”. Os lugares longínquos pareciam lugares onde reinava *vy'a* (felicidade), pela beleza que aparentava.

Mudávamos inúmeras vezes de lugar, e, nestas mudanças, sempre construíamos novas casas que eram, em geral, feitas de madeira de *pakuri* (limãozinho do mato) e cobertas de sapé (uma espécie de capim). O canto das *syvisyvi* (gaivotas), da *ynambu pytã* (perdiz) e, algumas vezes, do *guyra kampana* (arapongas) fazia meus pais e avós rememorem os tempos em que viviam com seus pais e contavam muitas histórias antigas, que praticamente visualizávamos através da imaginação de criança. No caminho da roça gritávamos em brincadeiras e os gritos ecoavam nas floretas espantando os pássaros e pequenos roedores que estavam próximas; por isso éramos repreendidos pelos avós, porque tínhamos que respeitar as florestas, andando silenciosamente. Tínhamos duas roças quando morei com os meus avós³: uma era da *machu*⁴ (avó), onde todos queria ficar, porque havia muitas frutas, como mamão e cana (não havia muito trabalho); a outra era do *ñamõĩ*⁵ (avô), que chamávamos de roça da FUNAI, porque era lugar de monocultura de arroz e milho⁶.

Na vida escolar, parecia que o mundo se ampliava, conversávamos com os colegas de diferentes lugares, e tentava, a todo momento, “decifrar” a fala da professora *karai*⁷ (não indígena), para entender os conteúdos da aula. Era um esforço muito grande e, neste processo, nos sentíamos inferiores diante da sabedoria “inalcançável” da professora. Frequentar a escola Ñandejára, naqueles tempos, era o início da obrigatoriedade, mesmo com algumas resistências iniciais, pelo fato de não falar a língua portuguesa e da vergonha de outras

¹ *Ñumbuku* era o lugar de campos naturais no meio das florestas. Hoje se transformou em centro da reserva Te'yikue.

² O movimento que o sol fazia, na linha do horizonte, conforme as estações do ano.

³ No início da juventude acabei morando umas temporadas com os avós, devido à separação dos meus pais.

⁴ Ver glossário no final do texto.

⁵ Ver glossário.

⁶ A roça da avó era uma roça de fato tradicional, porque havia muitas frutas e pouco trabalho e do lado ficava a roça da FUNAI, onde meu avô trabalhava praticamente sozinho, porque não havia sombra e era rodeado por colômbio e braquiária.

⁷ Ver glossário.

crianças diferentes de mim. Rapidamente adaptei-me a essa vida escolar, fazendo amizade com muitos colegas de sala; assim, aos poucos o ambiente escolar se tornava atrativo, não pelo interesse sobre a aula, mas pelos novos amigos. A Reserva Te'yikue, naqueles tempos, parecia ter poucas pessoas e todos se conheciam, os alunos vinham para a escola de todas as partes, das regiões que ainda não conhecíamos.

As referências que orientavam a mobilidade das pessoas de diferentes regiões eram as grandes árvores, curvas de estradas, riachos e picadas. Muitas vezes, eram lugares onde ocorreram mortes ou implantação de novos cemitérios e os perigos os faziam mudar o rumo do caminho, dinamizando os *tape po'i* (trilhas). As casas eram consideravelmente distantes em relação às outras, buscando sempre melhores lugares, como mata fechada e rios caudalosos. Divertíamos-nos muito em fazer *monde* e *ñuhã* (armadilhas) para pegar, principalmente, *apere'a* (preá) e *ynambu* (perdiz); e essa forma de viver era vista como positiva por muitas famílias. Os avós orientavam que deveríamos ser bons caçadores, pescadores, *kokueséro* (que faz roça) e construtores de casa, porque são valores básicos para constituir uma família e, com o tempo, nos transformássemos, principalmente, em *jekoha*⁸ (esteio) da família.

A mudança radical foi quando comecei a estudar na cidade de Caarapó em 1992, para fazer, na época, o chamado ginásio (de 5ª até 8ª série), na escola estadual Cleuza Aparecida Vargas Galhardos e depois na escola municipal Candido Lemes dos Santos. Na escola estadual Joaquim Soares Viana estudei magistério de nível médio para atuar como professor (não como professor indígena) na aldeia. Essa formação básica propiciou a minha contratação em 1997⁹, para atuar como primeiro professor indígena Kaiowá na Te'yikue, com objetivo de alfabetizar os alunos que estavam retidos, há mais de três anos, na primeira série do Ensino Fundamental. Assim, esses novos desafios assumidos estavam no contexto da implantação de educação escolar indígena através do apoio da Secretaria Municipal de Educação de Caarapó, em parceria com o Núcleo de Estudos e Pesquisas de Populações Indígenas –NEPPI/UCDB – e com o CIMI (Conselho Indigenista Missionário).

A partir deste ponto da minha trajetória abriram-se duas frentes de práticas experienciais, que compõem o meu olhar sobre o mundo: a) necessidade de compreender a conceptualização da educação escolar indígena, alfabetização e contexto político da luta dos professores guarani e kaiowá e, b) construção das práticas, *in loco*, de educação escolar

⁸Será aprofundado no capítulo III, para melhor leitura ver detalhes desse conceito no glossário.

⁹ Sobre as trajetórias, ver em detalhes a dissertação de mestrado Benites (2014, p. 13-33).

indígena no processo de reconstrução dos currículos tecnocráticos¹⁰ para além da estrutura convencional da escola. Assim, inaugura-se o meu envolvimento com o Movimento dos Professores Guarani e Kaiowá (MPGK), acompanhando, assiduamente, a implantação do Curso Normal Médio Intercultural Ára Verá (espaço/tempo iluminado) e da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu (viver em sabedoria), hoje alojado na Faculdade Intercultural Indígena na Universidade Federal da Grande Dourados.

Na reserva Te'yikue, no âmbito da implantação de inúmeros projetos¹¹ articulados com a escola, possibilitou-me uma convivência bastante assídua com diversos especialistas e pesquisadores não indígenas, como educadores, historiadores, engenheiros florestais, ecólogos, linguistas e muitos outros, os quais contribuíram para a efetivação técnica da recuperação ambiental e da implantação da educação escolar indígena e com o envolvimento sistemático de muitas famílias. Estes especialistas faziam parte do NEPPI/UCDB, como também do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e da Diocese de Dourados, com apoio da SEMED (Secretaria Municipal de Educação) de Caarapó, impulsionando o início da educação escolar indígena a partir da alfabetização em língua Guarani e das Unidades Experimentais¹². Por outro lado, na busca de construir uma didática que estivesse próxima ao universo tradicional, possibilitou-me a reaproximação intensa com os xamãs para registrar os saberes ancestrais, contribuindo com a composição gradativa de uma postura mais plena em relação ao diálogo entre os saberes tradicionais e não indígenas.

Esta experiência no contexto da construção da educação escolar indígena, desde 1997, e de vivenciar a reocupação/retomada de novas áreas, a partir de 2013, na reserva Te'yikue, contribuíram para a percepção de que esse grande evento, que marcou o lugar, é móvel com o tempo. A emergência dos objetivos comuns através do coletivo envolvido e a sua durabilidade dependem da capacidade de os atores manterem vivo o que desejavam implantar no lugar; caso contrário, os atores constituídos pelo coletivo seguirão outros caminhos pela força das novas relações e conexões sociais, que estão sempre se renovando. Assim, coloco a grande questão desta tese: o que leva os Kaiowá e Guarani a estarem em

¹⁰ Ver SILVA. T. T. (2007, p.21-27).

¹¹ Todos os projetos como a construção de represas, recuperação de microbacias, unidades experimentais, viveiros de mudas e corredores ecológicos são conectadas a um ponto principal, a escola, formando uma espécie de rede.

¹² A Unidade Experimental é um espaço onde se realizam as práticas do cultivo e da vivência da terra pelos alunos e professores da Escola Ñandejára Pólo. Esta Unidade foi instalada em agosto de 2001, com o objetivo de realizar o plantio de sementes e mudas tradicionais, como milho branco, batatas, feijões, cana, produção de hortaliças, produção de frutas, plantas medicinais, recuperação natural de solos, recuperação de matas ciliares e nascentes de rios. (BENITES, 2014, p. 114)

movimento - *oguata* - mesmo com as grandes transformações e dificuldades provocadas pela presença dos não indígenas?

A primeira hipótese que podemos apontar é que a mobilidade atual é uma parcela visível da grande caminhada dos Kaiowá e Guarani na busca ou tentativa de buscar o aperfeiçoamento sucessivo para a plenitude do ser, conhecido como *teko araguyje*¹³ (jeito sagrado de ser). Por isso, esta tese busca compreender as razões e as forças propulsoras da mobilidade através da descrição analítica da realidade da Te'yikue, verificando os esforços de muitas famílias em constituir o “*tekoharã*” (CRESPE, 2015), em uma área outrora considerada fazenda. Esse esforço é aqui abordado pela ótica dos conceitos tradicionais, dialogando no campo da Geografia e da Antropologia, referentes ao conceito de espaço-tempo, lugar e movimento.

Para estudar os atores em movimento utilizei a estratégia metodológica de averiguar as trajetórias das pessoas que se conectam para produzir o sentido e, conseqüentemente, o lugar de pertencimento. Olhamos este lugar como vestígio do movimento marcado pela dinâmica social e pelos elementos do seu entorno, como os guardiões e os componentes físicos do *tekoha*. Esta idéia contempla minha primeira hipótese. Assim, a segunda hipótese que podemos apontar é que os lugares são produzidos a partir dos resultados da conexão do encontro de múltiplos seres (LATOUR, 2012), modelando os corpos para que estes sejam reproduzidos ou para servirem de base para a produção de outros lugares pelos atores em movimento.

Com estas percepções, aos poucos foi se concretizando a temática desta pesquisa: “A busca do *Teko Araguyje* nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá”, com objetivo de compreender a mobilidade, o trânsito, o *oguata*¹⁴ (caminhar) do povo Guarani e Kaiowá no contexto da transformação causada pela chegada do modelo de espacialidade dos não indígenas, sobrepondo-se aos territórios tradicionais guarani e kaiowá. Através do mergulho nas múltiplas trajetórias que formam/formaram a Te'yikue será feito o levantamento dos antigos lugares sagrados e cartografados para demonstrar que o *tekoha* está além da fronteira e do tempo da reserva, compondo uma vasta rede de interconexões de lugares/*tekoha* que propiciam a produção do *Teko Araguyje*. Assim, esta viagem metodológica traz para o tempo presente o universo conceitual nativo, e, através dele, poderemos entender a persistência de buscar e atualizar o *tekoyma* (modo se ser dos antepassados) como horizonte na construção do *tekoha* de hoje, inclusive nas áreas de retomadas.

¹³ Ver mais detalhes no glossário.

¹⁴ Ver glossário.

A pesquisa foi elaborada em três grandes momentos, os quais orientam a metodologia e a organização da tese: a) recomposição das trajetórias de vida das pessoas mais velhas e dos *ñanderu*¹⁵ (rezador), com objetivo de registrar os lugares, *tekoha*¹⁶ (aldeia, lugar da vida) e os grupos familiares, para recompor as paisagens físico/sociais antes e durante o estabelecimento da reserva Te'yikue; b) composição de uma cartografia celeste (cosmo) e o seu reflexo na produção dos lugares sagrados na Te'yikue, considerados como *tekoha* e, assim, verificar que os lugares interligados estão na dimensão horizontal e na vertical, quando os sentidos são sobrepostos pelo acúmulo das trajetórias inseridas nesse espaço; e c) caracterizar os modos e as motivações atuais que impulsionam a construção dos novos *tekoha*, atualizando o *tekoyma* nas áreas de Guapo'y, Kunumi, Te'yijusu, Jeroky Guasu, Guaviray, Ñandéva, Itagua, Pa'itavyterã e Pindo Roky, que são as áreas de retomadas ao redor da reserva Te'yikue.

As referências principais, com quem dialoguei, foram acessadas graças ao processo de mergulho gradativo em cada corrente de pensamento que tive oportunidade de vivenciar durante o estudo presencial no Programa de Pós-Graduação em Geografia, na Faculdade de Ciências Humana/UFGD, bem como nos grupos de estudo Etnologias Indígenas e Geografias e Povos Indígenas. Esses diálogos me possibilitaram perceber os “conceitos nativos” (MOTA, 2015) guarani e kaiowá, que estavam presentes, mas não visualizados, devido ao tipo de olhar constituído e projetado como pesquisador kaiowá. Foi muito oportuno transitar entre os campos da Geografia, Antropologia e História, além das cosmologias tradicionais, impondo-me a responsabilidade de trazer à tona a Filosofia Kaiowá e Guarani.

Percebo que, através das ideias de Santos (2006), Massey (2008), Martins (2009), Ingold (2015), por exemplo, fui capaz de perceber a Geografia Guarani e Kaiowá na contemporaneidade, que coaduna o mundo indígena e não indígena, mantendo uma relação de imposição e resistências. A tese de Mota (2015) e a ideia de Quijano (2005) contribuíram para entender a especificidade do *tekoha*/lugar, obtendo “seu” espaço-tempo, mesmo no contexto do mundo globalizante e colonial. Já os trabalhos de Brand (1997), Chamorro (2008), Crespe (2015) Rossato (2002, 2020), Pereira (2004 e 2016) e Descola (1997), por exemplo, deram-me força para mergulhar na história e na cosmologia tradicional, contextualizando-as até os tempos atuais. Quero destacar, ainda, os trabalhos dos pesquisadores indígenas, como João (2011), Benites (2014) e Valiente (2019), através dos quais foi possível projetar as discussões sobre a dinâmica e os desafios contemporâneos dos Guarani e Kaiowá, diante da situação do

¹⁵ Ver glossário.

¹⁶ Ver glossário.

planeta Terra (a pandemia do novo Coronavírus). Em relação à metodologia, a tese foi referenciada pelo trabalho de Latour (2012), principalmente na discussão sobre *jekoha* (o sustentador), aproximando-se da ideia de “ator-rede”.

Assim, esta tese foi o resultado de uma grande viagem na cosmologia guarani e kaiowá, calcada em discussões teóricas, com as quais tive a oportunidade de vivenciar como pesquisador indígena kaiowá, no Programa de Pós-Graduação, em companhia de pesquisadores, professores indígenas e não indígenas. Aventurei-me nas inúmeras trajetórias de vida que demonstraram, em certa medida, a compreensão que cada sujeito/ator obtém, numa linha de grandes histórias de encontros e desencontros, deixando marcas profundas no lugar/*tekoha*. Assim, movimentar-se no espaço-tempo é buscar materializar o sonho edificado a partir do encontro de múltiplos seres, reproduzindo-o em diferentes outros espaços, como forma de diversificar e enriquecer os lugares em constante conexão, configurando uma regionalidade guarani e kaiowá, conhecida como “*Tekoha Guasu*” (COLMAM, 2015, p. 15).

O caminho da pesquisa



Foto 02. Imagem da Dona Cristina durante o trabalho de campo, em 2018. Foto de Eliel Benites.

Ouvir, sentir e transcrever foi a minha postura durante o tempo de diálogo com os mestres tradicionais, *ñanderu* e *ñandesy*¹⁷(rezadores), para compreender o *ñane arandueté* (a

¹⁷ Ver glossário.

nossa verdadeira sabedoria) e vislumbrar o *tekoyma*¹⁸ (modo de ser dos antepassados, antigos) como caminhos metodológicos. Durante os relatos de muitos atores indígenas pude perceber como a memória é ligada aos objetos, aparentando uma grande rede (malha) de conexões, que levam o pensamento, não ao passado, mas aos lugares plenos nos diversos espaços-tempos guarani e kaiowá. A ativação de múltiplas sensibilidades¹⁹, na condição de pesquisador kaiowá, quando ouvi as histórias míticas sobre os seres divinizados, como os *chiru kuéra* (divindades supremas)²⁰, constituiu-se, gradativamente, numa “lógica” que deu sentido e possibilidade para a narrativa escrita, que outrora era nebulosa.

A necessidade de uma narrativa sintetizada, como se pretende aqui, é para argumentar, a partir dos conceitos nativos, a discussão sobre a mobilidade, a territorialidade e o espaço-tempo. Não pretendo substituir ou unificar as ricas narrativas orais, mas “apenas”, a partir delas, entender a proposta da pesquisa, alicerçando-a com os referenciais disponíveis no campo da Geografia, Antropologia e História. Assim, através deste mundo da escrita, quero eternizar pequenas parcelas dos interlocutores, com os quais tivemos contatos e relacionamentos epistêmicos que contribuíram para a “viagem” aos diversos tempos, principalmente através dos objetos, como a casa, os lugares, os cochós, as árvores, como meio de ouvir e entender os sentidos edificados em cada espaço-tempo.

Através das palavras, do canto-reza e das caminhadas, vistos como objetos, foram reavivadas e reacendidas as memórias, pelas quais foi possível acessar o conjunto de saberes e valores que orientavam a existência e a produção do *tekoha* em diferentes caminhos por onde perpassavam. Para Magalhães (2002, p. 56), “A memória é, então, crucial como meio e processo para provocar, (re)construir as articulações entre presente e passado, entre o indivíduo e o social”. Assim, através das memórias, constituiu-se uma viagem para compreender a razão do *oguata* (caminhar, mover, sair do lugar, estar em trânsito) (BENITES, 2014, p. 77) na atualidade dos Kaiowá e Guarani. Pereira (2016, p.104) afirma, a partir dos estudos de identificação das terras indígenas Arroio Kora e Guyra Roka (ambos no cone sul de MS), que as memórias

[...] revelaram a grande importância [...] das experiências sociais passadas como elemento de construção de vínculos entre algumas parentelas e os locais onde viveram seus antepassados”. [...] A rememoração desses eventos dizia respeito principalmente à existência de xamãs de grande prestígio,

¹⁸ Ver glossário.

¹⁹ O mergulho nas histórias míticas, como também nas trajetórias de muitos interlocutores ativou a curiosidade, o encantamento, as emoções e, no final, o lado mais racional (mais objetivo) frente a esses dados, devido à própria experiência de pesquisador indígena ligado ao lugar onde estão esses dados.

²⁰ Ver glossário.

festas e a fartura desfrutada no passado, contrapondo-se à violência do processo de expulsão da comunidade e a miséria e dependência atual.

No esforço de implementar as estratégias de conexões pelos mais velhos, em um contexto de sucessivas transformações, a memória sobre as imagens do *tekoyma* se torna cada vez mais longínqua, nebulosa, apresentando-se como parcelas de sentidos ligados aos objetos que ainda estão presentes na Te'yikue. Neste sentido, Magalhães (2002, p. 56) afirma que

Não existe mais uma totalidade de sentidos, mas somente trechos de histórias e de sonhos... indubitavelmente uma ameaça de destruição, mas também – e ao mesmo tempo – esperança e possibilidades de novas significações.

[...]

As imagens do passado reluzem no presente e relampejam, porque o passado não está morto, inerte. Ambos se dão a conhecer, se o esforço que se fizer para esse reencontro reativado for bem sucedido.

A totalidade dos saberes kaiowá e guarani colocada nesta tese é a dimensão das relações constituídas com os mestres tradicionais durante a pesquisa de campo (2017-19), além do envolvimento anterior e fora dela, como na Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, no Movimento dos Professores Guarani e Kaiowá, na militância da Associação dos Realizadores Culturais Indígenas e nas *Aty Guasu* (grandes assembleias kaiowá e guarani). Isso significa que existem outras e ricas narrativas míticas, conforme a sua localidade, em diferentes *tekoha* que compõem o grande território kaiowá e guarani. Estes saberes, expressados através de múltiplas narrativas, representam o seu espaço-tempo, marcando a dinâmica política e religiosa que orientou, e orienta ainda, a reprodução social. As crenças e as verdades emergidas nesse contexto são situadas em um local, um lugar, um *tekoha*, porque são resultados da relação com os elementos que compõem esses lugares. Os atores e a dimensão social produzidos nesse contexto buscam se replicar em outros tempos e espaços, baseados no primeiro, dando a variabilidade do sentido original. Assim, os saberes e as histórias vão se adequando e se atualizando em novos contextos, de maneira contínua, produzindo diferentes *tekoha*.

A sucessiva adequação dos saberes em diferentes *tekoha* acaba se tornando estratégias de resistência diante dos saberes homogeneizantes da sociedade não indígena, porque se torna específico, localizado e variável. A especificidade desses saberes é o modo estabelecido para dar respostas ao lugar onde se encontra o sujeito kaiowá e guarani, inserindo, ali, o conjunto de novos sentidos trazidos de outros lugares e de outras experiências, adicionando-os ao repertório já existente, para que estes *tekoha* ganhem sentido, de modo enriquecido. A ideia do *tekoha* em composição com elementos externos, através do

sujeito itinerante, preconiza a instabilidade e a mutabilidade do *tekoha*, conforme o incremento de novos elementos. Assim, entendemos que o *tekoha* não é a finalidade da existência, mas o meio. Por isso, entender a dinâmica do *tekoha* não possibilita a percepção total da existência, mas como ela é produzida e o que leva a produzir o *tekoha* no processo de transitoriedade da sua permanência.

Assim, entender o comportamento itinerante dos *chiru kuéra*, nos primórdios dos tempos, foi a estratégia metodológica para compreender a mobilidade dos Kaiowá e Guarani de hoje. Analisando o *teko*²¹ (modo de ser) dos *chiru* pode-se entender a mobilidade atual, principalmente diante da onda de chegada de outro modo de ser, no caso, o mundo da sociedade não indígena, dos *karai*. Insistir em permanecer no modo do *tekoyma*, mesmo com a dificuldade imposta pelo modo de ser não indígena (*karai reko*), demonstra que ainda está viva a intencionalidade de buscar este modo perfeito de ser - o *teko araguyje*. Esta busca, no tempo de hoje e pelas condições impostas, formata o modelo de existência, baseando a produção de diferentes *tekoha*, como as áreas de acampamento, conhecidas como retomadas, e as reservas.

A pesquisa foi realizada na Reserva indígena Te'yikue e seu entorno²², envolvendo nove áreas de reocupação, consideradas como retomadas ou área em litígio, as quais ocorreram devido a uma espécie de transbordamento social da reserva, a partir de 2013. A Te'yikue, como reserva, no tempo do SPI (Serviço de Proteção ao Índio 1910-1964), era conhecida como Posto Indígena José Bonifácio e foi demarcada em 20 de novembro de 1924, pelo *Decreto Estadual N° 684* (BRAND, 1997, p.112).

Foi realizado registro (escrita e audiovisual) das histórias de vida e relatos de experiências nas nove áreas retomadas, além de efetivar atos de interlocução com os *ñanderu* sobre as histórias míticas, como a do sol, da lua, das águas e da formação do mundo, como ponto de partida para entender a totalidade do movimento guarani e kaiowá. A partir da

²¹ Ver glossário.

²² Para Pereira (2004, p. 10), “o conceito de entorno empregado se inspira na teoria de sistema de Luhmann [(1984) 1990]. Para este autor, os sistemas se constituem pela produção da autorreferência e autopoiesis em relação ao entorno do qual se distinguem e em relação ao qual se autodefinem. “A teoria autopoietica tem como idéia básica um sistema organizado autossuficiente. Este sistema produz e recicla seus próprios componentes, diferenciando-se do meio exterior.” (<https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbetes/edicao-1>)

primeira entrevista foi feito um “itinerário” de localização dos sabedores sobre determinado assunto, solicitando aos interlocutores apontarem por qual caminho seguir para chegar em outras pessoas que conhecem o mesmo assunto, para complementar. Assim realizei uma “cartografia dos sabedores” das histórias míticas e dos moradores mais antigos da Te’yikue para rememorar o início da povoação da reserva e destacar os lugares significativos e os rezadores que conduziam as grandes famílias. Fui estabelecendo o itinerário das entrevistas, principalmente para conhecer a história da Te’yikue, da cosmologia tradicional e das experiências de vida nas retomadas, no processo da recomposição das famílias.

Deste modo, foi se abrindo o caminho da pesquisa, que, posteriormente, organizou a análise para estruturar a tese. Cada movimento da pesquisa foi estimulado pelo objetivo que se estabelecia antes e durante os diálogos e as entrevistas anteriores e, assim, sucessivamente. Por exemplo, o objetivo de adentrar na história da Te’yikue foi, inicialmente, compreender as primeiras lideranças e como era a Te’yikue nos primórdios da reserva. Com esse objetivo iniciei a entrevista com Zenir Aquino, na reserva de Dourados (Bororó), a qual, durante o seu relato, apontou quem eram os moradores antigos da região de *Pahĩ*, uma das microrregiões da Te’yikue.

Voltando para Te’yikue, encontramos o senhor Adão, na retomada *Guapo’y*. Um dos moradores antigos de *Pahĩ*, durante a sua entrevista, relembrou os antepassados daquele lugar, bem como a história da retomada. Foi questionado se conhecia as pessoas que ainda estavam vivas, para complementar ou até enriquecer a sua fala, e ele apontou o senhor Salvador (naquele momento ainda estava vivo) como um dos sabedores, e também Vale Ortiz e Florêncio Barbosa (conhecido como Baxinho). Assim, o curso das entrevistas ganhou caminhos mais claros, enquanto cada conversa apontava novos rumos e elementos fundamentais. Por exemplo, quando estávamos conversando com o senhor Baxinho, a conversa caminhou pela cosmologia tradicional, devido a sua condição de *ñanderu* (xamã), especialistas em batismo do milho branco (*jerosy*). Assim, cada interlocutor demonstrava novos caminhos e novas estratégias de diálogos.


Desta maneira foram formados quatro grupos de entrevistas, conforme o tipo de interlocutor entrevistado. O primeiro grupo refere-se às pessoas que relataram os saberes e experiências sobre a cosmologia tradicional. Este grupo apontou os conhecimentos sobre *ára*²³ (céus, patamares celestiais) e seus componentes, como *teko jára*²⁴ (guardião do nosso

²³ Ver glossário.

²⁴ Ver glossário.

ser), *chiru kuéra*, como também as práticas ritualísticas do *jerosy*²⁵ (ritual do milho branco) e as histórias míticas do *chiru yryvera*²⁶ (guardião das águas), do *chiru jakaira* (guardião do milho branco) e do *chiru guyra pepoti*²⁷ (guardião das almas e das crianças). Neste processo ficou visível que a cosmovisão retida pelos mestres tradicionais são parcelas asseguradas pela memória no decorrer do seu tempo, e a totalidade destes conhecimentos são mosaicos específicos de saberes que compõem cada *tekoha*. Assim, os saberes não são iguais, mas específicos conforme cada *tekoha* e, principalmente, cada rezador e mestre tradicional (xamãs).

Com este objetivo, foram registradas as falas dos xamãs de outros *tekoha*, como Guyra Kambi'y, Limão Verde, Panambizinho e Laranjeira Ñanderu, porque são lugares dos líderes espirituais de maior prestígio na região e, durante o desenvolvimento dos projetos de audiovisual e das aulas da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, tivemos contato, de maneira frequente, com essas aldeias, possibilitando os registros. Na sequência estão os painéis fotográficos dos interlocutores, com a descrição mínima de cada contexto dos diálogos realizados.

Painel fotográfico (01)	
	<p style="text-align: center;">Atanásio Teixeira, Ava Jeguaka</p> <p>Atanásio é um grande <i>ñanderu</i> de importância regional, que atualmente exerce o papel de líder espiritual no contexto dos movimentos políticos dos Guarani e Kaiowá de MS, reside na terra indígena Limão Verde, município de Amambai. O diálogo foi realizado no dia 28 de novembro de 2019, durante o Aty Guasu (Grande Assembleia Guarani e Kaiowá), na comunidade de Campestre, município de Antônio João. O registro foi em audiovisual, com o apoio da pesquisadora e doutoranda em antropologia Tatiane Klein.</p>

²⁵ Ver glossário.

²⁶ Ver glossário.

²⁷ Ver glossário.



Florêncio Barbosa (Baxinho)

É um grande *ñanderu* que batiza as sementes da roça em geral, mora na Te'yikue na região de Sãha Pytã. O diálogo foi realizado em dois momentos: no dia 15 de julho de 2018 foi realizado na sua residência no final do dia, com a presença de seu filho. E houve outro momento com a presença da Dona Cristina e com seu esposo Cicero, quando juntamos os três para contar a história do *Karaguata* e *Chuíta* (pai de Florêncio). Este momento foi uma roda de conversa em meio a uma ventania forte, à tarde, e registrado em gravação de áudio.



Dona Ana Amélia Concianza

Dona Amélia é uma *ñandesy*, residente em Panambizinho, filha de um grande líder espiritual daquela região, o seu Lauro, que é cunhado do Pa'i Chiquito. A conversa foi durante uma visita na sua residência, na aldeia Panambizinho, quando estávamos realizando planos de um filme da ASCURI (Associação dos Realizadores Culturais Indígenas), no segundo semestre de 2018. O registro foi em gravação de áudio, com a presença dos filhos e membros da ASCURI.



Jairo Barbosa

É um dos grandes *ñanderu*, especialista em conduzir o *jerosy* na região de *Ka'aguyrusu*. O diálogo foi realizado em novembro de 2019, na sua residência, na retomada Laranjeira Ñanderu, município de Rio Brilhante. O tema do diálogo foi em relação ao *jerosy* (batismo do milho branco). O registro foi em audiovisual em uma tarde nublada e quente.



Lídio Sanches

É um *ñanderu* que reside na Te'yikue, especialista em batismo de criança. A conversa foi durante a atividade do projeto *Teko Joja*, realizado na residência da professora Renata Castelão, na região da Missão Caiuá. O tema do diálogo foi focado nas rezas e sobre os pássaros. O registro foi em gravação de áudio, com a presença de alguns jovens da família e lideranças locais.



Ricardo Ruito Galeano

A entrevista foi durante a atividade de debate realizado pela *Aty Guasu* sobre a produção de alimentos e roça (*kokue*) na retomada Guyra Kambi'y. A reunião foi realizada na *óga pysy* (casa de reza) e o registro foi em gravação de áudio. A centralidade do depoimento foi sobre a importância do milho branco para os Kaiowá.



Ivaldo Mariano de Lima (Tatu)

O diálogo foi realizado no dia 17 de julho de 2018, em *Itagua*, que é uma das áreas de retomada no entorno da Te'yikue. A centralidade do diálogo foi em relação à *óga pysy* (casa de reza) e foi registrado em audiovisual com a presença das lideranças locais e familiares.



Ademilson Conciansa (Kiki)

O diálogo foi realizado no segundo semestre de 2018, na sua residência, na aldeia Panambizinho, durante a oficina de preparação para fazer filmagens sobre os saberes tradicionais. A centralidade do diálogo foi sobre os guardiões, as divindades e o *teko araguyje*.

O segundo grupo foi formado por pessoas com características de contar a sua história de vida, no contexto da sua inserção em Te'yikue, como também a experiência na Reserva Te'yikue a partir da história das famílias. Nesse processo de dialogo, ficou evidente que a Te'yikue é apenas uma referência para os que passavam por ali, mas a força do *jepota*²⁸ (encanto), como também as mudanças regionais os fez fixarem-se no lugar, além das conexões feitas com os regionais, como forma de se estruturarem como famílias e *tekoha*. Nesta análise, a vida se move conforme os lugares dentro e fora da Te'yikue, como uma espécie de mosaico de lugares significativos, contribuindo na edificação do sentido acumulado e simultâneo. Abaixo estão os nomes e o contexto destas entrevistadas.

²⁸ Ver glossário.

Painel fotográfico (02)



Agripino Benites

O diálogo foi feito no dia 25 de agosto de 2018, no final do dia, durante a roda de tereré, quando contou a sua trajetória de liderança e o processo da inserção da sua família na Te'yikue, no início da década de 1960. O diálogo foi registrado através de gravação de áudio, no crepúsculo da noite.



Aniceto Roa (in memórian)

A entrevista foi realizada durante a atividade do projeto *Teko Joja* na reserva de Amambai, no primeiro semestre de 2019, quando aproveitamos a estadia para visitar a sua residência. A conversa foi registrada em audiovisual, em uma casa de reza. A centralidade do diálogo foi em relação à sua participação na criação de rebanho de gado na reserva Te'yikue, onde trabalhou a maior parte da sua vida, enquanto residiu neste *tekoha*.



Aparecida Morales

A entrevista foi realizada no dia 01 de outubro de 2018, na área de retomada *Jeroky Guasu*, no entorno da Te'yikue. O diálogo estava focado na sua história de vida e experiência na reserva e o seu itinerário na retomada. O material foi registrado em gravação de áudio.



Julho Almeida

O diálogo foi realizado no dia 14 de maio de 2018, na sua residência, na Te'yikue, em uma manhã ensolarada, com a participação de sua esposa. A centralidade do diálogo foi em relação aos moradores antigos e o trabalho de derrubada das florestas na Te'yikue e em seu entorno. O material foi registrado em gravação de áudio.



Salvador Ortiz (*in memóiriam*)

O diálogo foi realizado em um amanhã de maio de 2018, na sua residência, que fica na região de Saverá, com a participação da companheira, tomando chimarrão. O foco da conversa foi sobre suas experiências de vida no trabalho das fazendas e a sua relação com os regionais, como também a sua entrada na Te'yikue. Este material foi gravado em áudio.

Zenir Aquino

A entrevista foi realizada no dia 18 de março de



2018, na sua residência, na Reserva Indígena de Dourados, na região de Bororó, acompanhada por seus familiares. Zenir é minha mãe, nascida na Te'yikue, filha de Cassiano Aquino (antigo capitão da Te'yikue). Atualmente reside nesta reserva (Te'yikue). O material foi registrado em gravação de áudio.

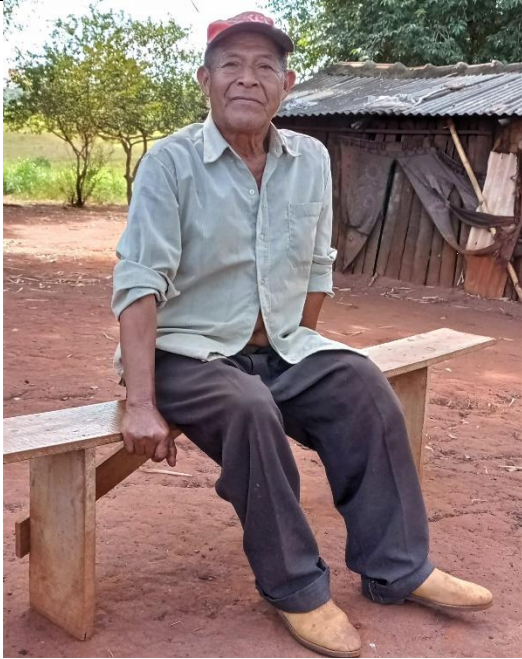
O terceiro grupo é composto pelos entrevistados que apontaram como a Te'yikue se formou como um lugar carregado de sentidos, através da realização de *chicha*, *jerosy* e outros eventos que marcaram determinado tempo. Demonstraram também os lugares das festas, bem como os moradores antigos e as suas relações interfamiliares. Nestes relatos foi apresentada a história da demarcação da Te'yikue, como também de outros *tekoha* próximos, que foram sucumbidos pela chegada das primeiras fazendas. Lembrando que muitos depoimentos do segundo e do terceiro grupo, em diversas passagens, são conteúdos semelhantes em relação à história da Te'yikue. Assim organizamos, abaixo, os nomes dos entrevistados e o seu contexto.

Painel fotográfico (03)



Emiliano Hilário (*Chichíry*)

O registro da gravação do relato de Emiliano, conhecido como *Chichíry*, foi no dia 23 de setembro de 2018, na área de retomada Guapo'y, quando ele veio de Amambai para visitar esta área. Durante a gravação havia muita gente presente, então foi feita uma espécie de entrevista coletiva, em que contavam a história da área de *Javorai* (no entorno de Te'yikue), como era no passado e as pessoas que viviam naquele lugar. O material foi gravado em áudio.



Claudio Quevedo

A entrevista com Claudio foi no dia 14 de maio de 2018, em uma manhã, na roda de tereré e com a participação de toda a família. Como ele fazia parte de uma igreja cristã, a discussão inicial foi um pouco por este lado. A fala posterior focou na história da Te'yikue, quando a família dele ali adentrou, na década de 1960. Conta também como eram os moradores naquele tempo. O material foi registrado em gravação de áudio.



Cristina Barbosa (*in memóriam*)

O dialogo com Dona Cristina foi realizado no dia 13 de junho de 2019, na Te'yikue, região da Missão Caiuá, juntamente com o seu esposo Cicero, na sua residência feita de sapé. Na mesma data realizamos caminhadas nos lugares de sepulturas antigas para conhecer onde jaz o rezador *Karaguata*. O foco da conversa foi em torno da história de Te'yikue nos seus primórdios. O material foi registrado em gravação de áudio.



Hipólito Martins

O diálogo com Hipólito foi feito no dia 28 de julho de 2018, na área de retomada denominada Ñandéva, ao entardecer, perto de uma roça, e ninguém estava presente. A conversa foi em direção à história da sua vida nos tempos em que morava fora da Te'yikue, na região de São Lucas. O material foi registrado em gravação de áudio.

	<p style="text-align: center;">Marcolino Garcete</p> <p>Marcolino é um morador antigo da Te'yikue e o diálogo com ele foi feito no dia 05 de outubro de 2018, com objetivo de registrar sua experiência e conhecimento sobre a história da Te'yikue nos seus primórdios e demarcação. Ele conta como a Te'yikue era povoada antigamente, focando na história da região de <i>Jakaira</i>. O material foi registrado em gravação de áudio.</p>
	<p style="text-align: center;">Vale Ortiz</p> <p>A conversa com seu Vale (leia-se Valê) foi no dia 14 de maio de 2018, na região de Saverá, sentados embaixo de uma mangueira. De longe a família olhava desconfiada porque foram convertidos em “irmãos” (crentes). A centralidade do relato foi em relação aos nomes dos lugares antigos e também dos primeiros moradores da Te'yikue. Conta também a sua história como chefe da família Ortiz. O material foi registrado em gravação de áudio.</p>

E, por fim, o quarto grupo de entrevistados é formado pelos que contaram a história das retomadas, que iniciou em 2013, como também o estabelecimento das famílias nessas novas áreas. A questão permeou, principalmente, o esforço de reconstruir novos *tekoha*, a partir das experiências de reservas e projetos de sustentabilidades, como *kokue*²⁹ (roça). A questão que orientou estes diálogos foi buscar entender o que faz as famílias se assentarem em um lugar específico, trazendo a “categoria do *vy'aha*”, como forma de analisar a força de

²⁹ Ver glossário.

resistência das famílias diante de várias intempéries no novo *tekoha*. Assim, abaixo estão colocados os nomes dos interlocutores e seus contextos para a realização das entrevistas.

Painel fotográfico (04)



Adão Fernandes

É um morador tradicional na região de *Pahĩ*, que fica na Te'yikue e fez parte da equipe que adentrou, primeiramente, na atual área de retomada *Guapo'y* em 2016. A entrevista foi realizada em uma das visitas ao acampamento e o diálogo foi concentrado sobre a história da retomada como também nos moradores antigos da reserva. No momento do diálogo estavam presentes os familiares e pessoas que faziam parte destas retomadas. O material foi registrado em gravação em áudio.



Ava Jeguaka Vera

Ava Jeguaka Vera (não quis contar o nome em português devido às ameaças dos fazendeiros) é um dos líderes da área de retomada de *Guapo'y*. Participou ativamente do processo de retomada do *Guapo'y* em 2016. O diálogo foi sobre os ataques e sofrimentos vivenciados pelas famílias na área, além do tom de denúncia sobre a situação. Foi feita a gravação em audiovisual sobre o seu relato, com a participação das jovens, crianças e outras lideranças que estavam presentes. (segundo semestre de 2018)



Divina Soares

A fala de Divina Soares foi registrada em 19 de julho de 2018 na área de retomada de *Itagua*. Ela é companheira do líder daquele local. A centralidade do diálogo foi sobre a explicação de porque é feliz naquele lugar e o que lhe assegura permanecer naquele local. O relato foi presenciado pelas filhas,

que já são casadas também. O material foi registrado em audiovisual.



Fernando Martins

O diálogo foi feito na área de retomada de *Itagua*, no entono da Te'yikue. É o companheiro de Divina. A entrevista foi na mesma data da conversa com Divina (19-07-2018) e o foco esteve no entorno da ocupação das famílias que estavam sempre chegando e a sua relação com os fazendeiros locais, as perspectivas de construir roça e posto de saúde. O relato foi presenciado pelos familiares e o material foi registrado em audiovisual.



Gelson Fernandes

É um jovem recém-casado na *Guapo'y*, que formou sua família após a retomada em 2016. A entrevista foi realizada durante uma visita no dia 07 de março de 2019. O diálogo alinhou-se sobre a vida dos jovens na retomada e a sua perspectiva sobre o cotidiano. Ele estava construindo a sua casa durante o seu relato. A pequena conversa foi registrada em audiovisual.



Marcelina Benigno

O diálogo foi realizado em uma manhã ensolarada, em 2018, na área retomada de *Ñamõi Guaviray*, que fica nos arredores de Te'yikue. Ela contou sobre sua experiência de vida da nova área, na produção de roça. O foco da conversa estava na formação da sua família e nos novos alimentos que a roça proporcionava. Ela é companheira do líder dessa comunidade. O relato foi registrado em audiovisual.



Ducrecio Quevedo

A entrevista com Ducrecio foi realizado no dia 11 de novembro de 2018, durante uma visita no final do dia até anoitecer, acompanhado de tereré. O diálogo girou em torno da história da retomada de *Pindo Roky* em 2016, rememorando as pessoas chaves que ajudaram a entrar e como foi processo de estabelecimentos das famílias. O relato foi registrado em gravação de áudio.



Alécio Quevedo (Moreno)

É líder comunitário da área de retomada de *Jeroky Guasu*. A entrevista foi realizada no dia 01 de outubro de 2018, no mesmo dia em que foi entrevistada sua companheira Aparecida Morales. O diálogo estava focado na história da retomada, como também nos projetos que poderiam ser construídos neste *tekoha*, além de contar como é a vida cotidiana, deste o tempo da retomada. O material foi registrado em gravação de áudio.



Nardo Mendes

Nardo é líder comunitário da área retomada de *Te'yijusu* que se estabeleceu no entorno da *Te'yikue*. Ele acompanhou o processo da ocupação. O diálogo versou sobre a história da retomada e também de alguns projetos que queriam desenvolver, como a casa de reza. O relato foi durante uma roda de tereré com a participação das famílias e foi registrado através da gravação de áudio.



Rita Vilhalva

É líder feminina da área retomada de *Guapo'y*. A entrevista foi feita em várias ocasiões, durante a pesquisa neste *tekoha*. Sempre durante a entrevista o local ficava cheio de familiares e de agregados. As falas estavam sempre num tom de denúncia sobre o seu sofrimento em todos os aspectos. O material foi registrado em audiovisual.

Imagem não cedida

Rogério Gonçalves

O diálogo com Rogério foi no dia 01 de outubro de 2018 sobre a história das retomadas e como se tornou líder comunitário na área retomada de *Jeroky Guasu*. O relato conta sobre a parte da ecologia da área, sobre caça, pesca e também dos lugares das plantas medicinais. O material foi gravado em áudio.



Florian Quevedo

É um *jekoha* da grande família Quevedo, na área retomada de *Itagua*. A conversa foi durante a visita à sua roça da mandioca, no dia 19 de julho de 2018, quando estava limpando essa roça, ao redor da sua residência. Estavam presentes também outros líderes como Tatu e Fernando. O registro foi em audiovisual.

Estas entrevistas foram realizadas na língua Guarani, assim como a sua transcrição na íntegra, com metodologia de diálogo direto e registrado em gravação de áudio e vídeo. O trabalho de transcrever os mínimos detalhes da conversa foi uma experiência muito rica, porque possibilitou vivenciar o processo da análise dos conteúdos, bem como as palavras Guarani mais antigas, consideradas sagradas.

Neste processo, passar horas registrando ganhou certas reponsabilidades devido à situação de cúmplice que foi se estabelecendo pelo mergulho na história de vida de cada ator, mesmo com diferentes conteúdos expressos no diálogo. Através destes registros das trajetórias e depoimentos sobre as experiências na reserva e fora dela foram se revelando os lugares apagados pelo processo de estabelecimento da reserva.

Assim pude entender que as trajetórias se tornaram condutivas para entender e conhecer os múltiplos lugares/*tekoha* povoados antes da reserva, definindo-se como categoria analítica para entender a Te'yikue enquanto um modelo de paisagem produzida pelos modos de existir dos Guarani e Kaiowá. Essa ideia do lugar está referenciada pelo pensamento de Santo (1988, p.21), quando afirma que “cada pessoa, cada objeto, cada relação é um produto histórico”. Ou seja, tais elementos compõem a paisagem que não é homogênea, mas apresentam múltiplos sentidos de lugar como “produto histórico”. Assim, a paisagem composta por múltiplos lugares é uma representação e está em “um momento”, passível de ser captado, da grande corrente da história local e regional.

A centralidade da pesquisa está na compreensão desta corrente, no bojo da transformação causada pela chegada da sociedade não indígena (*karai kuéra*), modelando as paisagens, o pensamento e os corpos, para possibilitar um modelo de existência a partir de um “conjunto das técnicas de cada época e período” (SANTOS 1988). O conjunto das técnicas utilizadas para modelagem do *tekoha* ao mundo do sistema *karai* serviu para o apagamento da especificidade do lugar e inseri-lo no sistema global de produção capitalista. Isso justifica a devastação das florestas, a utilização de todos os tipos de agroquímicos para dominar a diversidade biológica e inserir o sistema da monocultura nos espaços-tempos outrora tradicionais do entorno da reserva Te'yikue.

Com este apagamento da diversidade do lugar, o sistema *karai* buscou inserir o *tekoha* no mundo da universalização ou da globalização, com a homogeneização do espaço, porque a energia do lugar foi padronizada e canalizada pelo conjunto de sistemas “exóticos”, aqueles que não estão adaptados à ecologia local, forçando a

Universalização da cultura e dos modelos de vida social, universalização de uma racionalidade a serviço do capital erigida em moralidade igualmente universalizada, universalidade de uma ideologia mercantil concebida do exterior, universalização do espaço, universalização da sociedade tornada mundial e do homem ameaçado por uma alienação total. (SANTOS, 1988, p. 06)

Neste processo de “metamorfose do *tekoha*” está localizada a memória de muitos interlocutores, com os quais tivemos contato para o relato de suas trajetórias de vida, para que, através dela, chegássemos aos lugares considerados marcantes para estes sujeitos. Na verdade, o próprio lugar também foi considerado um meio para entender a passagem destes interlocutores por estes lugares, ou seja, entender o *oguata*. Nessa ousadia, viajar nas histórias de vida, revelar os lugares sagrados e entender a caminhada foi uma metodologia da pesquisa para compreender as forças que proporcionam o *oguata* de diferentes modos. Esta força é que move os corpos, mas também atrai ao lugar e possibilita o encontro, produzindo lugares como produto, e a sua durabilidade (tempo) é baseada na própria força deste encontro.

A própria pesquisa obteve o seu movimento interconectando, em redes diferentes, atores nos espaços-tempos. Assim foi verificado que o sentido de um lugar é absorvido de diferentes formas conforme os atores com seus olhares, para que as versões sobre os fatos sejam múltiplas. Estes fatos foram compreendidos, quando os lugares, as pessoas antigas, os cochos³⁰ (onde deposita as bebidas tradicionais), o canto-reza e as árvores, por exemplo, foram consideradas como objetos do espaço-tempo (resquícios dos tempos sobrepostos), permitindo que a memória seja reacendida para reavivar os sentidos de um lugar que já não “existe” no mundo físico, mas nas dimensões da própria memória.

A memória é conhecida como *mandu'a*, ou seja, a junção da palavra *yma*³¹ (antigo, antepassados) e *ho'a*³² (cair no lugar); assim, podemos entender que *mandu'a*³³ (memória, lembrança) é o sentido desprendido do seu lugar original para cair na realidade onde está sendo rememorada. Outra ideia de memória é a palavra *hesamondo* - *hesa* é olho e *mondo* é um imperativo de mandar os olhos aos lugares do passado – mas, muitas vezes, os interlocutores já estão no lugar físico onde o sentido da memória foi (re)edificado e não mais encontra seu sentido, somente o lugar físico e neutro. Por isso, é entendido que o sentido de lugar está acoplado aos atores com suas memórias, que podem ser consideradas como insumos principais na tentativa de reprodução dos outros tempos ou lugares já transformados.

³⁰ Ver glossário.

³¹ Ver glossário.

³² Ver glossário.

³³ Ver glossário.

Estas reflexões basearam as análises para entender as razões e características da produção de novos *tekoha* nas áreas retomadas, consideradas como tradicionais, mas com elementos adicionais - a experiência de reserva. Assim, a descrição de cada área retomada levou em consideração a construção das paisagens e seus objetivos, a partir da dualidade de mundo, com a qual vivenciam as gerações que tentam retomar os caminhos dos guardiões, a partir destas novas áreas. Analisa, também, as estruturas edificadas nos campos social e físico, que possibilitam a implementação dos objetivos, os quais são buscados através do *tekoha* como meio, possibilitando, assim, verificar em que medida o *teko araguyje* ainda é vivo nas intenções coletivas daqueles que estão envolvidos nas retomadas.

As categorias analíticas da pesquisa

O saber, na língua Guaraní, é verbalizado através da palavra *arandu*³⁴ (sabedoria). Assim, *arandu* é ouvir, sentir o céu e o tempo, e a ideia de *jeroguapy* é assentar; então, *arandu jeroguapy*³⁵ é assentar toda a experiência e os saberes de um *tekoha* na totalidade do ser. Com essa “lógica” aproximamos a ideia do objeto e da categoria analítica que esta pesquisa implementa, como estratégia para averiguar os mundos que se sobrepõem e que remodelam constantemente a reserva Te’yikue, produzindo paisagens carregadas de sentido para os atores que nelas habitam, como os mais velhos e as novas gerações. Ao contrário da ideia de pesquisa entre os pesquisadores não indígenas, que buscam o saber através de escala analítica concêntrica horizontal, muito usada na geografia para estudar o objeto/sujeito definido, sem se envolver com ele, os indígenas pesquisadores estão começando a buscar o saber assentado nas experiências e nos sistemas do lugar, de forma não só horizontal ou plana, mas, principalmente, vertical, que se refletem na totalidade do sentido do corpo, no tempo e no espaço. Isso é o que os indígenas estão começando a perceber no jeito de fazer pesquisas.

Esta pesquisa centra-se em analisar “o processo da busca” do *teko araguyje*, o modo de ser dos guardiões de maior potência, os *chiru kuéra*. Esta empreitada é dividida em três grandes momentos de pesquisa: o primeiro é cartografar o cosmos tradicional, para que seja entendida a dinâmica e o trânsito das almas nessas dimensões, que se refletem na existência física para produzir o *tekoha*; o segundo momento é recompor os lugares/*tekoha* tradicionais que faziam parte da Te’yikue antes e durante a reserva, através dos relatos das histórias de vida que se encontram na Te’yikue, para produzir os micro-*tekoha*; e, por fim, o terceiro

³⁴ Ver glossário.

³⁵ Ver glossário.

momento foca em entender as áreas de retomada, na concepção da busca do *teko araguyje* atravessada pelas experiências da relação com os não indígenas e da reserva.

Esta análise está contextualizada no âmbito da ideia de espaço como uma das grandes categorias analíticas do campo da Geografia, onde se encontram as trajetórias indígenas com os não indígenas (os territórios), marcadas pela violência histórica de sobreposição do sistema não indígena, provocando a transformação do lugar/*tekoha* em valores capitalistas, legitimados pelos poderes econômicos e político-jurídicos conduzidos pelo Estado. A estratégia é trazer, no primeiro momento, a produção do espaço-tempo pelos Guarani e Kaiowá, onde o espaço é o resultado das relações com as divindades e os objetos, considerados naturais por Santos (2006), são os elementos da mediação.

Para este autor, o espaço é “um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações” e, a partir deste, são apontadas as categorias analíticas, como “a paisagem, a configuração territorial, a divisão territorial do trabalho, o espaço produzido ou produtivo, as rugosidades e as formas-conteúdo” (SANTOS, 2006, p.12-13). Estas categorias, apontadas por este autor, referem-se às ideias do mundo dos *karai* (“branco”), ou seja, do mundo ocidental que absorve o espaço (mundo) guarani e kaiowá.

Este encontro produz histórias, paisagens, sistemas técnicos que modelam os corpos e os pensamentos guarani e kaiowá no processo contínuo de renovação das estruturas, para a manutenção dos objetivos principais do mundo ocidental, que é o modelo capitalista de produção de riquezas. No bojo desta constatação, averigui em que medida os indígenas ainda caminham com seus processos próprios de buscar produzir os espaços tradicionais como resistências do lugar/*tekoha*. Assim, concordamos com a ideia de “espaço” na visão de Massey (2008) e de Ingold (2015), que propõem o espaço como a esfera da vida, a dimensão da existência e o reflexo das relações, por onde as “vidas heterogêneas prossigam simultaneamente” (INGOLD, 2015, p. 212), no local onde se encontram as trajetórias de múltiplos “seres”.

[...] o produto de inter-relações, como sendo constituído através de interações, desde a imensidão do global até o intimamente pequeno [...] a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, no sentido da pluralidade contemporânea, como a esfera na qual distintas trajetórias coexistem: como a esfera, portanto, da coexistência da heterogeneidade. [...] um produto de relações-entre, relações que estão, necessariamente, embutidas em práticas materiais que devem ser efetivadas, ele está sempre no processo de fazer-se. Jamais está acabado, nunca está fechado. (MASSEY, 2008, p. 29)

Se o espaço é o lugar da vida, então temos que entender a sua dinâmica a partir do local, para entender os sistemas que possibilitam a própria vida e, assim, caracterizar o “lugar”. Ingold (2015, p. 216) cita o exemplo de lugar como uma casa, “a minha casa, como um lugar, contém os lugares menores compostos pelos quartos e pelo jardim, e está contido dentro de lugares maiores do meu bairro e da minha cidade natal”. Neste exemplo podemos ver que uma casa abriga diferentes lugares e quando ampliamos os horizontes na direção do bairro, da cidade, podemos enxergar outros lugares de caráter mais ampliado. Nesses múltiplos lugares, as vidas são produzidas, principalmente “onde” o sentido do pertencimento é mais forte, caracterizando uma espécie de “nó”, que interliga diferentes lugares ampliados.

Nesses lugares, a vida não é estática, mas está em constante movimento, possibilitando abertura para muitas possibilidades de relações conectadas, formando caminhos que ligam diversas localidades, estabelecendo uma espécie de rede. Para Ingold (2015), a vida se dá durante o caminho e continua

Ela desdobra-se não em lugares, mas ao longo de caminhos. Prosseguindo ao longo de um caminho, cada habitante deixa uma trilha. Onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro. Cada entrelaçamento é um nó, e, quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó. (INGOLD, 2015, p. 219)

Em um habitat existem lugares mais habitados do que em outros, como o exemplo da casa, mostrado anteriormente, e perguntamos: o que leva um determinado lugar a ser mais habitado do que outros? Podemos captá-lo através da quantidade de caminhos realizados durante a existência. Mas vem outra pergunta: porque, tal lugar, se tornou mais importante? Porque cada lugar responde a uma demanda específica para manter o sentido maior, compondo a cosmosvisão de mundo marcada pelo tempo. A importância dos lugares não é homogênea, mas heterogênea, pela diferença de respostas provocada pelos transeuntes, que se propagam na busca de se tornar hegemônico através do viajante.

Assim, defendemos o lugar como transitório, produzido durante a passagem da vida, outorgado pelo próprio lugar, de maneira correspondente ao sistema vigente naquele momento, que marca o tempo e o espaço específico³⁶. Os sistemas - sistema terra, sistema climáticos, sistemas sociais -, por exemplo, são considerados, aqui, como “seres”, porque cada um se constitui em trajetórias, e, no encontro, produz o lugar durante o “reinado” da força do efeito desse encontro. Massey (2008, p. 21) afirma que “coincidência de eventos formam a estrutura tempo-espaço”, permitindo apontar que a duração dos efeitos dos

³⁶ Resultados de outros encontros anteriores.

acontecimentos forme os sentidos, modelando as paisagens e a dimensão social. A força dessas durações caracteriza o tempo de um lugar específico, impulsionando trajetórias peculiares dos seus componentes, quando buscam implantar, sucessivamente, os objetivos adquiridos diante das transformações provocadas pelas novas relações na fronteira do sentido (tempo) e dos efeitos desses eventos.

A postura conservadora daqueles que vivenciaram estes processos ocorrem devido à tentativa de reprodução dos sentidos adquiridos no tempo/espaço específico, porque são combustíveis da sua mobilidade, mantendo-os cautelosos no processo de novas relações com diversos seres do além-fronteira. Assim, o lugar, para Massey (2008, p. 25), também “é o local da negação, da tentativa de remoção, da invasão/diferença. É um refúgio politicamente conservador, uma essencializadora (e, no final, inviável) base para uma resposta, que falha ao dirigir-se às reais forças em ação”.

Aproximamos, nestas reflexões, a ideia de *tekoha* como o lugar da vida dos povos indígenas guarani e kaiowá e também de múltiplos encontros. Pereira (2004), estudando a “morfologia social dos Kaiowá”, explica a composição etimológica da palavra *tekoha*, em língua Guarani:

[...] etimologicamente a palavra é composta pela fusão de *teko* - sistemas de valores éticos e morais que orientam a conduta social, ou seja, tudo que se refere à natureza, condição, temperamento e caráter do ser e proceder kaiowá -, e *ha*, que, como sufixo nominador, indica a ação que se realiza. Assim, *tekoha*, numa acepção mais dura, pode ser entendido como o lugar (território) onde uma comunidade kaiowá (grupo social composto por diversas parentelas) vive de acordo com a sua organização social e seu sistema cultural (cultura). (PEREIRA, 2004, 116)

Para este autor, a ideia formulada por Meliá (1990), “Sem *tekoha* não há *teko*”, complementa-se com a ideia de “sem *teko* não há *tekoha*”, demonstrando as “relações societárias características do modo de ser Kaiowá” (PEREIRA, 2016, p.105), que produz o próprio território, mediante o processo de adequação dos recursos da ecologia local para possibilitar a sua relação com os guardiões. Esta busca de modelagem – mínima – do espaço é mediada pelo conjunto de saberes tecnológicos repassado de geração a geração, sem grandes alterações do sistema ecológico, o qual está se relacionando, contribuindo, em certa medida, para o enriquecimento e fluxo da variedade biológica do local.

Além disso, no *tekoha* coabitam os diversos seres (vegetais, animais, abióticos e os *teko jára*³⁷ - seres divinizados) que atuam como guardiões, estabelecendo um equilíbrio para que os fluxos de energias possam se propagar pelos diversos sistemas em conexão. Nesse contexto, a existência é baseada na mobilidade para usufruir dos fluxos das energias do lugar. O *teko*, cotidianamente, é pronunciado nas aldeias como *oiko* (viver, existir, mover); então, viver, segundo o modo específico de ser, é a maneira de existir nos lugares de forma estratégica para a relação com os outros diversos seres, no caso, outras trajetórias.

Portanto, o *tekoha* é o *oikoha*³⁸ (o lugar do vivido em movimento), onde a vida se move, estabelecendo as relações com os diversos seres para obter a própria vida, reunindo as energias do lugar e corporificá-las para se manter em trânsito, na busca permanente de aperfeiçoar o *teko*. A vida produzida nestas condições se torna representante dos lugares percorridos, por onde as suas trajetórias foram materializadas, buscando reproduzi-la em outros contextos e em outros lugares, forçando as fronteiras do *tekoha*, para que seja cada vez mais estendida. Assim, as trajetórias e as experiências de encontro modelam não só o lugar, mas também o próprio corpo kaiowá e guarani, transformando-o em agenciador, quando, na sua atuação em outros tempos e espaços, está presente em inúmeras trajetórias, das quais são feitas as relações.

Para existir é necessário estabelecer as “relações” para adquirir as “potências do lugar” e corporificá-las. O lugar viaja para compor outros lugares, e assim sucessivamente, por isso, os Guarani e Kaiowá têm uma vida itinerante, transformando-se em “mediadores” entre os lugares e os guardiões, ou seja, entre o *tekoha* e os *teko jára*. Latour (2012, p. 65) afirma que “os mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado”, ou seja, na efetivação das relações, a trajetória é modelada, adequada a partir de outras trajetórias. A força do efeito modelador do encontro é registrada na terra, na vegetação, nos rios e nas pessoas que testemunharam tais encontros, dando sentido aos envolvidos, sempre na condição de reprodução posterior, através da postura de mobilidade.

A ideia do movimento, para os Kaiowá e Guarani, se dilui em expressões, dependendo da posição do narrador sobre o objeto ou o ser que está no ato da propagação: usamos a palavra *oguata* quando o narrador está na visão panorâmica ou em frente do ser que está em movimento; a palavra *ou*³⁹ (está vindo, está chegando) se refere a quando o “ser” está

³⁷ Será discutido mais adiante.

³⁸ Ver glossário.

³⁹ Ver glossário.

vindo na direção do narrador; e *oho*⁴⁰ (ir embora, está deixando) é um termo usado para designar a movimentação que está deixando o narrador, distanciando-se. São três palavras que marcam profundamente a posição da existência no ato da descrição da narrativa, marcando a posição do narrador diante do narrado, denunciando a força dos objetivos que se refletem na modelagem do espaço, instabilizando o lugar e caracterizando o processo particular da caminhada.

Nesta caminhada, constituímos linhas de trajetórias, marcando pontos (lugares) por onde passamos, e sua soma é corporificada para compor o encontro de outras trajetórias, como uma espécie de “nó”. Mas o encontro não é eterno nem acabado, mas está sempre aberto para outros encontros e outras experiências, constituindo “malhas” (INGOLD, 2015, p. 224). Podemos considerar, aqui, esta dimensão como *tekoha* (aldeia, o lugar da existência carregado de sentido). O *tekoha* é onde se encontra a vida, não apenas para os seres biológicos, mas também para os guardiões (seres divinos que cuidam dos diversos lugares da aldeia), como resultado da mobilidade dos guardiões no *tekoha*, captado pela ótica ocidental como a mecânica da natureza. Para os Guarani e Kaiowá, estes sistemas são caminhos dos *teko jára*, pelos quais se mantêm presentes, em mobilidade, para a realização do *jovía*⁴¹ (visitas ritualísticas), atuantes e produzindo, no ato do encontro, a esfera da existência. Assim, tornam-se atores, segundo Latour (2012, p. 75):

O "ator", na expressão hifenizada "ator-rede", não é a fonte de um ato e sim o alvo móvel de um amplo conjunto de entidades que enxameiam em sua direção [...] Empregar a palavra "ator" significa que jamais fica claro quem ou que está atuando quando as pessoas atuam, pois ator, no palco, nunca está sozinho ao atuar.

O conjunto de encontros que constitui o lugar é provisório e depende da força do objetivo que promove o próprio encontro, condicionando a transitoriedade do lugar. Mas a realização de múltiplos encontros cria marcas profundas nas paisagens onde se realizam o próprio encontro, deixando os objetos, que “mediavam” (LATOUR, 2012) as relações, como testemunhas e provas dos encontros simultâneos, acumulando os sentidos que caracterizam o lugar. Assim, Ingold (2015) considera o lugar como unidade que povoa o espaço, marcado por linhas entrecruzadas de trajetórias que se propagam por diversos lugares, como uma “peregrinação”.

⁴⁰ Ver glossário.

⁴¹ Ver glossário.

O peregrino está continuamente em movimento. Mais estritamente, ele é o seu movimento[...] no mundo como uma linha de viagem. É uma linha que avança da ponta conforme ele prossegue, em um processo contínuo de crescimento e desenvolvimento, ou de autorrenovação. Conforme prossegue, no entanto, o peregrino tem que se sustentar, tanto perceptiva quanto materialmente, através de um engajamento ativo com o país que se abre ao longo do seu caminho. (INGOLD, 2015, p. 221)

E prossegue: “o peregrino não tem destino final, pois onde quer que esteja, e enquanto a sua vida perdure, há algum outro lugar aonde pode ir” (idem), demonstrando que o peregrino, no ato da sua transitoriedade, abstrai os sentidos dos lugares por onde perpassa. Semelhante à ideia do “peregrino”, apontado pelo Ingold (2015), mas com uma pequena diferença, a mobilidade dos Kaiowá e Guarani objetiva absorver os componentes do lugar como combustível da propagação, na busca de nivelar o seu modo de existir com o dos seres divinizados, os guardiões, elevando-o à categoria máxima da perfeição, denominado *teko araguyje*. Mas os lugares não estão apenas no mundo terreno, estendendo-se em patamares denominados *ára*, como extensão ampliada do *tekoha* que compõe a dimensão dos lugares dos guardiões. Portanto, a mobilidade ou a peregrinação perpassa o mundo físico-terreno, no processo de potencialização do modo de ser telúrico, para chegar aos patamares do modo de ser dos divinos.

Assim, estudar o movimento é buscar entender a mobilidade dos guardiões, para entender a própria mobilidade dos humanos como o seu reflexo. Os vestígios deixados na trajetória da busca do *teko araguyje* são vistos como objeto da pesquisa – o lugar/*tekoha* –, que orientam a própria metodologia e os meios técnicos que objetivam a recomposição destes lugares, através do reavivamento das trajetórias de vida dos viajantes. Acrescenta-se a esta situação a imposição do mundo não indígena, grande sistema modelador destes lugares e, por fim, pode-se entender a reconstrução do *tekoharã* (áreas de retomada) a partir destas experiências baseadas na busca maior dos indígenas Guarani e Kaiowá.

Organização da tese

Na introdução desta tese foi contextualizada a pesquisa, demonstrando o processo do amadurecimento do tema ao longo do processo formativo do pesquisador, além de relacionar com sua trajetória de vida, sua militância política e com as aproximações teórico/filosófico, nas quais se alinha o Programa de Pós-graduação em Geografia FCH/UFMG. Foi descrito também os caminhos da pesquisa, as questões instigadoras que impulsionaram e orientaram a

construção da metodologia, como também a categoria analítica baseada no pensamento de Santos (1988). A intenção foi a demonstração inicial de que as ideias, o tema, a metodologia e as categorias analíticas foram um processo de maturidade construído ao longo do envolvimento com os mais velhos da comunidade e como professor indígena guarani e kaiowá.

O Capítulo I, com o tema *Oñohovaitĩ ára* - “O tempo do encontro” - objetivou descrever o processo da constituição da reserva Te’yikue, concomitante à ocupação não índia no seu entorno, formando vários povoados, que foi modificando os lugares sagrados com grandes desmatamentos. Dialogo com a historiografia regional, especialmente com os autores que trabalham com a temática Guarani e Kaiowá, relacionando-os com os relatos dos interlocutores indígenas sobre o processo de esbulho dos *tekoha*. Além disso, faço a descrição do pensamento das novas gerações que vêm se formando como reflexo deste processo, baseando o modo de ser, que, posteriormente, viriam a ser líderes neste processo de transformação.

A intenção do Capítulo II, com o tema *ára ypy* (origens do tempo), foi descrever e caracterizar o mundo das divindades guarani e kaiowá, que poderíamos chamar, aqui, de “cartografia celeste”. *Ára ypy* é considerado o tempo primário, descrito a partir das histórias míticas do *Chiru Yryvera* e *Chiru Guyra Pepoĩ*, contadas pelos *ñanderu* e *ñandesy*, para sustentar a discussão posterior. Nessa parte, o esforço é apontar as ideias fundamentais dos Guarani e Kaiowá, como base teórica-filosófica, das quais busco aproximar alguns conceitos da Geografia e da Antropologia.

No capítulo III foi descrito o processo de fazer o *tekoha* através do *jekoha* (o sustentador), que deixa marcas na crosta terrestre como vestígios do processo do *teko araguyje*. Graças à descrição das trajetórias, pude detectar os grandes eventos que marcaram as pessoas, aos quais tive acesso e que possibilitaram criar uma lógica do pensamento, para ser descrito como forma própria de fazer o *tekoha*, mesmo vivendo, em alguns casos, na reserva Te’yikue. Na parte final deste capítulo foi descrito o processo de decomposição do *teko araguyje*, como consequência do reservamento, que gera a degradação da pessoa humana, pela ausência dos valores mínimos que davam condição às relações com as suas divindades.

No capítulo IV, com o tema “retomada *ára*” (o tempo da retomada), descrevo o processo das retomadas ocorridas entre 2013 e 2016, no entorno da reserva Te’yikue, e suas consequências trágicas, como o assassinato de Denílson Barbosa e Clodiodi de Sousa, e que mobilizaram diversas famílias para estas retomadas. Além disso, aponto os elementos

significativos da retomada durante este processo, como potência da memória e como formas condutivas da rememoração dos *tekoha* em rede. Para finalizar, descrevo as dificuldades da recomposição das forças do *tekoha*, devido ao arrendamento das áreas reocupadas. Com este arrendamento, há a possibilidade de nova ordem da organização social a ser edificada devido à inserção de outra lógica de ocupação espacial.

A lógica do pensamento que buscamos indica que o processo da estruturação de um *tekoha* é devido à força da agência dos guardiões atuando na dinâmica do mundo social e também físico, como ocorre na dimensão dos guardiões. Ou seja, o cosmos que está nos patamares superiores se reflete no *tekoha* dos humanos. Por isso, a tese se organiza em três grandes partes: *ára joguigui* (o mundo dos guardiões), o processo de fazer o *tekoha* (tradicional) e o processo da sua desestruturação, através da reserva, produzindo outros sujeitos, os *anguéry*⁴² (aqui entendido como corpos com ausência de valores do *teko araguyje*).

A busca dos dados foi feita através da descrição das trajetórias de vida, demonstrando os encontros que produzem lugares, os múltiplos encontros no espaço-tempo, criando redes de significado e coesão temporárias, definidas como lugar/*tekoha*. O objetivo desta descrição das trajetórias é a recomposição dos lugares em cartografias das memórias dos eventos ritualísticos praticadas pelas famílias dentro e no entorno da Te'yikue. A narrativa construída a partir das coisas/objetos, como as árvores, os lugares e pessoas antigas, permitiram organizar esta tese, de tal forma que chegamos a concluir, que, mesmo sendo impostas as estruturas e as novas condições de vida, no tempo atual existem mecanismos ainda vivos que estão buscando a lógica tradicional de viver, buscando o *teko araguyje* (modos de ser das divindades).

Por fim, destaco que a ortografia Guarani utilizada nesta tese se baseia nas referências utilizadas por Guasch e Melià (2005): CH, Ñ, GU, KU, NGUE ou KUE (para pluralizar palavras nasais e orais, respectivamente), além de alguns finais de palavras, conforme o interlocutor seja Guarani ou Kaiowa. Também não há RR nem SS.

⁴² Ver detalhe sobre a sua definição no glossário.

Capítulo I



Foto 03. Antiga escola da Te'yikue, “a Casa assombrada”, março de 2019. Foto de Eliel Benites.

Oñohovaitĩ ára
O tempo-espço do encontro

1. A Reserva Te'yikue: o lugar do encontro

Apresento a Te'yikue, não somente com dados numéricos frios e objetivos, mas busco reavivar os conjuntos de sentidos que possivelmente podemos apalpar (ou não) nos diversos tempos-espacos, no esforço de perceber os vestígios dos grandes acontecimentos que estão gravados nos inúmeros objetos que compõem os diversos lugares. As múltiplas “estórias” Massey (2008) registradas nesses lugares estão interconectadas com diferentes tempos, dando sentido vivo, das quais emerge a vida atual da Te'yikue, orientando as novas gerações e as formas de produzir novos sentidos e novos caminhos. Assim, trago a imagem da escola antiga, como ponto de partida para contar a história da Te'yikue, como lugar de grande encontro de seres, pessoas e sonhos.

A casa, na imagem acima, é uma das últimas casas velhas, hoje conhecida como “a casa assombrada”⁴³, pelas muitas aparições fantasmagóricas de muitas pessoas (falecidas) que frequentavam o local, quando era a primeira escola do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) no período da década de 1960, no século passado. A casa fazia parte de um conjunto de estruturas construídas pelo órgão indigenista, como primeira sede do Posto Indígena (P.I) de Caarapó, onde distribuíam ferramentas, remédios e insumos agrícolas para o incentivo à produção de estilo capitalista. A estrutura e as paredes foram feitas de madeira nobre, como peroba e aroeira, bastante comum naquele período, antes das grandes devastações das florestas, causadas pela venda de madeira e abertura das primeiras fazendas.

Ao redor daquela casa tinha muretas de madeira para isolar a escola do gado⁴⁴ que andava pelo local, como também, para acolher as muitas mulheres guarani e kaiowá, que sentavam, com seus filhos, até nas varandas, esperando para serem atendidos pelos funcionários do SPI/FUNAI. Muitas festas tradicionais como *chícha* e *guachire* foram realizadas neste lugar, principalmente nos dias festivos, como o Dia do Índio (19 de abril) e dia do plantio. As festas não indígenas, como bailes e danças da cultura regional também eram realizadas como forma de atração e integração com os colonos pioneiros das redondezas. Muitas brigas épicas e assassinatos são lembrados por muitos, quando caminham defronte a esta casa.

⁴³ Os Guarani e Kaiowá acreditam que os espaços públicos, como a escola, posto de saúde e casa de lideranças, são lugares assombrados, porque onde se encontram muitas pessoas cotidianamente e, quando morrem, o *angue* (alma, sombra) continua a perambular por ali, na tentativa de se comunicar com os vivos, por isso, são muito temidas.

⁴⁴ A criação de rebanhos de vacas na Te'yikue será desenvolvida nos capítulos posteriores.

Quando percorremos suas varandas, podemos ver desenhos e muitas mensagens amorosas deixados por diferentes alunos, conforme a idade, nas paredes (havia paredes mais recentes e mais velhas), que parecem congelar no tempo.

[...] naquele tempo, ensinava a gente é a esposa do Didi o chefe do posto, não lembro o nome dela, não é aquela casa assombrada, tinha outra casa de tábuas ao lado [...] essa casa já é resultado da segunda reforma; mais adiante havia o salão da escola; do lado da tapera do seu Fernando havia outra casa, e era lá que a gente estudava. Quando a professora foi embora, veio para nos ensinar a dona Edna, a filha do finado Marçal, naquele tempo ela era nova e solteira. (Relato de Agripino Benites, agosto de 2018)

Os alunos que frequentavam esta escola, hoje, são chefes de famílias, lideranças e dirigentes de várias igrejas de inúmeras denominações, e a escola foi uma espécie de “portal” por onde todas as crianças que vieram de fora tinham que passar, como condição de fazer parte da recém-criada reserva. Os recursos angariados para a construção desta escola foram através da venda de erva-mate, processada no sistema de barbacua⁴⁵ e transportada em carro de boi para a cidade de Ponta Porã. Naquele tempo, conta Julho Almeida, na Te'yikue:

[...] não se podia ver os horizontes, porque vivíamos dentro da mata fechada cheia de onças, antas e catetos, as florestas eram muito densas e nas áreas de vegetação mais baixa encontrávamos muitas ervas nativas, o que levou, inclusive, o nome do município de Caarapó (raiz da erva-mate).

No Posto Indígena (P.I) Jose Bonifácio, do qual fazia parte esta casa antiga, havia um enorme pátio defronte à residência oficial do chefe e, no centro, foi fincado um grande tronco de madeira⁴⁶, onde deixavam as pessoas consideradas criminosas, presas e amarradas durante dias, muitas vezes sem comida e água, como forma de punição pública e demonstração de poder dos chefes, para amedrontar muitas famílias guarani e kaiowá que estavam adentrando na reserva e poder ter o domínio sobre elas. É comum as pessoas mais velhas contarem que, naquela época, as mulheres consideradas prostitutas eram punidas publicamente, cortando seus cabelos e forçando-as a trabalhar ao redor do posto, limpando mato, descalças e sem roupas. Por isso muitas famílias voltavam a se retirar da Te'yikue, porque a rigidez com que o chefe do SPI e o capitão se impunham aos moradores era muito pesada; não deixavam passar nenhum delito, mesmo que fosse leve, quaisquer atos ilegais sempre acarretavam em punições severas de trabalhos forçados ou enfrentando duras chibatadas.

⁴⁵ Barbacua é um dispositivo guarani e kaiowa, feito de madeira, para secar as folhas da erva mate para o consumo de chimarrão ou terere.

⁴⁶ Esta madeira fincada era chamada de *tambo*.

A Te'yikue se configurou, de fato, como reserva, quando foi estruturado um poder de caráter militar, efetivando a hierarquização da comunidade: onde no topo se estabeleceu o chefe do Posto Indígena (que era branco), em seguida estava o “capitão” (indígena que falava melhor a língua portuguesa), depois “sargento”, “cabo” e numerosos “policiais”. Esta estrutura de poder tinha o apoio oficial do órgão indigenista da época, fornecendo infraestrutura para fazer diversas rondas, fardamento e até armas de fogo para os comandantes maiores. Muitos interlocutores afirmam que a postura ditatorial das primeiras autoridades da reserva não conseguiu esconder as atitudes corruptas, estabelecendo conchavos com os indígenas que faziam parte de grupos de lideranças. Assim, era possível obter lucros indevidos com as vendas ilegais de madeira, erva-mate e transações obscuras com os fazendeiros locais na venda de gado⁴⁷.

Mas a história da Te'yikue vai além da história desta casa e da presença do SPI/FUNAI, está também no tempo dos ancestrais, fora da cronologia da história oficial. Por isso, antes da demarcação, este *tekoha* era conhecido como *Te'yijusu*, segundo Vale Ortiz, um morador antigo da região de *Saverá* (olhos reluzentes); para ele, o *tekoha* Te'yikue ficou conhecido depois que os paraguaios o denominaram como tal, no tempo em que exploravam erva-mate na região. Esta informação é reafirmada por Jairo Barbosa (líder espiritual especialista no ritual chamado *jerosy*), um xamã que nasceu na Te'yikue, residindo, hoje, na atual retomada de Laranjeira Ñanderu, município de Rio Brillante/MS. Os saberes que Jairo detém sobre o canto do *jerosy* (canto-reza sobre o batismo do milho branco) são característicos do *Te'yijusu*, porque os aprendeu nesta região, demonstrando que cada lugar tem o seu estilo próprio de canto-reza (*porahéi*)⁴⁸.

Para Vale Ortiz, os grandes líderes espirituais considerados como *techakára* (mestre espiritual que revela) se estabeleciam em diversos lugares, além dos limites da reserva atual, e ajudaram no processo de demarcação da reserva. Lembra, ainda, quando os “engenheiros” vieram para fazer a medição da reserva, que fizeram muitas festas tradicionais, como *jerosy* e *chicha*, porque foram convencidos de que a delimitação da reserva garantiria a sobrevivência de muitas famílias, diante da onda de ocupação não indígena que estava se aproximando. Estes grandes líderes são considerados como *Te'yikue raso* (a larva do Te'yikue), segundo Julho Almeida, usando a metáfora de que a larva é feita da própria planta, da qual se retroalimenta, para se manter vivo, dos insumos do lugar. Estas “larvas” do Te'yikue eram:

⁴⁷ Segundo Aniceto Roa (*in memoriam*), na transição de SPI para FUNAI, muitas cabeças de vaca e carneiros ficaram sem dono e foi ordenado trazer de Dourados e Amambai para Te'yikue. A quantidade de gado era em torno de 1500 cabeças.

⁴⁸ Esta discussão será feita nos capítulos posteriores sobre a produção do lugar.

Ñamõi Karaguata, Honório *Teju*, *Chuíta*, Live, *Cheteve*, Horácio *Juky Ryrukue* e muitos outros, porque nasceram e envelheceram no lugar.

Esses líderes familiares, os cabeças de parentelas (PEREIRA, 2016), formavam conjunto de pequenos *tekoha*, constituindo o *Teyijusu/Te'yikue*, um conglomerado de lugares significativos, independentes e coesos, onde realizavam diversas danças, festas e batismos, permitindo mobilidades, relações, negociações, que caracterizou maneira própria de produzir e de estar, servindo como referência, inclusive, para muitas pessoas que estavam em trânsito na região. Além disso, estes lugares tinham nomenclatura somente na língua Guarani, bem como as pessoas que moravam neles. Mas com a demarcação inicia-se o processo de nomeação na língua portuguesa, como forma de gestão insipiente do órgão indigenista da época, principalmente pela necessidade de registrar o mundo guarani e kaiowá no mundo do papel e da escrita.

Benites (2014) descreve em sua dissertação como a *Te'yikue* era antes da demarcação

Naquela época tinha poucas pessoas morando na aldeia, tudo era mato fechado, com muita caça, pesca e frutas nativas. Os mais velhos dizem que usavam o fogo para preparar as roças de coivara (é a forma tradicional do preparo da terra para fazer o plantio) e as plantas daninhas demoravam muito para nascer; havia muita união e respeito entre as pessoas, os trabalhos eram feitos em mutirão (trabalho coletivo). Os meninos eram ensinados pelos pais e as meninas pelas mães. Em todos os lugares/*tekoha* próximos, como *Takuara*, *Javevyry*, *Ypyiã*, *Javorai*, *Pindo Roky*, *Piratiy*, *Joha*, quando havia festas convidavam as famílias destas aldeias para participar, que vinham para *Te'yikue* e passavam semanas ou meses festejando, realizando o *jerosy* (cerimônia para o milho), *kunumi pepy* (cerimônia de perfuração dos lábios dos meninos), *mitã jehecha* (batismo de criança). (p.43)

Podemos afirmar, então, que a *Te'yikue* era um conjunto de *tekoha* menores e mais próximos, que se localizavam no espaço da atual reserva, que estabeleciam contatos perenes entre si e formavam redes de relações estratégicas entre os núcleos familiares como trocas de sementes e alianças políticas. A dinâmica dos *tekoha* mais antigos tinham características de não se fixar por longo período no mesmo lugar, mas eram ocupações temporárias dentro de uma grande área regional, porque experienciar e usufruir de diferentes lugares possibilitava enriquecer os saberes sobre a ecologia da região, como patrimônio para se localizar e construir sentidos e, assim, *tekoha*. O conjunto de sentidos acumulados ou os grandes eventos naturais e sociais levavam à denominação do lugar, como por exemplo, o termo *Te'yikue*, que é explicado por Benites (2014, p. 42-43):

A palavra *Te'yikue* significa *te'yi* (gente, homem) e *kue* como sufixo da palavra para designar o passado, ou aquilo que já foi [...] o termo *Te'yikue* foi sendo traduzido como aldeia antiga. Segundo o que os mais velhos contam, [...] veio uma epidemia que dizimou todos os moradores desta aldeia. Outra versão afirma que um *Ñanderu* (“nosso pai”, cacique ou rezador) rival mandou um feitiço do mal [...] como forma de teste, porque havia disputa entre os dois. Em tal circunstância, um dos caciques não era muito preparado e deixou escapar o feitiço do controle, espalhando doença em toda aldeia por muito tempo e, conseqüentemente, dizimando a população. Muito tempo se passou e ninguém se atrevia a entrar nessa aldeia com medo da doença e, por isto, o lugar foi chamado de “lugar onde o *Te'yi* morou”. Passaram-se vários anos para retornar outros moradores e repovoar o lugar.

Mas chegou a política de reservamento do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, com objetivo de catequisar e civilizar, aglutinando conjuntos de famílias de *tekoha* menores num mesmo e pequeno espaço, deixando as famílias de origens diferentes se sobreporem, causando, em curto tempo, conflitos interfamiliares e esgotamento rápido dos poucos recursos disponíveis, em uma área de menos de 3600 hectares. A geração de líderes dos *tekoha* anteriores à demarcação, apontado por Julho Almeida, em seu depoimento, são líderes que acompanharam a “transição” da aldeia *Te'yikue* da condição de *tekoha* tradicional para reserva, abrindo picadas, colocando marcos e ajudando a definir “limites” entre os Kaiowá e os não indígenas, que cada vez mais estavam chegando.

Esta demarcação estava no contexto da política indigenista da época de reservamento dos povos indígenas guarani e kaiowá entre 1915 a 1928, como um todo, objetivando confinar⁴⁹ diferentes famílias de diferentes *tekoha* na mesma área, no intuito de liberar terras para a colonização das frentes agropastoris. Para Cavalcante (2014), concordando com muitos autores⁵⁰, a imposição de aldeamento pelo Estado brasileiro segue dois objetivos principais:

1) liberar milhares de hectares de terras ocupadas pelos indígenas para a colonização agropastoril; e 2) submeter os indígenas ao controle do Estado sob a ótica assimilacionista da política indigenista de então. [...]. As reservas indígenas foram, portanto, importantes instrumentos para a concretização do esbulho territorial imposto aos Guarani e Kaiowá durante o século XX no sul do atual Mato Grosso do Sul. (p. 02-03)

Quando chegou o mundo *karai* (não indígena), iniciam-se as perdas gradativas desses *tekoha* e a solução à vista para obter moradia e estabilidade mínima para as famílias

⁴⁹ Brand (1997) defende a reserva como “área de confinamento” e Pereira (2007, p. 06) como “área de acomodação”.

⁵⁰ Como: Brand, 2004; Pereira, 2007; Mura, 2004; Landa, 2005; Thomaz de Almeida, 2001; Cavalcante, 2013, entre outros.

era a nova reserva Te'yikue. Toda a propaganda positiva sobre a reserva se espalhou na região, a qual dizia que o governo estava ajudando os indígenas a se desenvolver, além da possibilidade de acessar remédios para muitas enfermidades incuráveis causadas pela epidemia das novas doenças que estavam chegando, explicitadas por Marcolino⁵¹ como “sarampo, varíola e tuberculose”. Esta propaganda era vista como positiva pelas muitas famílias que estavam trabalhando nos ervais, as quais entenderam que poderiam trabalhar para si mesmas, ser independente até financeiramente. Cassimiro Fernandes⁵² lembra que sonhavam em fazer roça de arroz, feijão, milho e muita criação de pequenos animais, como aves, já que, nos trabalhos dos ervais, não conseguiam fazer estas roças.

Assim, estabeleceu-se, na prática, a estratégia política do SPI de acomodar (PEREIRA, 2007, p.6) inúmeras famílias que estavam em trânsito na região, trabalhando nos ervais. Aquelas famílias que estavam mais próximas à Te'yikue foram as primeiras a se instalarem na reserva, outras foram diretamente expulsas de seus *tekoha*, como ocorreu com as de *Javorai*⁵³, *Takuarusu* e *Joha*. Este processo de esvaziamento, pelo menos teoricamente, do entorno da Te'yikue, para assentar as primeiras e pequenas propriedades, transformou profundamente os antigos *tekoha*, com a derrubada de imensas florestas que compunham a região. No período entre a década de 1950 e 1960, no século passado, havia ainda muitas espécies de madeira como: Peroba, Cedro, Aroeira e outras de estimável valor comercial.

Na época era comum a visão em relação às florestas como obstáculo, dificultando o estabelecimento das primeiras propriedades, pois precisava fazer derrubada para o plantio de pasto para os animais. As primeiras propriedades objetivavam a criação de gado e pequenas roças para manutenção dos trabalhadores que estruturavam cada vez mais as fazendas. Por isso novos pastos foram criados, com espécies de capim exótico que se adaptaram bem, como braquiária e colômbio. Para isso também necessitavam da mão de obra indígena, porque era o recurso humano mais disponível, em termos numéricos, na região. Julho Almeida relata como faziam a derrubada de floresta:

Todas as fazendas ao redor da Te'yikue caíram em 1964. Os empreiteiros que contratavam eram todos paraguaios. Contratavam 10 pessoas por grupo. Primeiro roçava embaixo das árvores e depois derrubavam as árvores maiores com machado. Um dia de trabalho bem puxado pode derrubar 1,5 hectare, se pegar um eito por cada grupo tem que derrubar todos, até no final do dia. Pagavam 4 contos diária no machado. (Relato de Julho Almeida 14-05-2018)

⁵¹ Entrevistado em 2018

⁵² Entrevistado em 2017

⁵³ Será discutida no capítulo III (pag. 157).

Concomitante à utilização de mão de obra guarani e kaiowá nos trabalhos de roçal (como era chamada a derrubada das florestas, pelos Kaiowá), havia a expulsão lenta e gradativa das famílias indígenas que ainda estavam nos fundos das propriedades. Para ilustrar, seu Julho conta a história de Agávito:

Ele morou (trabalhou) na fazenda São Pedro durante 28 anos, abriu aquela fazenda, derrubou as florestas, plantou colônia, os filhos dele cresceram tudo aí. Criou animais e tinha planta. Quando soube que o governo mudou a lei, o Doutor Candido, hoje ele mora em Mirasol [SP], fez a proposta para o Agávito, pelo tempo de trabalho que ele trabalhou, de ficar com a terra de 48 alqueires de mata fechado (perto onde morava), ou receber em dinheiro. Ele optou por dinheiro, pensando que o dinheiro ia durar bastante tempo. Nós fomos buscar a mudança deles para a cidade de Caarapó. E com o tempo voltou para aldeia (reserva) sem nada, porque o dinheiro tinha acabado. (Relato de Julho Almeida 14-05-2018)

Mesmo com a acomodação gradativa dos Kaiowá e Guarani na reserva, ainda havia aqueles que estavam morando nas fazendas, numa relação de serviços de produção de primeiras necessidades com os primeiros fazendeiros. Mas, em 1960, segundo Julho, eles começaram a “incomodar” os proprietários, porque as famílias indígenas estavam aumentando no fundo das fazendas. Havia também a ideia geral de que os indígenas precisavam adentrar na sua terra (Reserva) para receber os recursos do governo, tornando-se o grande argumento dos fazendeiros para convencer as famílias a mudar para a reserva. Cassimiro Fernandes conta que a sua esposa se emocionava muito porque não queria entrar na reserva de Te'yikue em 1962, então eles foram para a região de *Passoka'u*, nos arredores do atual município de Laguna Carapã.

Com essa nova configuração da paisagem regional pelos novos sistemas de trabalho, as novas experiências foram sendo absorvidas e acumuladas pelos indígenas, constituindo-se em habilidades, como o plantio de pastagem e o sistema de derrubada de florestas, por exemplo. Assim, a constituição gradativa de diferentes realidades, pela heterogeneidade das frentes de ocupação pela sociedade não indígena contribuiu também, em certa medida, para a modelagem do novo modo de ser, *teko pyahu*. Diferentes maneiras de chegar e a aplicação de diferentes sistemas de trabalho possibilitaram diferentes formas de ocupação dos *karai*, para transformar a paisagem, conforme os objetivos que estavam sendo constituídos em nível local e regional.

Nesse sentido, a sobreposição das realidades, a partir de diferentes aplicações dos “sistemas técnicos” (SANTOS, 2006) pelos não indígenas, caracterizam também diferentes tempos, marcando os modelos de produção de diferentes épocas, que os Guarani e Kaiowá

foram acompanhando e implementando, com diferentes estratégias de relação e, assim sucessivamente, influenciando e modelando, também, o seu modo de ser, gerando determinado tipo de espaço carregado de sentido para aqueles atores que o acompanhavam. Cada espaço produzido pelo encontro destes mundos deixava cicatrizes nas paisagens e nos objetos que as compunham, modelando a terra, as árvores e inserindo novas estruturas para corresponder às novas demandas que estavam emergindo, como a produção de modelo capitalista. Portanto, para compreender este contexto, é importante verificar os elementos que o compunha e, também, a nova dinâmica social provocada. Para Santos (2006, p.16), “As técnicas são um conjunto de meios instrumentais e sociais, com os quais o homem realiza sua vida, produz e, ao mesmo tempo, cria espaço”.

O que tento apontar, quando me refiro à emergência das novas realidades no processo da chegada dos não indígenas, é que este mundo foi se sobrepondo ao território guarani e kaiowá, gerando uma “transformação” profunda e irreversível. Nesse processo, a transformação das paisagens naturais, como as florestas e os lugares outrora considerados tradicionais (*tekoha*), foram sendo desvirtuados, porque os guardiões que os povoavam se afastaram, deixando os lugares vazios e despidos de sentidos. Essa força de transformação obteve outros efeitos, no nível social - a mudança dos pensamentos e dos corpos guarani e kaiowá - porque foram modelados por estes novos trabalhos, explorando a sua força de trabalho e reorientando os desejos de futuro. Os recursos de que dispunha o *tekoha*, para produzir o jeito sagrado de ser, foram reordenados para corresponder à lógica do sistema capitalista, traduzindo o tekoha na sua plenitude para o mundo não indígena. Mas, em conversa com a professora Veronice Rossato (2022), ela analisou esta minha afirmação, e eu concordo:

Não sei se dá pra fazer esta afirmação – é contraditória, pois a ideia da **plenitude do tekoha** não cabe na lógica do mundo não indígena capitalista. Poderia ser a ideia de um *tekoha gua’u*, se é que isso seja possível também. Mas, entendendo que *tekoha* é um conceito com tudo o que os Guarani e Kaiowá têm de mais precioso na sua cosmologia, então não dá pra dizer “*tekoha* capitalista”, nem “*tekoha gua’u*”, pois não seriam mais *tekoha*. Assim, admitir que o *tekoha* se transforme e assumo o modelo capitalista não é mais *tekoha* e isso traria implicações epistemológicas, políticas, sociológicas e cosmológicas que não sei interpretar.

Este processo é entendido pelo Deleuze & Guattari (1997) como “espaço estriado”, modificando a Te’yikue por um sistema externo que não estava adaptado ao sistema do lugar, como o sistema tradicional indígena. O “espaço estriado”, para estes autores, é “a forma que organiza a matéria” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p.185). Aqui, a forma (sistema) empregada para a ocupação foi o parcelamento das áreas, quando derrubaram as grandes

florestas, para domar e apropriar-se dos lugares míticos, na ânsia de traduzir em lógica de mercado capitalista. Neste contexto, os Guarani e Kaiowá adquiriram conjuntos de habilidades de novas técnicas e relacionais como forma de resistência, quando o seu *Tekoha* se configurava cada vez mais em “fronteira”. Martins (2009, p. 11) aponta que a fronteira “tem um caráter litúrgico e sacrificial, porque nela o outro é degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora”.

O efeito da reserva foi lento, mas, estruturante, principalmente a partir da produção de novas gerações que cada vez mais se distanciavam dos valores tradicionais, resistindo aos mais velhos e aos sábios da comunidade em atualizar os saberes ancestrais. Quando as forças das agências do Estado eram ainda rarefeitas, no início da reserva, as dinâmicas das relações, as práticas de produção de caráter tradicionais eram intensas, os saberes dos mais velhos ainda orientavam o modelo de ser das pessoas, e a vida, então, se estabelecia conforme a organização tradicional, mesmo dentro da Reserva. Por isso, os *Jerosy* (batismo do milho branco), as festas de *chicha* (festa do milho e da dança) eram realizadas sistematicamente, em cada região da reserva, como apontam muitos relatos⁵⁴. As demandas propriamente indígenas ainda orientavam a feitura das roças, das casas, das visitas, das estradas e muitos outros que dependem das pessoas especializadas para serem feitos. Essas pessoas eram os *jekoha* (líder familiar), os *ñanderu* (líder espiritual, rezador), os *techakára* (médico revelador) e outros.

Estas práticas que ainda estavam vivas, mesmo nos primórdios da reserva, foram aos poucos sendo engolidas, absorvidas pelo outro sistema e pela política externa, como uma espécie de “canibalismo simbólico”, como afirma Martins (2009). Para este autor, o canibalismo simbólico é quando a construção da identidade nacional é construída devorando o outro “na constituição problemática de um “nós” edificado sobre a alteridade intolerante de uma visão missionária do mundo e do homem” (p. 21). Quanto mais as atuações das agências não indígenas se tornam densas no decorrer da estruturação da reserva, as práticas culturais que eram cotidianas se tornaram rarefeitos, principalmente, quando as novas gerações foram produzidas na esteira desse contexto.

A diminuição dos *tekoha* foi sentida, principalmente, quando os *tape po’i*⁵⁵ (múltiplas trilhas interconectados), que conduziam à imensidão dos lugares, foram sendo minguados, no processo de reservamento. Antes de reservar havia, no entorno da Te’yikue,

⁵⁴ Será discutido no Capítulo II.

⁵⁵ Ver glossário.

muitas trilhas pequenas denominadas *tape po'i*⁵⁶, que levavam em todos lugares, como às roças, às casas dos vizinhos, aos lugares de caça, pesca e a muitos outros. Essas pequenas estradas eram cheias de curvas e passavam por baixos de grandes árvores, pinguelas, campos e lugares alagados. Os donos dessas estradas eram as pessoas, as famílias kaiowá, porque caminhavam por ela. Os lugares mais percorridos através dessas trilhas eram conhecidos e bem conservados, porque eram as mais utilizadas. Movendo-se constantemente, através do *oguata*, esses caminhos não eram perenes, mas temporários e construídos pelas pessoas que neles caminham, conforme o objetivo do caminhar.

Com o reservamento, a dimensão dos percursos dessas trilhas diminuiu, minguando-se no seio familiar (na reserva), perante as forças do modo de ser não índio e da sobreposição contínua de várias famílias no mesmo espaço. Assim, os *tape po'i* se tornaram veias fundamentais, pelos quais as famílias mantêm vivas as suas relações, marcando particularidades e se conectando com “outras”, de maneira estratégica. Atualmente estão conectados ao *tape guasu'i*⁵⁷ (estradas de tamanho mediano), que possibilita a conexão entre diferentes famílias e, também, com os não indígenas que transitam na Reserva. Estas estradas são aquelas que levam principalmente às escolas, posto de saúde e às casas de lideranças. Por estas estradas constituem-se relações formais, criam-se estratégias e alianças políticas, buscam-se recursos do Estado para sobreviver.

Com a diminuição dos *tape po'i*, os quais garantiram, no passado, acesso para obter a plenitude da existência, os *tape guasu'i* são o viés na busca de reposta para superar as dificuldades provocadas pela transformação. A abertura de novas estradas é impulsionada pela perspectiva de obter mais “acesso” aos recursos e ao mundo não indígena; como consequência, muitas trilhas tradicionais deixaram de ser importantes, porque as novas levam para outras direções, conforme a atualização das demandas. As relações estratégicas de diferentes famílias muitas vezes ocorrem nos *tape guasu'i*, formando mosaicos e múltiplas camadas de significados. Em cada curva, em cada trajeto e em cada encontro estão retidas as histórias de vida que passaram por elas. As estradas foram testemunhas de cada uma delas, porque é resultado das pegadas e de suas cicatrizes, que contam a maneira de caminhar e a maneira de viver em um determinado tempo.

⁵⁶ *Tape po'i*, para Pereira (2016, p. 109), são os “caminhos [que] funcionam como suporte para uma rede de relações sociais: parentes e amigos se visitam, circulam notícias, fofocas e presentes, estabelecem acordos matrimoniais, alianças políticas, e combinam a realização de festas de caráter lúdico ou religioso. A quantidade e o estado de conservação dos caminhos que dão acesso a uma residência é — até hoje, em qualquer terra ocupada pelos Kaiowá — um bom indicador do status social da família e do seu grau de interação social”.

⁵⁷ Ver glossário.

Essas estradas são o “entre-lugar” (BHABHA, 1998), os interstícios onde os Guarani e Kaiowá se comportam de maneira estratégica de aceitação (ou não) de todos os outros sistemas para garantir a permanência. Os comportamentos externos - públicos são mais visíveis e mais superficiais, mas os comportamentos mais íntimos nas esferas familiares, no geral, são imperceptíveis, constantes e profundos. Os entre-lugares são os

[...] processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais [...] elaboração de estratégia de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de elaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (BHABHA, 1998, p.20)

Bhabha (1998) acredita que estar no espaço, interstício ou entre-lugar torna possível o fortalecimento das diferenças, porque a fronteira possibilita aquisição de novos elementos advindos de outras trajetórias culturais que contribuem na reescrita da sua própria realidade, tornando-se, então, um sujeito de cultura híbrida (CLANCLINI, 2011)⁵⁸. Neste momento, entretanto, para os Guarani e Kaiowá, o encontro é ainda uma postura estratégica, porque necessita de raízes que dão sentido e segurança no mundo em constante transformação. As novas gerações acabam se produzindo nestes encontros, sendo persuadidos, com mais facilidade, ao encanto e ao modo de ser não indígena, devido à fragilidade da sua conexão ao lugar e ao jeito de ser tradicional, porque estão ainda na fase de formação. Assim, as novas gerações ficam um pouco deslocadas e os elementos da cultura tradicional, que ligavam fortemente a sua produção territorial, ficam mais fragilizados, e a equação de tudo isso resulta em que estas gerações, no decorrer dos tempos, ficam cada vez mais afinadas e modeladas aos sistemas não indígenas.

Com estes encontros, podemos comparar, metaforicamente, o mundo indígena a uma célula, onde o núcleo é mais resistente e as partes da membrana se conectam com o mundo externo. O *tape po'i* é a fronteira catalizadora que contribui com o núcleo familiar, absorvendo aquilo que é fundamental e rejeitando aquilo que não lhe serve. É por este viés que chegam as verdadeiras demandas e soluções aos Guarani e Kaiowá. Barth (2000) denomina a essas situações como Fronteiras Étnicas. A fronteira, para este autor, é um lugar por onde adentram novos elementos, a partir do julgamento dos grupos étnicos, os quais são necessários para manter as suas próprias diferenças. Mas é, também, através da fronteira que se constitui “uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças

⁵⁸ Para Canclini (2011, p. 19), a hibridação da cultura constitui “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separadas, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.

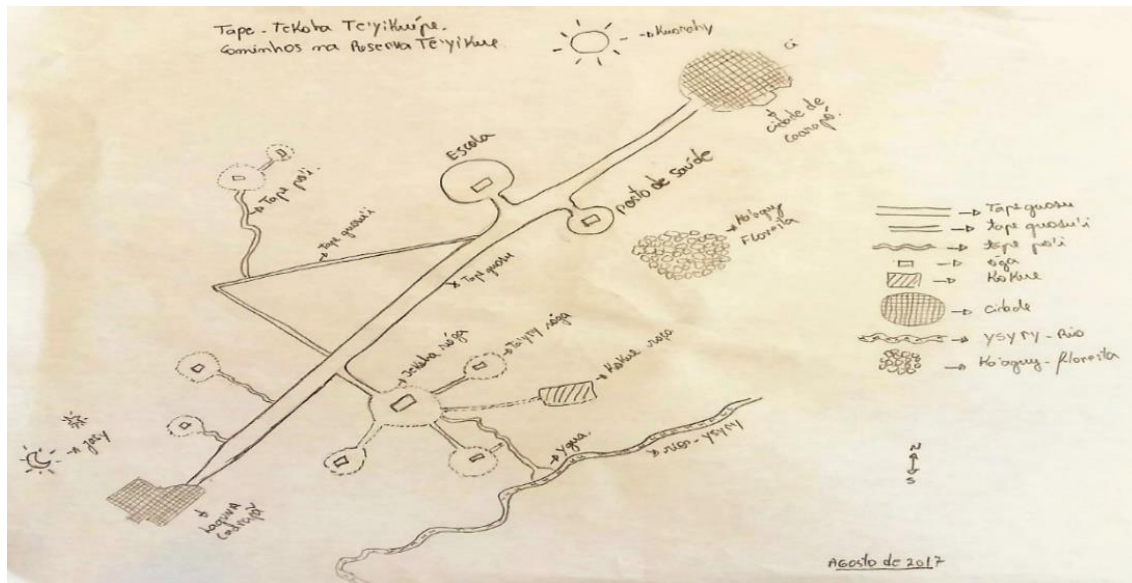
culturais” (BARTH, 2000, p. 35). No caso dos Guarani e Kaiowá da Te’yikue, essa fronteira é a própria Reserva, mas, em especial, as áreas públicas ou os espaços marcados pela infraestrutura constituída pelo Estado, como escolas, posto de saúde, casas de lideranças e igrejas.

As estradas principais, *tape guasu*, levam até estes lugares, mas também aos lugares próximos aos ambientes particulares dos grupos familiares, imperando ali uma relação pública e objetiva nos moldes não indígenas. Mas nos *tape po’i* é que podemos vivenciar as particularidades, é onde ocorrem as articulações propriamente indígenas, efervescendo as demandas e as relações sociais do modo kaiowá e guarani. Nestes lugares, onde falar a língua Guarani é constante, é também onde os convites para as festas são efetivadas e as relações de trabalho em mutirão são assumidas. Caminhando nessas trilhas, podemos sentir a presença dos antepassados, e muitas lembranças de histórias são vividas, porque são caminhos de emoções.

Nas pegadas e nas fissuras que compõem os caminhos (*tape guasu*, *tape guasu’i* e *tape po’i*), podemos entender como os Kaiowá e Guarani se movem diante da transformação que o sistema da sociedade não indígena vem impondo. Através dessas marcas podemos compreender e sentir que as cicatrizes deixadas são de diferentes tipos de pesos e forças que atuaram no jeito de caminhar dos Guarani e Kaiowá. *Tape*⁵⁹ (caminhos, estradas, trilhas), neste sentido, são meios para compreender o que eles representam, nos diversos modos de viver em cada momento e em cada espaço. Abaixo aparecem os desenhos representativos dos diversos caminhos e suas características dentro da Te’yikue.

⁵⁹ Ver glossário.

Cartografia Guarani e Kaiowá 02



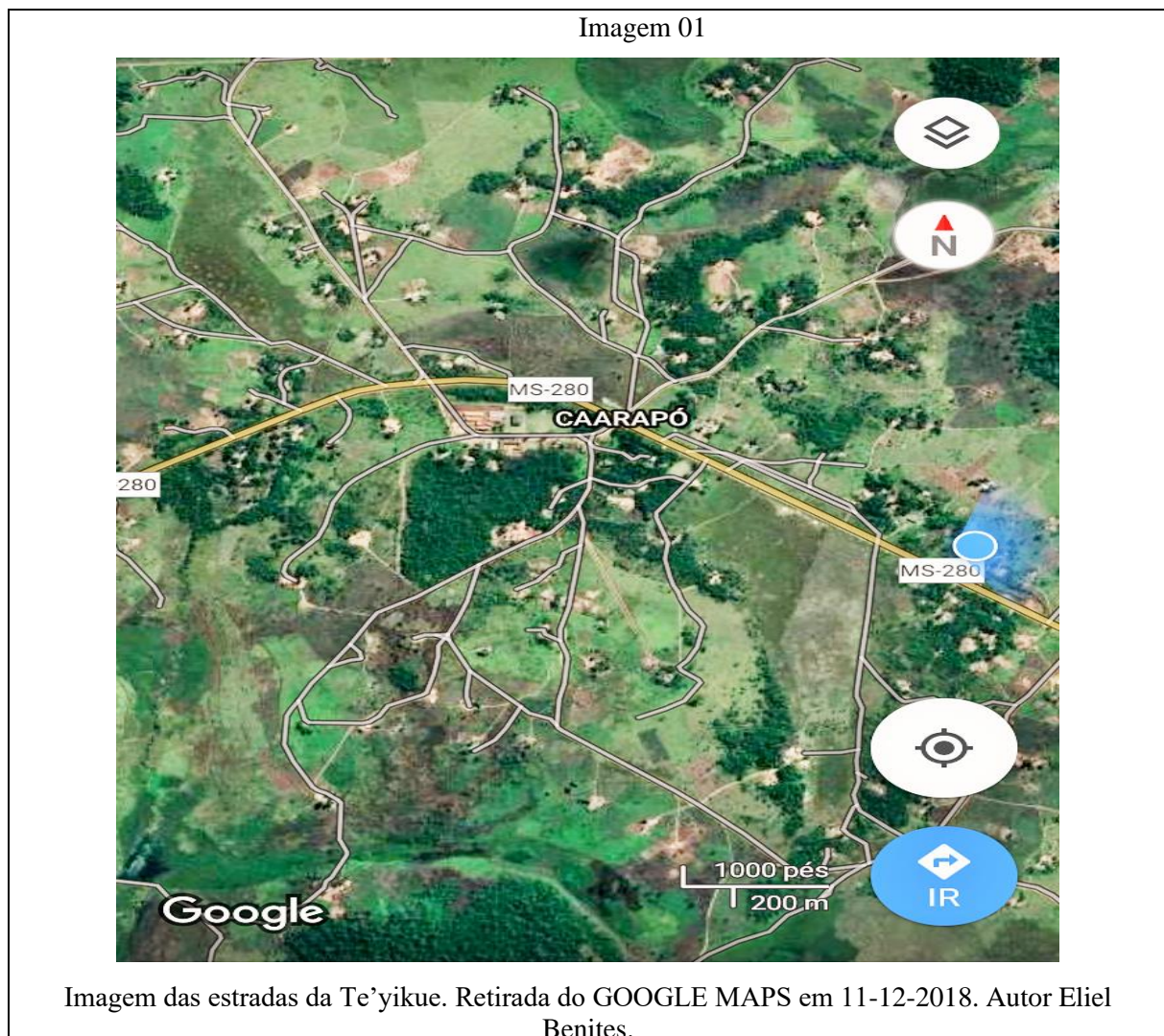
Os *tape* na aldeia Te'yikue. Autor: Eliel Benites.

Na Te'yikue, o *tape guasu* é a rodovia MS 280, que atravessa longitudinalmente (leste/oeste) a reserva, fazendo ligação entre a cidade de Caarapó e de Laguna Carapã; os *tape guasu'i* são as estradas medianas que ligam as regiões e os lugares onde estão as instituições públicas, como a escola e o posto de saúde; e o *tape po'i* ligam as casas, as famílias e os lugares mais íntimos das famílias, como córregos, residências dos vizinhos e lugares das plantas medicinais. Tanto o *tape guasu* como o *tape guasu'i* são caminhos edificados a partir da chegada das agências externas, constituindo objetivos para se mover nelas; mas os *tape po'i* são, de fato, as trilhas dos Guarani e Kaiowá, porque levam aos lugares, a partir dos objetivos alinhados a suas práticas culturais.

A representação acima demonstra que a Reserva Te'yikue está entre a cidade de Caarapó e de Laguna Carapã, demonstrando que a implantação da reserva foi de maneira estratégica, para que as pessoas tenham acesso aos bens da sociedade não indígena; assim, a cidade se tornou fundamental quando os recursos por ela oferecidos se tornaram essenciais. Por outro lado, os recursos do Tekoha, como produtos da roça, caça, pesca e insumos para construções foram se esgotando. Assim, cria-se maior dependência dos produtos da cidade, gerando a diminuição da importância dos produtos que o próprio Tekoha oferece, e os corpos foram se adaptando a esta situação, para responder ao novo modo de viver, de vestir, de se alimentar, de produzir e até de se relacionar.

As construções e reconstruções contínuas das estradas e trilhas, na atualidade, são devido à dependência de diversos produtos da cidade, projetando, a partir delas, os destinos e os próprios objetivos da existência. Com essas novas perspectivas, são edificadas as maneiras de construir, de nutrir, de pensar e de existir; as casas, por exemplo, foram restabelecidas, criando células interligadas pelo *tape po'i*, mas acopladas, concomitantemente, ao *tape guasu*.

As estradas maiores surgiram entre final de 1979 e início de 1980, porque começava a exploração de madeira dentro da reserva, acessando os lugares onde havia madeira mais importante para a venda. A partir da segunda metade da década de 1990, quando os indígenas obtiveram mais acesso aos veículos motorizados, a necessidade de estrada ganhou impulso, configurando a paisagem dos dias de hoje, conforme e pode ver na representação abaixo:



Na imagem acima podemos ver os pontos em branco, que são as casas das famílias Kaiowá e as linhas encurvadas, tortuosas, são as trilhas dos *tape po'i*, fazendo a ligação entre

outras casas, mas, ao mesmo tempo, ligadas à estrada mais retilínea e maior. Essa estrada maior leva para as cidades. Quero apontar que as estradas menores, no passado, eram independentes, não estavam submissas às estradas maiores; hoje, no entanto, a necessidade moderna organizou as casas para serem construídas na direção das estradas maiores, respondendo a outra lógica de ocupação - o reservamento. Assim, na Te'yikue, os caminhos se encontram: os caminhos kaiowá e guarani se acoplam aos caminhos formais do Estado, aqui representados pelos *tape guasu'i* e *tape guasu*. Os sentidos começam a ser vividos nessas condições, produzindo novas gerações. Os *tape* atuais são meios para a relação com o mundo exterior, na condição de supressão cada vez maior do mundo kaiowá e guarani, servindo de base aos novos sentidos para as novas gerações.

Nas paisagens, que são constantemente remodeladas na atual reserva, são deixadas marcas de diferentes profundidades, nas quais as pessoas estabelecem relações e alianças estratégicas, na busca de alcançar o *vy'aha*⁶⁰ (coisa/objeto que referencia o encanto; literalmente, é “aquele/aquilo que dá alegria”), para produzir *tekoha*, mesmo em condições cada vez mais difíceis. Os representantes de cada momento, de cada tempo, são as “coisas/objetos” que ainda prevalecem e estão presentes entre nós, contando suas histórias. Os mais velhos as usam como meio para viajar no tempo e reviver, outra vez, as histórias (momentos significativos), articulando habilidades necessárias para que as pessoas de hoje as compreendam, na perspectiva da continuidade desses saberes.

Hoje, pela legislação atual, a Te'yikue é considerada como Terra Indígena de Caarapó, com 3594.4151 hectares⁶¹ de extensão e com 4.694 pessoas residindo (dados obtidos na Secretaria Especial de Saúde Indígena/Polo Base de Caarapó, em setembro de 2018) e demarcada em 20 de novembro de 1924. Segundo Brand (1997, p.112), a demarcação se sucedeu pelo “Decreto Estadual Nº 684, de 20 de novembro de 1924, [criando] a terceira Reserva de 3750 ha para os Kaiowá de Caarapó, ou Tehy-Cuê, onde residiam os exploradíssimos índios dos poteiros dos bugres”. A área total inicialmente demarcada foi sendo diminuída pela constante negociata feita pelos chefes do Posto Indígena em conluio com os capitães, nas negociações obscuras e corruptas com os regionais que estavam se estabelecendo. Veja a Te'yikue atual na representação abaixo:

⁶⁰ Ver glossário.

⁶¹ Informações obtidas pelo site oficial da FUNAI: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas> em 29/06/2020.

Imagem 02



Localização da Reserva Te'yikue. Imagens geradas a partir do perfil da TI Caarapó no *site* Terras Indígenas no Brasil, do Instituto Socioambiental (ISA), em junho de 2020/Programa de Monitoramento de Áreas Protegidas.

No período mais recente, nas décadas de 1980 e 1990 do século passado, o resultado do reservamento se completou, porque a maior parte das famílias estava assentada na reserva, e as primeiras gerações deste contexto começaram a conduzir politicamente a Te'yikue. Essa condução estava bastante alinhada com o sistema de capitânicas que foi introduzido pelo SPI e FUNAI nas décadas anteriores, mas, em certa medida, com características políticas tradicionais, por isso inseriram a categoria de conselheiros no meio das estruturas das capitânicas. Estes conselheiros tinham o papel de intermediar e dialogar em situações de conflitos interfamiliares e jovens que estavam “nos caminhos errados” (aqueles que estavam resistindo às orientações familiares). Naquela época ainda não havia os “maluco'i” (jovens que perambulam noturnamente, praticando um conjunto de atos ilegais nos dias de hoje), por isso, muitos jovens, naqueles tempos, podiam se encontrar nas festas de *chicha*, que eram bastante rotineiras em cada canto da reserva.

A formação do conjunto de subjetividades dos jovens kaiowá e guarani, naquele período, foi a partir do resultado da experiência enérgica e dura das leis ditatoriais do SPI e da FUNAI, em interface com os conselhos tradicionais que ainda estavam presentes nas famílias, através dos mais velhos, abrindo, em certa medida, uma dualidade na formação dos jovens.

Ao mesmo tempo, a influência de músicas regionais⁶² e internacionais chegava através de rádios nos lares das casas de sapé, tornando-se trilhas sonoras dos momentos românticos dos jovens casais que frequentavam a escola. As músicas internacionais, que marcaram a juventude de então, eram de estilo *rock and roll* (deitar e rolar), MPB (Música Popular Brasileira) e rock nacional⁶³. Assim, além das perdas gradativas dos valores tradicionais, foram sendo introduzidas, a partir dos meios de comunicação, novas músicas que foram compondo as novas identidades dos jovens, os quais, hoje, compõem a reserva e conduzem a política interfamiliar.

Na entrada para a década de 1990, com o aumento significativo dos trabalhadores para as usinas de álcool (principalmente para a empresa DEBRASA), a mobilização dos jovens na época era imensa, com objetivo de arregimentá-los para o trabalho no corte de cana. O cabeçante de cada turma era uma das poucas pessoas que ganhavam acima de todos os trabalhadores braçais, por isso eram vistos como modelo de sucesso a ser seguido. Na aldeia, diante do poder aquisitivo, era comum ele estar alinhado politicamente com os capitães e lideranças locais, possibilitando a liberação da venda de bebidas alcoólicas e promoção de muitas festas, nos finais de semana, principalmente nos dias de pagamento. Estes cabeçantes foram os primeiros a ter televisão em suas residências, adaptando este meio de comunicação às baterias de carros, porque, naquele período, não havia ainda acesso à energia elétrica em todas as casas⁶⁴.

Na segunda metade dessa mesma década, vimos a degradação plena das paisagens naturais, além da desassistência total das famílias pelo Estado. Com isso presenciamos uma dificuldade imensa para a produção de alimentos e o crescente uso de droga lícitas e ilícitas, favorecendo grandemente a perda da força dos conselhos e valores tradicionais, como a realização do mutirão. Como consequência da desestruturação das famílias, ficaram impossibilitadas as práticas culturais tradicionais, como *chicha* e *jeroy*, potencializada ainda mais pela presença crescente das igrejas cristãs, conduzidas pelos próprios indígenas de núcleos familiares denominados de “irmão *kuéra*”.

⁶² Músicas de origem paraguaia, como a guarânia e o chamamé, como também músicas gaúchas como as vaneiras.

⁶³ Nos anos 1980, o rock brasileiro passou a ter (ainda mais) como referência o rock inglês. O grupo carioca Blitz dá início a uma verdadeira invasão de college bands nas gravadoras e rádios, sendo seguido por Paralamas do Sucesso, Legião Urbana, Kid Abelha & Os Abóboras Selvagens, Capital Inicial, Titãs, Plebe Rude, Camisa de Vênus, RPM, Ultraje a Rigor, Barão Vermelho, Ira!, Biquini Cavado, Engenheiros do Hawaii e muitas outras bandas, além de artistas solo, como Lulu Santos, Lobão, Léo Jaime, Marina e Ritchie. (CHAVES, 2012, p. 55)

⁶⁴ Somente em 2003, com o Programa Luz Para Todos, o Governo Federal possibilitou a implantação de redes de energia elétrica para a maioria das residências na reserva, impactando profundamente as famílias, por obter acesso à luz e meios de comunicação de nível local, regional e nacional.

Nesse contexto, em 1997, foi implantada a proposta de educação escolar indígena com a participação efetivas das famílias na construção do currículo, com apoio da secretaria municipal de educação e do Núcleo de Estudo de Populações indígenas-NEPPI/UCDB. Naquela época, através do Fórum de Educação Escolar Indígena⁶⁵, em Caarapó, as famílias, apontavam, de maneira coletiva, as ações concretas a partir das necessidades locais e regionais. Assim, o trabalho foi sendo implementado de forma intercultural⁶⁶, para que se constituíssem em práticas pedagógicas, na perspectiva dos “processos próprios de ensino e aprendizagem”.

Os constantes debates e reflexões no ambiente escolar contribuíram para que a própria comunidade pudesse ter a percepção da sua história e do seu território tradicional, como elementos fundamentais para recomposição e fortalecimento do *tekoymã*. Com o passar dos tempos percebeu-se a importância da “retomada” dos elementos tradicionais, como estratégias de manutenção do *teko*; para isso seria necessário retomar os *tekoha*, que foram retirados pelos fazendeiros, nas décadas anteriores, no entono da Reserva Te'yikue.

Sendo um dos protagonistas da construção da educação escolar indígena desde 1997, pude compreender que a densidade do envolvimento político por parte das famílias, durante esta “luta” política e pedagógica, se torna rarefeita com a passagem do tempo, principalmente quando aqueles que participavam e vivenciavam estes processos foram saindo de cena (seguindo outras trajetórias). Foi muito doloroso tentar manter o ritmo original desta construção, porque os atores o cenário político foram se transformado, aparentando para os envolvidos que as conquistas haviam parado no tempo ou regredido. Pude compreender, então, que o cenário político edificado, está sujeito à transformação, porque ele é móvel conforme as novas articulações e deslocamento dos atores envolvidos, fazendo emergir outros tempos-espacos, com possibilidades de novas estruturas e novas paisagens. Talvez esta situação se reflita na subjetividade dos mais velhos, quando os seus valores e experiências adquiridas não sejam mais receptivas no contexto da reserva, causando, muitas vezes,

⁶⁵ O Fórum Indígena foi criado como espaço coletivo, onde diversos segmentos da comunidade da Reserva Indígena Te'yikue discutem democraticamente, na Semana dos Povos indígenas, no mês de abril de cada ano, inúmeros temas referentes aos povos indígenas. Para sua realização, todos são envolvidos de forma interdisciplinar, a partir da escola e, precisamente, a partir dos professores indígenas, sobre temas da realidade, definidos coletivamente, ou sobre dificuldades e desafios que devem ser encarados de forma conjunta e corajosa. (BENITES, 2014, p. 93)

⁶⁶ Para Walsh (2019, p. 09), a ideia da interculturalidade “Na América Latina, [...], assume significado relacionado a geopolítica de lugar e espaço, desde a histórica e atual resistência dos indígenas e dos negros, até suas construções de um projeto social, cultural, político, ético e epistêmico orientado em direção à descolonização e à transformação”.

tristezas e distanciamento profundos, conhecidos como *teko ñemoyrõ*⁶⁷ (modo de estar em autossufrimento).

Percebi, ainda, que o coletivo social formatado pela construção da educação escolar indígena, no período de dez anos (a partir de 1997), produziu uma paisagem, na qual estavam estabelecidas as estruturas, conforme os objetivos projetados pelos atores que sonhavam em construir um determinado tipo de Te'yikue, modelando as dimensões físicas e sociais, que hoje estão mais porosas, pela emergência de outros tempos e de outras realidades, amarrando-se, em certa medida, com as estruturas anteriormente estabelecidas. Tais estruturas, como as escolas, as represas, áreas de recuperação, viveiro de mudas, por exemplo, ficaram como “testemunhas” dos grandes eventos e do dinamismo social movidos pelo objetivo que se buscava implantar. Essas reflexões ficaram mais claras principalmente durante a retomada em 2016, quando as famílias se envolveram maciçamente, em várias frentes, na reocupação dos antigos *tekoha*, como uma espécie de “transbordamento” da Reserva.

Desde 2013 já se iniciavam as ocupações de novas áreas, vistas como retomada dos antigos *tekoha*, diante de uma série de eventos específicos, como ocorreu no Pindo Roky (primeira área de ocupação), quando Denilson Barbosa, um jovem kaiowá, foi assassinado. Este ocorrido marcou muito os moradores da redondeza, porque foi uma ação muito covarde do fazendeiro em atirar a sangue frio com espingarda *winchesters*, quando o jovem estava pescando em um riacho perto da fazenda⁶⁸. A revolta contra este assassinato foi tão grande, que o enterro daquele menino foi feito dentro da fazenda, como protesto, a desconfiança e possível morosidade dos procedimentos judiciais (que não daria em nada) fez com que os parentes estendessem, por vários dias, a vigília fúnebre e, por fim, reivindicaram a área da fazenda como Tekoha Pindo Roky⁶⁹. Esta situação marca a comunidade como um novo tempo, o tempo das retomadas em Te'yikue, pautando, de forma homogênea, diferentes famílias e comunidades.

Em junho de 2016 ocorreu outra e maior reocupação, totalizando nove áreas, desta vez diante do assassinato de um agente de saúde, Clodiodi de Souza, no ataque realizado

⁶⁷ Ver glossário.

⁶⁸ Por ser professor de Denilson Barbosa, que estudava comigo na Unidade Experimental, na escola Ñandejára, acompanhei os pais no primeiro depoimento policial como tradutor.

⁶⁹ A Associação dos Realizadores Culturais Indígenas – ASCURI, grupo de jovens indígenas cineastas, registrou este episódio em um filme documentário denominado de “Força e luta da retomada da aldeia Pindo Roky”. Está disponível no canal de youtube neste endereço eletrônico: <https://www.youtube.com/watch?v=14jyby3FZOQ&t=1s>.

pelos fazendeiros conhecido como “o massacre da Te’yikue”⁷⁰. Depois de um grande conflito fundiário, que será detalhado posteriormente, os novos assentamentos ficaram definidos da seguinte maneira: *Tekoha Pindo Roky* (broto das palmeiras), *Te’yijusu* (grande povo), *Itagua* (morador das pedras), *Kunumi Vera* (menino resplandecentes), *Ñandéva* (nós), *Pa’i Tavyterã* (descendente de *Pa’ikuara*), *Guapo’y* (árvore figueira), *Ñamõi Guaviray* (avô de caldo de guavira) e *Jeroky Guasu* (grande dança).

2. A chegada dos *karai kuéra* (os não indígenas) e o seu impacto na vida dos Guarani e Kaiowá

As orientações indígenas guarani e kaiowá no tempo e no espaço estão ligadas na perspectiva de manter a sua relação com os *teko jára*, como os ancestrais o faziam, as quais orientam toda a dinâmica das relações sociais e mobilidade espacial nos dias de hoje. O cultivo das experiências dos antepassados como as técnicas de produções, as cerimônias, as construções, por exemplo, são práticas cotidianas que, além de serem úteis, os mantêm ligados a esses patamares. Cultivando essas experiências, entende-se que a temporalidade destes mundos cosmológicos pode-se conectar ou se estender ao mundo “real”, o mundo vivido no agora, referenciando-se para o caminho do futuro, permitindo a conexão permanente dos caminhos humanos com estes guardiões.

O tempo “passado” é visto como o tempo mítico, e a sua constituição em uma ponte com os humanos (no tempo presente), que permite, além da presença dos múltiplos guardiões, o repouso da diversidade dos seres (como os seres biológicos, animais e plantas) para enriquecer o *tekoha* na construção do *tekoha araguyje*⁷¹ (aldeia sagrada). Por isso, o tempo passado é visto como o tempo verdadeiro (primordial), porque dele é possível gerar outros tempos a partir do seu reavivamento pelos sujeitos indígenas, em diferentes direções no espaço e no próprio tempo. O ato de reviver constantemente o tempo passado estabelece “momento significativo”, que podemos chamar de “tempo presente” e, na sucessão, constitui-se trajetória específica de momentos significativos, constituindo o modo de ser guarani e kaiowá contemporâneo.

Nesta trilha da existência, o modo de ser se modela a partir da forma como a trajetória é construída no acúmulo de momentos significativos, orientado pela busca de uma

⁷⁰ Esta retomada ou reocupação está registrada em outro filme documentário feito pela ASCURI, com o nome “Yvy Reñoi, Semente da Terra”, disponível no endereço eletrônico: <https://www.youtube.com/watch?v=rXkRg9stDmk>.

⁷¹ Ver glossário.

vida sagrada, através dos cantos, das rezas, dos conselhos, das falas dos mais velhos e de muitos outros, como as práticas ritualísticas. Neste contexto, os mestres tradicionais, assim como os mais velhos, são os elos que ligam uma trajetória de vida a outra, através das suas histórias e cantos, porque utilizam o tempo maior da existência do que as novas gerações, legitimando a sua autoridade para *ombohekorã* (orientação). Nesta visão, a trajetória mais antiga é a mais sagrada, devido, à proximidade desta trajetória com a dos deuses, porque, nos primórdios das existências, o mundo foi edificado durante a mobilidade dos deuses e, a partir deste, foi constituído o modo de ser de toda a humanidade.

Estes seriam os fundamentos que orientam a “razão da história” (CRESPE, 2015, p. 36), para os indígenas Guarani e Kaiowá. Para esta autora, apoiando-se na ideia de Rusen (2001), “a história é entendida como uma tentativa intelectual de satisfazer uma carência de orientação do homem no tempo”. Essa visão das origens eurocêntricas sobre a razão da história ajudou os colonizadores a colocar, na “coerência lógica”, os fatos considerados importantes para legitimar a sua presença na ocupação regional. Para que uma trajetória, no caso dos colonizadores, se tornasse história hegemônica, excluiu-se a história indígena do processo de legitimação dos fatos que caracterizaram a própria história. As ações e fatos registrados são datados e sistematizados na lógica ocidental, despindo-os de outras formas de história, edificando uma visão que legitima a presença colonial e, com essa perspectiva, baseou-se a própria identidade das novas gerações após o contato. Por isso, as lógicas de orientação no tempo e no espaço do mundo indígena guarani e kaiowá são diferentes da lógica dos colonizadores que estavam ocupando o sul de Mato Grosso, principalmente, a partir da primeira metade do século XIX.

Esta parte do texto objetiva descrever o processo de ocupação não-índia, a demarcação das oito reservas e o processo da inserção indígena nos trabalhos de derrubada de florestas e do *roçal* na modelagem e transformação do entorno da reserva Te'yikue. Para isso utilizo referências bibliográficas que discutem a questão indígena nos trabalhos produzidos no campo da história indígena, buscando diálogo com a historiografia regional sul-mato-grossense. A ideia central é mostrar como ocorreu este encontro, quando cada trajetória trouxe diferentes perspectivas que orientaram diferentes formas de ocupação espacial. Tendo este objetivo, descrevo a forma de ocupação na região sul de Mato Grosso e o seu efeito na realidade dos indígenas guarani e kaiowá, ao mesmo tempo, trazer para o texto os fundamentos da temporalidade na ótica guarani e kaiowá, relacionando, posteriormente, com o processo da demarcação das oito reservas, em especial da Te'yikue.

Os mais velhos da comunidade⁷² afirmam que os nomes Guarani e Kaiowá foram dados pelos brancos, nos primeiros contatos, mas o nome verdadeiro seria Pãi Tavyterã (morador do centro da terra). Segundo a crença tradicional, o centro da terra está localizado no *Jasuka Venda* ou *Serro Guasu*, região de cordilheira localizada no departamento de Amambay, no Paraguai, próximo da faixa de fronteira com o Brasil. Desta região, os indígenas foram se expandindo na direção do sol nascente, devido à crença na existência da terra sem mal, o paraíso terrestre. Ladeia (2008), estudando sobre o “Espaço Geográfico Guarani-Mbya”, destaca que o movimento migratório deste grupo guarani está sempre “em direção ao leste” (sol nascente), corroborando a ideia de que a mobilidade norteia-se pela busca de aproximação com o *Ñanderuvusu*⁷³ (divindade suprema localizada ao sol nascente). “Nesse sentido, pode-se dizer que os movimentos dos Guarani se operam em um *continuum* em que as relações sociais antigas e novas interagem-se, integrando o passado e o futuro como condição do presente.” (LADEIA, 2008, p. 106)

Esta crença na divindade e a possibilidade de encontrar fisicamente a perfeição terrena orientam as práticas ritualísticas e de muitas construções das casas de reza; por exemplo, a porta principal desta casa deve ficar aberta todas as manhãs para o lado do sol nascente, para que os primeiros raios do sol penetrem dentro da casa e por ela repousem os guardiões, como *Ñanderuvusu*, para a sua visita matinal ao *tekoha*. Outro exemplo, referente à orientação da maneira de sepultar os mortos, onde os entes queridos devem colocar a parte da cabeça para o lado do sol poente, para que o corpo esteja olhando para o sol e possa ver o caminho do *tape rendy*⁷⁴ (caminho iluminado), o qual leva os mortos para a morada do *Ñanderuvusu*. Estas práticas culturais, no cotidiano, fazem parte de uma lógica maior da mobilidade, sempre na direção do sol nascente, produzindo grandes trilhas da existência e o *tekoha guasu* (território guarani e kaiowá).

Para Brand (2004, p. 02), “os Kaiowá e Guarani ocupavam um amplo território situado entre o rio Apa, Serra de Maracaju, os rios Brilhante, Ivinhema, Paraná, Iguatemi e a fronteira com o Paraguai”. Em Mato Grosso do Sul/Brasil, a predominância é dos Guarani e Kaiowá na região sul do Estado, e apenas duas reservas (Porto Lindo e Pirajuy) são do

⁷² Líder tradicional da aldeia Panambizinho, Nailton Aquino, entrevistado para o trabalho para dissertação de Mestrado em 2014, afirma que “os Kaiowá e Guarani são povos descendentes diretos do nosso Deus denominado *Ñanderu*” (o nosso pai) ou *Ñande ryke’y Jusu* (o grande irmão mais velho que é o pai do Sol e da Lua), personagens mitológico *Iñepyrũmby*, explica que a origem do mundo e dos seres humanos, emergiu do centro do mundo denominado na língua *Yvy pyru’ã* (o umbigo da terra, ou centro da terra), onde surgiram os Kaiowá e Guarani ou *Pai Tavyterã*. (BENITES, 2014, p. 35)

⁷³ Ver glossário.

⁷⁴ Que ocorreu com a sepultura do Denílson Barbosa na retomada de Pindo Roky, que será melhor explicado no capítulo IV. Ver mais detalhes conceituais no glossário.

subgrupo Guarani Ñandéva. A maior parte dos Guarani Mbyá e Ñandéva está localizada na região Sul e Sudeste do país. Ladeia (2008) contextualiza essa realidade:

Nas regiões sul e sudeste do Brasil (do estado do Rio Grande do Sul-RS ao Espírito Santo-ES) encontram-se, atualmente, cerca de 100 aldeias Mbya e Ñandéva, além de outros locais de parada provisória e/ou sistemática. Na faixa litorânea desses estados, em regiões montanhosas – Serra do Mar (São Paulo-SP), Serra da Bocaina (Rio de Janeiro-RJ), Serra do Tabuleiro (Santa Catarina-SC) – junto a mata atlântica, encontra-se cerca de 60 terras Guarani, das quais somente 19 – de superfícies que variam de 1,7 a 4.372,26 hectares – somando um total de 20.006,46 hectares, homologadas pela Presidência da República até o ano de 2005. (p. 41-42)

Já os antecessores dos Guarani e Kaiowá contemporâneos foram contatados pelo mundo colonial deste a segunda metade do século XVIII. Meliá, G. Grumberg e F. Grumberg apontam que

Os Kaiowá (Päi-Tavyterã) foram descobertos pelo mundo colonial, em 1750-60, por ocasião da execução do tratado de Madrid, foram considerados descendentes do Itatim, cujo território se estendia desde o rio Apa até o Miranda (Mbotetey), tendo ao leste a serra de Amambai e a oeste o rio Paraguai. (MELIÁ, G. GRUMBERG, F. GRUMBERG apud BRAND, 1997, p. 49- 50)

Os Itatim seriam os Caaguá-Monteses, que preferiram permanecer nas matas, diante do avanço dos colonizadores espanhóis. Para Gadelha, apud Brand (1997, p 51), “foram os mais atingidos pela penetração dos bandeirantes paulistas, a partir de 1632. [Eles se] serviriam de afluentes do rio Paraguai, tais como Taquari, Aquidauana, Miranda, Apa, Ipane, Jejuí e Tebiquari, para chegar aos Itatim”. Crespe (2015, p.41) afirma que “os povos que são identificados como possíveis ancestrais dos atuais Kaiowá são encontrados, nas fontes, como Itatins, Monteses, Cayuá, Caiua, Caiuã”. A localização da região do Itatim, segundo Chamorro (2015),

Correspondia atualmente à parte do nordeste paraguaio e do centro-oeste brasileiro, do rio Ypané até Miranda. Os povos indígenas da região, com plena mobilidade geográfica, como já visto, com incursões no Chaco, teriam entrado em contato com o navegante português Aleixo Garcia. (CHAMORRO, 2015, p. 26)

A criação da Capitania de Mato Grosso, em 1748, segundo Garcia (2001), foi “a estratégica na geopolítica colonial portuguesa, por se localizar na fronteira com o território pertencente ao império colonial da Espanha”. É uma maneira de o governo garantir a posse e

a exploração do ouro descoberto em Cuiabá naquele período. Esta situação também estimulou o comércio e a migração em massa das pessoas de outras regiões para o local da exploração do ouro. O acesso à Cuiabá era muito difícil pela distância que ficava do governo central e dos obstáculos encontrados nos trajetos. Este período ficou conhecido como período monçoeiro. Uma das rotas tinha como alternativa passar pelo atual Mato Grosso do Sul para chegar à Cuiabá. Para Garcia (2001),

A alternativa seria, a partir do rio Paraná, subir o rio Pardo onde se apresentavam também duas possibilidades: Uma possibilidade pelo rio Anhanduí-Guaçu até os seus pontos mais altos de onde se passava por um varadouro para o rio Aquidauana, que ia dar no rio Paraguai. A segunda seria prosseguir pelo Pardo até seus pontos mais altos, atravessar o Varadouro do Camapoã até alcançar os pontos mais altos do rio Coxim e, em seguida, pelo rio Taquari descia até o rio Paraguai. Deste, subindo, alcançava o rio Cuiabá e chegava à povoação do mesmo nome. (GARCIA, 2001, p. 08)

Esta rota ligava o litoral com a capitania de Mato Grosso, que utilizava os afluentes do rio Paraná para chegar ao rio Paraguai e, enfim, em Cuiabá. Contribuiu para a chegada dos primeiros não indígenas ao atual Mato Grosso do Sul, no período mais recente da história regional. Para Campestrini & Guimaraes (apud BRAND, 1997, p. 55),

Foi na década de 1830 que se iniciou de fato o povoamento por não-índios das terras que hoje constituem o estado de Mato Grosso do Sul. Esta ocupação se deu pelos campos de Miranda, Serra de Maracaju e, entrando pelo rio Paranaíba, rio Sucuriçu e Taquarussu (1835), chegando aos campos do rio Brilhante (1839) e rio Vacaria.

Em maio 1861 instalou-se nas margens do rio Dourados, próxima à atual cidade de Ponta Porã, a Colônia Militar de Dourados, com “objetivo de auxiliar a navegação interior e a defesa dos moradores contra as correrias indígenas” (BRAND 1997, p. 59). Mas esta colônia já era uma estratégia militar diante da difícil situação com o Paraguai. Durante o período da guerra, os indígenas se escondiam nas florestas, porque aqueles que saíam nas estradas e nos lugares mais abertos eram levados pelas tropas, utilizando-os como guias, para indicar caminhos estratégicos e varadouros desconhecidos.

A guerra do Paraguai (1864-1870) foi um marco importante, porque a região do sul de Mato Grosso, que não era conhecida efetivamente pelos não indígenas, foi utilizada como área de trânsito por diferentes tropas vindas de fora. Ao cabo da guerra, muitos soldados, tanto do lado paraguaio como brasileiro, instalaram-se na região, estabelecendo uma formação

social pelos ex-combatentes, indígenas e também fazendeiros que retornavam à região, vistos por Tomas Laranjeira⁷⁵ como mão de obra favorável para o seu futuro empreendimento.

Durante a República, com contexto político favorável, Thomas Laranjeira fundou a Companhia Mate Laranjeira, em 1892, e adquiriu uma grande área arrendada, tendo ultrapassado os 5 milhões de hectares, “tornando se um dos maiores arrendamentos de terra devolutas do regime republicano em todo o Brasil para um grupo particular” (ARRUDA 1986, apud BRAND & Ferreira, p. 110). O mesmo autor aponta que, na Resolução 103, de 15/07/1895, as áreas arrendadas ocupavam “desde as cabeceiras do Ribeirão das Onças, na serra de Amambay, pelo ribeirão S. Joao e rio Dourados, Brilhante e Sta Maria até a Serra de Amambay e pela crista desta serra até as referidas cabeceiras do Ribeirão das Onças”. (BRAND 1997, p.61)

A mão de obra mais utilizada era dos paraguaios e indígenas, os antigos Guarani e Kaiowá. Contam que os trabalhos dos ervais eram intensos e eram levados pelos capatazes em diferentes ranchadas, locais onde se concentrava a colheita e, conforme terminavam, mudavam-se para outra, de forma contínua, impactando a mobilidade tradicional dos indígenas. Abaixo o relato do senhor Cassimiro Fernandes, morador antigo da Reserva Te'yikue, sobre os trabalhos nos ervais:

Desde criança nasci e cresci nos trabalhos dos ervais e havia somente este trabalho naquela época, conheço muitas Ranchadas na região de fronteiras, trabalhei no Rancho *Pyerto Tajy* (região do Paraná), *Pyerto Kamba Rembé* (região do Paraná), Rancho *Ypytã*, Monte Asul, *Karaguatay* (atualmente região de Sete Serros) e *Mbarigui* (perto de Amambai). Trabalhamos por 13 anos no Rancho de Passo *Ka'u*, o senhor Palermos, um correntino, era o rancheiro e comandava esta região. A minha irmã Creuza Vilhalva morreu neste lugar, ali viviam muitos indígenas e trabalhávamos muito nestes lugares na colheita de erva mate. Naquela época não tinha óleo e sal, somente havia comida tradicional como *jety kau'ũ*, *avatiyu*, *jety laose*, *jety guasu*, *avati morotĩ*, *avatiyu*. (Entrevista realizada por Eliel Benites, 2017)

Aniceto Roa (*in memóriam*), que era antigo morador da Te'yikue, conta que trabalhou muito nos trabalhos de exploração de erva na época da sua juventude. Ele conta a saga da mudança sistemática de cada ranchada, conforme o trabalho demandava. Esta

⁷⁵ “Thomaz Laranjeira fazia parte da comissão encarregada de estabelecer os limites entre Brasil e Paraguai [...] era um empresário gaúcho fornecedor de alimentos à comitiva brasileira de demarcação [...] quando Barão de Maracaju se tornou presidente da Província de Mato Grosso, Laranjeira recorreu a sua proteção. Foi por intermédio dele que conseguiu o decreto imperial nº 8799, de 9 de dezembro de 1882, que o tornou o primeiro concessionário legal para colher erva-mate nos terrenos devolutos existentes nos limites da Província de Mato Grosso com a República do Paraguai [...]” (CHAMORRO, 2015, 87).

passagem do seu relato conta o encontro, nessas andanças, com o Cassimiro Fernandes, podemos verificar as violências praticadas pelo poder público para o seu reservamento:

[...] eu vim e trabalhei no Campanário, no lugar onde é chamado agora *Urukuty*, ai é que eu nasci, naquele tempo aquele lugar tinha muito erval (*ka'aty*) e trabalhávamos na sua exploração, eu já era um moço e trabalhava com o seu avô, junto com o *Kachirague* (apelido de Cassimiro Fernandes), eu vi ele no *Urukuty*, já era desse tamanho (adolescente), eu era mais novo do que ele. Então, daí nos separamos, saímos de lá e fomos trabalhar no Campanário e se encontramos de novo e trabalhamos junto outra vez. Dali passamos para o *Tajy*, trabalhamos bastante tempo. *Tajy* fica no caminho indo para Ponta Porã e *Urukuty* fica no Campanário, era o *tekoha* aquele lugar. Depois nos separamos, *Kachi* foi para o lado da fazenda chamado *Kure* e, eu vim pra cá, assim nós trabalhávamos, depois a polícia me pegou e me trouxe para o posto (P.I. Jose Bonifácio). (Entrevista realizada por Eliel Benites, 2019)

Concomitante ao período da presença de trabalho ervateiro no sul de Mato Grosso, a política indigenista estava alinhada à ideia de criar o aldeamento indígena para esvaziar as áreas, na perspectiva da colonização, principalmente nas primeiras décadas do século XX. Assim, entre 1915 até 1928, foram demarcadas oito reservas indígenas pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI. A questão indígena, naquele momento, estava ligada ao Ministério da Agricultura, orientado pela ideia da necessidade de catequizar e civilizar. Brand (1997, p.109) aponta que “através do Decreto Nº. 8072/1910 foi criado o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN, como órgão integrante do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio – MAIC”.

Naquele período, os indígenas viviam dispersos na região, devido à presença da Companhia Mate Laranjeira, impondo contratos de trabalhos temporários que dispersavam os Guarani e Kaiowá em todas as regiões ervateiras. Chamorro (2015, p. 153) destaca que, nesse período,

[...] boa parte da população Kaiowá e Guarani do então Estado do Mato Grosso se encontrava perturbada pelas mudanças forçadas que a exploração da erva-mate tinha introduzido em sua mobilidade tradicional, dispersando as famílias e alterando suas formas de produção, consumo e sociabilidade anteriores.

A demarcação das terras indígenas situa-se neste contexto, a dispersão dos indígenas e o aumento gradativo da sociedade não indígena, primeiramente pelos paraguaios e depois brasileiros. Neste cenário havia o enfraquecimento da Companhia, em virtude do movimento oposicionista, com interesse de anular os contratos de arrendamento e estabelecer uma

perspectiva nacionalista e colonização, conforme o regime varguista (Getúlio Vargas). Nesse sentido, Santos (2016) aponta que

A partir da primeira metade do século XX começaram a surgir reações a respeito da inconveniência de existir uma grande empresa, considerada estrangeira, com administradores estrangeiros, que dominava vastas áreas precisamente nas fronteiras do sul de Mato Grosso. Tratava-se da Cia. Mate Laranjeira que, com o advento do Estado Novo, começava a significar um empecilho para importantes setores do regime varguista, ao programa de nacionalização e colonização do governo central, principalmente pelos fortes vínculos que a empresa mantinha com a economia argentina, e o seu quadro de trabalhadores serem em sua maioria paraguaios. (SANTOS, 2016, p. 65)

Com a diminuição do poder da Companhia Mate Laranjeira, abriu-se a possibilidade de efetivar a titulação das terras para outros proprietários privados. Uma destas oposições era a “Liga dos Combatentes” (SANTOS, 2016). Esta autora afirma que a “Liga” era o movimento político de Ponta Porã, que objetivava a revisão dos contratos de arrendamentos assinados pelo governo do Estado, cuja renovação do contrato estava prevista para 1936.

Nesse contexto iniciou a demarcação da primeira Reserva Indígena, atualmente no município de Amambaí. Para Brand (1997), “a primeira, a de Benjamin Constant, em Amambai, com um total de 3600 ha (Decreto Estadual N^o, 404, de 10/09/1915, ofício n^o 180)”. Mas antes de ser medida, a área sofreu uma redução, concedendo a terceiros parte dela; e apenas em 1926, o governo reviu essa situação e concedeu 900 hectares aos indígenas, cuja área, hoje, é denominada de aldeia Limão Verde. A gestão do SPI caracterizava-se, primeiro, pela implantação de um Posto Indígena – PI, onde havia muitas populações indígenas, onde realizava o seu atendimento, oferecendo remédios e utensílios domésticos e de trabalho, como: enxada, foice, espelho e outros. A partir deste contato, atraía os indígenas mais resistentes, depois demarcava fisicamente esta área. Ao término deste primeiro contato, implantava a política de recolhimento daqueles que resistiam nas fazendas da região.

A segunda reserva demarcada foi a Reserva de Dourados, denominada de Posto Indígena Francisco Horta. “A demarcação foi efetivada com o Decreto Estadual N^o 401, de 03 de Setembro de 1917, com 3600 ha de terra para colônia dos índios de Dourados” (BRAND, 1997, p. 111). O objetivo, dentro da Reserva, era civilizar e preparar para o trabalho nos moldes capitalistas. Para isso, o SPI usou a estratégia de trazer indígenas da etnia Terena para a Reserva de Dourados. A iniciativa estava dentro do plano de “ajudar” os Guarani e Kaiowá no processo de adaptação ao mundo civilizado, acreditando que os Terena estariam adiantados

no processo civilizatório (conforme visão integracionista/assimilacionista), mas, na prática, teve outro resultado: “os conflitos interétnicos”⁷⁶.

O Posto Indígena José Bonifácio, hoje conhecido como Reserva Indígena de Caarapó ou Te'yikue, foi demarcado em 20 de novembro de 1924. “O Decreto Estadual Nº 684, de 20 de novembro de 1924, criou a terceira Reserva de 3750 ha para os Kaiowá de Caarapó, ou Tehy-Cuê, onde residiam os exploradíssimos índios dos poteiros dos bugres” (BRAND, 1997, p.112). As aldeias tradicionais que ficaram fora da demarcação da Reserva Te'yikue são: *Takuara*, *Javevyry*, *Ypytã*, *Javorai*, *Pindo Roky*, *Piratiyã*, *Joha*, etc. Para Benites (2014), ocorria uma relação tradicional nestas aldeias, como é apontado abaixo:

Havia festas para as quais convidavam as famílias destas aldeias para participar, que vinham para *Te'yikue* e passavam semanas ou meses festejando, realizando o *jerosy* (cerimônia para o milho), *kunumi pepy* (cerimônia de perfuração dos lábios dos meninos), *mitã jehecha* (batismo de criança). (BENITES, 2014, p.44)

Na descrição dos trabalhos da dissertação de mestrado, Benites (2014) coloca o processo da constituição das primeiras fazendas de *Joha*, que fica ao lado da Reserva atual de Te'yikue.

Fernando Peralta, filho do antigo morador Zacaria Marque, conta que seu avô, João Pedro Marque, ajudou os engenheiros a delimitar a terra, fazendo picadas por onde passariam os pilares da demarcação física da terra. Lembra ainda que no *Tekoha Joha* (perto da atual Te'yikue), um paraguaio chamado Máximo Ricardo, capataz da Companhia Mate Laranjeira, quando encerrou o trabalho, construiu uma pequena casa de alvenaria e se apossou do lugar. Do lado da fazenda havia uma grande casa comunal (*óga pysy*), e o rezador que morava naquela casa se chamava *Joha*. O mesmo paraguaio começou a fazer picada, delimitando a área e, em seguida, começou a chamar a fazenda pelo nome de *Joha*. Posteriormente a esses fatos, vendeu a terra para outro paraguaio chamado Vito Marque que, por sua vez, vendeu para Bento Marque e, por fim, para Cota Marque. Quando vieram os engenheiros (como ele denominou), estes os registraram como donos daquela terra. Os indígenas que moravam naquele lugar, trabalharam no roçado, como chamavam a derrubada do mato. Com o tempo mandaram todos para a Reserva Indígena Te'yikue. (BENITES, 2014, p. 44)

Em 1923, segundo Chamorro (2015), citando Estigarribia (1923, p. 379), o SPI fez uma lista das aldeias que poderiam ser demarcadas como reservas onde havia muitos grupos

⁷⁶ A junção dessas duas etnias, aglutinadas no mesmo espaço, produziu gerações denominadas de mestiços. A relação das etnias Kaiowá/Terena é muito tenso devido à ausência de intermediação pelos órgãos indigenistas a este processo de relações. São bases dos conflitos atuais ainda presente nesta Reserva.

kaiowá, porém não foi possível na totalidade devido às pressões dos interesses dos proprietários particulares, já bastante presentes na região:

1. Aldeia na Cabeceira do Laranja Doce a 3 kilometros de Dourados; 2. Aldeia Cabeceira do Sardinha a 9 kilometros da mesma povoação [...]; 3. aldeola de Santa Maria, Corumbé, São-Domingos e Cabeceira do Panamby, todos dentro de um raio de 10 léguas do Dourados, sendo Santa Maria a mais afastada; 4. Aldeia do Córrego Engano na fazenda Revolta, à margem do Rio Dourados; 5. Aldeolas do Iguassú (ou Guassú) Capão Ralo e outras ao longo do rio Dourados; 6. No Juty as aldeias de Taê-Cuê, Paê-Cuê e Laranjahy; 7. Aldeolas nos longos denominados de Serrito, São Domingos e São Francisco; 8. Aldeia de Aquino no lugar chamado Bocajá, há ainda muitos grupinhos. (CHAMORRO, 2015, p.153-154).

A outra reserva demarcada neste período foi Sassoró, hoje situado no município de Tacuru. Sassoró era um Rancho da Companhia Mate Laranjeira, onde havia muitos grupos Kaiowá trabalhando na exploração da erva-mate. O rancho se chamava Ramada e ficava na margem direita do rio *Hovy*, um dos afluentes do rio Iguatemi, e a data da demarcação refere-se apenas ao ano de 1928.

Duarte (2016) relata, no seu trabalho, como surgiu o nome Sassoró:

Os indígenas que trabalhavam e transitavam no Rancho perceberam que o pátio do porto estava desmoronando, então falavam *ossoró* (desmoronamento). Todos os dias chegavam e falavam a mesma coisa. Os não indígenas começaram a falar também, mas falavam errado, diziam Sansoró, os indígenas tentaram corrigir, mas não adiantou. Depois até os próprios indígenas que estavam juntos falavam do mesmo jeito, mas com uma pequena mudança Sassoró. (DUARTE, 2016, p. 04)

A Reserva de Porto Lindo, que se localiza atualmente no município de Japorã, e também Pirajuí, no município de Paranhos, na fronteira com o Paraguai, são áreas específicas dos grupos Guarani Ñandéva. A demarcação destas áreas visava solucionar o grande número da população indígena que trabalhava na Companhia Mate Laranjeira, que estava dispersa no local. Não temos datas específicas sobre a sua demarcação, mas, segundo Brand (1997, p.112), os dados sobre essas duas reservas constam no Relatório de Pimentel Barbosa de 1927, servidor do SPI.

E, por fim, a reserva de Takuapiry (rios de taquara), localizada no município de Coronel Sapucaia, na fronteira com a cidade de Capitan Bado/Paraguai. Na época da demarcação, segundo o relatório de 1927 de Pimentel Barbosa, esta Reserva era denominada de Cerro Peron, “onde a terra na qual se encontra a aldeia ainda era devoluta e, portanto, os índios ficariam na área original do tekoha. Este fato é motivo de alegria para o funcionário Pimentel Barbosa” (BRAND 1997, p. 113-114).

Este mesmo autor aponta que a “Resolução nº 725, de 24 de setembro de 1915, abriu a possibilidade da venda de áreas a terceiros, porém, nunca superiores a dois lotes de 3600 ha cada, mesmo se dentro tivesse ervais” (BRAND, 1997, p. 110). Assim, a venda de áreas era definida em lotes, e cada lote equivalia a 3600 hectares. Nesta mesma lógica, a demarcação de cada reserva, acima descrita, seguiria esta resolução, com o mesmo tamanho para cada uma, mas isso não ocorria na realidade.

Aqui uma tabela, reproduzida nos trabalhos de Brand (1997), para demonstrar que, no ato da demarcação, as áreas já foram diminuídas:

Reserva	Hectares	População
Porto Lindo (publico)	2000	180 Guarani
Poblito	900	220 Caiuás
Sassoró	2000	150 Caiuás
Pirajuí	2000	280 Caiuás e Guarani
Serro Peron (Takuaperi)	2000	260 Caiuás
Benjamin Constant	Sem dados	Informa que os índios estão “ <i>um tanto dispersos</i> ”

Fonte: Brand (1997, p. 118)

Cavalcante (2013), usando os dados da Fundação Nacional do Índio, apresenta a extensão das áreas atuais das reservas: Amambai (Benjamin Constant) 2.429 hectares, Dourados (Francisco Horta) 3.447 hectares, Caarapó (José Bonifácio) 3.594 hectares, Porto Lindo 1.649 hectares, Taquaperi (Serro Perón) 1.777 hectares, Sassoró (Ramada) 1.923 hectares, Limão Verde 668 hectares e Pirajui 2.118 hectares.

No processo da demarcação já havia muita cobiça sobre as áreas que estavam em definição, por isso havia muita pressão aos funcionários do SPI, que sediam parte da terra ou negociavam com terceiros. São temas de pesquisas que poderiam ser aprofundados em outros estudos para averiguar profundamente este processo. Outro tema frutífero seria sobre a transformação da economia indígena e a utilização da mão de obra no contexto de reserva.

Em 1943 foi estabelecida a Colônia Agrícola Nacional de Dourados – CAND⁷⁷ - que desestruturou ainda mais as famílias Guarani e Kaiowá porque, naquele período, ainda havia muitas matas nas regiões de Dourados e Caarapó, e eram os últimos refúgios (BRAND, 1997) dos indígenas que resistiam de adentrar nas reservas recém demarcadas. Com a distribuição de lotes e o início do desmatamento para abertura de fazendas, acabaram esses refúgios,

⁷⁷ [...] foi uma das ações enquadradas na política de colonização dos “espaços vazios” da nação brasileira. Foram distribuídos 6.500 lotes de terras, variando de 30 a 50 hectares, a colonos das mais variadas origens. Mais tarde a Colônia foi denominada Núcleo Colonial de Dourados, o qual distribuiu 8.800 lotes, totalizado 187.113 hectares, dos 300.000 hectares previstos, em terras ocupadas hoje, pelos municípios de Dourados, Fátima do Sul, Jateí, Glória de Dourados, Deodápolis e Angélica. Pavão (2005, p. 124)

obrigando os Guarani e Kaiowá se estabelecerem nas reservas. A CAND se contextualiza dentro de uma política maior de nacionalização das fronteiras pelo governo de Vargas. Segundo Lopes (2014, p.39),

Durante o Estado Novo, a política de nacionalização das fronteiras brasileiras, implantada por Vargas, conhecida como “Marcha para Oeste”, ganha uma conotação de cunho centralizador e nacionalista, observada e representada em ações estratégicas como a instituição do Território Federal de Ponta Porã, da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), do Instituto Nacional do Mate (INM) e da Comissão Especial de Revisão das Concessões de Terras na Faixa de Fronteira (CEFF).

Após a divisão de lotes pela CAND, constituíram-se demandas por derrubada de matas nativas para implantar pastos para a criação de animais, daí surgiram os contratos de trabalhos temporários de derrubada de floresta, que se chamavam de roçal⁷⁸. Este trabalho se intensificou entre as décadas de 1960 até 1970. É importante destacar que, neste período, a mão de obra disponível era a dos indígenas, porque eram fazendas recém-abertas e a população de outras regiões ainda estava chegando. Assim, a presença indígena nos fundos das fazendas era importante para os proprietários de terra devido à reserva de mão de obra.

Julho Almeida, um morador antigo da região de Saverá, em seu relato, conta que todas as florestas que cobriam a Reserva Te'yikue e seu entorno começaram a ser derrubadas em 1964, quando inicia a ditadura militar, que foi extremamente nociva aos povos indígenas.

Coroado caiu em 64, Fazenda Aparecida caiu em 64, quando este caiu, caiu Santa Maria, toda as pequenas florestas que sobravam derrubaram tudo. O responsável era um empreiteiro chamado Lopi, um paraguaio bem magro morador de Serro Memby que pegou. (Entrevista com Julho Almeida em 05 de maio de 2018).

As fazendas que Julho aponta são aquelas que se estabeleceram no período de 1960 ao redor da Reserva Te'yikue e usavam a mão de obra guarani e kaiowá para abertura destas fazendas, arregimentando grupos indígenas, de forma seletiva (os mais fortes), pelos empreiteiros paraguaios para derrubar as florestas virgens. A exploração dos trabalhos era intensa porque trabalhavam de sol a sol, ou seja, iniciava o expediente com o nascer do sol e encerrava no pôr do sol. Acompanhe o relato do Julho na sequencia:

Me lembro quando fomos trabalhar na fazenda do primo do seu Abílio no (na fazenda) Baitare, na derrubada de florestas que fica defronte da fazenda

⁷⁸ Roçal era uma maneira de derrubar grande quantidade de matas ao mesmo tempo. Cortavam troncos de árvores pela metade, em uma extensão de um hectare por vez, e derrubava uma árvore, a maior de todas, para que caísse em cima do outro, num efeito dominó.

são Francisco (...) Abílio veio pegar turma daqui [na Te'yikue]. Fomos eu, finado Isidro, finado Ulóhio, Elário Cavara, José Mandioca, Maurilio, também foi meu filho finado Luiz para derrubar a floresta na diária. Pelas três da madrugada já caminhávamos pela floresta através de picada na luz da lanterna, no meio da floresta esperava amanhecer, sentávamos como estamos sentando aqui e ouvia o *ynambu* [pássaro perdiz da madrugada] e a garrafa de água nas costas. Quando começa a clarear [o dia] já inicia o trabalho de roçar [cortar árvores pequenas] até o final do dia. Comíamos o *rambosa* [comida pesada] antes de trabalhar e depois toma tereré, o serviço é encerrado quando o sol vai escurecendo e quando o capataz grita: vamos tomar banho...o que fazer né! Assim, trabalhava o empreiteiro paraguaio, mas se tem haver [ganhos] recebe todo o pagamento. (Entrevista com Julho Almeida, em 05 de maio de 2018)

Para Lopes (2014), o período entre as décadas de 1950 e 1960 no século passado, o povoamento pelas frentes pioneiras⁷⁹ (não indígenas), que compreendem o atual município de Caarapó, foi o reflexo do programa de governo “Marcha para Oeste”, implementada desde 1943.

A partir deste momento, políticas de povoamento, como a criação do Território Federal de Ponta Porã, incentivos à colonização de particulares, caso da Colônia Café Porã e a Colônia dos Baianos (atualmente pertencem aos limites do município de Caarapó), além da colonização realizada por Geremia Lunardelli, juntamente com a decrescente concessão de terras para a exploração extrativista à Companhia Mate Laranjeira, dão ao cenário do antigo sul de Mato Grosso novo feições. (LOPES, 2014, p.75)

Nesta onda de ocupação, foram implantadas duas colônias de povoamento naquele período, iniciando a transformação da feição da região, no processo do desmatamento. Assim foi estabelecida a colônia dos baianos e dos japoneses. Lopes (2014) destaca, em relação à colônia dos baianos,

[...] esta se forma inicialmente a partir do Sr. José Francisco Marques e sua esposa Joana da Silva Prado, ambos oriundos do nordeste brasileiro. Adquirem 242 hectares (100 alqueires) de terras em Dourados (atualmente esta área pertence ao município de Caarapó). Após a legalização da posse da terra da pequena fazenda chamada Proteção, estes hectares foram divididos igualmente em cinco partes, onde uma permaneceu para o Sr. José e sua esposa, e o restante distribuído entre os quatro filhos mais velhos, sendo eles os Srs. Deoclides Prado Marques, Artur Prado Marques, Ojasto Prado Marques e Josino Prado Marques. (p.76)

⁷⁹ Conforme aponta Martins, quando o assunto é a fronteira agrícola do Brasil, é comum a referência a duas concepções (frente pioneira e frente de expansão), a utilizada pelos geógrafos a partir de 1940, que ora utilizam zona pioneira, ora frente pioneira. E a dos antropólogos, que a partir de 1950 usavam o conceito de frente de expansão para se referir à deslocação populacional civilizada e com atrativos econômicos, tendo sido formulada originalmente por Darcy Ribeiro [...] (LOPES, 2014, p.24-25)

Outro refere-se à Colônia do Café Porã, iniciativa de um grupo de japoneses oriundos do interior de São Paulo atraídos pelas facilidades de compra de terras de Dourados.

Nesta região de Mato Grosso, eles chegam durante os primeiros anos da década de 50, atraídos pelas notícias de vendas de terras da região de Dourados. Deste modo, um grupo comprou 597 alqueires em 1952, e mais 932 alqueires em 1953, “uma área ideal para a colonização”. (MEDEIROS, 2001, *apud* LOPES, 2014, p. 77)

Outra frente de ocupação pioneira foi realizada por Geremia Lunardelli, conhecido como o Rei do Café, apontado pela historiografia regional. Lunardelli foi o responsável de lotear as “glebas Caarapozinho, Engenho Velho, Conchita Cuê, Sayju, Café Porã, Liberal e São Lourenço, entre 1950 e 1965” (LOMBA, 2011, *apud* LOPES, 2014, p. 79).

[...] a partir da chegada de Lunardelli, acontece em Caarapó um processo de valorização das terras e especulação fundiária. Realizavam-se propagandas no Estado de São Paulo e a partir disso era realizado, junto com o interessado, “um percurso de avião sobre a área comercializada, sendo que, de quem comprasse a terra, o ônus do percurso não era cobrado. Mostrava-se uma área já aberta e com cafezais, sendo que a área vendida era coberta de matas originais”. (Ibidem)

A ocupação de maneira rarefeita, no primeiro momento, no entorno de Te'yikue pelos colonizadores de terras, fez abundar os trabalhos de diversas naturezas, na perspectiva de abrir e estruturar as primeiras propriedades, demandando intensamente o trabalho braçal dos Guarani e Kaiowá. Por isso deixavam muitas famílias kaiowá e guarani morando nos fundos das fazendas, realizando trabalhos temporários e permitiam fazer pequenas roças para o sustento. Esta situação fez com que os interlocutores afirmem que os fazendeiros antigos são melhores que os de hoje em termos de relação de amizade, fazendo muitas trocas de produtos de roça com os fazendeiros, como afirma a Dona Cristina em relação à Fazenda Novilho (atualmente é uma área de retomada denominada de Ñandéva).

[...] ali matavam reses de gados e distribuíam a eles, por isso conto a história para o vovô, ali se fazia o primeiro sabão de soda, faziam charque (carne seca), matavam animais e faziam todos os tipos de coisas, tinha ovelha, cabrito, davam tudo em troca de batata aos indígenas, a parte da carcaça (pucheiro) davam bastante. *Ñuaguere* era o nome do fazendeiro na época. (entrevista realizada por Eliel Bentes, no dia 18/11/2018)

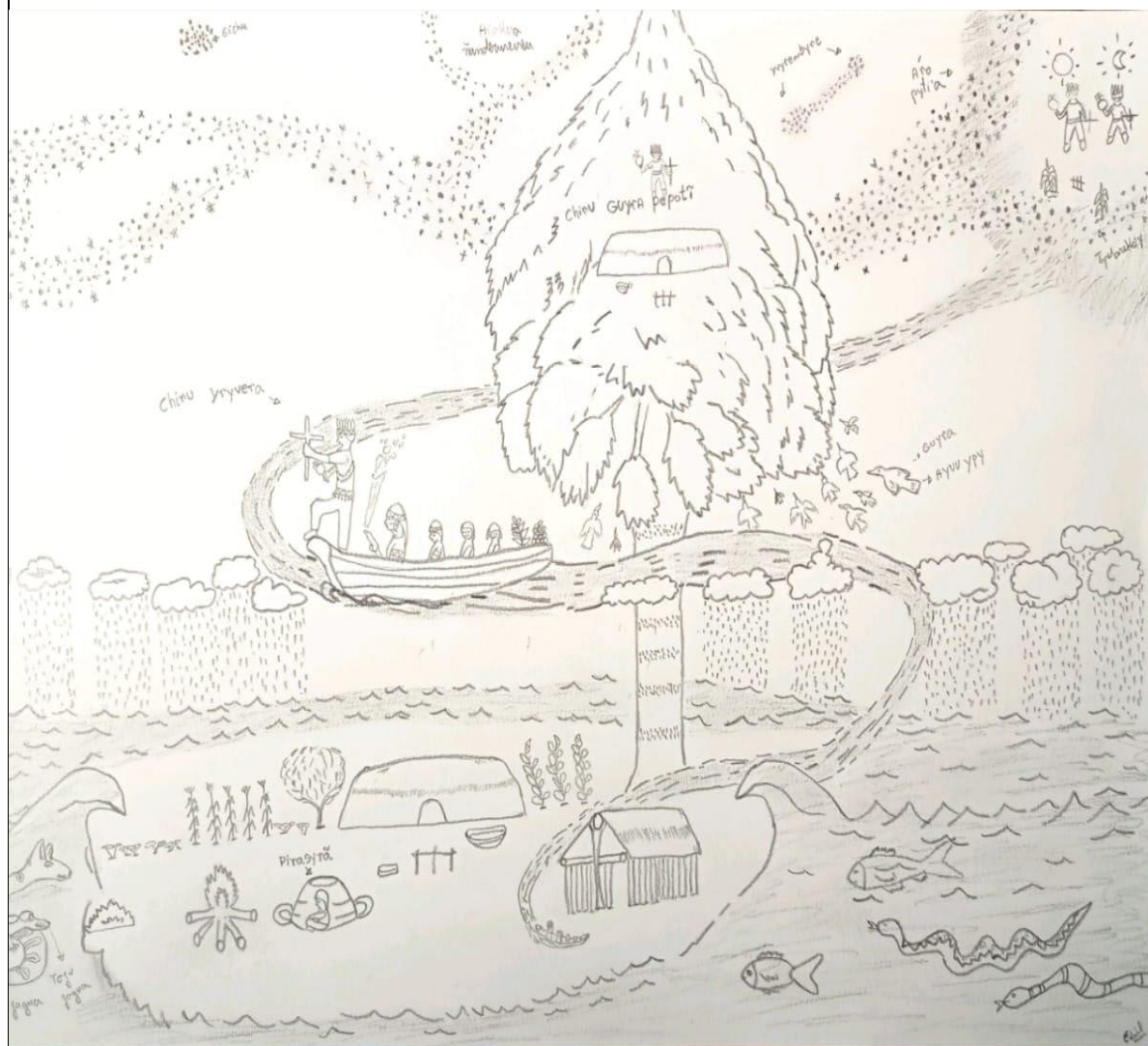
Esta relação aparente de amistosidade dos primeiros fazendeiros (os pioneiros), que acabavam de se instalar ao redor, agora como reserva Te'yikue, buscava envolver os indígenas para trabalhar nas fazendas como também nas trocas assíduas dos produtos da roça

para manutenção das pessoas que moravam nessas propriedades. Ressaltamos que, naquele período, a presença dos não indígenas nas fazendas e nas cidades é muito rara, o que provocou a dependência da força de trabalho dos indígenas da Te'yikue para atuar em várias atividades que a propriedade demandava⁸⁰. Para Brand (1997, p. 90), “após o trabalho intenso de desmatamento, a mão-de-obra (*sic*) indígena foi canalizada para o roçado dos pastos e para o plantio de pastagens exóticas”, como a braquiária e o colonião. Matas abertas nas fazendas com pastos em desenvolvimento propiciaram a introdução de gado, por isso os indígenas que trabalhavam com o desmatamento continuaram trabalhando nas fazendas como “peões de boiadeiro” ou para serviços gerais.

⁸⁰ Os trabalhos mais comuns eram: derrubadas de florestas, fazer cerca, plantio de capim (braquiária e colonião) e, muitos outros.

Capítulo II

Cartografia Guarani e Kaiowá 03



Representação da viagem mítica do *Chiru Yryvera* e *Guyra Pepoĩ*. Autor Eliel Benites.

Ára ypy, A origem do tempo-espaco Guarani e Kaiowá

1. A criação dos *ára* (dia, tempo-espaco, céu, luz) e a sua relação na produção do *tekoha*

Neste capítulo, a intenção é mergulhar nas histórias míticas, principalmente na história do *Chiru Yryvera* e *Chiru Guyra Pepotĩ*, contadas pelos *ñanderu* e *ñandesy*, objetivando cartografar os conceitos nativos e compor a dimensão cosmológica do tempo-espaço verdadeiro e primário, os *ára*. A viagem através dessas histórias são estratégias metodológicas para compreender o sentido do cosmos guarani e kaiowá, guardado pelos mais velhos, do qual obtivemos acesso através da “aproximação, da oralidade e das memórias”. Trazer à tona estas ideias fundamentais alicerçou o pensamento e as reflexões para entender a transformação atual do cosmos em diferentes ocupações territoriais, nas quais se encontram os Guarani e Kaiowá na atualidade, além de perceber o grau da continuidade deste cosmos onde o mundo da sociedade não indígena é predominante.

Para essa empreitada elegemos a ideia de Pereira (2004) para referenciar a nossa reflexão sobre os patamares e cosmos, aqui denominados de *ára*, termos muito utilizados pelos *ñanderu*, durante o diálogo nos trabalhos de campo. Para este autor, caracterizando a ideia dos patamares, afirma na seguinte maneira:

Cada patamar celeste constitui um sistema específico, apresentando distintas condições de luminosidade, relevo, vegetação e, principalmente, dos tipos de seres que habitam o local e das modalidades de interação aí desenvolvidas. Apresenta uma base sólida, semelhante à terra onde vivem os humanos, servindo como suporte para o desenvolvimento das formas de vida aí encontradas. Sobre essa base sólida existe uma atmosfera parecida com a terrestre, inclusive com diversas camadas de nuvens. As camadas de nuvens mais altas servem como uma espécie de acolchoado, sobre o qual emerge o patamar superior, igualmente constituído, e assim sucessivamente. (PEREIRA, 2004, p.235)

Na ideia de *ára* está embutido o ato que gera o tempo do encontro entre as trajetórias biofísicas (água, terra, vento, seres vivos) do lugar, através das quais os guardiões se manifestam, conectando-os com as trajetórias da humanidade guarani e kaiowá, para aperfeiçoá-las através da dinâmica dos fluxos da força do *teko araguyje*, liberados pelas conexões. Como resultado, edifica-se uma esfera ecossistêmica, um espaço criador da diversidade da vida na sua plenitude, como ocorre na morada dos guardiões, no *yvy kandire*⁸¹ (a terra dos guardiões). Além disso, a dimensão do *ára* engloba, ainda, o mundo das imperfeições (os guardiões que habitam o mundo subterrâneo ou submundos), com outros *ára*

⁸¹ Ver glossário.

sobrepostos e conectados, o *ára joguigi*⁸² (ver a cartografia guarani e kaiowá 04, p.102). Assim, buscaremos discutir o cosmos nesta perspectiva, por onde o *Ñanderuvusu* estabelece as alianças políticas com os diversos seres para a composição do “seu” próprio cosmos, como resultado das articulações das forças para edificar o seu tempo.

A reflexão está assentada no *teko joja*, uma filosofia dos Guarani e Kaiowá que expressa unidade, coerência e harmonia durante o movimento dos corpos/seres em busca da perfeição do ser. Para os *ñanderu*, os corpos harmônicos são resultado do poder encantador do *jekoha*, sustentando o próprio estado da harmonia, garantindo a unidade dos corpos. Estes movimentos ritmados permitem a fluidez das energias ativadas por todos os envolvidos neste processo, criando a dimensão do tempo, porque o movimento cria sistemas, valores e sentidos, surgindo, assim, o *ára ypy*, as origens do tempo.

Por considerar que não há separação entre natureza e meio ambiente, na visão dos Guarani e Kaiowá, utilizo a ideia de “entorno”, apontado por Pereira (2004), para textualizar os componentes que o cercam e os caracterizam como seres animados, que podem ser costurados em alianças políticas (ou não) para ativar determinada coerência das forças cósmicas, edificando o *ára*. Pereira (1994) inspira-se na teoria de sistema de Luhmann (1990), para se desvencilhar das categorias de natureza e cultura, optando por esta idéia:

Para este autor, os sistemas se constituem pela produção da autoreferência e autopoiesis em relação ao entorno do qual se distinguem e em relação ao qual se autodefinem se designa a unidade que apresenta para si mesma um elemento, um processo ou um sistema. ‘Para si mesma’, isto significa: independente do modo de observação (LUHMANN, 1990: 89).

A coerência é o alinhamento dos componentes do seu entorno, para que as forças se estabeleçam em fluxos correntes compondo um encontro, formando o próprio corpo do alinhador, no caso aqui, o *Ñanderuvusu*. Assim também é o processo de construção dos múltiplos lugares da dimensão humana e do cosmos, diferenciando uns dos outros, marcando seus tempos e espaços específicos para possibilitar as emergências da multiplicidade no cosmos. Nessa diversidade, surgem outros guardiões de diferentes forças, positivos e negativos, frente ao próprio *Ñanderuvusu* e sua prole. Destaco que a positividade e a negatividade dos guardiões são referentes à alteridade do tempo de *Ñanderuvusu*, a qual gera a humanidade *a posteriori*, formatando a visão da humanidade guarani e kaiowá e os limites de relacionamento com estes múltiplos guardiões, sejam os de caráter positivo e negativo.

⁸² Maiores detalhes sobre esse conceito, ver glossário.

A condição de pesquisador Kaiowá possibilitou-me transcrever as histórias míticas, que foram contadas em língua Guarani, aproximando-as, na compreensão atual, das novas gerações indígenas que se produziram no contexto da violência e reservamento, como também dos não indígenas que estão sensibilizados com a temática Guarani e Kaiowá. O grande desafio foi estabelecer a composição do cosmos guarani e kaiowá, como alicerce para rebater o mundo da sociedade não indígena, que se caracteriza como predatório e agente decompositor dos múltiplos sistemas em conexão, estabelecidos desde os tempos primordiais, conhecidos como *ára ypy*⁸³ (origens do tempo-espço). Além disso, a utilização da linguagem escrita e de algumas aproximações conceituais indígenas e não indígenas foi uma das estratégias epistemológicas para compor a estrutura narrativa e entender as razões da busca do *teko araguyje*⁸⁴.

Durante a realização da pesquisa, principalmente em áreas de retomada (áreas de novas ocupações pelas famílias guarani e kaiowá), em áreas recém-regularizadas, como Panambizinho, e também em reservas como Te'yikue, a vida segue, muitas vezes “irregular”, em “litígio” e outros termos para designar a vida fora dos padrões definidos pelo estado-nação e, nestes lugares, podemos vivenciar a efervescência da busca do *tekoymã*. São lugares de fronteira, de resistência, onde o manto da vida moderna ainda não conseguiu modelar o comportamento humano (guarani e kaiowá) na sua totalidade e, assim, deixam escapar modos de ser totalmente diferentes, os quais são característicos do cosmos edificado no início dos tempos guarani e kaiowá. Assim, percebemos que a influência dos guardiões na vida cotidiana, nesses espaços, ainda é perceptível. Com estes “fragmentos”, tentarei argumentar para explicar a compreensão sobre as forças propulsoras que mobilizam as dimensões sociais e não sociais no processo de construção contemporânea do *tekoha*.

Quero destacar, ainda, que os diálogos realizados com os *ñanderu* e *ñandesy*, durante a pesquisa de campo, contextualizaram e complementaram as histórias míticas já ouvidas anteriormente no ceio familiar, de maneira muito introdutória e rarefeita. Graças à reaproximação com os mais velhos, com o objetivo de fazer a tese e absorver os fundamentos da educação tradicional, como professor indígena, pude edificar conceitualmente o pensamento, com o qual tento me afastar das armadilhas e do aprisionamento da visão acadêmica e escolar eurocêntrica, que me enquadraram, em certa medida, na visão de mundo como “escolarizado” (ROSSATO, 2002). O envolvimento com a militância indígena, no campo da educação e da luta pelo território (*Aty Guasu* e MPGK) com líderes de destaque,

⁸³ Ver o detalhamento no glossário.

⁸⁴ Será discutido adiante (p. 92).

estimulou este “livramento”, mas sem deixar totalmente; em vez disso, tornou-se um componente da nova narrativa que pretendo construir com essa reflexão, um pensamento que emerge a partir da convivência com os dois movimentos.

Ouvindo as falas dos *ñanderu* e *ñandesy* contando as histórias míticas, foi praticamente como uma grande viagem, muitas palavras desconhecidas, consideradas (aqui) como *ñe’ẽ marangatu* (conceitos nativos), foram reveladas no esforço dos interlocutores em trazer, de modo genuíno, as histórias míticas no processo do seu relato. Esse esforço de buscar a genuinidade das histórias para o registro escrito se baseia na crença de que o fluxo dos saberes, de geração para geração, pela condição atual, está na responsabilidade do mundo da escrita e das novas gerações, que não vivenciaram de maneira densa e satisfatória o *tekoymã*, que é a condição para esse repasse. Pela falta de opção, o único meio mais claro é o mundo da escrita, que, entretanto, é desconhecido; por isso, muitos não o querem, resistindo em contar as histórias, porque eles são os guardiões destas narrativas e têm a responsabilidade de mantê-las no fluxo do tempo e do espaço, conforme as regras tradicionais.

Percebi que o ato de narrar as histórias míticas é uma grande responsabilidade, porque produz novas gerações com olhares enriquecidos pelos valores do *tekoyma*, atualizando o *ára* primordial no tempo presente, para que o *tekoha* seja a continuidade e o reflexo do tempo dos guardiões. As novas gerações produzidas e orientadas pelos valores do *tekoyma*, que ordena o *tekoha* atual no processo da sua produção, estruturando, com esta lógica, a ordem social e o seu entorno, sempre na possibilidade da presença dos grandes guardiões como o *teko jára*. O transporte do *tekoyma* para a realidade atual do *tekoha* gera uma espécie de “movimento”, uma atualização no tempo presente, porque necessita de negociação com os diversos seres, para que as regras do *tekoyma* sejam transformadas em regras válidas para todos na busca do *teko araguyje*⁸⁵.

Assim, considero as histórias narradas como meio de transporte que possibilita a viagem para o tempo dos *chiru kuéra*, para que a incorporação do sentido do *tekoyma*, possa permitir um novo olhar, um olhar ampliado, para que possamos construir narrativas atuais, com estrutura original, na perspectiva de atualizar as histórias míticas, na condição atual. Esta nova narrativa será produto do diálogo realizado com segurança, onde os conceitos nativos são o horizonte norteador para que o mundo da escrita assuma o papel de continuador do fluxo dos saberes do *tekoyma*. Assim, para entender o modo de ser dos Guarani e Kaiowá

⁸⁵ Há uma aparente semelhança, na nossa discussão, entre *teko araguyje* e *tekoyma*. A primeira se refere ao modo de ser perfeito, modo dos guardiões, incorruptíveis, a segunda são os valores tradicionais que podem levar a obter este *teko araguyje*. O *tekoyma* é semelhante a uma metodologia para chegar ao *teko araguyje*.

atual é necessário entender, primeiramente, o modo de ser dos antepassados, porque eles criaram os fundamentos e obtiveram forças para sua reprodução em diferentes temporalidades, marcando diferentes gerações.

Definimos como grandes trajetórias cósmicas dos guardiões o processo da sua divinização (evento primário que criou o tempo), repassados pelos *ñanderu* e *ñandesy*, através da oralidade, como as histórias míticas de *chiru yryvera*, *chiru guyra pepotĩ* e *chiru jakaira*. Trazer estas histórias, relacioná-las com a realidade contemporânea dos Guarani e Kaiowá e entendê-las será a estratégia desta tese para interpretar o modelo das existências, em todas as suas dimensões nas aldeias de hoje e, principalmente, nas áreas de retomadas. O modo de existir de cada ator, nos diversos espaços contemporâneos, como as reservas, áreas de retomadas, acampamentos, etc., reflete, em certa medida, modos e estratégias de articulações, que dão sequência às grandes viagens dos guardiões. Com essa perspectiva, dá para entender a construção do lugar/*tekoha* ou “*tekoharã*”, como afirma Crespe (2015).

Assim, as grandes viagens dos guardiões que edificaram o cosmos, definidas como *ára ypy*, são repassadas em forma de *tekoymã*, porque são formas originais de ser que orientam as gerações. Esta orientação é a receita principal do *teko*, no nível terreno, para a busca do *teko araguyje*, através das relações. *Teko* é o modo de ser, *araguyje*⁸⁶ é a junção entre as ideias de luz (*ára*) amadurecida, um termo que remete a uma luz de cor amarela, *aguyje*⁸⁷ (maturidade, perfeição). Com essa ideia, o processo de amadurecimento está no nível elevado da perfeição, onde o organismo se autossintetiza com as forças do seu entorno, para obter a autorreprodução que gera o cosmos conhecido. Refletindo-se nos organismos do seu entorno e no seu modo de ser, energiza-os, tornando-se o agente do fluxo das energias adquiridas, estabelecendo a predominância da sua especificidade diante de outros guardiões. Este processo é o jeito de ser dos grandes guardiões, como *Ñanderuvusu* que, através da sua viagem, criou a Terra e o próprio *ára*.

Para ilustrar melhor este processo viajaremos através das narrativas dos *ñanderu* e *ñandesy*, através das histórias, principalmente as do *chiru yryvera*, *chiru guyra pepotĩ* e *chiru jakaira*. Outros guardiões de maior potência, como *Ñanderuvusu*, *chiru mba'ekuaa*⁸⁸ (guardião da sabedoria) serão citados de maneira secundária, não por serem menos importantes, mas como estratégias de reflexão, aqui, porque o cosmos guarani e kaiowá é muito amplo. Segundo os meus interlocutores, existem outros guardiões que povoam outros

⁸⁶ Ver maiores detalhes no glossário.

⁸⁷ Ver maiores detalhes no glossário

⁸⁸ Ver maiores detalhes no glossário.

ára, com características diferentes, mas não é necessário descrever todos nesta tese, porque não é o objetivo. A descrição feita aqui objetiva o apontamento sobre o cosmos a partir da descrição dos grandes guardiões eleitos. Destaco os guardiões que serão citados em segundo plano: *chiru mba'ekuaa* (guardião da sabedoria), *chiru kamba* ou *jeguakaréi*⁸⁹ (guardiões dos mortos, da destruição), *Ñanderuvusu* e muitos outros.

Para melhor compreensão, denomino como “guardiões de maior potência” todos os guardiões citados acima, pois ordenam o cosmos, estruturando os sistemas maiores, como sistema climático, mundo vegetal, mundo animal e mundo mineral, os quais, na sua conexão com os *tekoha*, criam paisagens específicas e únicas. O conjunto destes guardiões, que os mais velhos chamam de *chiru kuéra*, são vários seres divinizados que detêm o papel de gerir e controlar os eventos específicos do universo. O seu domínio está no seu *ára* específico, podendo repousar e marcar presença no *tekoha* dos humanos, se estes assim o possibilitarem. Outros guardiões mais localizados têm características de menor potência, não pela sua importância, mas pela sua localidade, como *jasy jateré*⁹⁰ (conhecido como Saci), *itajára*⁹¹ (guardião da terra e das rochas), *mymba jára*⁹² (donos dos animais) e muitos outros.

O *Ñanderuvusu* é uma divindade suprema, pois, com sua esposa *ñandesy guasu*⁹³ (mãe universal), são considerados como os grandes *Jekoha*, sustentadores de todas as existências. Não cabe considerá-los como “líderes” dos outros guardiões, porque esse conceito de domínio sobre os demais não existe, todos são livres, mas a ideia de *jekoha* expressa a ideia da força central que sustenta a existência dos demais. O *jekoha* expressa, ainda, a centralidade das experiências passadas da construção do cosmos, que os demais guardiões absorvem para a continuidade da construção do seu cosmos específico, uma espécie de fronteira mais rarefeita das forças do *jekoha* e, se necessário, volta para o *Ñanderuvusu* para rememorar e energizar, no intuito de manter a mobilidade e a negociação com outros guardiões, de maneira sistêmica.

O líder espiritual (*ñanderu*), Florêncio Barbosa, chama estes *jekoha* de *ñaneramõi jusu* (nosso grande avô) e *ñanderyke'y jusu* (nosso grande irmão mais velho), Atanásio Teixeira o chama de *ñanderu papa* (nosso pai papa) e Dona Anamélia o chama de *ke'yirusu* (irmão mais velho). Chamorro (2008, p.130) aponta, a partir dos estudos com vários grupos guarani, os nomes das divindades mais utilizadas, que são: “Nosso Avô, Nosso Grande Pai,

⁸⁹ Ver maiores detalhes no glossário.

⁹⁰ Ver detalhe no glossário.

⁹¹ Ver detalhe no glossário.

⁹² Ver detalhe no glossário.

⁹³ Ver detalhe no glossário.

Nosso Pai Último-Primeiro, Nosso Pai o Sol, Eloqüente Dono da Palavra”. Neste trabalho utilizo o termo *Ñanderuvusu*, alinhando-me ao trabalho de Pereira (2004), para unificar o termo e facilitar as discussões. Essa multiplicidade de termos para expressar a divindade suprema está ligada à maneira particular de cada líder espiritual guarani e kaiowá se relacionar com esta divindade, levando em consideração a localidade, as aldeias e o seu entorno; por isso surgem líderes espirituais denominados de *ñanderu* e *ñandesy*, com diferentes especialidades.

Os *ñanderu* e *nandesy* que, nesse capítulo, foram os nossos interlocutores são Atanásio Teixeira, Jairo Barbosa, Florêncio Barbosa, Lídio Sanches e Dona Amélia Concianza Verga. Estes *ñanderu* (da atualidade) apenas se autoconsideram como *mba'arendukare*⁹⁴ (aquele que ouviu os saberes e os cantos), porque os verdadeiros líderes espirituais⁹⁵, segundo eles, já não existem mais, devido à ausência do *tekoha* (aldeia) original. Para eles, os verdadeiros *ñanderu* são os líderes dos antepassados recentes, os quais influenciaram “as escolas xamanísticas” (JOÃO, 2011, p. 24), que definem as correntes dos saberes tradicionais atuais, como o *jerosy*, o *kunumi pepy*⁹⁶(ritual de perfuração dos lábios dos meninos) e *ñevanga*⁹⁷(conjunto de canto-reza para cura). Nestas correntes podemos perceber a variabilidade das histórias e cantos, mas sem perder o sentido geral, como, por exemplo, as histórias de *Chiru Yryvera* (guardião da água), e de *pa'ikuara* (sol) e *jasy* (lua).

2. Ára (dia, tempo-espaco, céu, luz) e Teko Araguyje (jeito sagrado de ser)⁹⁸

Considero como cosmos (aproximando-se com a ideia do *ára*)⁹⁹, para os Guarani e Kaiowá, o resultado da construção da perfeição¹⁰⁰, ou o processo desta busca, através do *oguata*, com níveis variados e dimensões múltiplas, gerando a estruturação dos seres (dimensão sociais e não sociais), os quais mantêm as relações, criando conhecimento e experiências conhecidas como *arandu*¹⁰¹ (sentir, ouvir o tempo). As estruturas sociais e espirituais edificadas, bem como a forma de entendimento como um todo, são produtos de

⁹⁴ Ver detalhe no glossário.

⁹⁵ *Techakára* - adiante discutiremos essas questões.

⁹⁶ Ver detalhe no glossário.

⁹⁷ Ver detalhe no glossário.

⁹⁸ Pode ser também considerado como “modo de ser, maduro, preparado e perfeito através dos tempo-espacos”.

⁹⁹ O cosmos se estrutura a partir de três macro-planos básicos: a) a terra – *yvy*; b) o mundo subterrâneo - *pa'i rei* e; c) o céu - *yvaga*. (PEREIRA, 2004, p. 235)

¹⁰⁰ Vejo que a perfeição é a harmonia entre os sistemas provocada pelo encontro, quando cada um obtém vantagem para o seu fluxo, gerando equilíbrio perfeito.

¹⁰¹ Ver detalhe no glossário.

uma grande caminhada cósmica, iniciada desde a dimensão espiritual, formando o espaço como um todo e ligado com a dimensão humana. Esta ligação é através dos múltiplos caminhos, como a raiz de grandes árvores, construídas à base da relação com os múltiplos diferentes (de todos os seres), que garantem a dimensão conhecida e possibilita o trânsito entre a humanidade guarani e kaiowá com os grandes guardiões.

A premissa está sustentada na ideia de Pereira (2004), que descreveu de maneira ampla sobre o cosmos, sobre o qual, nesta parte do texto, detalho alguns pontos, dialogando com este autor. Veja abaixo o plano básico do cosmos para este autor.

Planos básicos do cosmos

Céu – <i>yvága</i>
Dividido internamente em diversos patamares. O patamar mais alto é a morada de <i>Nanderuvusu</i> , o deus maior. Aí reside, em caráter permanente, desde que abandonou a esposa grávida na Terra.
Terra – <i>yvy</i>
Habitat das espécies vegetais e animais que conhecemos e seus respectivos <i>jára</i> . O homem aqui reside por um acidente de percurso, depositando suas esperanças e esforços na proximidade com <i>Kuarahy</i> , o deus que nos ilumina, e com cujos auspícios o homem conta para um dia retornar a viver junto às divindades nos diversos patamares celestes.
Mundo subterrâneo - <i>pa'irei</i>
Lugar indesejável e escuro. Lá existe praticamente a mesma fauna e flora da Terra, mas são seres imperfeitos, habitantes da escuridão. Pouco influentes na vida do homem, incutem menos sentimento de temor que de piedade. Deles pouco se fala, o pensamento deve estar voltado para o alto, embora mereçam alguns cuidados nos períodos de resguardo ritual - <i>jekoaku</i> - como na primeira menstruação e no resguardo pós-parto, quando podem infligir algum dano às pessoas.

Fonte: Pereira (2004, p. 238)

A divinização primeira de *Ñanderuvusu* criou o primeiro caminho, *tape rendy*, através da articulação e conexão com diversos seres desconhecidos já existentes no cosmos, realizando o *ombojoja*¹⁰² (fazer alinhar, fazer organizar), para que o primeiro caminho se edificasse e possibilitasse a caminhada, como uma picada na floresta. Esta maneira de construção do caminho (*ára*) serviu de exemplo para os demais guardiões (posteriormente aos Guarani e Kaiowá) fazerem o mesmo, através do canto-reza (linguagem universal), dialogando de forma amistosa, para que os corpos do cosmos se ajeitassem entre si, pela potência do encanto e do *joja*, como caminhos para que contribuam com a elevação da perfeição do *teko* primordial, como resultado do acúmulo das experiências destas conexões. O poder da força modeladora (transformadora) do corpo de *Ñanderuvusu* está no caráter animador do seu entorno, uma habilidade extrema de ajuste dos objetivos, a partir da soma

¹⁰² Ver detalhe no glossário.

dos corpos envolvidos, criando um objetivo unificado para todos os componentes e, assim, encanta e modela o modo de ser dos seres, criando o *teko joja*¹⁰³ (modo de ser coeso e harmônico).

As trilhas abertas pelo *Ñanderuvusu* no cosmos não foi uma simples caminhada. Contam os mais velhos que cada passo e movimento foram de grande perfeição, a ponto de encantar os corpos e os seres desconhecidos que estavam observando. Neste movimento de mistura de graça e perfeição contagiante, *ñemongo'i*¹⁰⁴ (movimento encantador, que organiza), *Ñanderuvusu* foi encantando os demais e, de forma natural, fez com que o acompanhassem, imitando os seus passos, criando o *jeroky ypy*¹⁰⁵ (danças originais). Encantando através da dança, *Ñanderuvusu* envolveu os corpos do cosmos ao seu favor, movimentando-se de forma circular, para que todos pudessem obter a possibilidade de acompanhá-lo e estabilizar-se durante este movimento. Assim, o movimento circular permitiu a emergência do *teko joja* (harmonização, coesão), dos corpos ligados à centralidade da força (centrípeta) do corpo de *Ñanderuvusu*. As marcas destes movimentos originais estão em todo o cosmos, como testemunhas deste processo; por isso vemos a predominância do movimento circular dos corpos (astros) em todos os aspectos das existências.

As conexões bem feitas criam experiências, induzindo posteriormente, com facilidade, os outros corpos para se alinharem ao objetivo de *Ñanderuvusu*, assim, os mundos e as linguagens foram sendo descobertos, fazendo compreender que existem muitos outros corpos e seres com suas forças particulares, que podem ser utilizadas como estratégias para energizar o seu próprio corpo, alimentando-se deles (no bom sentido). Conhecer estes mundos foi através de cada linguagem diferenciada e esse acúmulo possibilitou a criação das linguagens, nas quais, todos os corpos do cosmos são compreendidos e intermediados pelo canto-reza – *porahéi*; assim, os cantos se tornaram como metalinguagens¹⁰⁶, através das quais todos são compreendidos, possibilitando o alinhamento dos corpos e as intenções, o *teko joja*.

O tempo de cada conexão, com cada corpo existente no cosmos, foi se acumulando e compondo o próprio corpo do *Ñanderuvusu*, criando o seu tempo, quando assumiu uma postura de *tendota*¹⁰⁷ (condutor) de muitos outros corpos, porque enxergava o mundo através

¹⁰³ Ver detalhe no glossário.

¹⁰⁴ Ver glossário.

¹⁰⁵ Ver glossário.

¹⁰⁶ Para os Kaiowá, os xamãs, os *jára* e os deuses são os portadores da linguagem plena e servem como modelo para os seres detentores de capacidade de comunicação menos completa. Ocupam assim, o centro do sistema geral de comunicação, assegurando o intercâmbio de mensagens entre seres ordinariamente separados por suas falas particulares. (PEREIRA, 2004, p. 40)

¹⁰⁷ Ver mais detalhes no glossário

das perspectivas de cada mundo - *hesapyso*¹⁰⁸ (olhar estendido). Obter as linguagens e as perspectivas de cada corpo gerou a perfeição de *Ñanderuvusu*, porque foi absorvendo a parte positiva acumuladamente, amadurecendo o seu corpo e chegando ao nível muito elevado, o *aguyje*. Assim, o *Ñanderuvusu* criou, a partir da sua grande viagem, o *teko araguyje* - modo de ser maduro, preparado e perfeito, através do *ára* -, este *teko* não está no passado, mas oculto no presente, possibilitando o equilíbrio de todas as coisas, como a vida na sua diversidade, como um todo.

O corpo do *Ñanderuvusu* é um ser criador, quando absorve (gesta) os elementos do seu entorno, gerando ordem para os fluxos das forças (energias) escorrerem, estabelecendo as dimensões da sua força para se seja conhecido e habitado por todos, como por outros guardiões e da humanidade. O processo inicial da gestação do cosmos foi possível pelo poder do seu *jepota* (encanto), atraindo os corpos e os seres originais, *oguerovy'a ojehe* (fazer encantar em si mesmo os corpos e os seres) para a emergência de um ambiente gerador, capaz de permanecer no seu próprio tempo, onde os tempos posteriores sejam criados e redimensionados, ampliando o próprio cosmos (*ára ombojepyso*) criado pelo *Ñanderuvusu*. A estrutura do corpo de *Ñanderuvusu* é tão completa e perfeita que não necessitou das estruturas da vida que conhecemos no mundo atual, onde, no geral, a reprodução é sexuada, devendo necessitar de sexos diferentes para completar a estrutura biológica. A estrutura do corpo de *Ñanderuvusu* respondeu (responde ainda) a toda a demanda, pois é o mecanismo da criação, uma vez que a sua estrutura é composta por múltiplos mundos e corpos, os quais realizaram as conexões primárias.

O cosmos de hoje é a continuidade deste cosmos criado por *Ñanderuvusu*, e em suas dimensões são povoados por diversos seres, aqueles que podemos nos aproximar e aqueles que podemos manter relações esporádicas ou distantes, pela sua nulidade em contribuir para o aperfeiçoamento do ser¹⁰⁹, na construção dos seres divinizados, que é o grande objetivo da existência dos Guarani e Kaiowá de hoje. O grau de aproximação e de distanciamento com estes seres divinos depende da sua contribuição, ou não, para o processo da perfeição do ser, sendo assim, ordena de maneira total o cosmos. Em outras palavras, a construção permanente dos caminhos (danças), em diversos patamares, entre as grandes estruturas das divindades, que já foram construídos pelo *Ñanderuvusu*, constitui o cosmos guarani e kaiowá, objetivando

¹⁰⁸ Ver mais detalhes no glossário

¹⁰⁹ Muitos sistemas mundos são considerados de características negativas devido à sua agressividade ou por serem agentes de decomposição das estruturas construídas, como no caso dos donos das doenças e dos grandes eventos cataclísmicos (*marãny rupa*).

nivelar o seu modo de ser com o dos próprios seres divinos, realizados desde os primórdios dos tempos, como a história do *Chiru Yryvera* e *Chiru Guyra Pepofĩ*.

Quando os Guarani e Kaiowa e seus *ñanderu/ñandesy* empreendem a viagem cósmica, na busca do *teko araguyje*, relacionam-se, principalmente, com os grandes guardiões que podem contribuir para o seu processo de *aguyje* (maturidade), de preferência de caráter positivo e mantendo distanciamento necessário dos guardiões de caráter negativo, como o *Aña*¹¹⁰ (um ser de maldade absoluta) e *Chiru Kamba*. Estes guardiões são destrutivos e sempre buscam a decomposição do cosmos edificado pelos guardiões de caráter positivo, impondo seu predomínio a partir da destruição do cosmos já construído. Mas o limite da sua força está no processo da construção do cosmos, no qual as forças edificam a ordem que permite a harmonia entre os diferentes mundos, permitindo a existência da vida na sua totalidade. A construção e a destruição dos cosmos mantêm vivas as oposições dos mundos. O equilíbrio é a fronteira onde esses cosmos se encontram, possibilitando a germinação do *tekoha* dos guardiões e, posteriormente, dos Guarani e Kaiowá.

Assim, a ordem cósmica que permite a existência na sua totalidade, incluindo o mundo das humanidades guarani e kaiowá como também dos guardiões, que buscam o *teko araguyje*, está se opondo ao cataclismo, à decomposição destas estruturas. A não construção do cosmos permite a manutenção do caos, a destruição e o esfacelamento do cosmos. Nessas paisagens é impossível a existência da vida, porque ela é resultado da organização e do equilíbrio. A ideia de organização é quando o viajante articula os seres do cosmos para alinhá-los (estabelecer em ordem), no intuito de estabelecer o fluxo das energias originais, envolvendo-os, de forma harmônica, para um objetivo comum. Este processo harmônico é o *teko joja*.

A ideia do cosmos é a ideia do *ára*. Quando referenciamos o *ára* na língua Guarani, nas aldeias, nas festas tradicionais e nos momentos ritualísticos, o entendemos como a potência da luz, sua dimensão e sua duração. Dentro dessa luz, constituem-se as estruturas, os domínios, os grandes sistemas que mantêm a própria duração da luz, estimulando, através da sua força, o modelo e a funcionalidade de cada estrutura edificada, como por exemplo, a duração do dia no mundo terreno/humano. A permanência desta luz depende da sua autorrenovação cíclica, estabelecendo o *oguata* da sua própria estrutura, conectando-a com outros sistemas para realimentar a sua força e, nesse processo, o *ára* chega à maturidade

¹¹⁰ Ver maiores detalhes no glossário.

necessária para sua renovação total. Esta é uma ideia próxima para expressar a ideia do *araguyje* - luz, dia, tempo maduro, preparado e perfeito, aperfeiçoando-se sucessivamente.

Traduzimos, muitas vezes, *ára* como dia ou tempo iluminado, referindo-nos à luz do sol, mas a ideia central é a luz original, a luz do *Ñanderuvusu* (*Ñanderuvusu jeguaka rembipe*). Mas esta luz amadureceu, tornando-se adequada para a emergência da vida. Este processo é a emergência de *pa'ikuara*¹¹¹ (sol). Antes da existência de *pa'ikuara* já havia a luz original do *Ñanderuvusu*. Naquele tempo, a luz ainda era uma aurora, uma espécie de “proto-luz”, porque ainda não estava madura e o *Ñanderuvusu* necessitava de uma luz capaz de completar e terminar a criação. Com o aparecimento da luz do sol, ele definiu o dia, a noite, o tempo e as memórias, permitindo, para a própria luz, o seu *araguyje*.

O *Ñanderu* Lídio conta que quando o sol e a lua chegaram na casa do seu pai, o *Ñanderuvusu*, no *ára pyti'a*, perceberam que havia ali um grande ritual de canto-reza para alguém se transformar em sol, mas como ninguém obtinha o *arandu*, ninguém obteve essa transformação e todos já estavam desanimados, quando ficaram sabendo que o filho de *Ñanderuvusu* tinha aparecido por lá. Foi uma grande novidade, todos queriam conhecê-lo e o levaram diante do pai para aprovação de paternidade, porque ainda não o conhecia devido à negação da mãe quando ainda morava aqui na Terra. Quando chegou à casa, o pai não deu muita atenção e insistia na ideia da negação. Por isso, o sol foi ao centro do pátio, retirou da cabeça o seu pequeno cocar e o lançou para cima, transformando-o em uma grande bola de fogo, chamuscado até a barba do pai; e ainda retirou, do seu cinto, os pequenos flocos de algodão e jogou-os também para cima, transformando-os em estrelas e corpos celestes.

A lua fez a mesma coisa: jogou para cima todos os seus pertences individuais, como o cocar, o cinto, o seu instrumento musical e o seu pequeno arco, transformando-os em corpos celestes. Lídio conta, ainda, que havia dois sois no céu, de *Pa'ikuara* e de *Jasy*¹¹² (lua), e ninguém conseguia mais dormir; por isso, *Ñanderuvusu* ordenou que o sol iluminasse os seres que vivem de dia, e a lua para os seres da noite, definindo os dias, as estações e toda a organização da Terra. Assim ficou estabelecido que o sol iluminaria o dia e a lua iluminaria a noite, organizando o mundo através da luz, para que todos tivessem seu lugar e seu momento de existência.

O dia se divide em manhã, tarde e noite, como resultado das variações do reflexo da luz sobre a aldeia. Esta variação condiciona a paisagem e a ativação dos organismos nos

¹¹¹ Ver maiores detalhes no glossário.

¹¹² Ver maiores detalhes no glossário.

reinos vegetal e animal. No período da manhã, por exemplo, o *ynambu kokuere*¹¹³ (pássaro perdis) entoa o seu canto matinal, sinal de que a aurora do dia já está chegando; no período da tarde ouve-se o pio melancólico do pássaro jaó e, no início da noite, ouv-se o assobio arrepiante do urutau. Cada pássaro manifesta-se através dos cantos e procura alimento durante um momento específico do dia; assim também o desabrochar das flores de determinadas árvores, como a revoada de insetos e a germinação das plantas de roça. Portanto, o comportamento de cada ser dos reinos vegetais e animais são definidos pela força do *kuarahy rendy* (luz do sol) que, numa dimensão ampliada, define também as épocas de chuva, do inverno e do conjunto de eventos naturais que caracterizam o grande *tekoha* dos humanos e não humanos, donos destes seres.

Quando nos referimos ao *ára*, incluímos a luz do sol e outras luzes, como o *ára vera*¹¹⁴ (raio, relâmpagos), energia acumulada e retida pelos guardiões, que podem metamorfosear instantaneamente os organismos e os seres. Através do *aravera*, o sol realizou a transformação de muitos seres originais, os *ypy*¹¹⁵ (origem, ancestral, matriz), em seres que conhecemos hoje, como, por exemplo, as onças originais, o veado campeiro, o jacaré, o urutau e muitos outros, conforme o seu comportamento, o seu *teko*. Os mais velhos contam que, quando o sol e a lua estavam na sua viagem para encontrar o seu pai, chegaram a uma casa pedindo pouso, porque já era final do dia; era a casa do *guasu vira*¹¹⁶ (veado campeiro). No meio da casa havia grandes labaredas de fogo e, como a noite era fria, *Pa'ikuara* (sol) queria dormir perto do fogo, mas o dono do fogo negou e falou que ali era o lugar da sua cabeça; então pediu para que se deitasse em outro lugar, mas sempre dizia que ali era onde colocava os braços e, assim sucessivamente, não lhe permitindo dormir perto do fogo. Pela madrugada, quando o veado já estava no sono profundo, o sol pegou a lenha de *yvyra piriri*¹¹⁷ (lenha de madeira de guarita)¹¹⁸ e esparramou o fogo para que a brasa soltasse faísca; com este barulho o veado se assustou e pulou com tamanha rapidez, que definiu o seu pulo como o conhecemos hoje. O sol emitiu o seu relâmpago, transformando-o em *guasu vira*, como o conhecemos hoje na floresta e nas pradarias.

O veado representa um ser muito mesquinho, porque não deixou ninguém se aproximar do fogo; mesmo não utilizando todo o espaço ao redor do fogo para dormir, não deixou o sol e a lua deitarem perto, por isso, *Pa'ikuara* transformou-o em veado, conforme o

¹¹³ Ver mais detalhes no glossário.

¹¹⁴ Ver mais detalhes no glossário.

¹¹⁵ Ver mais detalhes no glossário.

¹¹⁶ Ver mais detalhes no glossário.

¹¹⁷ Ver mais detalhes no glossário.

¹¹⁸ Essa lenha não pode ser usada para fazer fogo, porque emite muita faísca.

seu comportamento diante do sol e da lua. Naquele tempo, o *guasu* era original - *guasu ypy*¹¹⁹(veado original) e se transformou em ser desta natureza, porque tinha, no seu *teko*, a mesquinhez, não querendo compartilhar o espaço do fogo com ninguém. Por isso, nas aldeias, são reprovadas as pessoas que têm esta atitude, porque o modo mesquinho não leva na direção do *teko araguyje*, mas à morada do *guasu ypy*.

Esta metamorfose causada pelo *aravera* resultou em duas situações: a criação do *ára* dos veados, definindo-os como guardiões da mesquinhez, colocando-os em patamares inferiores, e a criação do seu representante no mundo dos humanos, para interagir com outros seres. Portanto, o efeito do poder do *aravera* transformador resultou na divinização do *teko vai* pela sua mesquinhez, mas também, na criação do seu representante no mundo humano, transformando-o num ser biológico, o veado campeiro. O veado original ainda está presente no seu mundo como guardião da mesquinhez, atuando no mundo humano através do veado da floresta; por isso as crianças e os jovens não devem consumir sua carne - somente os adultos e os mais velhos - porque podem se tornar mesquinhos e, no extremo, podem ter epilepsia, devido ao susto original do veado.

Áravera (pronunciado ritualisticamente como *verávy*) é a força dos guardiões (aqui como o sol), e tem o papel de transmitir esta força para o nosso *teko* e para aqueles que estão no patamar do *araguyje*. O *áravera* também transforma instantaneamente um ser ou objeto em outra coisa. É a força extrema emitida pelo *chiru* ao mundo terreno, estimulando a metamorfose dos seres, por isso, o tempo logo depois do inverno é considerado como *árapochy*¹²⁰ (tempo dos relâmpagos e trovões), liberando a revoada de formigas e o aparecimento do *teju*¹²¹ (lagartixa), por exemplo. Dona Anamélia afirma que a luz do *áravera* é propagada a partir do peito dos *chiru kuéra*, demonstrando a sua força e purificando o ambiente do *tekoha* dos *ãguéry*, por exemplo, espectros que perambulam para assustar e emitir doenças aos humanos.

O *ára* obtém a sua centralidade, a sua fonte (o local mais potente), onde a força é mais elevada - o *ára pyti'a*¹²² (o peito, coração do céu), o lugar do *Ñanderuvusu*, do *pa'ikuara* e da *ñandesy guasu* (mãe original, a esposa do *Ñanderuvusu*), é a fonte de toda a vida e de outros *ára*. O *ára pyti'a* localiza-se na região cósmica do sol nascente e é onde se localiza a grande casa de reza universal, como também a roça original da *ñandesy guasu*. O *ára* desta aldeia original, segundo os mais velhos, ilumina todo o cosmos, agenciando outros *ára* e

¹¹⁹ Ver mais detalhes no glossário.

¹²⁰ Ver mais detalhes no glossário.

¹²¹ Ver mais detalhes no glossário.

¹²² Ver mais detalhes no glossário.

outros guardiões que estão em construção nas extremidades das luzes. Conforme o distanciamento da força da luz do *ára pyti'a*, a sua força torna-se rarefeita, e esta diferença permite a existência dos diferentes guardiões (nos patamares), definindo o seu local e o seu domínio (*tekoha* dos guardiões). Essas diferenças são devidas à propagação e o comportamento da luz em diferentes mundos (sistemas dos guardiões), definindo o modelo de estruturação da totalidade do cosmos.

Uma das parcelas das estruturas do *ára*, construída pelos guardiões, é o mundo dos humanos guarani e kaiowá, é o ponto do qual os primeiros guardiões de maior potência, como os *chiru kuéra*, elevaram-se, como tais, para edificar outros patamares, definindo o lugar de seu *ára*. Segundo Lídio Sanches, *ñanderu* da Te'yikue, houve um desentendimento primário entre os *chiru*, *Ñanderuvusu* e *ñandesy guasu*, e a solução seria a realização do canto-reza original para apaziguar a situação através do *teko joja*, mas cada *chiru* se distanciou um do outro, porque o lugar foi marcado por esta desavença, instituindo no seu ser as origens do *teko ñemoyrõ* (aqui, ressentido original). Assim criaram o *teko vai*¹²³ (modo maléfico de ser), que marcou a origem deste mundo, o qual, hoje, é habitado por humanos e todos os seres vivos. Na verdade, segundo Lídio, cada momento e modo de ser vivenciado pelo *Ñanderuvusu* e suas famílias se materializaram em *teko* e em seus guardiões, mas, na intenção de solucionar os problemas vividos, os guardiões se distanciaram, cultivando estes *teko* produzidos conforme o seu mundo, criando os múltiplos *ára*.

O *teko vai* faz parte da composição do próprio mundo, posteriormente estabelecido como o mundo dos humanos, mas os guardiões o dominavam, porque o objetivo maior é a busca do *teko araguyje*. Na perfeição do lugar/*tekoha* original também está incluído o *teko vai*. Quando cada *teko* criado pelo *Ñanderuvusu*, esses *teko* se personificaram, se divinizaram, tornando-se como *teko jára*, criando a sua morada em cada patamar do cosmos, assim, o mundo dos humanos se transformou no mundo que conhecemos, com as marcas e os sentidos dos guardiões. O domínio sobre o *teko vai* está no processo da busca do *teko araguyje*, porque alinham o modelo de ser dos envolvidos, estabelecendo um objetivo comum, o *teko joja*. Estabelecendo o *teko joja*, constróem as estruturas, os sistemas, ou seja, constróem o mundo através da harmonização dos diferentes, para que os fluxos das forças do coletivo sejam estabelecidos.

Assim, a personificação dos múltiplos *teko*, criados pelo *Ñanderuvusu*, se tornaram guardiões e se estabeleceram nos patamares do cosmos, configurando o *ára joguigui* (os

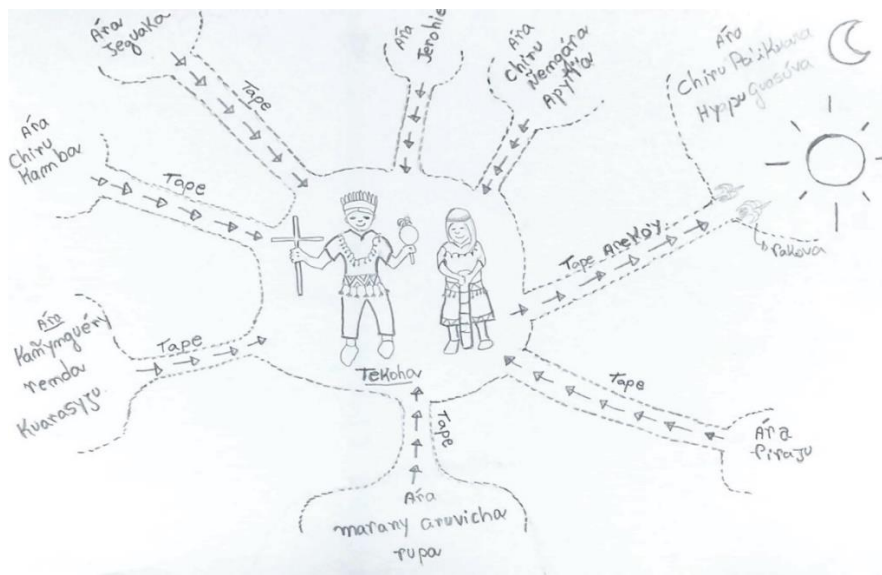
¹²³ Ver mais detalhes no glossário.

múltiplos *ára*). Nos tempos atuais, estes guardiões realizam sistematicamente ou ciclicamente o encontro com o *Ñanderuvusu* para energizar e atualizar o seu mundo, e assim realizam a peregrinação cósmica; neste trajeto passam pelo mundo dos humanos para realizar descansos temporários e encontro com outros guardiões. No acúmulo destas viagens criam caminhos mais perenes, tornando-os sistemas e estruturas da terra com a sua harmonização elevada, permitindo a existência dos humanos e de toda a diversidade da vida.

Para a Dona Ana Amélia, o *ára joguigui* lembra a casca de uma cebola, onde cada camada é uma particularidade, um mundo, estando em conexão com a força central do seu núcleo, o *jekoha*; assim, a cebola é a dimensão do *ára* e as camadas são os *tekoha* de cada guardião, formatados pela força da luz, estruturando o *ára joguigui*. A ideia de *ára joguigui* aproxima-se da ideia da sobreposição das camadas: quanto mais as camadas são superiores, mais potentes e mais perfeitas elas são, onde está a morada do *Ñanderuvusu*, o *ára pyti'a*; o mundo das humanidades está no espaço intermediário entre os mundos dos guardiões da perfeição e da imperfeição.

Na representação abaixo, podemos observar, no sentido horário, os tipos de *ára*, descritos pelos interlocutores com os quais tive contato. Não é a totalidade, mas apenas as partes consideradas mais importantes, segundo a *ñandesy* Dona Amélia. Ênfase, ainda, que a intenção não é caracterizar cada *ára*, mas apontar as diferenças entre eles, apenas nomeando e apontando algumas informações, para que possamos entender como é a estrutura do cosmos e a totalidade do céu. A centralidade é o *ára pyti'a*, porque é considerado como o centro do universo, onde está a morada do *Ñanderuvusu*, na qual realizam a gestão universal dos outros *ára*. *Pyti'a*, traduzindo literalmente, é o peito de um corpo humano, elevando-o para denominar o céu, tomando o sentido de coração do universo, com seu tempo e espaço específico.

Cartografia Guarani e Kaiowá 04



Representação de *ára joguigui*. Autor: Eliel Benites.

Para entendermos a representação acima, é necessário interpretá-la no sentido horário. O *ára pyti'a* está na região onde nasce o sol e a lua (nascente/nova), é o *ára* de *Ñanderuvusu*, de sua esposa *ñandesy guasu* e de *pa'ikuara*. O *ára jerohie*¹²⁴ e o *ára jeguaka*¹²⁵ estão na região entre nordeste e noroeste. Do lado oeste está o *ára chiru kamba*¹²⁶ (aldeia dos guardiões das doenças) e o *ára kañyngüery renda*¹²⁷ (aldeia dos guardiões dos mortos). Na região Sul e Sudeste localizam-se o *ára marany aruvicha*¹²⁸ (aldeia dos guardiões das tempestades) e o *ára piraju*¹²⁹. As setas indicam os *tape*, por onde transitam esses *chiru kuéra*¹³⁰, e o casal de Kaiowá e Guarani representam o lugar do *tekoha* humano, onde está o lugar do encontro para prosseguir na direção do *ára pyti'a*. Na representação podemos perceber os *tape* (aqui como trilhas cósmicas) e dois pés de bananeiras, que, segundo a *ñandesy*, são para identificar o início do *okarusu*¹³¹ (grande pátio).

É impossível representar, de maneira definitiva e acabada, em uma cartografia plana, o mundo cosmológico kaiowá e guarani, porque ele se renova a todo instante, e a sobreposição dos diferentes *ára*, em todas as direções, é semelhante ao sistema solar, onde as

¹²⁴ Ver mais detalhes no glossário.

¹²⁵ Ver mais detalhes no glossário.

¹²⁶ Ver mais detalhes no glossário.

¹²⁷ Também é conhecido como *kuarasyju*, ver detalhes no glossário.

¹²⁸ Ver mais detalhes no glossário.

¹²⁹ Ver mais detalhes no glossário.

¹³⁰ Dizem que Pa'i Chiquito (rezador mais importantes na história do Panambizinho) visitou, na sua viagem cosmológica, o *chiru kurusu ñe'égatu* (guardião da cruz de boa palavra), *chiru mba'ejára pyahu*, *ijakuavéteva*, *mborevikaru*, *tajasukaru*, e viu o mundo inteiro, relata Dona Ana Amélia.

¹³¹ Ver mais detalhe no glossário.

orbitas são independentes, mas ligadas a uma força central, no caso o sol. Além disso, as versões de cada interlocutor são particulares, propondo sempre, no ato da narração, suas diferenciações. Este processo enriquece as perspectivas, cabendo, então, representar as versões em uma “cartografia celeste”, onde o modelo é baseado na particularidade específica da visão de um *ñanderu* de determinado *tekoha* e na posição estabelecida no tempo-espaco. Assim, a representação seria uma cosmogeografia¹³² (LITTLE 2002, apud MOTA, 2015, p. 87) guarani e kaiowá objetivando demonstrar o sistema particular de um olhar, para compreender a amplitude da diversidade dos *chiru kuéra* e a mecânica funcional, na sua totalidade, no contexto de hoje.

A cartografia guarani e kaiowá seria uma das estratégias de registro da cosmogeografia, para que as novas visões (*tesa pyso* – olhar expandido) sejam constituídas para a sua reprodução em diferentes espaços e temporalidades, como *Ñanderuvusu* introduziu no início do tempo. Para Mota (2015, p. 88), a cartografia guarani e kaiowá

[...] almejam construir formas descolonizadoras de representação espacial. A visão dos povos indígenas sobre a realidade em que vivem, sendo importante ressaltar que as cartografias, historicamente, têm servido para facilitar e legitimar projetos colonialistas de conquistas dos espaços e suas gentes. Exemplos disso são as cartografias do século XVI e XVII, em obras como Terra Brasilis (1519), cartografadas pelo Português Lopo Homem para o Rei de Portugal, e a Cosmografia universal, (1556) do francês Guillaume Le Testu [...]. Essas cartografias representam o “novo mundo”, onde viviam seres inferiores, selvagens, primitivos e bestiais, em contraposição ao “velho mundo”, o berço da civilização, cultura e modernidade.

A representação acima é o *ára joguigui*, com as dimensões conhecidas da *ñandesy* que estava relatando, mas existem muitas outras, porque *ára joguigui* são camadas sobrepostas, permitindo entender que existem outros *ára*, os quais podem ser mencionados pelos outros *ñandesy* ou *ñanderu* de aldeias diferentes. Assim, não existem verdades absolutas e únicas para os Guarani e Kaiowá, mas saberes diferentes que podem ser conectados e complementados, conforme a multiplicidade de líderes tradicionais. Os saberes são localizados e específicos, garantindo a sua perpetuação, quando se mantêm em fluxo no processo de formação das novas gerações, além de serem modelados pelo modo de ser dos seus líderes que os formaram.

Na representação também estão destacados os diferentes *tape*, conectando múltiplos lugares dos patamares superiores, para o encontro amistoso com outros guardiões, realizando

¹³² “saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criados e historicamente situados - que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território” (LITTLE 2002, apud MOTA, 2015, p. 87).

festas e rituais sagrados, mas também confrontos. Neste processo criam marcas e sentidos, como *yvy rembyre*¹³³ (o resto da terra), que, na astronomia, denominam-se pequenas e grandes Nuvens de Magalhães. Esta nebulosa cósmica, para Dona Ana Amélia, é onde o *Ñanderuvusu* estendeu plumas de algodão recém colhidas da sua roça, para descansar e fumar o seu *petyngua*¹³⁴ (cachimbo), após a criação deste mundo. Mas este lugar também serve como lugar de descanso para outros guardiões que estão em viagem, uma espécie de parada de descanso dos guardiões viajantes. Dona Ana Amélia destaca, ainda, que, neste lugar, *Jasy* (lua) pulava durante a viagem cósmica realizada com *Pa'ikuara* (sol), brincando, e o chão emitia barulhos ecoantes, como uma leve trovoadas.

Os *tape*, que compõem a dimensão dos *ára*, perpassam também pela atmosfera terrestre, englobando o *tekoha* dos humanos, denominado de *ára resakā*¹³⁵ (céu transparente). Nestas dimensões, os guardiões aproximam-se e se conectam com o mundo dos humanos, influenciando na definição (evolução) das estruturas atmosféricas e suas dinâmicas para a emergência da vida. O trânsito dos guardiões na dimensão atmosférica permite as oscilações das forças da luz do sol, permitindo as diferenças de temperatura, para que os *ára* não sejam homogêneos, mas heterogêneos, estruturando os diferentes climas da Terra. Os comportamentos específicos do *ára*, devido à presença de diferentes guardiões em trânsito, definem as características climáticas de cada lugar, proporcionando tipos de biomas e ecossistemas locais - os *tekoha* dos guardiões específicos -, refletindo-se em paisagens “naturais” de aparência contínua.

Na visão da Dona Ana Amélia, cada trilha que compõe a atmosfera leva aos lugares do *tape joaju*¹³⁶ (encontro das trilhas), onde cada *ñanderu* realiza a viagem através do canto-reza, para se encontrar com outros de lugares diferentes, os quais, no avanço das suas viagens, se encontram com outros de nível superior, repetindo, de maneira sucessiva, como em degraus de encontros, até chegar ao grande pátio de *Ñanderuvusu*, o *okarusu*. Portanto, as dimensões do *ára*, no mundo dos humanos, são sistemas de *tape* que se interconectam com os outros, formando múltiplos lugares de encontro, de forma evolutiva, para chegar ao grande pátio. Esta viagem, a que me refiro, é feita através dos cantos-reza, iniciada deste o *tekoha*, muitas vezes na casa de reza, de forma individual ou coletiva, ou em sonho/visão, objetivando orientações para prever o futuro da comunidade e do *tekoha*.

¹³³ Ver glossário.

¹³⁴ Ver glossário.

¹³⁵ Ver glossário.

¹³⁶ Ver glossário.

Esta trilha sagrada é o *tape rendy*, por onde se realiza a viagem ritualística de cada um, e está aproximadamente a um metro acima do solo, pela qual podemos transitar somente quando estamos realizando continuamente o canto-reza para desvendar as nossas percepções. Além disso, é uma trilha que pertence a cada sujeito, manifestando-se quando alcança o *aguyje*, através das rezas. Estes caminhos são rotineiros para os *ñanderu*, em especial os chamados *techakára*¹³⁷ (ou *texakáry*: *techa* - ver, enxergar; *ára* - luz, tempo, dia, céu, espaço), o revelador, porque podem viajar por meio destas trilhas, alcançando lugares distantes, como ocorreu com o senhor Livê, um rezador da Te'yikue, que foi buscar sementes do Paraguai, de forma instantânea, segundo o relato do senhor Claudio Gonçalves, morador antigo da Te'yikue. Essas viagens ritualísticas são possíveis somente quando o sujeito guarani e kaiowá busca o *teko araguyje*, caso contrário, nunca aparecerão, inclusive quando já tiver falecido ficará vagando como *ãnguéry* (sombra, fantasma) nas aldeias.

Em relação ao *tape rendy*, Ademilson Conciança, conhecido como Kiki, conta que, no distrito de Vila Vargas, no município de Dourados/MS, havia uma aldeia onde se estabelecia numerosa família kaiowá, conduzida por uma grande *techakára*. Uma das famílias que faziam parte desta aldeia tinha um único filho que frequentava a casa de reza para ouvir as orientações e os cantos daquele rezador, e um dos cantos ficou na mente daquele menino que os entoava durante dias. Cantava quando estava brincando, cantava enquanto tomava banho no rio, quando buscava lenha, quando ia para a roça e, assim, de maneira contínua. Em uma manhã, os pais não achavam mais o filho, mas encontraram somente o rastro que deixou nas cinzas frescas de uma queimada feita para uma nova roça. As pegadas eram bem claras até certo ponto e depois desapareceram. A família ficou desesperada e foi contar ao rezador que explicou o episódio, dizendo que o menino cantava muito, e este canto, que ele aprendeu na casa de reza, fez aparecer o *tape rendy* para ele ir embora para a morada do *Ñanderuvusu*, porque o próprio canto amadureceu seu corpo, mesmo sendo apenas um menino, ou seja, chegou ao *teko araguyje*.

Da mesma forma ocorreu, conforme o relato da Dona Ana Amélia, ao *ñanderu* Pa'i Chiquito, grande rezador da aldeia Panambizinho. Neste caso, ele estava cortando o tronco de uma árvore para tirar o mel, porque já havia passado muito tempo rezando e cantando na busca do *teko araguyje* e, para melhorar a sua voz, foi buscar o mel para aliviar a dor de garganta, quando apareceu o seu *teko jára*. No primeiro momento, ele não o reconheceu, pensou que era apenas alguém da sua aldeia, mas, quando afirmou que veio buscá-lo,

¹³⁷ Ver glossário.

entendeu que não era apenas uma pessoa comum, porque sua voz era muito sagrada, pronunciava a língua dos guardiões de forma bela, perfeita e original (antigas). O nome do seu *teko jára* era *ke'y arañe'ëngatu*¹³⁸ (o irmão do tempo da boa palavra), que lhe mostrou por onde se estendia o caminho iluminado do Pa'i Chiquito, levando-o na direção do *Ñanderuvusu*, para se tornar, de fato, *techakára*.

Segundo Ana Amélia, Pa'i Chiquito passou por vários *ára* para chegar ao *okarusu*: pelos reinos das cobras, dos grandes morcegos-dragão, dos mosquitos, das lagartas e de todos os seres de caráter imperfeitos, fazendo com que Chiquito tivesse muito medo, mas o seu *teko jára* (que o conduzia) o tranquilizava. No domínio dos grandes *guaruje*¹³⁹ (morcegos-dragão), por exemplo, havia um grande fosso, por onde escorriam os excrementos dos próprios *guaruje* e, neste rio, as pessoas condenadas pescavam e comiam larvas para se alimentar, que, para elas, eram como peixes. O condutor de Chiquito explicou que as pessoas que não buscam o *teko araguyje* acabam fazendo morada nestes lugares, no mundo da imperfeição, ou podem ser transformados em pedras de gelo e, quando chove, caem na terra outra vez; são as pessoas consideradas *ojejavy*¹⁴⁰ (existências erráticas), porque vivem no *teko pochy*¹⁴¹ (modo de vida baseado na fúria e de ira) e no *teko vai*¹⁴² (modo maléfico de ser).

Neste mundo das imperfeições está incluída a morada dos *ãnguéry*, estabelecendo-se na região do poente, denominado de *ára kuarasyju*¹⁴³ - a aldeia dos mortos; este patamar é o domínio do *chiru kamba*, que é um *tekoha* da imperfeição, do *teko vai* e, principalmente, do *teko pochy*. Esses *chiru kuéra* também influenciam o mundo terreno, para que os humanos obtenham o *teko vai* e o *teko pochy*. Muitas vezes, de forma momentânea, utilizamos estes modos de ser, mas não devem predominar; por isso os líderes espirituais, como *ñanderu/ñandesy*, sempre buscam viver no *teko araguyje*, conduzindo a sua comunidade através deste referencial e, assim, resistindo a esse tipo de *teko* proposto pelos guardiões *chiru kamba*. Sem sucesso, os líderes dos *ãnguéry* liberam um feitiço, fazendo com que o pôr do sol seja de uma cor intensa amarelada, pairando sobre o *tekoha* uma paixão descontrolada; este é o *araguaju*¹⁴⁴ (céu amarelado/avermelhado), deixando os jovens dominados pelos poderes do encanto e muitos acabam em suicídio.

¹³⁸ Ver glossário.

¹³⁹ Ver glossário.

¹⁴⁰ Ver glossário.

¹⁴¹ Ver glossário.

¹⁴² Será discutido no capítulo III (pg.186).

¹⁴³ Também pode ser chamado de *Araguaju*. Ver detalhe no glossário.

¹⁴⁴ Ver glossário.

Quero destacar que, no cosmos original, estavam também os corpos (mundo) dos seres imperfeitos, misturando-se com os perfeitos (aproximando-se da ideia de entropia)¹⁴⁵. Quando *Ñanderuvusu* começou sua viagem original, organizou estes seres, estabelecendo cada um no seu lugar: os *ára* das imperfeições foram colocados na região poente e nos submundos. Nesses mundos estão os guardiões de diferentes doenças, das cobras, dos *ka'iu'y*¹⁴⁶ (macacos-gente), *jagua rundi* (onças pretas)¹⁴⁷, *guaruje* (morcegos-dragão) e muitos outros. *Ñanderu* Atana conta que existe um lugar onde estão os grandes gafanhotos, as lagartas e os besouros que podem destruir todas as florestas, as plantações; são seres devoradores natos, que podem gerar o cataclismo total da Terra e do universo. Muitos *ñanderu* que viajam pela primeira vez por essas regiões se assustam, porque os olhos são acostumados a enxergar a perfeição (o mundo que conhecemos), mas quando veem as outras dimensões, ficam com grande medo, pelo seu desconhecimento, mas, aos poucos, vão se acostumando, porque seu condutor os orienta para dominar este temor.

O que impede estes grandes devoradores, como os grandes gafanhotos e o das doenças incuráveis, de não atacar o nosso mundo é a luz do sol, porque estes seres vivem no mundo onde prevalece a escuridão, uma ausência total da luz. Por isso, quando ocorre um eclipse do sol, acometem grandes temores entre os Guarani e Kaiowá, porque a luz sustenta os equilíbrios e, na sua ausência, estes seres imperfeitos podem dominar o nosso mundo, provocando o cataclismo. Ângela Vera (*in memoriam*)¹⁴⁸, uma *ñandesy* que mora na reserva de Dourados, contou que uma vez ocorreu um eclipse do sol durante dois dias, quando ela era criança. Os pais a colocaram escondida dentro da casa e acenderam fogo com palha de vagens secas de amendoim, porque este material é difícil de apagar, e mesmo com as batidas das asas do *guaruje* querendo apagar, o fogo pode reacender. Naquele episódio, este monstro não desceu na Terra, mas ouvia-se no céu, com outros seres monstruosos, os gritos, assobios e rosnares. Durante um eclipse, o fogo não pode apagar, porque, sendo a chama de *Pa'i Kuara*, ele tem o poder de não deixar os monstros se aproximarem, durante a escuridão do eclipse.

O eclipse do sol significa a ausência da luz, liberando os seres monstruosos (imperfeitos) para devorar o nosso mundo perfeito. Estes seres se alimentam dos humanos e dos seres do *tekoha* perfeito, pois objetivam conseguir também a sua perfeição, mas nunca chegarão à transformação completa, porque o seu mundo contém a fonte da imperfeição, da

¹⁴⁵ A entropia é uma grandeza termodinâmica associada à irreversibilidade dos estados de um sistema físico. É comumente associada ao grau de “desordem” ou “aleatoriedade” de um sistema. <https://brasilescola.uol.com.br> (consultado no dia 28/11/2020).

¹⁴⁶ Ver glossário.

¹⁴⁷ Para o sr. Atana, a onça preta é aquela que efetivamente matou a *ñandesy guasu*.

¹⁴⁸ A minha avó materna.

destruição, da decomposição. Esta sua natureza é porque seus corpos e seu mundo resistem à força modeladora de *Ñanderuvusu*, desde o início dos tempos e, com essas características, edificaram um cosmos específico para o seu mundo. Na duração do eclipse do sol, o mundo destes guardiões tende a se ampliar, devorando outros mundos, como o dos Guarani e Kaiowá. Ângela conta que os monstros se manifestam através da metamorfose instantânea dos assentos, das redes e de outros objetos da casa, e, através deles, materializam-se para devorar os humanos, literalmente.

No entanto, o eclipse da lua já é visto com menos temor, porque ela volta rapidamente à normalidade. Dizem que o motivo do eclipse da lua ser rotineira foi porque o *aña* devorou-a quando estava na viagem com o sol, seu irmão. Quando chega o tempo que marca este “aniversário”, a lua passa por um eclipse, anunciando para a humanidade como *Jasy* foi devorado, para que não façam a mesma coisa que ele fez, não ouvindo as orientações do seu irmão. Segundo os mais velhos, a lua se transformou em peixe para roubar a isca do *aña* quando estava pescando, porque estava com fome; como o anzol do *aña* era pegajoso, o anzol ficou grudado na mão de *Jasy* e ele foi pescado. O seu irmão *Kuarahy* reconstituiu *Jasy* a partir da sua espinha dorsal, com a ajuda do cupim que trouxe do fosso do *aña*. Daí a importância de ouvir os conselhos do irmão mais velho.

Mas os *ñanderu*, através do seu canto, podem transitar no mundo das imperfeições, como o do *aña* e dos *chiru kamba*. Esta possibilidade é devido à obtenção da força do canto-reza, o *ñevanga*¹⁴⁹, para o diálogo e as conexões temporárias, fazendo com que os mundos reconheçam o *ñanderu* como o *Ñanderuvusu*, porque ele se comporta como tal, edificando uma relação de amistosidade. Em momento de extrema necessidade, como curar enfermos na comunidade, ou extrair doenças causadas pelos *mohãy*¹⁵⁰ (feitiços), muitos rezadores, segundo Amélia, podem chamar o *Chiru Kamba* para retirar as doenças dos enfermos. *Chiru Kamba* é o próprio *aña* (diabo, guardião da maldade absoluta), dono das doenças, cabendo ao rezador intermediar a comunicação através do canto do *ñevanga*. Estes *chiru* de natureza negativa transitam pelos *tekoha* através de muitos relâmpagos e tempestades. Quando está assim, deve-se colocar o enfermo no pátio da casa, sentado em um *apyka*¹⁵¹ (assento sagrado), para que os ventos possam levar a sua doença e realizar a cura das pessoas que estão enfermas.

¹⁴⁹ Conjuntos de cantos sagrados para se comunicar com os donos das doenças.

¹⁵⁰ Ver glossário. Esta temática será mais discutida na página 154 (Capítulo III).

¹⁵¹ Ver glossário.

Após passar por estes mundos dominados por seres imperfeitos, *Pa'i Chiquito* chegou ao *okarusu* do *Ñanderuvusu*, no lugar da perfeição. Ele contou que, no *okarusu*, os organismos não morrem e não envelhecem, as frutas não cessam de amadurecer, as folhas das árvores nunca caem, podemos pegar os peixes até com as mãos, diretamente dos rios, e depois de consumi-los, dos ossos eles voltam a reviver. É um lugar onde *Ñandesy Guasu*, através da sua grande *kokue rusu*¹⁵² (grande roça), afasta as doenças, a velhice e a morte. Jairo Barbosa confirma que, neste lugar, as pessoas retornam à sua juventude, mesmo que, no mundo terreno, estejam velhas biologicamente, mas quando se encontram neste *okarusu*, as pessoas se tornam jovens.

O próprio *Ñanderuvusu*, em cada fechamento de ciclo do seu tempo, como todos os outros guardiões, passa por um processo de “autorrenovação”, realizado através de um ritual denominado *oñembo 'arava 'y*¹⁵³ (renovação do filho do *ára* ou filho do tempo), voltando a ser intencionalmente criança, refletindo-se em componentes naturais no mundo terreno. Por isso os mamíferos, os pássaros e os peixes, por exemplo, em cada período, renovam seus corpos; no caso das plantas, como as árvores, ocorre uma ação mais específica chamada *oñemongy*¹⁵⁴ (a própria árvore emite chuva, através do seu orvalho, para se purificar, em autorrenovação). O tempo da renovação das árvores depende do tempo de cada espécie, como o *tajy*¹⁵⁵ (ipê amarelo), por exemplo, nos quais ocorre a floração após o inverno, sinalizando o tempo do *akāvai*¹⁵⁶ (paixão efervescente); isso ocorre porque os *chiru kuéra* do *araguaju*¹⁵⁷ (céu e visão amarelada) estão em trânsito, tanto no céu como no mundo terreno¹⁵⁸.

Ademilson Concianza (Kiki) explica que existe um *ára* localizado atrás do *ára marãny aruvicha*¹⁵⁹ (ninhos das grandes tempestades), uma aldeia de meninos e meninas divinizados, chamados *arava 'y*¹⁶⁰ (filhos do tempo-espaco), que é o domínio do *chiru mba 'ejára pyahu*¹⁶¹ (guardião da renovação), a morada da eterna juventude. Estes meninos são numerosos e estão sempre cantando e dançando com seus reluzentes trajes e objetos sagrados, como *tembeta*¹⁶² (adorno labial), *mbaraka*¹⁶³ (instrumento musical), *jeguaka*¹⁶⁴

¹⁵² Ver glossário.

¹⁵³ Ver glossário.

¹⁵⁴ Ver glossário.

¹⁵⁵ Ver glossário.

¹⁵⁶ Ver glossário.

¹⁵⁷ Ver glossário.

¹⁵⁸ Quando chega o tempo da floração dos ipês, muitos *ñanderu* e *ñandesy*, todas as noites, cantam o *áry rovái*, cada fim do dia, para amenizar o efeito nocivo dos encantos.

¹⁵⁹ Ver glossário.

¹⁶⁰ Ver glossário.

¹⁶¹ Ver glossário.

¹⁶² Ver glossário.

(cocar) e *põchito*¹⁶⁵ (pequeno poncho peitoral adornado de algodão colorido). *Ñanderuvusu* e todos os *chiru* (guardiões), no fim de cada tempo, viajam para este patamar para serem renovados e retornam como crianças. Dona Ana Amélia completa que, no retorno, quando chegam na metade do céu, ocorre trovoada, avisando que o corpo do *Ñanderuvusu* já está renovado. Este fenômeno é ouvido somente pelos *ñanderu* e *ñandesy*, se estiverem atentos cuidando o céu.

Se o *chiru kuéra* for de natureza feminina, como *Ñandesy Guasu*, retorna depois de ser renovada, com todos os seus trajes e instrumentos sagrados, além do corpo rejuvenescido e embelezado na moda dos deuses. Dizem que a *ñandesy* absorve neste patamar uma beleza incomparável, com seu cocar vibrante e pintura corporal encantadora. A pintura do rosto, feita com *jegua'irysy*¹⁶⁶ (pintura feita de tinta de urucum, através de uma espécie de carimbo que está na base do *mimby*¹⁶⁷), identifica como *ñandesy* está alegrando o *meguãra* (coração) do *Ñanderuvusu*. Este processo da renovação do corpo denomina-se de *ipoty rerojera*¹⁶⁸ (o desabrochar da sua flor), o qual deve ser seguido pelas mulheres kaiowá e guarani no mundo terreno, renovando, através das danças, cantos e alimentos da roça, o seu *ayvu*¹⁶⁹ (alma) e o *ñe'ẽ poty rory*¹⁷⁰ (conjunto de palavras poéticas e apaziguadoras) que harmonizam as relações na família extensa.

Neste mundo da perfeição, os corpos e os organismos não têm necessidade de resistir a todo o momento ao *teko vai*, como no mundo humano guarani e kaiowá; o processo de absorção (nutrição) dos componentes do seu entorno perfeito faz com que estabeleçam a perenidade da sua juventude e a perfeição do corpo adquirido, como *Ñanderuvusu* e *ñandesy guasu*. Mas no mundo terreno a situação é diferente, porque a luta constante dos corpos, para manter a estrutura da perfeição diante da imperfeição, desgasta-os com mais intensidade e em menos tempo, tornando o lugar em um ecossistema, no qual a vida necessita de relações interdependentes para a sua manutenção. Assim, os corpos renovam a sua estrutura realizando o ato de *oñemongy*, expelindo partes contaminadas do corpo e, nesta mecânica, o tempo fica menor, estabelecendo etapas da vida, porque é um processo de desgaste; assim surge o nascimento, a reprodução e a velhice, como marca desta resistência.

¹⁶³ Ver glossário.

¹⁶⁴ Ver glossário.

¹⁶⁵ Ver glossário.

¹⁶⁶ Ver glossário.

¹⁶⁷ Instrumento musical dos *ñanderu* (rezadores), que emitem um som agudo como forma de comunicação entre os humanos e os guardiões - *teko jára*.

¹⁶⁸ Ver glossário.

¹⁶⁹ Ver glossário.

¹⁷⁰ Ver glossário.

A história do menino que desapareceu, como também a viagem de *Pa'i Chiquito*, contadas por Dona Ana Amélia, são formas de vivências no jeito do *teko araguyje*, porque o poder do canto-reza, como também as experiências positivas (acumuladas) do *tekoha* repousam no sujeito¹⁷¹ para enxergar o mundo dos guardiões, como também para interagir, de maneira autônoma, na perspectiva de intermediar/mediar estes guardiões entre si. Nesta interação, o sujeito do *teko araguyje* pode viajar através do *tape rendy*, porque o seu corpo foi transformado¹⁷² por este processo, através da reza, ao que Dona Amélia chama de *ojeasojavo*¹⁷³ (renascimento). Para obter essa transformação é fundamental a presença do *tekoha*, porque os elementos (sociais e não sociais) que o compõem fazem com que os corpos sejam preparados; em outras palavras, o *teko araguyje* é produto do *tekoha*, no caso, do *tekoha* perfeito.

Da mesma forma como os guardiões, os Guarani e Kaiowá buscam o *teko araguyje*, como *Ñanderuvusu* no início dos tempos, porque ele completou o ciclo da transformação ou da caminhada, elevando o seu modo de ser ao nível da perfeição plena. O *teko araguyje* dos guardiões é uma força acumulada no seu tempo (seria como o *tekoha* para os Guarani e Kaiowá), com a qual podem mover, criar e estruturar o seu entorno, mantendo-o em funcionamento pela atuação no tempo e no espaço. Este modo de atuar torna o sujeito do *teko araguyje* como os guardiões de determinados seres/sistemas, que se refletem, até a contemporaneidade, na organização do mundo, inclusive norteando os padrões da sociabilidade dos Guarani e Kaiowá nas reservas e acampamentos.

Caminhando e dançando no céu, o *Ñanderuvusu* e os outros guardiões (diferentes *teko jára, chiru*) foram construindo, revelando e criando os patamares superiores, através da negociação com outros guardiões, muitas vezes até agressivos, tornando os lugares conhecidos. Por isso, o *jovía* (visitas ritualísticas, caminhadas, peregrinações sagradas) é fundamental, porque atualiza as relações, dando sentido para a reprodução do próprio *tekoha* dos guardiões que recebem a visita e também daqueles que fazem a visita. Os eventos regionais, trazidos e informados pelos visitantes, tornam-se os conteúdos da relação e assim reorientam ciclicamente o objetivo da permanência do lugar, renovando o *tekoha* dos guardiões. Caminhar, no pensamento dos mais velhos, é sentir os diferentes lugares, para vivenciar, durante a caminhada, o enriquecimento da experiência do caminhante, no caso, os guardiões.

¹⁷¹ Chama-se *ogueroguapy* ou *ogueropyta*, ação quando os elementos, que estavam em corrente de fluxo, são retidos pelos corpos pegajosos nos caminhos.

¹⁷² É conhecido como *hete moatyrõ*, organização, melhoramento, ordenamento do corpo.

¹⁷³ Ver glossário.

Mas, nesta caminhada, os guardiões passam também pelo mundo dos humanos, o *tekoha* terreno, agenciando para que os objetos que o compõem possam ser traduzidos ao modo dos deuses e, assim, propagar-se neles, na intenção de fazer parte das relações concretas com os humanos. Neste processo, os seres do *tekoha*, como as plantas e os animais, são meios intermediadores entre os humanos e a divindades. Por isso, as particularidades das espécies de diferentes plantas e animais são reflexos do seu guardião, marcando a sua presença na dimensão física, através dos seres biológicos, como também dos não biológicos, como as rochas e lugares montanhosos. Portanto, os guardiões atuam na produção do *tekoha* terrestre, através do seu agenciamento, com a intenção de abstrair energia necessária para a sua propagação no grande *tape*.

A imensidão das “paisagens naturais”, de aparência contínua, na verdade, é o conjunto de lugares específicos, onde os diferentes guardiões de potência menor¹⁷⁴ atuam como gestores, cuidando e mudando de lugar, a cada ciclo específico, atuando nas diferentes espécies que estão sob o seu controle. Por isso, quando necessitamos de utilizar madeira ou realizar a caça, devemos primeiramente pedir autorização para estes guardiões, sempre numa relação de respeitabilidade e amistosidade, garantindo a recuperação natural dos recursos utilizados. Estes guardiões cuidam das florestas, rios, lagoas, curvas de rios, paredões rochosos e de muitos outros lugares sagrados e devem ser respeitados, porque, muitas vezes, necessitamos de orientação quando estamos perdidos nas caçadas e pescarias, por exemplo.

A manutenção e a proliferação das espécies, em determinado ecossistema, dependem da mobilidade contínua de muitos guardiões, no âmbito de sua área de influência, conhecido como *yvyrasáva*¹⁷⁵ (viajante da/pela terra). Vale Ortiz, um senhor experiente da Te'yikue, afirma que estes viajantes levam consigo diferentes animais e plantas através das dimensões do *tape rendy*, estabelecido a um metro da dimensão terrena. O *tape rendy* obtém outros tempos e outros espaços, possibilitando aos viajantes chegarem ao seu destino de maneira instantânea, ou não, dependendo do objetivo das viagens. Durante estas viagens, os guardiões enriquecem os lugares específicos com as variedades dos seres (plantas e animais) que estão carregando, utilizando-os como barganha com outros guardiões, para a liberação das suas passagens. Neste processo, produzem as florestas e muitos *habitat* ricos em variedades de todos os tipos de espécies.

¹⁷⁴ São os *teko jára* que habitam o mundo terreno, mas são ligados aos *teko jára* maiores, que transitam nos patamares.

¹⁷⁵ Ver glossário.

Assim, as florestas são reflexos dos encontros de diferentes guardiões que viajam através do *tape rendy*, equilibrando e conectando os lugares, formando uma grande aldeia interdependente de grandes famílias e parentescos divinizados, o *tekoha* dos grandes guardiões. Por isso as espécies (animais e vegetais) convivem dependendo umas das outras, porque as forças de uma espécie perpassam para outros diferentes, abrindo uma rota de energias, definindo as árvores altas, baixas e rasteiras, por exemplo. Pereira (2004, p. 171-2) define a floresta da seguinte maneira:

A floresta - ka 'aguy - compõe, na cosmologia kaiowá, o espaço que fica fora dos lugares ocupados pelas casas e roças. É pensada enquanto uma cobertura vegetal que não recebeu a ação transformadora intensiva do homem. A floresta em sentido genérico é uma categoria ampla, comportando importantes diferenciações internas. É o espaço onde vivem seres não-humanos (animais e espíritos), cuja relação com os humanos é muitas vezes marcada pelo signo da predação. Por toda essa complexidade, a floresta oculta espíritos dos mais diversos gêneros, e dela podem emergir pessoas estranhas ou inimigas.

Da mesma forma com os animais: cada espécie contribui para a existência da outra, estabelecendo relações em cadeia, abrindo caminho para as forças fluírem. Os animais são *mymba kuéra*¹⁷⁶ (seres que têm donos), como a onça, a anta, o tatu, os peixes, as aves e muitos outros. Cada espécie tem o seu dono bem específico, ligado ao dono maior, *mymba jára*. Uma das classes que beneficia os humanos são os *mymba reonde*¹⁷⁷ (animais que foram doados para o consumo humano), por exemplo, tatu galinha, perdiz da floresta, lambari e muitos outros. Estes animais são considerados aptos para o consumo porque passaram por um processo chamado *ohovasa*¹⁷⁸ (purificação para consumo humano). Mas existem outros que não são para o consumo, como as onças, os gaviões e outros carnívoros e predadores. Em alguns momentos usa-se, como remédio, as gorduras de sucuri e as peles de jacaré para fazer massagem nos locais que estão doentes, porque estes animais são criados pelos donos das doenças ou guardiões que se aproximam do modo de ser imperfeito.

Os encontros desses guardiões no mundo terreno produzem lugares específicos, um *tekoha*, edificando diferentes *habitats*, produzindo numerosos ecossistemas que se configuram como paisagens naturais globais ligadas às grandes estruturas, os *tape*. Essas estruturas são: *y* (o mundo das águas), *yvy* (o mundo da terra), *yvyra* (o mundo das árvores) e *yvytu* (o mundo dos ventos). Por elas, os guardiões perpassam pela Terra e se aproximam dos humanos,

¹⁷⁶ Ver glossário.

¹⁷⁷ Ver glossário.

¹⁷⁸ Ver glossário.

influenciando-os para se tornarem agentes do *teko* de cada tipo de guardião, inclusive os do *teko vai*. O *yryvera* (guardião da água) é um dos mais importantes e poderosos modeladores dos seres no mundo dos humanos, porque a água é substância maleável, tornando-se facilmente conteúdo de diversos organismos, definindo as molduras e estruturas para a conexão.

Para explicar esta conexão, quero destacar os nomes dos mundos em Guarani, através das iniciais: *y*¹⁷⁹ é a água; *yvy* é a substância derivada da água, a parte sólida da água, conhecida como terra; *yvyra* é o braço da terra; e, por fim, *yvytu*¹⁸⁰ é o sopro, o respiro da terra. Percebe-se que a palavra *y* está em todas as outras palavras, porque, na concepção dos Guarani e Kaiowá, é dela que se originam as outras substâncias, sendo que o fluxo das energias ocorre também pela água, para edificar os seres. Com estas interligações, os resultados do encontro dos guardiões, no mundo terreno, formam microlugares, com múltiplos pontos coerentes, compondo vários outros sistemas maiores que se conectam, formando mundos *tekoha*, que podem ser moradas de diversos guardiões, com suas características próprias.

Neste contexto (ambiente), o *tekoha* dos humanos marca a sua presença, interagindo e calibrando-se com os diversos *tekoha* dos guardiões, para que ocorra o *ojeasojavo*¹⁸¹ (estado de transformação, nascimento, metamorfose) no lugar dos humanos, na perspectiva da edificação do *teko araguayje*, como realizou *Ñanderuvusu*, na criação do cosmos. *Ñanderuvusu* criou o cosmos, na sua interação com os corpos, alinhando-os e harmonizando-os, para a fluidez das energias entre eles, criando o próprio tempo; assim, estes corpos aproximam-se do seu encantador, o próprio *Ñanderuvusu* e, na sequência, amadurecem o próprio tempo, surgindo o *tekoha araguayje*. Por isso entendo que, no *tekoha*, estão incluídas as dimensões físicas (mundo concreto, palpável, mecânico) e não físicas (espiritual, mundo dos guardiões), como uma unidade e continuidade para o fluxo das energias.

O papel do *ñanderu* e *ñandesy*, neste processo, está na sua intermediação destas relações, realizando práticas ritualísticas e os diversos cantos sagrados, como *ñevanga*, para que o lugar seja *ombojegua*¹⁸² (embelezado), na ótica dos guardiões e, assim, encantar os guardiões para que estes pousem, mesmo temporariamente, para aperfeiçoar a Terra e os seus componentes. Isto é necessário porque a Terra dos humanos se transformou em uma grande

¹⁷⁹ O dono da água é o *Yryvera*, localizado na região Sudoeste. Existem cantos chamados *Amakuái Puku* e *Amakuái Mbyky*, para chamar a chuva após o plantio das sementes ou na época das secas.

¹⁸⁰ O canto do *Yvytu*,

¹⁸¹ Ver glossário.

¹⁸² Ver glossário.

*itapur'u*¹⁸³(espécie de aterro sanitário, terra imunda), segundo Lídio Sanches, cheia de componentes repulsivos, devido ao reflexo do *teko vai*, impedindo a manifestação desses guardiões. Para um *tekoha araguayje* é necessária a sanidade total da Terra, que sejam expelidas todas as impurezas e os componentes repugnantes; isto vale também para as plantas medicinais e outros componentes do *tekoha*.

Na ótica dos mais velhos, a sanidade da Terra deve iniciar a partir da sanidade do *teko* dos componentes, daqueles que vivem em cima da terra, principalmente na dimensão social, purificando lentamente para se despir do encanto do *teko pochuy*. Neste sentido é preciso manter a forma de produção social alinhada às experiências dos mais velhos, que são os guardiões desses valores, conduzindo, através das práticas ritualísticas, o processo de divinização, mesmo vivendo como humanos. Assim, para Jairo Barbosa, os cantos-reza do *jeroty*, por exemplo, fazem o corpo biológico ser transformado em corpo transparente, como a própria *ára resakã* (atmosfera), o *tekoha* dos guardiões. Esta transformação do corpo, através das rezas, modela as atitudes, as falas, as convivências, sempre buscando o equilíbrio e bem-estar coletivo, o *teko katu*¹⁸⁴ (modo de ser sagrado); numa dimensão maior, modela também o modo de produção e as construções, figurando uma aldeia diferente das demais, numa determinada região.

Esta relação de integração do *tekoha* com os guardiões, mediado pelo *ñanderu* e *ñandesy*, estabelece, de maneira duradoura, a busca da divinização do lugar através dos seres que habitam ali, organizando, nesta empreitada, as relações sociais e toda estrutura do lugar, deixando marcas profundas no tempo e na terra, como ocorreu na região de *Jakaira* (um lugar que fica na reserva Te'yikue)¹⁸⁵. Construir o *tekoha* desta forma é o meio pelo qual se chega à maturidade, aproximando-se do modo de ser dos guardiões, porque é o lugar onde estes seres repousam, devido à atratividade que os *ñanderu* estabelecem para se tornarem aliados entre si. Desta forma, na visão dos guardiões, o *tekoha* fica embelezado, tornando-se como uma espécie de armadilha (no bom sentido), como uma ceva para atrair e estabelecer alianças, diante das ameaças constantes de outros seres, que podem decompor este *tekoha*, como os guardiões da imperfeição¹⁸⁶.

Nesta ótica, o *tekoha* dos humanos é produto do encontro dos guardiões que estão sistematicamente em viagem para o encontro com *Ñanderuvusu*, objetivando atualizar o seu

¹⁸³ Ver glossário.

¹⁸⁴ Ver glossário.

¹⁸⁵ Será discutido na página 183 (Capítulo III).

¹⁸⁶ São conjuntos dos seres decompositores das estruturas construídas através do *teko araguayje*, no geral são seres que habitam as regiões do submundo e no sol poente. Os olhos humanos deste mundo perfeito não são acostumados e preparados para ver estes seres maléficos e imperfeitos com características muito destrutivas.

próprio mundo, para ampliá-lo ou agenciá-lo em outros mundos, inclusive dos próprios humanos. Nessa intencionalidade, os guardiões se encontram, de maneira amistosa, no mundo humano, e equilibram-no, formando dimensões (ambiente) favoráveis aos seus entes, na perspectiva da sua reprodução e aperfeiçoamento do mundo dos humanos. Assim, podemos perceber a presença de cada guardião refletida em cada espécie do reino animal, vegetal e de outros seres, como o reino mineral. A dimensão da influência destes guardiões é quando se depara com outros, estabelecendo respeito e consideração mútuos; assim o ambiente torna-se harmônico e equilibrado, permitindo cada vez mais a potencialização do lugar.

A potência do lugar, o *tekoha araguyje* (aldeia sagrada), ocorre quando o conjunto de organismos/corpos, de um lugar específico, se encontra no estado de *joja* (orientada/modelada/organizada), pelo encontro entre os guardiões e os humanos guarani e kaiowá, fluindo e emergindo o *mbarete*¹⁸⁷ (energias específicas). Esta energia afasta os efeitos dos seres imperfeitos, que impedem o pouso dos seres mais sensíveis do cosmos, abrindo uma espécie de portal para que os corpos mais perfeitos e sagrados possam pousar no *tekoha*, como, por exemplo, as plantas medicinais mais sensíveis e potentes, aproximando cada vez mais o *ára* do *Ñanderuvusu* do mundo dos humanos guarani e kaiowá. Assim, a renovação sucessiva desta energia que modela os corpos é um processo de gradação para a reaproximação, cada vez maior, do cosmos do *ára* da perfeição, tornando os corpos perfeitos, para que o lugar se torne perfeito e, assim também o *teko* e o *tekoha araguyje*.

O *tekoha araguyje* se caracteriza como tal, quando a sua força torna lugar como espaço criador, como o próprio *ára* de *Ñanderuvusu*, reverberando na produção de outros lugares, com os quais mantêm ligações duradouras. Este é um processo em que os corpos que compõem este tipo de *tekoha* buscam a sua reprodução em outros lugares, baseados nesta primeira experiência; assim, como afirma João (2011), surgem, por exemplo, as escolas xamanicas.

Esta dinâmica do processo de produção do *tekoha*, que envolve os Guarani e Kaiowá e os guardiões, é dosado pelos *ñanderu* e *ñandesy* para que haja harmonia, por isso surge as regras, os rituais, os conjuntos de práticas ritualísticas e os valores tradicionais como um todo. Estes valores são repassados por gerações, através do *jekoha*, atualizando em cada tempo e espaço, para que reponda, em certa medida, à demanda local e temporal, mas sem perder o grande objetivo - a busca do *teko araguyje*. Os mais velhos, como os *ñanderu* e *ñandesy*, são os guardiões destes valores, os quais são repassados para aqueles que têm interesse em

¹⁸⁷ Ver glossário.

conhecer a riqueza do *arandu*, tornando-se, também, um guardião futuramente. Com este objetivo são ensinados e preparados para se tornarem novos *yvyra'ija*¹⁸⁸ (auxiliar do rezador), para dar continuidade ao processo peculiar de construir um *tekoha*, como no início dos tempos o próprio *Ñanderuvusu* fez.

As primeiras construções dos *ára* pelo *Ñanderuvusu* se estende no processo de construção do *tekoha* no mundo dos Guaraní e Kaiowá, se os *ñanderu* e *ñandesy* tiverem força e sabedoria necessárias para envolver os diferentes guardiões da perfeição nesta empreitada. A atuação deste conjunto de agentes modeladores no lugar possibilita a germinação do *tekoha araguyje*, disseminando as diversidades da vida em equilíbrio, orientados pelo poder do canto-reza do próprio *ñanderu* e *ñandesy*. Desta forma, o modo de equilibrar o seu entorno atualiza o modo de ser de *Ñanderuvusu*, como nos primórdios do tempo. O tempo da criação primeira de *Ñanderuvusu* é considerado como a matriz de todos os tempos, por isso é visto como o tempo verdadeiro ou o modo de ser dos antigos, o *tekoyma*.

Este *tekoyma* contém as marcas temporais e o sentido dos eventos míticos verdadeiros que alicerçaram a construção do cosmos e, posteriormente, os mundos dos grandes *chiru kuéra*, que, no seu *oguata*, se encontraram com outros, direcionando as forças criadoras para a emergência da vida e de toda a humanidade. Os eventos originais - como a origem do mundo, o *ojeasojavo* (transformação/nascimento/surgimento) das humanidades primeiras em seres divinos, como *Chiru Yryvera* - são considerados como tempo verdadeiro, *ára ete/arete* (hoje considerado como dia verdadeiro, feriado), porque estas ocorrências edificaram, de maneira concreta, a estrutura do mundo conhecido, definindo os padrões das existências, as relações com os diversos seres e a postura da humanidade atual (Guaraní e Kaiowá), que se refletem no equilíbrio deste mundo. Com esses fundamentos, os Guaraní e Kaiowá de hoje procuram (re)vivenciar estes valores, articulando com os seres que os rodeiam, incluindo os não indígenas, para a construção do *tekoha* de hoje, buscando o *teko araguyje*.

Na sequência quero aprofundar mais um pouco a ideia do *teko araguyje*, alcançado pelo *Chiru Yryvera*, *Chiru Guyra Pepoĩ* e *Chiru Jakaira*. Estes seres alcançaram o *teko araguyje* (plenitude) tornando-se guardiões e parte da grande família de *Ñanderuvusu*, organizados em categorias menores, como os *hemiarirõ kuéra*¹⁸⁹ (os netos) ou os *tuty kuéra*¹⁹⁰ (os tios). Esses guardiões, todos os dias ou em ciclos específicos, realizam o *jovía* para relatar

¹⁸⁸ Ver glossário.

¹⁸⁹ Ver glossário.

¹⁹⁰ Ver glossário.

as experiências de suas passagens pelo mundo terreno, atualizando, através de *ñemongeta*¹⁹¹ (diálogo, conversa, reunião), a realidade dos *tekoha* humanos e a situação da Terra. *Ñanderu* Atana e Lídio Sanches enfatizam que, nestes encontros, realizam muito *ñemongeta* e *mbohekorã*¹⁹² (orientação do *teko*, conselhos), para equilibrar e harmonizar as relações, para que os lugares dos guardiões se atualizem, calibrando a existência dos lugares/mundos, de forma sucessiva, conforme a tendência regional do cosmos.

3. As viagens de *Chiru Yryvera* e *Guyra Pepotĩ*: a criação do *teko*

No início deste capítulo, a imagem desenhada representa o início da viagem destes dois grandes guardiões, *Chiru Yryvera* e *Chiru Guyra Pepotĩ*, realizada no início dos tempos, a partir de uma grande provação imposta por *Ñanderuvusu*. Estes guardiões eram irmãos, originados a partir da espuma/seiva do *yvyra marangatu*¹⁹³ (pequeno altar e cruz feitos de angelim ou cedro), que representa o lugar mais sagrado de uma casa de reza e do *tekoha*. Atana explica que estes seres não tiveram pai nem mãe, nem o período de amamentação como as crianças normais, viviam como *guachos*¹⁹⁴ (crianças sem *jekoha*) no cosmos, mas alcançaram o *teko araguyje* devido às suas estratégias, paciência para superar a provação do grande desafio imposta a eles por *Ñanderuvusu*. No processo da sua elevação como ser divino, criaram diferentes *teko*, que são vivenciados pela humanidade até os dias atuais, como o *teko katu*, *teko ñemoyrõ* e *teko vai* (modo maléfico de ser).

Nesta parte do texto são descritas as histórias míticas, caracterizando o *tekoyma* edificado pelos guardiões, para entender o *teko* dos Guarani e Kaiowá vivenciado na atualidade, nos diferentes *tekoha*. A intenção é demonstrar que o comportamento dos guardiões é também o comportamento dos Guarani e Kaiowá, como agentes criadores no processo de articulação dos elementos do seu entorno, para que o ambiente produzido seja o reflexo do seu *teko*, sustentando a existência do próprio criador, para que a dimensão da sua influência, marcando o seu tempo, reflita, como *tekoha*, no conjunto dos seres criados. A existência e a permanência dos sistemas edificados (sua criação) são orientadas por esse tempo primordial, o *tekoyma*, nas sucessivas atualizações e mediações pelo *jekoha* ou *ñanderu*, assumindo o papel de *tendota* (condutor), que é o comportamento/função do próprio *Ñanderuvusu* no tempo original.

¹⁹¹ Ver glossário.

¹⁹² Ver glossário.

¹⁹³ Ver glossário.

¹⁹⁴ Ver glossário.

A história da divinização de *Chiru Yryvera* e *Chiru Guyra Pepoĩ* é um processo bem sucedido da busca do *teko araguyje*, porque se tornaram guardiões do seu *ára* (tempo) permanecendo até os dias atuais, possibilitando a criação do mundo das *y* (águas) e de diferentes *ayvu* (alma, som primordial), bem como das crianças e de todos os seres vivos. Por serem guardiões que cuidam do seu tempo com maior intensidade para a sua reprodução, fazem com que este tempo permaneça até os dias atuais, e este se autoedifica, constituindo-se como mundo criador, como o mundo das águas e das almas. A própria água, por exemplo, cria os seus componentes, os *ypóra*¹⁹⁵ (os vivos da água), como também as formas de existência, ou seja, os fluxos, ordenando o mundo dos humanos e de outros seres para purificá-los, estabelecendo-se em ciclos e estados da água.

O mundo das águas é uma grande aldeia habitada pelos seus guardiões e todos os seres vivos nela estão em constante movimento para que os guardiões de maior potência fluam entre os corpos e os mantenham purificados e ordenados, para que estes busquem também o *teko araguyje*. Por isso estabelecem *ysry*¹⁹⁶ (rios), *yrupatĩngue*¹⁹⁷ (lagoa), *amã*¹⁹⁸ (chuva), *arataĩ*¹⁹⁹ (neblina) e *ro'y*²⁰⁰ (geada). Através do movimento das águas nos corpos, na terra, no ar e em todos os organismos, os guardiões modelam as estruturas e configuram modelos de paisagem, contribuindo para a perfeição do lugar para que o mundo da humanidade se torne um dos caminhos por onde o *Chiru Yryvera* possa caminhar, durante sua peregrinação cósmica, para o seu próprio *teko araguyje*. O modelo da existência da água, no mundo das humanidades, objetiva a metamorfose do lugar para o trânsito deste guardião, equilibrando e ajustando outros componentes formadores através do seu encanto, como fez o próprio *Ñanderuvusu* no início da criação.

O modelo de comportamento das águas (H₂O) no mundo dos Guarani e Kaiowá contribuem para a definição do *ára resakã*, na dimensão atmosférica²⁰¹, e do *ára reko*²⁰², na

¹⁹⁵ Ver glossário.

¹⁹⁶ Ver glossário.

¹⁹⁷ Ver glossário.

¹⁹⁸ Ver glossário.

¹⁹⁹ Ver glossário.

²⁰⁰ Ver glossário.

²⁰¹ Chama-se atmosfera terrestre a camada composta por radiação, gases e material particulado (aerossóis) que envolve a Terra e se estende por centenas de quilômetros. Os limites inferiores da atmosfera são, obviamente, as superfícies da crosta terrestre e dos oceanos. Contudo, os seus limites superiores não são bem definidos porque, com o aumento da altitude, a atmosfera vai se tornando cada vez mais tênue, em relação ao seu conteúdo de matéria, até que ela se confunda com o meio interplanetário. Dias et. al (2007, p. 23)

²⁰² Ver glossário.

dimensão climática da terra²⁰³, compondo variáveis comportamentais para se constituir em *tekove renda*²⁰⁴ (biosfera da vida). As águas interagem com diferentes elementos e compostos químicos para que as vidas possam se reproduzir e potencializar os fluxos de energias catalisados pelos diferentes guardiões que estão de passagem.

Para Dias et. al (2007, p.23),

O conhecimento da composição e comportamento da atmosfera possui uma grande e fundamental relevância para os processos biológicos já que processos físicos e químicos que ocorrem na atmosfera protegem os organismos da exposição à radiação ultravioleta em níveis perigosos, além de que a atmosfera contém os gases e os componentes da radiação necessários para os processos vitais na Terra como, por exemplo, respiração e fotossíntese.

A estruturação dos componentes químicos atuais, como resultado de uma longa evolução²⁰⁵, na visão guarani e kaiowá, é produto do acúmulo das forças estáticas liberadas devido à passagem dos guardiões pela Terra, estimulando a emergência e a propagação da vida. A ideia fundante é que a evolução (onde os organismos simples se projetam para mais complexos), como resultado da adaptação dos corpos e organismos dos diferentes ambientes, provocada pelas oscilações da estabilidade do ecossistema, dialoga com a visão guarani e kaiowá de que a vida é resultado das passagens dos guardiões pela Terra. Os guardiões são as fontes da vida e, passando pela Terra, modelam as paisagens, transformando-as em suas trilhas cósmicas, criando o ambiente capaz de reproduzir seres de extrema sensibilidade, como as plantas e animais, considerados mais puros.

O papel de *ñanderu* e *ñandesy*, neste contexto, gesta o processo da passagem, através do seu canto sagrado, criando aliança com esses guardiões, para dosar a sua força na Terra, impedindo grandes desastres naturais, como enchentes e grandes tempestades destrutivas (*amangy rusu*). Este canto é *amakuái*²⁰⁶ (canto-reza para chamar as chuvas). Existem dois tipos: *amakuái puku*²⁰⁷ (canto-reza especial para chamar a chuva demorada) e *amakuái mbyky*²⁰⁸ (canto-reza pequeno para chamar a chuva passageira). Assim, através destes cantos,

²⁰³ Trabalhando como professor indígena na Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, na Faculdade Intercultural Indígena, os alunos entraram em consenso, nas apresentações dos trabalhos, de que a ideia do clima se aproxima da ideia do *ára reko*, que traduzindo a ideia, seria o modo de ser múltiplo de um dia.

²⁰⁴ Ver glossário.

²⁰⁵ Para os saberes não indígenas, as harmonias são processos evolutivos, uma cronologia, onde componentes simples tendem a ser mais complexos, mas, aqui, o complexo é o resultado das forças dos guardiões que estão atuando.

²⁰⁶ Ver glossário.

²⁰⁷ Ver glossário.

²⁰⁸ Ver glossário.

estabelecem uma rota específica, por onde as chuvas demoradas, passageiras e *ama ro'y*²⁰⁹ (chuvas de temperaturas baixa), possam seguir obedecendo e estabelecendo o tempo climático. Esta variedade de comportamento das águas (com seu volume e temperatura) define o *ára reko*, que pode ser aproximar da ideia de clima.

Para Florêncio Barboza, *ñanderu* da reserva Te'yikue, o canto de *amakuái*, define o comportamento do *ára reko*, pela sucessiva e sistemática solicitação de *ñanderu* ao tipo de chuva (passageira ou longa), conforme a sua demanda, constituindo, em longo e médio prazo, o equilíbrio climático como aliança de *ñanderu* com os guardiões das águas. Dentro do canto *amakuái* é rememorado o processo da divinização do *Chiru Yryvera*, que ocorreu no início do tempo, e essa memória encanta o dono da água, sensibilizando-o para trazer a sua chuva, como forma de agrado ao próprio *ñanderu* pelo não esquecimento da sua existência. Florêncio enfatiza que este processo de troca é visto como a arte de *ombojoja* dos interesses entre os guardiões e o *ñanderu*, onde ambos obtêm ganhos positivos. *Ñanderu* ganha o equilíbrio da água no seu *tekoha*, e o *Chiru Yryvera* ganha um aliado para rememorar a sua história, criando uma rota prazerosa durante a sua viagem ao *Ñanderuvusu*.

Chiru Yryvera está em constante viagem, passando pela Terra devido à aliança feita com o *ñanderu*. Estas passagens são vistas, pela humanidade, como fluxos e ciclos da água, modelando e purificando a Terra e todos os seus componentes. A constituição dos rios e seus afluentes, das micro e grandes bacias hidrográficas são *tekoha* destes guardiões, ocultando-se em cachoeiras, curvas de rios, nascentes e muitos outros lugares onde o *Chiru Yryvera* se estabelece como guardião da água. Nota-se que todos os rios que compõem o grande território dos Guarani e Kaiowá buscam o sol nascente²¹⁰, porque neste grande *tekoha* o *Chiru Yryvera* pousa seus pés para impulsionar a sua viagem ao seu encontro com *Ñanderuvusu*.

Na visão dos *ñanderu*, estamos submersos no mundo de *Chiru Yryvera*, literalmente mergulhados na água. A água se diferencia (estado da água) para possibilitar a diversidade da vida. Assim temos o *ama rape*²¹¹ (caminho da chuva), que flui pela atmosfera vindo do sol poente para o sol nascente; esta força, cria o *ysyry rape*²¹² (caminhos dos rios), que passam pelo *yvy ape*²¹³ (crosta da terra), formando pequenos e grandes rios. Através da chuva, *Chiru*

²⁰⁹ Ver glossário.

²¹⁰ Todos os rios que faz arte da bacia do rio Paraguai e Paraná que banham o território guarani e kaiowá, desagua no Oceano Atlântico.

²¹¹ Ver glossário.

²¹² Ver glossário.

²¹³ Ver glossário.

Yryvera faz pousar diferentes pequenos guardiões da água, como *kururu guasu*²¹⁴ (grandes sapos), para cuidar dos *y yvyguy*²¹⁵ pega (águas subterrâneas), marcando o seu território através de nascentes e áreas pantanosas. A presença da água em movimento na dimensão atmosférica, da crosta e das regiões subterrâneas da Terra, são formas de passagens do *Chiru Yryvera* em direção ao *Ñanderuvusu*, no sol nascente, por isso, os fluxos da água, mesmo com a diversidade de direções locais, sempre estão na grande rota para o sol nascente.

A emergência de todos os tipos de árvores das florestas, dos campos, das roças e o modelo de seus comportamentos (relações ecossistêmicas) ajustam (modelam) o modo de ser dos Guarani e Kaiowá, porque organizam as relações sociais, tendo como base a intenção do modo de ser dos guardiões, porque, deste modo, possibilita a viagem também dos Guarani e Kaiowá, seguindo a rota de *Chiru Yryvera*. Assim, a produção, o calendário agrícola e os rituais, por exemplo, são ajustados dentro do sistema dos guardiões para que o processo do *teko araguyje* torne realidade na sua totalidade. O ajuste das relações sociais no mundo humano dos Guarani e Kaiowá, na objetivação das relações com o *Chiru Yryvera* através dos componentes do *tekoha* das águas, contribui na produção do corpo purificado, porque a água passa por todos os componentes, inclusive pelo corpo guarani e kaiowá.

Nas aldeias de hoje, a água é utilizada nos momentos de preparo dos alimentos, dos remédios tradicionais, na limpeza doméstica, nos banhos coletivos e, principalmente, nos rituais de batismo (da criança e das plantas) e curas xamanísticas. O simbolismo da água na dimensão social representa a purificação, a limpeza e o refrescamento dos corpos para equilibrar e amenizar o calor provocado pela impureza do seu entorno e também dos guardiões da imperfeição, como os donos das doenças. Por isso, o acesso e o compartilhamento da água são fundamentais nas comunidades guarani e kaiowá, porque representa o seu guardião, no cotidiano das pessoas, tomando tereré e chimarrão. Através da água são preparadas as poções de remédios tradicionais mais potentes, onde as forças da planta passam para o corpo que está enfermo.

Este processo do fluxo das águas, captada como “o tempo predominante”, é compreendido pelos estudiosos da climatologia como massa de ar que atua em determinada região da crosta terrestre. Segundo Schneider & Silva (2014, p.05), “no caso na região de Dourados, essas massas de ar são destacadas como sendo basicamente três, tendo presença

²¹⁴ Os moradores da aldeia Panambizinho acreditam que, na nascente do rio *Chiru Karai*, que passa por dentro da aldeia, mora um grande sapo e, se um dia secar a nascente, significa que este guardião mudou de lugar.

²¹⁵ Ver glossário.

durante todo o ano, massa polar atlântica (mPa), massa tropical continental (mTc) e massa tropical atlântica (mTa)”.

A frequência rítmica de cada corrente de massa de ar define o clima do *tekoha*, como *ára ro’y*²¹⁶ (tempo do frio) e *ára haku*²¹⁷ (tempo quente) e as variações intermediárias. Os indígenas definem, ainda, outros climas, como: *aratiri ára*²¹⁸ (tempo dos relâmpagos), *oky puku ára*²¹⁹ (tempo de muitas chuvas), *yvytu ára*²²⁰ (tempo da ventania) e *arataĩ ára*²²¹ (tempo nublado). Ainda percebem que, após o desmatamento da região, o tempo ficou dependente da corrente de massa de ar e não do microclima que a floresta oferecia. Por isso afirmam que estamos no tempo denominado *ára ambue*²²² (tempo diferente, estranho) ou *ára tavy*²²³ (tempo bobo), quando o clima já não é mais como antigamente, equilibrado e bem definido.

Estes fluxos ainda permitem a definição de grandes ramificações de *tape*, formatado pelas passagens de água no céu, acima dos *tekoha*, conectando-se com outros caminhos mais perenes como o do *Pa’ikuara* e *Jasy*. O acúmulo destas passagens de água, de maneira sucessiva, em forma de massa de ar, define cada tipo de caminho, nos quais o *Chiru Yryvera* perpassa, por exemplo, o caminho de *ama rape*, o caminho de *yvytu hatã rape*²²⁴ (caminho do vento forte), o caminho de *ro’y rape*²²⁵ (caminho do frio) e muitas outras que ajudam aperfeiçoar o *tekoha* na sua totalidade, nas dimensões física e social. A lógica do *ára*, que todos os guardiões propagam, é partir das regiões norte, leste e sul, indo em direção ao oeste, onde está a morada do *Ñanderuvusu*. Por isso os fluxos das águas, em todas as suas formas, caminham nesta ordem, como também os cantos-reza, realizando o mesmo percurso, no qual os *ñanderu* realizam suas grandes jornadas cósmicas através do *jerosy*.

Podemos descrever cada caminho e suas características, conforme a visão dos *ñanderu*, posicionando-se no *tekoha*. A região considerada como nascente até o *ára jeguaka* (norte) são caminhos dos ventos frescos e de calma; este vento, segundo os mais velhos, são os hálitos dos próprios *chiru kuéra*, e, por este motivo, as portas das casas devem estar abertas ao amanhecer ao lado do sol nascente, porque os espíritos do *chiru kuéra* visitam as

²¹⁶ Ver glossário.

²¹⁷ Ver glossário.

²¹⁸ Ver glossário.

²¹⁹ Ver glossário.

²²⁰ Ver glossário.

²²¹ Ver glossário.

²²² Ver glossário.

²²³ Ver glossário.

²²⁴ Ver glossário.

²²⁵ Ver glossário.

casas por meio dos primeiros raios do sol. Os mortos de entes queridos devem ser sepultados colocando seus rostos em direção ao sol nascente, para que, em espírito, caminhem em direção à morada do *Ñanderuvusu*, através do *tape rendy*.

Na região Noroeste, incluindo oeste até o sudoeste, está o caminho de *ama puku rape* (caminho das grandes e demoradas chuvas). Estas chuvas ocorrem na época de *ára haku* (tempo quente), iniciam entre final de outubro até início de março, coincidindo com a estação chuvosa do verão. Podemos afirmar que esta chuva é de origem da Massa Equatorial Continental. Esta massa de ar, segundo Schneider & Silva (2014, p.05), “[...] origina-se na parte ocidental da Amazônia, recebendo características próprias por ser a única massa continental úmida. Característica essa vinda das florestas amazônicas. É caracterizada por ser quente e úmida”.

Esta corrente de massa de ar úmida chega ao *tekoha* por esta via, e acredita-se que deste lado do horizonte está o *amakua*²²⁶ (toca/cova da chuva); no *amakua* está a residência cósmica do *Chiru Yryvera*, que é o pai de *Kaja 'a*²²⁷ (sereia). Portanto, na região do céu entre noroeste, oeste e sudoeste está a aldeia daqueles que controlam as águas na sua totalidade. Do lado sul está localizado o caminho de *ro 'y rape*. A massa de ar frio chega ao *tekoha* no período entre o mês de abril até início de agosto. Dizem os mais velhos que o frio é necessário para renovar o ecossistema local, como por exemplo, as folhas das árvores e as peles dos animais; assim a terra recompõe a sua energia para outras estações.

Durante o *ro 'yho* (ano) deve haver três geadas consecutivas: na primeira geada, todos os animais da classe dos mamíferos tomam banho antes do sol nascer; na segunda, todos os jovens indígenas tomam banho; e, na terceira, não podem mais tomar banho. Este banho é uma cerimônia que todo o ser deve tomar para que as doenças e substâncias maléficas sejam desfeitas do corpo pela corrente das águas do rio. O sinal da primeira geada é visto no céu com a primeira noite sem as constelações do *enchujaty*²²⁸ (constelação de plêiades).

Atanásio Teixeira, um rezador prestigiado entre os Guarani e Kaiowá contemporâneos²²⁹, conta que o *Chiru Yryvera* passou por um processo de grande provação para se transformar em *chiru kuéra* (ser de características terrenas para o ser divinizado). No início dos tempos, quando outras divindades semelhantes ainda andavam pela Terra, *Ñanderuvusu* enviou ao mundo um grande dilúvio para dizimar a humanidade e testar *Chiru*

²²⁶ Ver glossário.

²²⁷ Ver glossário.

²²⁸ Ver glossário.

²²⁹ Atanásio Teixeira é um *ñanderu* (xamã) muito importante na atualidade, devido a isso, é um dos líderes fundamentais nas *Aty Guasu* (grande assembleia Guarani e Kaiowá) do MS. O relato foi feito no dia 28-11-2019, durante a *Aty Guasu*, na aldeia Campestre, município de Antônio Joao.

Yryvera e *Chiru Guyra Pepotĩ*. Naquele momento, como ainda não tinham os poderes divinos, empregaram diferentes estratégias escapatórias, orientadas pela reza, para se proteger deste grande evento cataclísmico. O professor indígena Marciano Ireno, da aldeia Pirakua²³⁰, complementa essa versão, explicando que antes de mandar o dilúvio, *Ñanderuvusu* enviou uma vespa de fogo para queimar o *Chiru Yryvera*, mas ele se afastou com *jehovasa*, cantando o *ñevanga*, depois enviou um pássaro beija-flor cheio de fogo, mas *Chiru Yryvera* sempre o afastava através do *jehovasa*²³¹ e, por fim, mandou o grande dilúvio.

O envio do pássaro e do inseto de fogo pelo *Ñanderuvusu* ao *Chiru Yryvera* e *Chiru Guyra Pepotĩ* objetivou avaliar o poder destes guardiões em ascensão, estimulando sua maturidade instantânea, através de uma espécie de duelo entre os deuses, mas criou a desavença original, que é o motor de uma atmosfera de mal-estar entre os vizinhos, para separação. Até hoje, nas aldeias, quando ocorre uma situação de desavença e briga entre os vizinhos, a solução é, muitas vezes, deixar o lugar, mesmo tendo casas mais estruturadas, demonstrando para os demais o seu *teko ñemoyrõ*. Este *teko* é uma ferramenta social, com a qual o sofrimento interior de uma pessoa é como um autoflagelo, para estimular a afetividade dos demais que estão no seu entorno, culpabilizando terceiros pelo seu sofrimento.

Atana, com seu olhar emocionado, lembra que as ondas gigantes vieram durante *ko'ẽmbuku*²³² (pela madrugada), quando toda a família do *Chiru Yryvera* já estava sentada em canoas. Ouviram o som da primeira onda chegando do lado do *ára pyti'a* (nascente), em seguida ouviram na região do *ára guapyka*²³³ (poente), depois, do *ára jeguaka*²³⁴ (Norte), do *ára yke*²³⁵ (região aproximadamente no Nordeste) e, por fim, apontou (com a mão, sem palavras) a região Sul. Estas ondas deveriam colidir exatamente onde estava o *Chiru Yryvera*, para destruí-lo, mas como ele tinha rezas muito poderosas, a canoa flutuou e saiu do lugar onde estava, passou por traz das grandes ondas e iniciou sua viagem aos céus.

O *Chiru Guyra Pepotĩ*, através do canto, fez crescer o pindo (palmeira original) para se elevar nas nuvens e, no processo de crescimento instantâneo, elevou junto todas as aves

²³⁰ História contada durante a aula de campo da Ciência da Natureza, da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, na aldeia indígena Pirakua, município de Bela Vista/MS (07-09-2019).

²³¹ Ritual de movimentos repetitivos das mãos e braços, como forma de retirar os presságios ruins que o dia pode trazer para as pessoas, e este mesmo movimento faz com esteja recebendo as coisas boas trazidas pelos *teko jára*. Os movimentos são acompanhados pelo canto do *ñanderu*, sempre pedindo as coisas boas ao *pa'ikuara* e *teko jára*, ver glossário.

²³² Ver glossário.

²³³ Ver glossário.

²³⁴ Ver glossário.

²³⁵ Ver glossário.

existentes²³⁶, salvando diversas espécies, dentre elas, o próprio *Chiru Guyra Pepotĩ*, que é uma ave (cartografia guarani e kaiowá 03, p. 85).

Segundo Atana, a copa desta árvore se transformou em uma grande *óga pysy* (casa de reza) e alimentava a todos com sua fruta madura, durante todo o tempo do dilúvio; além disso, *Chiru Guyra Pepotĩ* fez crescer grandes espinhos na base do tronco do pindo, para que os monstros marinhos não chegassem aos moradores desta casa para devorá-la. A salvação de todos os pássaros, através da árvore do pindo, fez com que, até hoje, os Guarani e Kaiowá relembrem este episódio, com a *chicha* feita a partir da fruta deste pindo, como forma de celebrar e rememorar o ato heroico de *Chiru Guyra Pepotĩ*, que garantiu a existência de muitas almas e de todos os seres. Os diferentes pássaros que voaram junto se transformaram em diferentes guardiões das almas das crianças, como maracanã, periquito, arara e, principalmente, o papagaio.

A viagem de *Chiru Yryvera* continuou nos céus, por muitas luas, construindo os diversos *ára* específicos que conhecemos: primeiro foi o *ára pyti'a*, “peito do tempo, nascente” (JOÃO, 2011), depois o *ára guapyka*, em seguida o *ára yke*, enfim, até o *ára guyra karuape*²³⁷, no ninho das tempestades. Nesta trajetória, ele foi construindo diversos *ára*, porque não achava lugar para ancorar sua canoa. Por isso, no céu, nas noites escuras, podemos ver os aglomerados de estrelas e nebulosas, como a Via Láctea, denunciando os rastros por onde o *Chiru Yryvera* percorreu e, no fim, ancorou a sua canoa no *ára guapyka*, como *yrysã*²³⁸ (chave das águas), cerrando para sempre a fonte do dilúvio.

Assim, *Chiru Yryvera* torna-se o guardião de todas as águas, desde quando resistiu ao poder da destruição do dilúvio enviado por *Ñanderuvusu*, e absorveu poderes para definir o modo de existência da própria água no mundo terreno, estabelecendo cada um no seu lugar. Por esta razão, as águas podem ser encontradas em rios, lagos, chuvas, neblinas e até em oceanos e mares, mantendo relações com outros elementos, como a terra. Na compreensão dos Kaiowá e Guarani, de *y*²³⁹ (água) se forma *yvy*²⁴⁰ (terra) e de *yvy* é gerado *yvyra*²⁴¹ (árvore), como braços da terra e, por fim, de *yvytu*²⁴² (vento) vem o suspiro da própria terra, compondo o *tekoha* como unidade do *yvarusu*²⁴³ (o grande céu). Os *ára* constituídos formam

²³⁶ As aves, segundo as narrativas tradicionais, são as almas dos diversos seres.

²³⁷ Ver glossário.

²³⁸ Ver glossário.

²³⁹ Ver glossário.

²⁴⁰ Ver glossário.

²⁴¹ Ver glossário.

²⁴² Ver glossário.

²⁴³ Ver glossário.

o *ára joguigui*, como já foi explicado anteriormente, povoado por diversos *chiru kuéra* de outras naturezas, como por exemplo, o *Chiru Jakaira*.

Atualmente, o *Chiru Yryvera* é considerado como guardião de todas as águas do nosso mundo, colocando em seus devidos lugares, para que a humanidade possa existir. Ademilson Concianza (realizador kaiowá de Panambizinho), em uma conversa, explicou que *Chiru Yryvera* caminha pelas nuvens trazendo chuva e geada se o rezador chamar através do canto do *amakuái*. Por isso cantamos o *amakuái* sempre após o plantio, para que o *Chiru Yryvera* visite nossas roças, trazendo pequenas chuvas para germinar as sementes e crescer as plantas.

A importância do *Chiru Yryvera* para a vida dos Kaiowá e Guarani é a presença deste guardião nas aldeias através das chuvas, dando vida para as florestas e para as plantas da roça. A gestão sobre as chuvas é executada através do diálogo do *Chiru Yryvera* com o canto do *amakuái*. Uma das lições deixadas para a humanidade é a superação do sofrimento provocado pela necessidade de deixar o lugar, inaugurando o *teko ñembyasy*²⁴⁴, isto é, deixamos parte do nosso sentimento, o *vy'aha*, no lugar. Isso porque, o *Chiru Yryvera* teve que deixar a sua própria filha, quando escapou do evento apocalíptico do dilúvio, porque não teve tempo suficiente para colocá-la dentro da canoa, pois ela estava de resguardo menstrual e, como as ondas vinham muito rápidas, ele teve tempo apenas para virar a grande *ña'ẽguasu*²⁴⁵ (grande panela) em cima da moça. Com o tempo, a panela se transformou em *óga pysy*²⁴⁶ (casa de reza), e a filha foi transformada em mãe de todos os peixes, conhecida como *Kaja'a*.

Kaja'a está em todos os rios e lagos das aldeias, muitas vezes *ombojepota*²⁴⁷ (fazer encantar) muitos jovens desavisados, nos momentos de pescarias e banho privativos, levando consigo para as profundezas da água e transformá-los em seus esposos. *Jepota* são estratégias implementadas por muitos guardiões de menor potência, para transformar os seres humanos em seus semelhantes, muitas vezes maléficos. São comuns as histórias que contam sobre o *jepota* feito pelo *jaguarete*²⁴⁸ (onça), *mborevi*²⁴⁹ (anta), *ka'aguy póry*²⁵⁰ (seres das florestas) e muitos outros. O efeito do *jepota* da onça (fêmea) nos rapazes, por exemplo, transforma-os em *jaguarete ava*²⁵¹ (humanos/onças). Os filhos das pessoas que foram encantados pelo

²⁴⁴ Ver glossário.

²⁴⁵ Ver glossário.

²⁴⁶ Ver glossário.

²⁴⁷ Ver glossário.

²⁴⁸ Ver glossário.

²⁴⁹ Ver glossário.

²⁵⁰ Ver glossário.

²⁵¹ Ver glossário.

feitiço do *jepota* produzem prole mista de espécies, o que é repudiado pelos anciões, devido ao seu estado de reprodução categorizado como *imbora'u*²⁵² (uma ideia de imoralidade no processo de reprodução diante dos guardiões). A imoralidade, neste caso, não se refere, necessariamente, aos comportamentos sexuais inadequados, mas a qualquer comportamento que foge dos princípios e caminho do *teko araguyje*, trazendo os seres maléficis ao mundo.

Após esta provação, na condição de *chiru*, *Yryvera* foi se estabelecer na região entre o oeste e o sudoeste, conhecido como *amakua*, para gestar, a partir deste patamar, os fluxos de águas no contexto da esfera do mundo kaiowá e guarani, o *yvarusu*²⁵³, afirma Jairo Barbosa. Hoje, o *Chiru Yryvera* pode apenas ser sentido, através dos movimentos dos *ysyry*²⁵⁴ (rios) e das ondas nos lagos. O *ñanderu* Argemiro, do *tekoha* Pirakua, explica que o *Chiru Yryvera* é exatamente o brilho da luz do sol na água, por isso, tem esse nome: *y*²⁵⁵ (água) *vera* (brilho, reflexo). Assim, podemos entender que *yryvera* é, etimologicamente, “o brilho da água”. Já o *Chiru Guyra Pepotĩ* se tornou guardião de todas as almas, não apenas das crianças, mas de todos os viventes, principalmente dos pássaros, sendo seu representante no mundo terreno a garça branca. O *ñanderu* Lídio explica que o cunhado da garça (*guyra pepotĩ*) é a garça de cor mais escura, conhecida como *kuarahy mimby*²⁵⁶ (o apito do sol), devido ao seu canto agudo, quando realiza as revoadas ao entardecer.

Atana explica que os *ayvu*²⁵⁷ (som primordial, almas, ancestral das linguagens), que estão sob o domínio de *Chiru Guyra Pepotĩ*, materializam-se no mundo terreno para se assemelhar com diversos pássaros considerados sagrados; são eles: *parakáu*²⁵⁸ (papagaio), *gua'a*²⁵⁹ (arara), *guyratĩ* ou *guyra pepotĩ* (garça branca), *saruma'ẽ*²⁶⁰, *pericho*, *kapĩ* (pássaros considerados sagrados que já não existem mais) e outros. Estes são alguns pássaros mais sagrados, que estão em todos os cantos do *ñanderu* Lídio, porque ele é especialista em cantos do *ayvu*, comunicando de forma poética, e atrair estas aves espirituais para compor o *tekoha*. No tempo da gestação das mulheres, o pedido do *ñanderu* é concretizado: o primeiro sinal apresenta-se nos sonhos das mulheres, sinalizando a chegada de boa alma para a aldeia, muito

²⁵² Ver glossário.

²⁵³ Ver glossário.

²⁵⁴ Ver glossário.

²⁵⁵ Ver glossário.

²⁵⁶ Ver glossário.

²⁵⁷ Ver glossário.

²⁵⁸ Ver glossário.

²⁵⁹ Ver glossário.

²⁶⁰ *Guyra saruma'ẽ hẽ / Guyra saruma'ẽ hẽ / Aipóko guyra guahu katu ra'e hẽ.*

“O pássaro *saruma'ẽ* / o pássaro *saruma'ẽ* hẽ / Escuta o pássaro dançador hẽ”

Esta é uma das estrofes dos cantos do pássaro especial do *saruma'ẽ*, entoado pelo *ñanderu* Lídio em todos os lugares da Te'yikue, aprendido com seu mestre, o *ñanderu* Jorge Paulo, que ficou como uma espécie de trilha sonora deste *tekoha*.

celebrada pelas famílias. As almas dos pássaros estão “apenas” de passagem, mas as famílias fazem o *ombojepota* no lugar, por ser um pássaro arisco; por isso a importância do batismo e a nomeação ritualística, para encantar a alma da criança na aldeia e ela querer ficar.

4. *Guyra ypy*: a origem e a ancestralidade dos pássaros

Despertar este olhar sobre o *guyra ypy*²⁶¹ (pássaro original) foi devido ao diálogo realizado com *ñanderu* Lídio Sanches, especialista em batismo de crianças, sobre a origem da alma e de todos os seres existentes. A partir desse diálogo, tive oportunidade de me aproximar da ideia de Descola (1997, p. 256) sobre “animismo”:

[...] o animismo é a crença de que os seres naturais são dotados de um princípio espiritual próprio, e de que os homens podem, então, estabelecer com estas entidades relações de um tipo particular e geralmente individual: relações de proteção, de sedução, de hostilidade, de aliança ou de troca de serviços.

Neste diálogo, os princípios do animismo foram o ponto de partida para clarear o mundo dos guardiões que o Sr. Lídio expõe, demonstrando que a parte física que os corpos/seres do *tekoha* representam é instrumento mediador para os guardiões efetivarem as relações com os *ñanderu*. Trazemos este princípio como referência para descrever, aqui, o processo das relações dos pássaros (como almas), para entender a sua origem, *ypy*, criada por *Ñanderuvusu*. O objetivo, então, é descrever o processo da criação do *guyra ypy* e seu *teko*, que fundamenta a sua “espécie” no mundo terreno.

A diversidade dos pássaros atuais é resultado da transformação efetivada através do *verávy*²⁶² (poder relampejante) do *Ñanderuvusu*, correspondendo a determinado tipo de *teko* implementado por cada ser *ypy* (primordial), quando andavam no tempo originário, no contexto da criação do cosmos. Os seres *ypy* ainda estão presentes, mas em outros patamares, reinando no seu mundo, como guardiões do seu modo de ser, do *teko*, como ocorreu com o *guasu vira* (p. 98). A cada ser encontrado no momento da criação do *ára*, *Ñanderuvusu* definiu como deve ser o seu modo de ser, caracterizando o seu corpo para se tornar o guardião deste *teko*; assim criou os *teko jára*, e com os pássaros não foi diferente.

A diversidade dos pássaros, na ótica dos mais velhos, se organiza da seguinte maneira: 1) os pássaros que representam o *teko vai*, a maldade, são as classes que compõem o

²⁶¹ Ver glossário.

²⁶² Ver glossário.

guyra vai ou *guyra mbora'u*²⁶³ (pássaro de mau agouro), o anunciador dos maus presságios; no geral, os pássaros noturnos; 2) os pássaros que representam o sagrado, o *teko araguyje*, são *guyra ñe'égatu* (pássaros de belas palavras) ou *guyra marangatu*²⁶⁴ (pássaro sagrado), que vivem diurnamente. Em seu trabalho, Aquino (2017, p. 08) explica o que seria o *guyra porã* e o *guyra vai*:

Guyra porã são todos os pássaros que têm bons comportamentos e têm um hábito alimentar que não o caracteriza como predador. Estes pássaros foram dados pelo nosso deus *Ñanderungusu* (nosso grande pai), para alimentar-nos dele, assim podemos fortalecer o nosso corpo e a nossa alma. Por exemplo, as aves são: papagaio - *parakáu*, arara - *gua'a*, codorna - *ynambu'i*, nambu guaçu - *ynambu guasu*, nambu - *ynambu ka'aguy* ou *ynambu chirikuakua*, jacutinga - *jaku*, e muitos outros.

Em relação ao *guyra vai*, explica:

Todos os pássaros considerados como *Guyra vai* não podem ser consumidos, mas, podem ser utilizados como remédio em alguns casos. Segundo a entrevista com Valério, estas aves, se consumidas, podem “*nembohasy, re'u ha nembopy'a jere, re'u ha nde juka, upéagui Guyra vai ndoje'úi haguã*” (deixar doente, se consumidas podem deixar com ânsia de vômito, por isso, os pássaros ruins não devem ser consumidos). A característica do *guyra vai*, ou seja, do pássaro ruim, em geral, [...] se caracteriza como: predador - *Guyra pochy*, como caburé - *kavure*, gavião - *taguato*, e aqueles que comem a cobra como caracará - *karancho*. Podemos comer, mas a questão é que o jeito de ser predador passa para o corpo humano quando é consumido, assim ficamos muito agressivos. E a agressividade não é bem vista pelos Guarani e Kaiowá (p.14).

O *tekoha* dos humanos faz a mediação entre todos os tipos de pássaros, tanto o *guyra porã*, como *guyra vai*, mas os principais guardiões estão nos patamares superiores, nos lugares onde vivem os *guyra ypy*. Quando o *tekoha* caminha para a direção do *tekoha araguyje*, as espécies de pássaros mais sagrados repousam no *tekoha*, enriquecendo a biodiversidade com os seres mais sensíveis e sagrados. Como consequência, estabelece um rico ecossistema com variedade dos seres, objetivando o fluxo das energias entre a morada dos *guyra ypy* e também do *tekoha* humano. Os *ypy* foram transformados pelo *Ñanderuvusu*, conforme o seu modo de ser na origem do tempo, ficando sempre no modo que ele mesmo criou. Esta é a ideia de *ojejogua*²⁶⁵.

Para ilustrar melhor a transformação dos *ypy*, mergulhemos na história contada por Lídio Sanches, o rezador especialista em batismo de criança (*mitã rechaha*). Ele conta a

²⁶³ Ver glossário.

²⁶⁴ Ver glossário.

²⁶⁵ Ver glossário.

história do urubu e do curicaca. Segundo este *ñanderu*, no início dos tempos, o *Ñanderuvusu* mandou descer na terra o pássaro *yryvu ypy*²⁶⁶ (ancestral do urubu) para averiguar a Terra após o dilúvio, e deram ao urubu apenas uma penca de banana. Depois de anos vivendo aqui na Terra, *Ñanderuvusu* indagou ao *yryvu ypy* que tipo de alimento estava comendo para viver e ele respondeu que estava vivendo com uma banana apenas. Mas o *Ñanderuvusu* já sabia que ele estava vivendo da carne em decomposição, porque não havia nada para comer aqui na Terra. Por essa razão, o transformou no pássaro urubu.

Da mesma forma, o pássaro *kurukáu ypy*²⁶⁷ (curicaca) veio para averiguar a Terra após a grande queimada, e ficou doze dias para encontrar os sobreviventes; e o *Ñanderuvusu* forneceu a ele apenas algumas vagens de amendoim para se alimentar durante a sua viagem. *Ñanderuvusu* desceu na Terra para acompanhar o trabalho do *kurukáu ypy*, quando o viu andando e comendo nas cinzas da terra. Da mesma maneira, perguntou-lhe o que estava comendo e ele disse que estava sobrevivendo devido ao amendoim, mas, na verdade, eram as brasas apagadas (os indígenas acreditam que estes pássaros andam comendo as brasas apagadas). Por isso, o transformou em *kurukáu ypy*, como o conhecemos na atualidade.

Todos os pássaros, os insetos e as árvores têm o seu *ypy*. Este *ypy* dá origem aos seres que conhecemos; a ideia próxima é o exemplo da formiga com a sua rainha. O *ypy* dos seres não está no “passado”, mas em outra dimensão, na morada dos *chiru*. *Ñanderuvusu* os transformou em seres, como são conhecidos no mundo atual, conforme as características do seu *teko*, no momento em que encontrou o criador. Por exemplo, o *yryvu ypy* porque comia a carne em decomposição; e o *kurukáu ypy* porque gostava de vasculhar lugares onde havia sido queimado. Estes jeitos de ser ainda podemos ver nos animais atuais.

Estes seres levam e trazem as mensagens do *Ñanderuvusu* em todas as dimensões e mundos, levando e trazendo novidades e também o *ayvu*. Os *jeruti*²⁶⁸ (pássaro juriti), *mainoju*²⁶⁹ (pássaro beija-flor), *parakáu*²⁷⁰ (papagaio), *jaku*²⁷¹ (jacu) são considerados como *guyra ñe'ëgatu*²⁷² (pássaro de boas palavras), porque são mensageiros de *Ñanderuvusu*. Cada pássaro tem o seu canto e sua linguagem própria, podendo o *techakára* comunicar-se com esses seres, como se mandasse recado a *Ñanderuvusu*.

²⁶⁶ Ver glossário.

²⁶⁷ Ver glossário.

²⁶⁸ Ver glossário.

²⁶⁹ Ver glossário.

²⁷⁰ Ver glossário.

²⁷¹ Ver glossário.

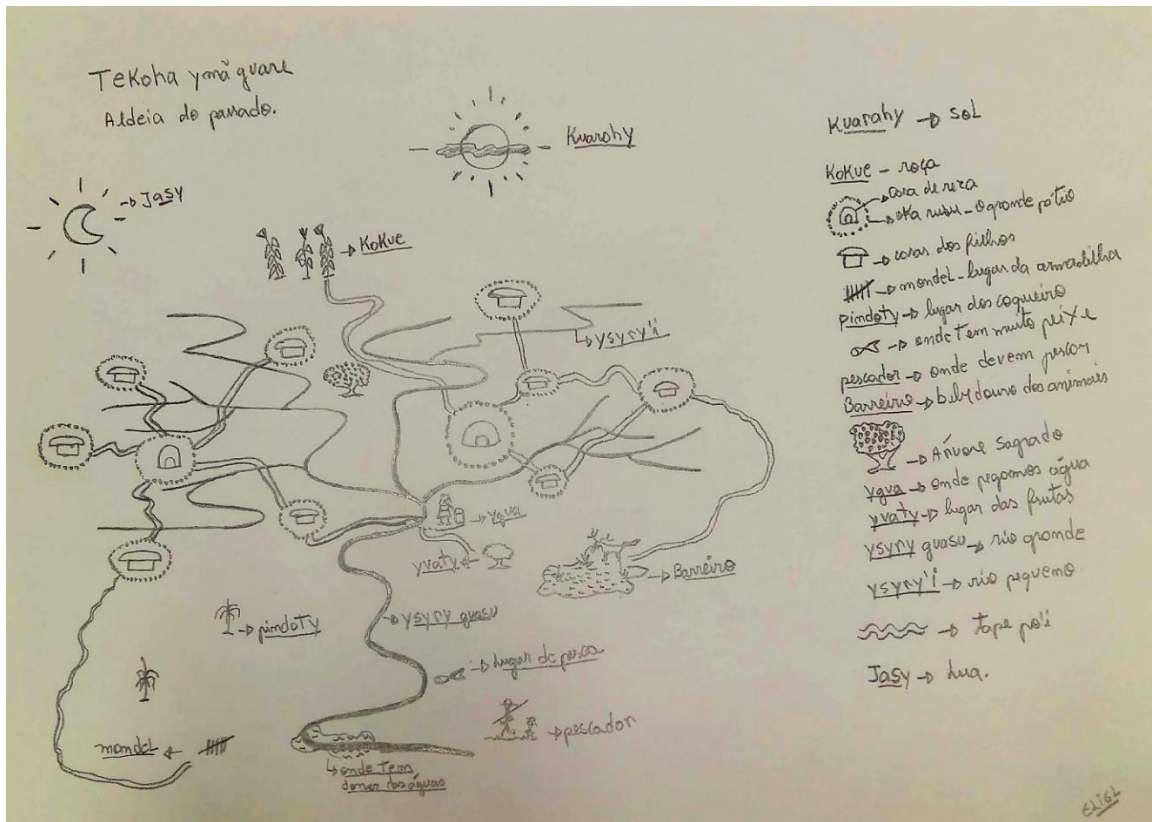
²⁷² Ver glossário.

Chiru Yryvera e *Chiru Guyra Pepoĩ* compõem a imensidão dos *ára*, que são povoados pelos outros e diversos *chiru kuéra* e cada um deles obtém um papel bem específico para efetivar a mecânica do universo e dinamizar o equilíbrio, proporcionando a existência da vida. O céu é como uma aldeia e os guardiões são grandes famílias, como afirma Florêncio, mas uma família de potência superior, aquela que alcançou o *teko araguyje*. A vida no tempo presente é uma parte do organismo em funcionamento, que compõe a totalidade do corpo perfeito de *Ñanderuvusu*, incluindo nela o *tekoyma* e o *teko* na atualidade (tempo de hoje).

O *tekoha* edificado nessa perspectiva é o momento perfeito vivido no *teko joja*, entre todos os guardiões e corpos existentes no cosmos, e a tentativa de sua reprodução em múltiplas direções, impulsionada pela busca do *teko araguyje*, estende esse tempo primário até os dias de hoje. Esta busca incessante produz e reproduz as paisagens, os objetos e as danças comportamentais dos humanos, que marcam diferentes tempos na dimensão humana. Por isso os antigos Guarani e Kaiowá afirmam que cada indivíduo produzido em contexto específico são seus mensageiros, porque levam consigo os lugares e os sentidos, nos quais ele foi gerado, como uma planta na floresta.

Capítulo III

Cartografia Guarani e Kaiowá 05



Representação do *tekoha* na visão dos mais velhos de Te'yikue. (BENITES, 2020, p.30)

Tekoha ára **O tempo-espaco da aldeia**

1. O caminho do *jekoha* (o sustentador) na arte de fazer o *tekoha* (lugar)

Mapa 01²⁷³

Mapa da Terra Indígena Tey'y Kue, município de Caarapó/MS.



Quando os *ñanderu* e as *ñandesy* contavam o processo do *aguyje* alcançado por *Ñanderuvusu*, *Chiru Yryvera* e *Guyra Pepoĩ*, no capítulo II, demonstraram como eram as habilidades destes guardiões em fazer aliança política, articulando os diferentes corpos (outros guardiões), para nivelar os objetivos para que os mundos se tornem uma unidade e a sua durabilidade e extensão se configuram como *ára*, tempo e todas as dimensões conhecidas. Este é o *teko joja* (modo de ser coeso e harmônico), quando as múltiplas e diferentes intenções dos corpos se encontram no mesmo lugar e se tornam unidade perante a mediação de *Ñanderuvusu*, pela extrema habilidade de encantar e negociar. Jairo Barbosa explica que este poder está no conhecimento e habilidade de fazer o *ombopapa*²⁷⁴ (descrever, caracterizar cada componente dos corpos que rodeiam o entorno, através da poetização), poetizando cada parte dos corpos, para atraí-la e, posteriormente, torná-la parte da sua aliança, tornando parte do organismo do seu corpo.

²⁷³ Representação da reserva Indígena Te'yikue, o processo da retomada em 2013-16.

²⁷⁴ A primeira aproximação em termos de tradução, *ombopapa* é contar, enumerar ou descrever, mas a ideia é percorrer os corpos, nomeando os caracteres específicos que fazem parte do corpo. Quando Jairo Barbosa explica como *ombopapa* o corpo de *Jakaira* (milho branco), como um processo de repetição, por estrofe, os cabelos, os grãos, as folhas do milho, em poesia e dança, para encantá-lo.

Os corpos, aos quais estou me referindo, são os seres (podem ser também os guardiões)²⁷⁵ ou as coisas que enxameiam (como um enxame de insetos) em torno do *Ñanderuvusu*, no processo do seu trânsito, com seu poder de persuasão, através do *jepota* (encanto), tornou-a como unidade, o *ára*, dimensão conhecida, graça ao trânsito do *Ñanderuvusu*. Devido à propagação deste *ára*, na dimensão terrena, pelos guardiões e, posteriormente, pelos humanos Guarani e Kaiowá, estes mesmos corpos marcam presença no processo da produção do *tekoha*. Estes são considerados “objetos naturais”, segundo Santos (2006), mas, aqui, são objetos-sujeito, porque são as materializações das forças dos próprios guardiões, vistos como múltiplos sistemas em conexão.

Discordo em parte da ideia de Santos (2006, p. 40), quando ele afirma que “[...] os objetos das coisas, estas sendo o produto de uma elaboração natural, enquanto os objetos seriam o produto de uma elaboração social. As coisas seriam um dom da natureza e os objetos um resultado do trabalho”. Isto leva a entender que a natureza não teria intencionalidade, porque é natural, e os objetos seriam perfeitos, pois feitos pelo homem, seguiriam os parâmetros da intencionalidade de quem os fabricou. Para Santos, os objetos são artefatos humanos produzidos com a intenção de manipular a natureza a partir da intenção do próprio homem. Ele considera estes artefatos perfeitos, porque é a materialização dos sistemas técnicos. Por isso, a ideia de objeto, apontado por Santos, não contempla a totalidade que queremos incluir na ideia de “corpos”, porque estes abrangem os artefatos humanos e os seres da natureza, incluindo os vivos e também os guardiões.

Para deixar mais explícito, a discordância com este autor se dá por partirmos de premissas diferentes, Santos parte da naturalização do mundo das coisas, primado do pensamento ocidental moderno, enquanto eu me referencio na cosmologia kaiowá e guarani, onde tudo que existe emergiu a partir de um determinado *ypy*, que estabeleceu as formas e as disposições comportamentais.

Quando nos referimos a corpos, incluímos todos no mesmo “barco”: as plantas, os rios, os animais e também os artefatos fabricados no mundo humano, principalmente os dos Guarani e Kaiowá. Não podemos negar que, na atualidade, é necessário interagir com os outros e com os novos objetos produzidos pela sociedade moderna, dos *karai kuéra* (os brancos), os quais têm a intencionalidade de alterar os fluxos das forças dos guardiões que criam os corpos da natureza, atuando como decompositores das estruturas edificadas pela interação destas forças. Portanto, assim como os especialistas guarani e kaiowá, caracterizo a

²⁷⁵ O cosmos é habitado por seres conhecidos e não conhecidos, por isso, o termo corpos incluem os seres nas suas totalidades.

ideia dos corpos como o conjunto de seres vivos e não vivos (os guardiões), bem como dos artefatos humanos que compõem o entorno do viajante, para que este o ajuste, na perspectiva do trânsito no tempo e no espaço.

Esta forma de produção, primeiramente do cosmos e depois do *tekoha*, pode ser ajustada à ideia de Latour (2012) sobre os “vínculos sociais” temporários, para explicar a produção do lugar/*tekoha*, que é o foco desta pesquisa. Para este autor, o mundo social é resultado “apenas como um movimento peculiar de reassociação e reagregação” (p. 25), que mantém um coletivo ligado e unido, a que os mais velhos chamam de *teko joja*, mas de forma temporária e provisória, dependendo da força do seu articulador. Esta é a “Teoria Ator-Rede”:

Caracterizada como uma vertente contestatória às abordagens tradicionais da Sociologia, a Teoria Ator-Rede também conhecida por Sociologia das Associações e Sociologia do Social, possui sua gênese nos estudos de Ciência, Tecnologia e Sociedade, na qual se investiga a dinâmica de produção de conhecimento, considerando os atores humanos e os não-humanos. (CAVALCANTE et al, 2017, p. 02)

A centralidade desta teoria aponta que os conhecimentos e os saberes são produtos da relação social, a qual passou por uma controvérsia²⁷⁶, para estabelecer o que Latour (2000) chama de “caixa-preta”²⁷⁷, podendo “ser tratado como um processo de endurecimento da vida em certezas, resultante dos acordos entre os atores” (CAVALCANTE et al, 2017, p. 05).

Para a ANT, o social é formado a partir das associações e o objetivo é revelar as redes que se formam a cada momento, remetendo à ideia de alianças, fluxos e mediações. [...] o conceito de rede deve ser compreendido no seu sentido mais amplo, onde cada nó é instituído de acordo com as suas conexões, associações e articulações com outros nós em uma perspectiva relacional e não individual ou unidirecional. (CAVALCANTE et al, 2017, p. 03)

Um ator é aquele que faz a ação (ato), o animador dos corpos, agenciador do seu entorno para agregar e associar, produzindo o coletivo, mediante a força do contexto (sistema), atuando como mediador das forças que o rodeiam. Para Latour (2012, p. 75), o “ator-rede não é a fonte de um ato e sim o alvo móvel de um amplo conjunto de entidades que enxameiam em sua direção”. Assim, a estrutura do lugar atua no próprio lugar, renovando ciclicamente o seu sistema através deste ator, porque as forças que se encontram formam o

²⁷⁶ O termo controvérsia pode ser referenciado como “[...] uma disputa em que se alegam razões pró ou contra, onde se podem evidenciar movimentos cujo desdobramento será a consecução de um objetivo comum. (CAVALCANTE et al, 2017, p. 05)

²⁷⁷ A expressão caixa-preta é usada em cibernética sempre que uma máquina ou um conjunto de comandos se revela complexo demais. Em seu lugar, é desenhada uma caixinha preta, a respeito da qual não é preciso saber nada, senão o que nela entra e o que dela sai. (LATOUR, 2000, p. 14).

corpo deste ator, que reverberará nas articulações do seu próprio entorno na busca de modelá-lo ao seu modo, para que este se torne o caminho, e o ator o viajante. Definimos o ator como viajante porque busca, neste processo, atualizar os sentidos que ele mesmo produziu, tornando-se vítima nesse contexto²⁷⁸, porque faz parte do seu corpo, fazendo assentar nele (*ogueroguary*) as experiências vivenciadas.

Este é o *jekoha* - o sustentador do contexto edificado -, no qual incorporamos o *Ñanderuvusu* e os *ñanderu/ñandesy* e, na atualidade, também as novas lideranças que buscam esta ascensão social, às quais Pereira (2016, p.50) chama de “cabeça de parentela”:

[...] se o parentesco está em todo lugar, deve existir algo mais, capaz de fazer surgir a parentela. Esse algo mais é o cabeça de parentela, alguém com capacidade de levá-la, ou seja, de organizá-la em torno dele. É por tal motivo que, na visão dos Kaiowá, a parentela se apresenta como um módulo organizacional egocentrado, isto é, sempre se trata do grupo do “fulano”.

Utilizo o termo *jekoha* porque desde criança ouvi, repetidas vezes, nas falas dos meus avós, quando davam os conselhos aos netos na beira do fogo, orientando as condutas futuras que deveríamos implementar, para que, um dia (quando se tornar adulto), nos tornássemos como *jekoha*. Nestas palavras fica claro que, com o modo de ser vivenciado cotidianamente nas aldeias, buscamos alcançar este patamar, porque, assim, o *tekoyma* (modo de ser dos antigos como condição para alcançar o *teko araguyje*), apreendido pelos meus avós, será repassado para as outras gerações, através dos seus netos que ouviram as suas palavras. A preocupação dos meus avós não eram os netos, mas as gerações que não vão ouvir mais as palavras deles e, assim, os netos são o meio pelo qual o valor do *tekoyma* se transportará para vivificar nas próximas gerações.

Tekoyma é um modo de ser primário (criado por *Ñanderuvusu*), que a memória (*mandu'a*) busca trazer para atualizar a construção do *tekoha*, com “coisas” como: árvores, terra, ventos, céu, roça, rios, casas de rezas, corpos e o modo de ser dos Guarani e Kaiowá. Essas “coisas” (objetos) permitem transitar no tempo (no mundo) de cada coisa, se o nosso corpo tiver relações que caracterizem a continuidade do nosso próprio organismo; ou seja, as coisas do *tekoha* (aldeia) são componentes e continuidade do nosso corpo. Nesta lógica, sentir o *tekoyma* é compreender os fluxos do tempo, do lugar, o encontro, os sistemas, os quais se aparentam a objetos naturais/não naturais, no mundo social acionado pelos guardiões invisíveis. Estes guardiões são aqueles que transportam o próprio *tekoyma* para o mundo de

²⁷⁸ “[...] os atores são retidos pelo contexto ao mesmo tempo em que o retêm, enquanto o contexto será ao mesmo tempo aquilo que faz os atores comportarem-se e aquilo que está sendo feito pela resposta do ator.” (LATOURET, 2012, p. 245)

hoje (realidade atual) para ser recriado e manipulado pelos Guarani e Kaiowá atuais, na busca de dar continuidade e estendê-lo (ampliar) para a condição do nosso tempo.

Sentir o *tekoyma* significa que o sentido (na sua totalidade) ativado no corpo, outrora efetivado na relação densa com os guardiões, permite compreender/sentir os sistemas do *tekoha*, isto é, os caminhos dos guardiões que passam por ela. Quando os mais velhos ouvem trovoadas, no horizonte, ficam emocionados, porque eles sabem que esses trovões são mensagens dos guardiões, comunicando-se com outros seres cósmicos, ou seja, com outras linguagens incompreensíveis nos dias de hoje. Portanto, o *tekoyma* está nesses patamares, nos cosmos, e os seres (objetos) que estão no *tekoha* são meios para sentir e se comunicar, ordenando a sua existência, na perspectiva de também obter este *teko*. Para que isto ocorra são necessárias relações muito “íntimas” com o meio em que se vive, para que os componentes desses meios (*tekoha*) se transformem em veículos de comunicação com os guardiões.

O *jekoha* tem essa missão de trazer o *tekoyma*, além de ser o levantador/articulador/reagregador com essa ideologia, buscando permanentemente atualizar o seu contexto, no qual se formou, e com ele catalisa os fluxos da chegada de outras e diferentes forças do contexto maior. Tornar-se *jekoha* é tornar-se transportador e conector do sentido do *teko araguyje* ou *tekoyma*, no âmbito das novas gerações, pulverizando nelas estes sentidos, para formar o seu entorno e, assim, neste processo vai atualizando o *teko joja* nessas novas e diversas realidades. Deste modo, o *jekoha* se torna referência do *teko joja* específico, por ele mesmo edificado, criando o seu próprio *ára* e tornando-o seu guardião, além de responder, por este viés, aos desafios promovidos por outros contextos (*ára*) resistentes, como o mundo não indígena.

A possibilidade de fluidez dos guardiões, no *tekoha*, depende do modo de manipulação da força dos guardiões pelo *jekoha*, na ânsia de reviver o *tekoyma*, permitindo os encontros e as conexões dos sistemas, criando canais de relações e, no acúmulo, edificam múltiplos sistemas conexos, uma totalidade, um organismo. Assim os corpos são criados pela manipulação das forças dos guardiões pelos *jekoha* e, na heterogeneidade das relações, criam a multiplicidade das coisas, permitindo a emergência da diversidade dos corpos por onde as forças serão refletidas e fluidas. A este corpo, Lídio Sanches (um *ñanderu* de Te'yikue) chama de *ñandua* - a capa -, o modelo dos corpos de todos os seres que conhecemos. Criando os *ñandua*, o *jekoha* ativa os seus grandes guardiões nos patamares superiores, permitindo, aos seus representantes no mundo terreno, a sua propagação e multiplicação. Assim, no *tekoha* podemos presenciar as plantas medicinais, as roças, as grandes árvores, os animais de

caça, as frutas, sabendo que existem os seus superiores, conforme as espécies (*ñandua*), nos patamares superiores, e, através deles, os humanos buscam o *tekoyma*.

Buscar o tempo primário, o *tekoyma*, é trazer para o tempo presente o modo de ser dos *Ñanderuvusu*, como referência em realizar articulações com seu entorno, para edificar o *teko joja*, muito almejado na perspectiva da mobilidade, o *oguata*. Viver intensamente o *teko joja* cria relações, onde as coisas - dimensões humanas/sociais e não sociais – vinculam-se, gradativamente, ao organismo principal, o *jekoha*, no estabelecimento de unidade para formar um organismo/sistema único. O processo da junção das coisas, que se estruturam gradativamente no formato de um movimento em espiral, estabelece o seu sustentador, criando o seu *jekoha*. O *jekoha* tende a ser um organismo volátil, dinâmico, adaptável, mas mantém o movimento inicial do seu surgimento, para agregar novos elementos que condicionam a importância da sua existência. Por isso, os *jekoha* mudam de lugar, criam outros *tekoha*, de maneira sucessiva, para obter novas experiências e novas relações com os diferentes, que enxameiam o seu entorno.

Nessas novas experiências, os *jekoha* criam estratégias para ajustar os componentes, criando um fluxo de forças voltadas ao seu objetivo, uma espécie de ajuste dos objetivos, através do *teko joja*, harmonizando os seres e as coisas, através do seu encanto denominado *jepota*. Ajustar é fazer fluir as forças das coisas que rodeiam o *jekoha*, para energizar o corpo do ajustador, potencializando-o para sua propagação, na busca do *teko araguyje* (modo de ser das divindades). Neste processo, o corpo potencializado se transforma em guardião destas coisas, e estas coisas passam a depender deste corpo ajustador, estabelecendo, assim, a importância do *jekoha* como sustentador dos objetivos harmonizados. O *jekoha*, por sua vez, depende das coisas que ele mesmo manipulou através da sua força de encanto, e, em sua mobilidade, deixa marcas no tempo e no espaço, criando o *tekoha* (aldeia, espaço criador, lugar da vida).

Cada relação do *jekoha* com as coisas do *tekoha* está em uma dinâmica semelhante à dança do *jerosy*, o ritual de batismo do milho, realizado a cada ano, após a colheita. Neste ritual, a dança é realizada por grupos de participantes em formato circular ou espiral; no centro, perto de um pequeno recipiente de bebida, a *chicha*, fica o cantador-mestre. Este cantador é rodeado por outros dançarinos, estabelecendo uma espécie de barreira protetora e amplificadora dos cantos entoados pelo cantador-mestre. O canto é um ritmo-melódico que possibilita o movimento dos corpos e dos pés de maneira compassada (2 x 2 ou 1x1) que encanta as pessoas da festa. Na verdade é uma forma de convite para os demais, que estão observando, para fazer parte da dança. A professora Veronice Rossato observou, em conversa,

que, quando está no *jerosy*, ouvindo o canto e o bater do *mbaraka* e do *takua*, sente como que uma espécie de devaneio e formigamento, que deixa sua mente “vazia”, levada apenas pelo som e pelo movimento dos dançarinos-cantores, sem mais nada ao redor, como se estivesse fora do seu “normal”. De fato, a melodia do canto, a performance da dança é uma estratégia para encantar as pessoas e os guardiões que estão ocultamente na festa. Estes guardiões são os donos do milho, os *jakaira*, como também outros de natureza negativa como o *aña* (guardião da maldade).

O ritmo da dança no centro do círculo, perto do cantador-mestre, é lento e compassado, perfeito, e as pessoas se movimentam homogeneamente, mas, nas bordas e nas periferias da roda, chegam e saem todo tipo de gente, pulando de qualquer jeito, tentando se adequar ao ritmo, uma grande algazarra. A perfeição da dança, no centro, somada aos ritmos da dança periféricos (imperfeitos), estabelecem a força total do canto e da dança do ritual *jerosy* e chega a ser ouvido em distância longínqua. Assim, o cantador-mestre (*ojerosýva*) conduz a festa, caracterizando de forma poética o corpo do milho, em todos os aspetos, até o meio da noite. Posterior a isso, poetiza o cosmos (*ára*), rememorando o início do tempo (o tempo primário) e, no resplandecer da aurora do dia, poetiza a luz do sol (*kuaráhy rendy*), sempre dando ênfase ao início do tempo.

A dança do *jerosy* explica a maneira do *jekoha* encantar as coisas do *tekoha* para a busca do *teko araguyje* no mundo terreno. A circularidade do movimento é a estratégia para envolver as coisas no estabelecimento do *teko joja* (o círculo é uma representação da unidade, da partilha, da circularidade nas relações). Primeiro encanta, depois envolve na dança; ou seja, a dinâmica do *jekoha*, posteriormente, cria um objetivo comum - este objetivo é mais denso e forte no interior do círculo, perto do *jekoha* -, criando uma unidade de movimento harmonioso. Este tipo de movimento depende da temporalidade da força do encanto do *jekoha*, como sustentador deste movimento harmonioso. Nesta lógica, o *jekoha* edifica o *tekoha* (aldeia/lugar), um lugar de *teko joja* na sua totalidade, onde os seres e as coisas - como as plantas, as roças, a espiritualidade e o mundo humano - se estabelecem em uma unidade, surgindo a possibilidade da fluidez das forças dos guardiões.

Deste modo, os *tekoha*/lugares são criados pelo *jekoha*, como *Ñanderuvusu* criou o cosmos no início dos tempos, ajustando as forças pelo poder do seu encanto, gerando a diversidade da vida. Pelas diferentes forças dos guardiões, conectadas no *tekoha*, transitam os *ayvu* - som primordial dos seres - os quais são materializados (*ojeasojava*) se o *tekoha* estiver carregado da atmosfera do *teko joja*. Jairo Barbosa, um dos cantadores do *jerosy*, diz que para levantar um *tekoha* é necessário fazer *irundy* (quatro) *jerosy* no mesmo lugar, porque através

dos cantos poéticos, no período de quatro anos, a aldeia já é reconhecida pelos guardiões, potencializando, assim, a biodiversidade local, trazendo diferentes caças, pesca e plantas, enriquecendo a dieta dos moradores da aldeia. Por isso os mais velhos acreditam que o corpo/organismo é produto do *tekoha*, porque obtém as energias canalizadas pelos guardiões, materializando-se nas coisas do *tekoha*, como as plantas e animais, por exemplo.

A ideia do *jekoha* clareou-se para mim, ao longo do tempo, desde quando participei da cerimônia de entrega da terra de Panambizinho pelo ministro da justiça Tomas Bastos, em 2005, aos Kaiowá deste *tekoha*. Na ocasião percebi que havia muitos rezadores e pensei que haveria uma grande roda de canto-reza, mas, em vez disso, cada rezador fez pequenas rodas de canto-reza, que encheram o pátio da casa onde havia a cerimônia. A princípio achei estranho - não quis questionar, porque, pela ética tradicional, ser curioso, em momentos inadequados ou perguntar sobre a obriedade (para mim não era), mesmo sendo indígena, afasta as pessoas, por ser considerado um importunador -, mas esta situação repetiu-se nos muitos encontros de rezadores, nas *Aty Guasu* e nos Encontros de Professores Indígenas. Por fim entendi que cada rezador obtém o seu grupo de dança, e conversando com *ñanderu* e *ñandesy*, como professor e aluno, durante as formações no Teko Arandu e no Ára Vera, a ideia do *jekoha* foi ganhando maturidade.

Pela necessidade de viver no *teko araguyje*, o *jekoha* caminha fazendo o teko joja (articulação/conexão), animando os corpos do seu entorno ao seu modo, para que estes se tornem caminhos. É pelos corpos (os seres, as coisas) ajustados que o *jekoha* pode caminhar para impulsionar e realizar outras conexões, e sucessivamente cria o lugar através da sua passagem, deixando as marcas do seu *teko* (modo de ser). Se o *teko* do *jekoha* é bom, o lugar (dimensão física e social) fica bom, se o *jekoha* é ruim, o lugar também fica desta forma. Devido a isso, muitos *ñanderu* dizem, nas *Aty Guasu*, que “o problema da aldeia está nas pessoas, principalmente nas lideranças que não sabem conduzir”, demonstrando que o *tekoha* gerado reflete o modo de ser do “seu” *jekoha*,

Isto se assemelha à edificação do *ára* realizado pelo *Ñanderuvusu*, no início do tempo, como foi descrito no capítulo anterior. Por isso podemos afirmar que os lugares articulados pelo *jekoha* é o seu *ára*, ou seja, o seu tempo, sua própria existência. Daí a tradução da palavra *ára* como “espaço/tempo”. Em muitos relatos, que serão descritos adiante, os grandes *ñanderu* são lembrados segundo a sua atuação em rituais memoráveis associados a lugares, como por exemplo, o *Ñanderu Karaguata*. Quando Dona Cristina se lembra dos lugares que percorreu, durante sua mocidade, destaca o *tekoha* chamado *Urukuty* (hoje fica na região da fazenda Campanário), onde o *Ñanderu Karaguata* realizava o ritual de

perfuração do lábio dos meninos (*kunumi pepy*). Ali ela aprendeu com a mãe e as tias o preparo da tinta de urucum para pintar o rosto dos meninos, que seriam purificados durante a perfuração dos lábios (*tembekua*).

O tempo da realização do ritual de perfuração dos lábios dos meninos, no entorno da Te'yikue, era o tempo do grande *Ñanderu Karaguata*. A memória deste tempo fica sob a responsabilidade daqueles que vivenciaram este processo, no caso a Dona Cristina. Cabe a ela, a partir dos saberes e valores vivenciados, articular, no tempo de hoje, o mundo social do seu entorno, para a continuidade desse tempo na atualidade. Dona Cristina é uma grande *jekoha* feminina que sustenta, ainda no tempo de hoje, a memória do *Ñanderu Karaguata*, no processo de produção das novas gerações. Os netos e bisnetos desta *ñandesy*, que vivem na região da Missão (nome de umas das regiões na Reserva Te'yikue), são orientados por esta cosmovisão inscrita na memória de Dona Cristina. Ela será lembrada, no futuro próximo, como aquela que sempre rememorou o antigo *tekoha Urukuty*, permitindo a fluidez do tempo de *Ñanderu Karaguata*, no tempo e no espaço, como um rio, repassando os componentes fundamentais para a construção de outros e novos *tekoha*.

Contar a história, produzir roça, realizar ritual sagrado tem o grande objetivo de promover o fluxo dos saberes e valores tradicionais nas diferentes gerações, intermediado pelos *jekoha*. Eles são os grandes sustentadores da memória dos antepassados, como umas das grandes receitas para as próximas gerações, as quais seguirão como parâmetros na sua reprodução posterior. Para que as referências da existência das novas gerações possam ser absorvidas de fato, é necessário efetivar o *teko joja*, para que o sentido do *tekoyma* seja absorvido nas estruturas das gerações em ascensão. O *jekoha* é um ser especialista em produzir o *teko joja*, articulando e associando os seres na dimensão do social, como também na dimensão dos guardiões e, nos últimos tempos, no mundo dos *karai* (branco).

Criando o *teko joja*, edifica-se um princípio comum, e este se concretiza, de tal forma, como a fortaleza do lugar, mantendo e protegendo as conexões realizadas para serem sustentadas nos diversos tempos. Os corpos em ascensão criados pelo *teko joja*, mesmo desvirtuados temporariamente, não esquecem a estrutura primária da sua criação, porque são parte desta estrutura. Isso ocorre com os *ñanderu* e *ñandesy* convertidos para as novas filiações religiosas, nas igrejas neopentecostais, nas reservas de hoje. Neste sentido, o seu Valê - um *ñanderu* convertido - afirma que nunca vai esquecer a sua verdadeira sabedoria e crença. Ele diz que viver na religião dos brancos é como experimentar continuamente novas comidas e novos sabores, sem esquecer os alimentos primários que o sustentaram e criaram.

As normas do *teko joja* criam sentido no lugar e a sua validade estende-se formando o *ára*, o tempo, provocando a estruturação do *tekoha*, porque o peso do objetivo unificado, além de orientar, modelam os corpos e todas as paisagens na dimensão social e não social, criando múltiplos sistemas em conexão. O *teko joja* permite as conexões dos sistemas, quando o seu levantador (*Ñanderuvusu/ñanderu/ñandesy*), ou melhor, o *jekoha*, se coloca como a centralidade da força, para garantir a sua durabilidade, configurando o tempo e o espaço guarani e kaiowá.

Busquei aproximar o modo de produção do *teko joja* com a ideia de Latour (2012, p. 25), sobre a produção do coletivo, baseado na “associação e reagregação”, onde o ator mantém ligados os vínculos no tempo e no espaço, pela força de sua atração. Concordei em parte, porque, na perspectiva do *teko joja*, os vínculos são resultado do encanto produzido através do *ombopapa*, os corpos encantados se alinham, e o *jekoha* se dilui nestes corpos, tornando invisível para obter uma percepção do entorno através dos múltiplos olhares desses corpos encantados. Assim, o *jekoha* assume a multiplicidade da percepção sobre o cosmos ou *tekoha*, incorporando as facetas do objetivo dos corpos encantados, abrindo caminhos e possibilidades de transitar pelo viés de todos os corpos que o rodeiam.

Mergulhar através da perspectiva de outros corpos (seres), como dos outros guardiões, cria uma perspectiva múltipla sobre a mesma situação ou objeto, permitindo conhecer os diferentes, não apenas pela aproximação ou aparências, mas como este ser diferenciado enxerga o próprio viajante, numa postura positiva de simbiose. O lugar parasita-se nos guardiões e vice-versa, permitindo redefinir o próprio objetivo do viajante, no caso dos *jekoha* (*ñanderu* e *ñandesy*), porque cada composição da visão amplia a extensão da sua percepção. Por isso, o lugar do encontro redireciona a viagem, modela as paisagens e deixam marcas no lugar e nos objetos outrora utilizados para esta conexão, como por exemplo, o enriquecimento de um ecossistema, a produção agrícola e os padrões de obtenção da memória de determinada geração participante deste processo.

A ideia central é que, na relação com os outros corpos do seu entorno, produz modo de ser múltiplo, que o antropólogo kaiowá Tónico Benites (2009) define como “*teko reta*”, estudando famílias grandes que constituem a Terra Indígena Jaguapire.

Deve ser observado que cada família grande se destaca por algum elemento cultural diferenciador, de outra família (*heko kuera laja*), isto é, pelo fato de ter dado mais ênfase e valor a determinados aspectos culturais, com relação à outra família. Desse modo, na sua totalidade, essas famílias constituem o modo de ser múltiplo (*teko reta*), visto que cada uma se configura em diferentes espaços e passa por distintas situações históricas. Diante disso,

diversas estratégias políticas e educativas foram sendo desenvolvidas no cotidiano das famílias. (BENITES, 2009, p. 51)

Teko reta seria a evidência de que podemos utilizar como fundamentos para caracterizar a composição do corpo do *jekoha*, para entender processo de trânsito no mundo terreno, como também no mundo dos guardiões, porque cada mundo e cada perspectiva visitados acrescentam na formação do seu ser, ampliando o seu universo. Esta lógica de movimento permite trazer diversas experiências regionais, como conteúdo e componentes para compor a edificação de um *tekoha*/lugar, quando a representação e o sentido das experiências específicas obtêm o seu lugar no *tekoha*. Essa diversidade ajustada em equilíbrio, através da mediação do *jekoha* (*ñanderu/ñandesy*), potencializa o lugar como possibilidade de um ambiente criador, porque o lugar produz gerações de determinado pensamento/objetivo, que modelam/dinamizam as paisagens conforme os padrões sociais vigentes e constituídos pelos seus mediadores.

Assim, o mecanismo da produção dos seres em conexão depende dos “intermediários e mediadores” (LATOUR, 2012, p.64), aqui, os *jekoha*, que são exímios articuladores no mundo terreno (incluindo os objetos e seu entorno), bem como a dimensão dos guardiões, os *ára*, no caso, *ñanderu e ñandesy*.

Um intermediário, em meu léxico, é aquilo que transporta significado ou forças sem transformá-los: definir o que entra já define o que sai. Para todos os propósitos práticos, um intermediário pode ser considerado não apenas como uma caixa-preta, mas uma caixa-preta que funciona como uma unidade, embora internamente seja feita de várias partes. Os mediadores, por seu turno, não podem ser contados como apenas um, eles podem valer por um, por nenhuma, por várias ou uma infinidade. O que entra neles nunca define exatamente o que sai; sua especificidade precisa ser levada em conta todas as vezes. Os mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam. (LATOUR, 2012, p. 65)

Por ser o grande articulador/conector através do seu poder encantador (*jepota*), o *jekoha* assume o papel do estendendor do tempo do *Ñanderuvusu*, para orientar a produção do *tekoha* no tempo de hoje. As conexões estabelecidas transformam-se em caminhos/percursos realizados e atualizados sucessivamente, como forma de manter sustentada a própria conexão. Ingold (2015) caracteriza dois tipos de movimento no trajeto da existência de um ator: “o movimento do peregrino e do transporte”,

O peregrino está continuamente em movimento. Mais estritamente, ele é o seu movimento [...] é uma linha que avança da ponta conforme ele

prossegue, em um processo contínuo de crescimento e desenvolvimento, ou de autorrenovação. Conforme prossegue, no entanto, o peregrino tem que se sustentar, tanto perceptiva quanto materialmente, através de um engajamento ativo com o país que se abre ao longo do seu caminho [...] no transporte o viajante mesmo não se move. Ao contrário, ele é movido, tornando-se um passageiro em seu próprio corpo, [...] só ao chegar ao seu destino, e quando seus meios de transporte chegam a um impasse, o viajante começa a se mover. (INGOLD, 2015, p. 221-22)

Podemos inserir, acrescentando aqui, modos de transitar do *jekoha*, especialmente dos *ñanderu* e *ñandesy*, no interstício de ambos, porque os xamãs utilizam o local do encontro como propulsor da sua própria caminhada, além de viajar também através do mundo dos outros guardiões. Neste interstício, assumem duas formas de transitar: como peregrino, que absorve a experiência dos lugares para compor o seu corpo e visão, e como transporte, tornando-se um viajante do seu contexto, levando as marcas das suas experienciais passadas para compor outros contextos fora, anteriormente edificadas. Por isso, o viajante, para os *ñanderu* e as *ñandesy*, é chamado de *yvyrasáva* ou *yvyasáva* – aquele que passa pela Terra, ou melhor, o viajante do além Terra.

Existem outros termos, bastante conhecidos, para designar a ideia de uma viagem, como *oguata*. Colman (2015) explica a ideia de *oguata* relacionado à dinâmica do território guarani e kaiowá, na dimensão terrena:

O território, para os Guarani e Kaiowá, se caracteriza como espaço de comunicação, no qual a possibilidade do Oguata ou Ojeguata, que quer dizer, genericamente, “caminhar”, na língua Guarani, é dimensão fundamental. Há inúmeros tipos de Ojeguata: em busca de atividades produtivas, como coleta de ervas e produtos específicos de um determinado lugar; para participar de atividades rituais, como a do Mitã Pepy ou Kunumi Pepy - iniciação masculina -, ou do Avatikyry - batismo do milho verde, realizado por muitos Tekoha em conjunto. “Ojeguata” pode se traduzir, também, na visita a um parente, que pode durar semanas ou até anos; ou uma “caminhada” em busca de trabalho e de novas experiências e conhecimento, característica das caminhadas dos jovens. (COLMAN, 2015, p.12)

Quando caminhamos no *tekoha*, sentimos a profundidade dos sentidos que cada lugar representa, contando a sua temporalidade através da memória dos eventos passados ali ocorrido. Tais sentidos são carimbados nos objetos que, muitas vezes, ainda estão presentes, caracterizando o lugar. As marcas onde ocorreram grandes rituais, como *kunumi pepy*, na Te'yikue, são lembrados por Marcolino (um dos interlocutores mais velhos), quando avista dunas de areias na região chamada *Jakaira*, porque, segundo ele, são produzidos pelas batidas dos pés durante as danças intermináveis deste ritual. Este interlocutor se emociona quando conta essas histórias, porque, através deste lugar, lembra das pessoas que dançavam, que

preparavam a bebida, a comida e dos convidados que vinham de longe, e que estavam ali devido à festa.

Por isso, a ideia de *oguata* não se resume apenas à mobilidade do corpo e ao transporte de sentido, mas, também, ao processo de constituição e renovação das conexões, para que as diferenças do lugar se tornem uma unidade (*joja*), na perspectiva de produzir um ambiente gerador. Quando as pessoas se encontram no lugar, devido à “força do objetivo do momento”, trazem consigo as experiências e conhecimentos de outros lugares, incluindo histórias e diversidade de plantas e animais, que, posteriormente, se constituirão em insumos para estruturar um ambiente gerador, o *tekoha*. O que mantém unidas (de forma momentânea ou não) as pessoas de outros lugares é a força do objetivo mediado pelo anfitrião, no caso o *jekoha* (*ñanderu e ñandesy*).

Corroboramos a ideia de Ingold (2015, p. 219) sobre o encontro como um “nó”, onde as linhas se entrelaçam para manter unidos os diferentes corpos oriundos de outros lugares, de outros “nós”. Este encontro, seja duradouro ou não, marca sentido, especialmente para os envolvidos, modelando os corpos, as falas, os hábitos alimentares e os conhecimentos, materializando-se nas pessoas o sentido do lugar. Na sequência, a força do lugar materializado na pessoa, durante a sua viagem, transporta o seu sentido na busca de reproduzi-lo em outros lugares; ou seja, o lugar se transporta através das pessoas, como parasita. Mas a sua reprodução em outro lugar não é exata, ela se constitui em componentes ou insumos, porque existem outros elementos de outros lugares, ali presentes, necessitando de diálogo e mediação pelo anfitrião do lugar. Essa sucessiva reprodução do lugar (nó) através do viajante, produz uma espécie de “tecido de malha”²⁷⁹ (INGOLD, 2015, p.224), uma extensão de área maior, que Colman (2015, p. 15) chama de “*tekoha guasu*”.

Podemos pensar numa pequena rede de 5 a 10 Tekoha, mais ou menos relacionados entre si, que seria o que está sendo denominado de Tekoha Guasu, ou seja, um território maior com grupos sócio-políticos autônomos, porém relacionados entre si. Cada um desses Tekoha Guasu, por sua vez, é relacionado com outros Tekoha Guasu, formando uma rede de grupos sociais guarani e kaiowá que mantêm entre si intensas relações sociais, de parentesco, casamento, festas, rituais, trocas econômicas e alianças políticas.

Um *tekoha guasu* é composto de múltiplos pequenos lugares ligados em rede, os *tekoha* menores; e, dentro deste *tekoha*, existem lugares ainda menores, onde a ligação do nó

²⁷⁹ O que formam [...], não é uma rede de conexões ponto a ponto, mas uma malha emaranhada de fios entrelaçados e complexamente atados. Cada fio é um modo de vida, e cada nó um lugar. (INGOLD, 2015, p. 224).

é mais forte e perene. Em cada um destes lugares está o esteio, o sustentador do *tekoha*, o ponto das áreas mais influentes dos *ñanderu* e *ñandesy*, onde as normas que modelam as paisagens sociais, como também os entornos, direcionam para o objetivo do coletivo constituído pelo sustentador do *tekoha*. Os xamãs são líderes espirituais que, além de formatar o modelo de existir, na busca do objetivo edificado, dão centralidade à renovação deste mesmo objetivo. Por isso podemos apontar que os *ñanderu/ñandesy* são os sustentadores dos objetivos por eles mesmos edificados.

A busca sistemática de rememorar o *tekoyma*, para edificar o coletivo, é a forma de atualizar os saberes e modos de ser dos antepassados, no contexto da efervescência da produção de novas gerações. A partir dos objetivos legitimados no coletivo, constitui-se o conjunto de saberes e práticas para materializar estas intencionalidades; assim surge o conjunto de saberes técnicos, como passos estratégicos para aproximar-se e conectar-se com os diferentes guardiões estabelecidos no lugar. Para Santos (2006, p.16), “As técnicas são um conjunto de meios instrumentais e sociais, com os quais o homem realiza sua vida, produz e, ao mesmo tempo, cria espaço”. Através das técnicas “tradicionais”, adaptadas aos sistemas e fluxos dos guardiões em cada ecossistema, o ser humano manipula os objetos, como as plantas medicinais e a culinária, por exemplo, para o trânsito das forças dos guardiões através destes objetos, na perspectiva da produção do *teko araguyje*.

Assim, a técnica tradicional permite ao viajante aproximar-se dos componentes do *tekoha*, criando vínculos de afeto como forma de sedimentar a conexão, como força de atração do lugar. Os lugares são compostos de múltiplos objetos encantadores (dimensões social e não social) que podem aprisionar o viajante a fazer parte da sua diversidade, na intenção estratégica de potencializar um ambiente criador. Estas técnicas tradicionais, às quais me refiro, são estruturas e formas do lugar “permitidas” para serem manipuladas pelo processo de conexão com os guardiões, baseado na troca amistosa de energias. O conjunto das técnicas objetiva a potencialização do lugar, onde a própria estrutura e seus sistemas deixam de ser traduzidos ou interpretados, para serem manipulados pelo viajante.

Nesta base de pensamento, o viajante interpreta o sistema e o funcionamento do lugar, na perspectiva de se relacionar, adequando-se ao modo fluido das forças do lugar; assim o viajante vai compondo, com sua diferença, a estrutura já estabelecida. Esta profunda relação gera um laço afetivo, quando o corpo do viajante é totalmente modelado e traduzido pelo lugar, tornando-o representante e transportador do sentido produzido nesta relação de conexão. Assim emergem os saberes sobre o sistema climático, sobre a produção da roça, os comportamentos dos animais, as plantas medicinais e muitos outros saberes, que, por sua vez,

organizam a estrutura e a dinâmica social dos moradores locais. Os saberes locais são produto da interpretação e manipulação das estruturas e sistemas locais, nas quais os guardiões são materializados para a própria relação. Por isso, os Guarani e Kaiowá são viajantes²⁸⁰, tanto da dimensão dos guardiões, como da dimensão terrena, sempre estendendo e atualizando o *ára* criado pelo *Ñanderuvusu* no tempo vivido (realidade atual ou tempo histórico), como forma de garantir o sentido da existência na busca do *teko araguyje*.

Com a chegada do mundo não indígena - dos *karai kuéra* (os brancos) -, esta forma de estar na aldeia foi alterada, porque os meios foram modificados, iniciando o processo de desestruturação do *tekoha* na sua totalidade. A estruturação das paisagens não-índias (brancas), como cidade, campo, rodovias, redes elétricas, fazendas, grandes metrópoles, cria efeito desestruturadores para o *tekoha*, porque sobrepõem ao *tekoha* o novo mundo, apagando os vestígios e as condições das relações tradicionais guarani e kaiowá com as divindades. O apagamento chega ao nível extremo, quando, no processo desestruturante, se propagam novas gerações, criando distanciamento em relação aos mais velhos, porque são vistos como uma geração ultrapassada e inapta ao mundo moderno dos *karai*.

Neste novo contexto, os mais velhos, por terem grandes habilidades de fazer relações estratégicas, resistem às transformações, adequando-se, de maneira aparente, ao novo sistema do mundo moderno. Os mais novos no ímpeto de se aventurar no mundo dos brancos, no geral se perdem, mas muitos voltam a reconsiderar esta opção, referenciando-se no modo de ser dos mais velhos para edificar seus novos núcleos familiares. Assim, o modo da resistência dos mais velhos volta a ser importante nesta nova realidade retomando o seu papel de *jekoha*, o sustentador, mas no sentido diferenciado, localizado na condição da realidade atual. Por isso as novas alianças políticas, muitas vezes perigosas, mas necessárias, são assumidas porque garantem minimamente a sua existência e sobrevivência, como por exemplo, as alianças com políticos não indígenas e arrendatários de terras.

Antes, os *jekoha* eram xamãs, líderes espirituais, que faziam articulações regionais, hoje são os novos líderes de núcleos familiares, das organizações sociais, professores, agentes de saúde, líderes dos evangélicos e muitos outros segmentos, criados pela relação com o novo entorno. Estes novos *jekoha* buscam implementar o modo de ser tradicional do *tekoyma* no contexto do mundo *karai*, mas muitos têm dificuldade, porque reproduzem também a política

²⁸⁰ Para Pradella (2009, p.101) “León Cadogan (1958), Egon Schaden (1969 e 1974), Hélène Clastres (1978), Pierre Clastres (2003, 2004), Bartolomeu Melià (1989), Maria Inês Ladeira (1992 e 2001), Ivori Garlet (1997), Flavia Mello (2001), Celeste Cicarone (2001), José Otávio Catafesto de Souza (2005), Elizabeth Pissolato (2006) e Deise Montardo (2002), [...] alguns dos muitos pesquisadores que teceram reflexões sobre a temática do caminhar”.

dos não indígenas neste processo. Os efeitos das relações com os não indígenas, as experiências de trabalho com os fazendeiros, a vida nas reservas, as experiências com as agências indigenistas modelaram e ainda modelam o *teko* dos novos *jekoha*. Assim, de certa maneira, os modos de ser múltiplos ainda são vividos e, neste contexto, é preciso entender a produção do *tekoha* pelos novos *jekoha*, nesta pesquisa.

Com a chegada do mundo *karai* (dos brancos, da sociedade não indígena), na sua ansia de estruturar o lugar para o processo de produção capitalista, em nome do desenvolvimento e do progresso, reordenou as forças do lugar e, neste processo, a diversidade que havia no lugar se torna única, homogênea. As múltiplas diversidades de sentido e histórias representadas pelas paisagens naturais, como as florestas, campos etc., foram apagadas pelo processo contínuo de sintetização da própria paisagem, agora como o mundo dos *karai*. O estabelecimento de grandes plantações de produtos do agronegócio, a infraestrutura de locomoção e comunicação apagam muitas histórias e sentidos de cada lugar, outrora povoada por seres míticos e espirituais.

As grandes máquinas e conhecimentos científicos modernos estabelecem práticas e posturas humanas que decompõem as estruturas originais do lugar, reordenando as forças que outrora permitiam a produção das peculiaridades locais para serem canalizadas para a produção de produtos, como mercadorias de valor para o mundo do próprio *karai* e, assim, as forças são canalizadas para fora do lugar. Este lugar, onde reinavam as forças para gerar vida na sua totalidade, começa a ser exaurido de forma sucessiva e contínua, empobrecendo-se e enfraquecendo-se, ao passo que as estruturas dos *karai* se tornam únicos meios para relacionar-se com os componentes do lugar, como as tecnologias não indígenas.

O “processo da globalização”, como afirma Escobar (2005, p. 63), no contexto guarani e kaiowá, apagou os lugares (originais), os quais necessitam de recriação:

O lugar, em outras palavras, desapareceu no “frenesi da globalização” dos últimos anos, e este enfraquecimento do lugar tem consequências profundas em nossa compreensão da cultura, do conhecimento, da natureza, e da economia. Talvez seja o momento de reverter algumas destas assimetrias ao enfocar novamente a constante importância do lugar e da criação do lugar, para a cultura, a natureza e a economia [...]

Este processo da globalização que paira sobre o *tekoha* dos Guarani e Kaiowá está repleto de conhecimentos e técnicas, que se materializam em grandes máquinas modernas e posturas políticas que o transformam sucessivamente. Transformar é uma palavra bonita, mas, na verdade, foi um verdadeiro esfacelamento das estruturas já estabelecidas anteriormente

pela relação dos Guarani e Kaiowá com os guardiões. É um processo de contínua sintetização da paisagem, onde a força e a riqueza do *tekoha*/lugar são reordenadas para serem canalizadas na produção de valores de mercado capitalistas. Assim, desde a chegada dos *karai* verificamos o desmatamento, o soterramento das nascentes de água, o envenenamento dos rios, a inserção de muitas plantas exóticas (braquiária, colômbia, eucalipto, etc.) e a construção de estruturas para estas finalidades (estradas, redes de energia elétrica e cidades).

Todo o referencial da existência dos *karai*, que estende e sustenta a modernidade/globalização, visto como desenvolvimento, decompõem, em suas fronteiras, os múltiplos *ára* construídos pelos Guarani e Kaiowá na sua totalidade, alcançando o tempo de *Ñanderuvusu*. Quando o *tekoha* é decomposto pela vida moderna, os guardiões se afastam, porque a terra e o lugar se transformam em uma espécie de grande aterro sanitário, cheio de elementos impuros, repugnantes, que podem adoecer o próprio corpo de *Ñanderuvusu* decompondo-o. Na verdade, a destruição dos *tekoha* já é o início da destruição do corpo de *Ñanderuvusu*, porque os componentes que sustentam o *tekoha* são partes do corpo dos guardiões, como a água e as florestas.

Este processo da destruição se reflete no corpo dos Guarani e Kaiowá na atualidade, principalmente nas novas gerações que se produziram no contexto das reservas, porque foram esquecendo a memória dos saberes e valores dos antepassados, abrindo grandes rupturas com as gerações mais velhas, que buscavam a reprodução do seu *tekoyma*. Vivendo na reserva, esquecemos os sabores das comidas típicas, das danças e cantos tradicionais, das histórias míticas e da localização dos antigos *tekoha*. A política indigenista, que agencia as modelagens do pensamento das novas gerações, disciplinou corpos e atitudes, possibilitando a adequação ao novo mundo que estava se formando, o mundo dos *karai*, acrescentando, ainda, nos corpos, a absorção dos conhecimentos técnicos de cada momento da chegada dos não indígenas.

Diante do contexto da desestruturação do mundo guarani e kaiowá, conhecido como *ára pyahu* (novo tempo) ou *ára paha* (fins dos tempos), os mais velhos buscam implementar estratégias de resistência, como *Ñanderuvusu* o fez no início dos tempos, articulando alianças com os diferentes que estavam marcando presença cada vez mais perto do seu entorno no *tekoha*. Esta busca de novas alianças é baseada no *teko joja* (modo harmonioso e coeso de ser), mesmo com os diferentes *karai*, na perspectiva de sair das profundas crises, nas quais foram submetidos com a transformação do *tekoha*. Partindo deste pressuposto, buscamos entender a complexa rede de relações costurada pelos novos *jekoha*, nos dias de hoje, envolvendo o mundo *karai* (mundo moderno), mas este novo mundo é complexo e desafiador,

porque um deslize pode devorar/traduzir os meios e os corpos dos novos *jekoha*, principalmente daqueles que estão em ascensão.

Vivendo nas reservas, estes novos *jekoha* se distanciaram ou não tiveram acesso ao *tekoyma*, como também neutralizaram os modos de produção tradicional do *tekoha*, primeiro, pelo cercamento com a chegada dos *karai* e, depois, pela atuação direta das agências do Estado, legitimando o próprio processo de atropelo ao mundo guarani e kaiowá. Como efeito, normalizou-se, na mentalidade das novas gerações, o processo de perda dos referenciais culturais próprios, em consonância com o modo sedentário de existir, porque, durante este processo de perda, eles estavam sendo gerados. Este “confinamento”, como explica Brand (1997, p. 91), além de desmemorizar, cria uma cosmovisão unilateral (baseada no mundo ocidental capitalista), deixando de ser múltipla, porque o movimento e a viagem enriquecem, e o sedentarismo empobrece o olhar. No processo gradativo de um olhar empobrecido, no contexto do *karai*, busca-se criar um novo *tekoha*, que acaba revelando a sua limitação em relação à sua potência de fazer aliança e à ecologia política.

Além disso, as transformações deixam as coisas (objetos) do *tekoha* neutralizados, porque os objetos modernos os substituem em termos de importância, para que a nova dinâmica da existência possa fluir. Assim, muitas árvores, estradas velhas, comidas típicas, roças tradicionais ficam invisíveis, mesmo carregadas de sentido são ignoradas porque representam as coisas velhas e ultrapassadas. Dialogando com os mais velhos, os antigos *jekoha*, podemos perceber, gradativamente, as marcas dos conjuntos de atividades técnicas registrados nessas coisas/objetos, muitas vezes de aparente isolamento, e, olhando com mais atenção, podemos perceber, ainda, que cada vestígio com carga de sentido é um padrão, podendo conduzir a uma visão panorâmica de um tempo e espaço específicos, indicando conjuntos de lugares interconectados.

Estas coisas/objetos são múltiplas e, por isso, a sua forma de resistência ao novo tempo não são iguais, estabelecendo a multiplicidade de paisagem “real” (momentânea) da aldeia, rica em sentido acumulado por diferentes atores que viajaram por ela. As memórias, as casas antigas, lugares de festas/rituais, as grandes árvores (da vegetação original), as estradas antigas, como já foi dito, consideramos como coisas/objetos, com seus tempos diferenciados que se alastram, formando o sentido do lugar e, posteriormente, o sentido regional. Enfatizo que estas coisas/objetos, ainda presentes na Te'yikue, são testemunhas do seu *tekoyma*, ou seja, representam o tempo da sua importância, da sua criação, porque, através delas, as forças sociais e não sociais fluíam para a dinâmica da existência, mas, no tempo de hoje, apenas representam aquele tempo.

As coisas/objetos ainda estão sendo produzidas, de maneira sucessiva, os velhos perdem o sentido com o passar dos tempos e os novos as substituem ou simplesmente as criam para responder à intencionalidade de determinado grupo e de gerações que manipulam as forças do lugar, na dimensão política, técnica e cosmológica. A mudança da direção e modelo de estradas, das novas casas (de alvenaria), a presença de energia elétrica, por exemplo, são novos objetos “necessários” com a chegada do mundo não indígena. Com essa percepção, no contexto, quando ainda era ausente a presença dos não indígenas, a mudança era mais lenta, havia transformações do lugar, mas seguia os ritmos do próprio lugar e da dinâmica tradicional, mas, com a chegada dos não indígenas, a velocidade da transformação se acentuou, abrindo grandes rupturas entre as gerações, principalmente a partir da segunda metade do século XX.

Assim, mesmo diante de um *tekoha* transformado, com a emergência das novas coisas/objetos, os Guarani e Kaiowá buscam efetivar a sua caminhada articulando novas alianças, através do *teko joja*, com os novos elementos do seu entorno, o mundo dos *karai*. Na sequência deste capítulo, ilustro este processo, a partir da descrição das trajetórias dos interlocutores, considerados como atores/*jekoha*, no contexto do confinamento e da perda do território tradicional provocado pela chegada da sociedade não indígena. A partir desta trajetória, foi possível descrever os encontros, os sentidos de cada coletivo edificado e, assim, caracterizar o lugar específico que compõe o *tekoha* Te’yijusu e, posteriormente, a Reserva Te’yikue (área delimitada pelo Estado).

Através da descrição das trajetórias dos atores/*jekoha* mais antigos, acessamos os lugares/*tekoha* da Te’yikue, produzidos pelos antepassados recentes, que hoje aparentam ser neutras e vagas em termos de sentidos, ou, a bem dizer, soterradas pelos novos sentidos produzidos pela nova estruturação do espaço, a reserva. Estes lugares ainda estão presentes, mas ignorados e desconhecidos pelas novas gerações, que, por sua vez, estão produzindo outros e novos lugares de maneira sobreposta a estes lugares primários que carregam as marcas do *tekoyma* (o sentido primário do lugar). Acessar estes lugares primários foi possível graças à memória, ativada a partir do reavivamento das marcas dos lugares, deixados por uma geração de atores mobilizados pela onda das forças regionais, da chegada dos *karai* (os brancos).

Esta descrição do diálogo com os atores/*jekoha* permitiu localizar, no tempo e no espaço, os microlugares, graças à animação das coisas/objetos no processo da rememoração, puxando a linha de sentido com seu conteúdo em rede, que modelou uma geração de pessoas e lugares. Para Latour (2012, p. 198), é um processo de “desdobrar os atores como redes de

mediações – daí o hífen na palavra composta ‘ator-rede’ - , possibilitando embarcar nessas trajetórias, para compreender parte das viagens (autorizadas pela memória) para sentir as suas conexões (provisórias) que eram experienciadas pelos viajantes. Essas viagens seriam a continuidade do percurso da dimensão dos guardiões no mundo terreno, que se reflete na produção do lugar/*tekoha* em trânsito.

Assim, a viagem dos atores/*jekoha*, que obtemos através de suas memórias, é uma parcela atual da grande viagem iniciada pelo *Ñanderuvusu* no início dos tempos. Para entendê-la, nos posicionamos a partir da perspectiva do lugar/*tekoha*, para descrever as trajetórias, cartografando os encontros e os sentidos edificados, guardado nas memórias dos interlocutores, no período em que estavam sendo concretizados, a figuração da reserva Te’yikue, principalmente a partir da segunda metade do século XX (década de 1960). Manipulando a memória, percebemos que os lugares são fundados a partir dos grandes eventos que sedimentaram as subjetividades dos envolvidos. Na sequência, o sentido se estabelece em diversas profundidades no tempo, ligado às coisas/objetos ainda presentes. Essa diversidade de sentidos, ligados entre si de maneira horizontal, cria as paisagens, como também de maneira vertical, refletindo as múltiplas temporalidades. Assim é a face de um *tekoha*, como um mosaico de sentidos diversos e conectados.

Descrever as trajetórias dos atores/*jekoha* mais antigos foi uma grande estratégia metodológica para reanimar os objetos inertes dos lugares neutralizados, vivificando-os para reincorporar os sentidos que outrora orientavam gerações, as quais marcavam os lugares sucessivamente. Estes mosaicos de sentidos impulsionados pelos grandes eventos considerados sagrados - como o ritual de batismo do milho e das crianças - clareou a temporalidade de cada trajetória, permitindo alinhá-las com a temporalidade maior dos Guarani e Kaiowá, o tempo do *Ñanderuvusu*. Assim, a própria trajetória se transformou em meio, pelo qual obtivemos a viagem no tempo de cada interlocutor, principalmente no período em que se formou e se estruturou. Cartografando estas trajetórias, configuraram-se em caminhos e, assim, percebemos que cada trajetória é um caminho (*tape*), assemelhando-se com os caminhos de *Ñanderuvusu* no início do tempo.

Estes caminhos não são lineares de maneira cronológica, mas interconectados com outros caminhos de outras trajetórias, como as teias de aranhas, e estas conexões ou encontros são as marcas das potências dos lugares, que, através do seu encanto, aprisionam os viajantes devido à sua composição com as substâncias criadoras, oriundas de outros lugares, como sementes. Os lugares exalam os seus encantos como uma flor, sempre na estratégia de aprisionar os transeuntes, porque, quanto mais o lugar é ligado aos diversos outros lugares de

nível diferenciado, mais garantem a sua sustentabilidade, e os atores/*jekoha* são meios para fluírem as ligações, mantendo a vivacidade dos lugares em conexão.

Assim, sucessivamente, como sementes na floresta, os lugares vão se produzindo e reproduzindo com a contribuição de cada *jekoha* que passa por ali, tornando-se os seus guardiões, mas, quando se encontram com outro, em determinado lugar, necessitam de outro *jekoha* com prestígio maior para intermediar esses novos encontros. Os conteúdos regionais que desaguam no local, através do encontro dos *jekoha*, como ponto de associação, naturalmente renovam as configurações do local, devido à mudança do objetivo dos atores que se encontraram; assim, as forças que atuam sobre o lugar são recalibradas, reconfigurando as paisagens do local e do entorno, nas dimensões sociais e não sociais.

Com esta reflexão, na sequência, sigo descrevendo os caminhos, as trajetórias para cartografar os eventos primários do lugar, apontados pelos interlocutores, na perspectiva de entender os sentidos de lugar produzidos por estes atores/*jekoha*. O foco será a descrição dos eventos relatados através da memória, e estes serão tratados como os meios condutivos para manipular a temporalidade das coisas/objetos que estão ainda presentes na Te'yikue e seu entorno. Assim poderei apontar o processo gradativo da postura sedentária que a reserva vem impondo para as novas gerações, quando as suas fronteiras se tornaram mais rígidas com a presença do mundo *karai*. Isso dará base suficiente para compreender e refletir sobre o processo de transbordamento - em vez de retomada -, que argumentarei no último capítulo.

2. Mohãy (feitiço): a morte vem troteando

Dialogando com os atores/*jekoha* mais antigos da Te'yikue, apontaram que as lideranças mais significativas foram João e seu irmão Cassiano Aquino, porque eram dos primeiros líderes que contribuíram - com o apoio do SPI, - para que a reserva de Te'yikue pudesse abrigar muitas famílias que se ali alojariam, vindas das fazendas, no processo de acomodação, no período da segunda metade do século XX. Este foi um período decisivo das relações do entorno com os Guarani e Kaiowá daquele local, porque definiu a formação/estruturação da reserva diante do processo de adensamento do mundo *karai* no seu entorno. O que ocorreu naquele período se reflete até os dias de hoje. Obtivemos acesso a esses eventos graças à força das memórias dos *jekoha* mais velhos que vivenciaram este processo.

Para entender a vida destes que posteriormente vieram a ser *jekoha*, dialoguei com minha mãe, Zenir Aquino, que é filha de Cassiano Aquino, para saber a trajetória de vida

destes dois atores. Esta conversa foi na Reserva de Dourados, fazendo gravações de áudio e, posteriormente, a transcrição das falas que estavam totalmente na língua Guarani. Zenir nasceu na Te'yikue em 1962, e todo relato que ouvi foi devido ao convívio com seu pai (meu avô) Cassiano Aquino, que foi liderança por 20 anos, período em que todos os interlocutores consideram como o melhor momento da Te'yikue, porque havia muita floresta, criação de rebanho e roça. Mas muitos também consideraram o período da ditadura, em que lembram os modos violentos do trato das pessoas consideradas criminosas, a corrupção dos chefes de postos, na venda de madeira e de vacas.

Zenir conta que João, Cassiano e Tereza Aquino, sua irmã, vieram de uma aldeia que ficava perto de um grande rio, a aldeia *Hoko'i*, uma aldeia dos Guarani Ñandéva, que fica na praia do rio Paraná (atual aldeia Ocoí). Uma vez, quando estava dormindo na casa de João Aquino, em Amambai, me contou que o rio Paraná é muito grande e, em certa época do ano, aparecem as dunas de areia no meio do rio, transformando-se em ilhas temporárias, excelentes para realização da pescaria. Em uma destas pescarias, contou ele, por baixo da canoa, foi rodeado por coisas escuras cheias de pelos e a canoa ficou encalhada nas costas de um destes seres desconhecidos, levando-a para o meio do rio; quando chegou em uma ilha mais distante, este ser desapareceu, e as pessoas da aldeia acreditavam que este ser era o *ypóra* (ser monstruoso dos grandes rios). Esta foi a única história que ouvi do meu avô Joao Aquino, que tinha relação com a aldeia *Hoko'i*.

Não sabemos o motivo e o contexto da saída dos três irmãos de *Hoko'i* para vir ao Mato Grosso do Sul, mas Zenir conta que o filho de João, chamado Marco, que mora na aldeia Taquara, e também Henrique, de Amambai, podem contar esta parte da história, porque eles são os filhos mais velhos de João Aquino e ouviram as histórias mais antigas. Além desses, os outros filhos eram: Felipa, Lauretina, Dominga, conhecida como Minga, e Gertrude, além de outros que não lembra, mas estão morando em Amambai. Esta é a base que formou a geração dos Aquino. Além destes filhos, alguns já faleceram e outros moram em lugares por onde andaram, como Dourados e Paraguai.

Os três irmãos saíram do *Hoko'i* quando ainda eram crianças. Zenir acredita que vieram fugindo, mas não tem certeza. Lembra que a irmã Tereza veio escondida embaixo do vagão de um trem, porque os irmãos não queriam que ela os acompanhasse, por ser pequena e frágil para enfrentar as duras e perigosas viagens ao desconhecido. Assim, eles saíram do Paraná indo para o Paraguai e, posteriormente, para Dourados, na época ainda sul de Mato Grosso. O que ocorreu durante as suas estadias temporárias no Paraguai e as razões das mudanças dificilmente saberemos, só sabemos que, na sequência, vindos do país vizinho,

ficaram na casa do seu Irêno, uma das grandes lideranças Kaiowá de Dourados, já acompanhados por um tal de *Chiko'i* (pequeno Francisco).

Os três irmãos saíram de Dourados e foram para Te'yikue, encantando-se com aquele lugar, casaram e criaram os filhos. Por ser mais letrado que os demais, Joao Aquino ficou como “capitão”, indicado por um coronel (*karai*). Mas este cargo não era apenas para Caarapó, e sim para liderar toda a região, incluindo Taquara e outros povoados, fazendo intermediação com as autoridades em Cuiabá, a capital de Mato Grosso. Por isso, João Aquino é lembrado como Capitão de várias áreas indígenas na região de Caarapó e entorno, e intermediou a comunidade em relação às novas autoridades não indígenas, que dificilmente vinham para esta região de fronteira.

Emiliano Hilário, conhecido como *Chichíry*, um *jekoha* forte, lembra que em Taquara, quando ele foi visitar o lugar, só tinha quatro casas, que ficavam distantes umas das outras, somente com moradores kaiowá. Em uma das passagens do seu depoimento, Zenir lembra de Joao Aquino, quando ele ainda era jovem, e conta:

[...] naquele tempo, o pai do pai do Francisco (*Jarati'i*) era o líder ali [na Taquara]. Quando João Aquino veio do Paraná, ele não se chamava João, era Kuansito na época. Então veio aí e ficou como capitão. Ele deixou a esposa, que já tinha filho com outra mulher. Ele era novo naquela época e fugiu com a filha do Olívio, uma menina muito nova, tinha uns 12 anos. Isso mesmo, ele deixou a esposa e pegou a Dona Emiliana e fugiu. [...] depois o seu vovô Aquino [João Aquino] falou: eu vou para Taquara entregar o cargo e vou voltar. E entregou o mandato para o seu irmão. Ele estava juntando gente e entregou [a chefia] para o Cassiano, e ele [Cassiano] entregou para o finado Urácio, o Urácio *Jeguaka*. Este Urácio *Jeguaka* vendeu a [terra] Taquara, por isso eu conheço a Taquara e ninguém entrava ali [na época do estudo do GT].

João Aquino ficou responsável por cuidar de vários povoados e também dos *tekoha* na região de Te'yikue, como aponta o depoimento do *Chichíry*, mas não dava conta de todos, por isso teve que entregar o comando para outros: a Te'yikue entregou para Cassiano, seu irmão. Nesse período, a pressão dos regionais era muito forte, porque forçavam esses *jekoha* a barganhar de maneira injusta, entregando partes de muitos *tekoha*. Zenir conta que, por isso, Cassiano quase foi assassinado pelos jagunços, devido à questão da terra mal resolvida nas negociações. Isso veio à tona em acusações, em 2016, no período conhecido como massacre de Caarapó, quando mataram Clodioidi. As pessoas mais velhas afirmavam, naquele momento, que Cassiano tinha vendido uma parte da Te'yikue que fica na região de Saverá. Talvez esta situação de pressão nas negociações levou Cassiano a sofrer uma tentativa de homicídio, como conta Zenir, sua filha:

Meu pai quase foi morto, mas minha mãe o defendeu. Vieram em cima de um cavalo, os antigos, né, para matar o meu pai, devido à terra. A gente não sabia, nós éramos crianças. Havia uma lamparina que meu pai colocou num poste de madeira e, embaixo dessa lâmpada, meu pai estava sentado, quando chegaram duas pessoas montadas a cavalo. Mamãe estava cozinhando, nós estávamos todos sentados assim. Perguntaram onde estava meu pai. Eles vieram para matar mesmo, tinham revólver na mão. Falaram – ‘onde está o Cassiano, eu vim para matá-lo’. Naquele momento tinha aula de MOBREAL²⁸¹ do lado, onde ia ser a casa da Inocência. ‘Foi para a escola estudar’ - disse minha mãe. ‘Vai atrás’, disseram. ‘Eu vou, mas volto daqui a pouco, se não encontrar’, falou [Zenir]. Ele tinha um revólver na mão, e meu pai ficou bem quieto, estava bem na cara assim, eles não o viam porque a luz da lâmpada deixou escuro embaixo. Vieram da fazenda para matar ele, por causa da terra, depois foram embora e não voltaram. Logo em seguida, a turma já ficou esperando eles, mas não voltaram mais.

João Aquino e Cassiano tinham articulação regional com outras lideranças indígenas, como também não indígenas, além de fazer a mediação com os não indígenas que estavam pressionando muito. Alguns depoentes duvidam sobre a postura de mediador em relação à questão da terra. No meio desta pressão dos regionais para obter a terra dos Guarani e Kaiowá da Te'yikue, de forma obscura, Joao e Cassiano Aquino criaram suas famílias, além da multiplicação das redes de relações. Zenir afirma que a maior parte dos filhos de João nasceu em Te'yikue, para depois se estabelecerem em Amambai. Conta ainda o contexto desta mudança:

Foram para Amambai, porque estavam em Caarapó quando houve a retomada da aldeia Jacaré [Rancho Jacaré]. Meu tio Aquino ajudou a fazer esta retomada, eles foram para lá, muita gente do Saverá [região da Te'yikue] foi para lá; o Marco [Marco Aquino] sabe bem quem foi junto para o Jacaré. E quando foram para lá, meu tio Aquino ainda não tinha se separado da esposa. Eles eram uma grande família. Dali os fazendeiros fizeram o despejo deles [da Rancho Jacaré] e os levaram para Bodoquena, do lado de Aquidauana... não sei aonde levaram eles. Ali que meu pai [Cassiano Aquino] foi visitá-los antes de falecer, foi ali que os Kadiweu tiraram a esposa do meu tio Aquino. Por causa disso eles se separaram.

Zenir ainda conta que, naquela época, ela era apenas uma criança e a memória parecia como um sonho desconexo, raro e vago. Lembra que, quando o pai a levou para Rancho Jacaré para visitar Joao Aquino, lá havia muitas famílias. Logo depois ouviu a notícia do primeiro despejo que os fazendeiros fizeram, levando os patrícios para a aldeia dos

²⁸¹ MOBREAL (Movimento Brasileiro de Alfabetização) funcionou dos anos 1960 até 1980, um sistema de ensino noturno mantido pelo Estado, destinado a jovens e adultos, analfabetos ou semianalfabetos. Com o passar do tempo, a sigla se tornou uma gíria, e passou a ser usada pejorativamente como sinônimo de burro ou ignorante, normalmente para ofender pessoas com pouca instrução escolar. Fonte: <https://www.dicionarioinformal.com.br/significado/mobral/16745/>. Acessado no dia 12/05/2021.

Kadiweu, na região de Bodoquena. Nesta aldeia, as pessoas despejadas eram judiadas pelos moradores, porque eram consideradas pessoas estranhas, por isso não foram bem recepcionadas e muitas voltaram a pé para a região de Caarapó e Dourados. Neste contexto, os Kadiweu tiraram a esposa de João Aquino, que retornou sozinho para Amambai com os demais filhos. Esta separação dolorida para João fez com que ele não casasse mais, até sua morte em 2016, porque, segundo Zenir, a filha caçula, Gertrudes, ficou com a mãe durante a separação.

A estadia dos Kaiowá na aldeia dos Kadiweu não era isolada, eram frequentemente visitados por muitas pessoas da região dos Guarani e Kaiowá, Cassiano, por exemplo, visitava sistematicamente o seu irmão, trazendo notícias de como estava a acomodação do irmão no exílio. Em uma dessas viagens, voltou já meio doente. Depois, segundo Zenir, juntou uma turma para levar ao trabalho do corte de cana, na destilaria chamada Xavante, mas voltou mais doente ainda. Levaram-no para o hospital da Missão (Missão Caiuá), várias vezes, fizeram exames, mas não acharam nada nele. Zenir afirma que, na verdade, era um *mohãy* que tinham feito nele. *Mohãy* é um feitiço kaiowá; no caso deste, era para matar devido à insatisfação de muita gente, pela sua atuação enérgica como capitão nos tempos anteriores, quando ele ainda era liderança.

[...] naquela época nós morávamos defronte da missão [Missão Evangélica Caiuá, de Caarapó]. Ele já estava meio doente, assim ele andava, doía aqui para ele, mas era o feitiço. Depois que foi para o lado de Aquidauana, voltou de novo, junto com Décio [filho], mas ele já não se acertava mais com a Inocência [ex-esposa], porque ela já tinha se acertado com o Fernando. Depois que ele voltou para a casa onde a gente morava defronte da Missão, o finado meu pai veio aí e entregou Décio para mim, Décio vivia assim comigo. Bom, depois ele levou de novo uma turma para a [usina] Xavante. Ele levava mesmo a turma. Enquanto estava trabalhando na Xavante ficou doente. A dor apertava muito no peito, o peito doía muito para ele. Depois, quando estava em casa, a Tide [Beatriz, irmã de Zenir] morava comigo, agora ela mora em Tocantins. Um dia, ao meio dia, trouxeram ele de kombi, da Xavante. Depois vovô falou para mim: ‘vim, minha filha, morrer na sua casa’. [...]

Essa doença fez com que Cassiano fosse internado na Missão Evangélica Caiuá, em Dourados, e a filha Zenir, com seu esposo, o visitavam sistematicamente, mesmo que não houvesse carro, porque, na época, tudo era mais difícil.

[...] nós vínhamos visitar com seu pai [meu pai, esposo dela]. A última vez, ele ficou muito feliz, porque levamos Décio [seu único filho] para ele ver. Para esta viagem fomos a pé para Caarapó. Depois pegamos ônibus e chegamos aqui na rodoviária [de Dourados] e fomos a pé para a Missão, não tínhamos dinheiro, Décio estava nas minhas costas... Nossa... como eram as

coisas antigamente, eu fico pensando nisso!... [emoções]. Depois das visitas, voltamos de noite. Quando chegamos em nossa casa já era meia noite, de madrugada. Antigamente a gente tinha muitas dificuldades. [...]

Nestas visitas, Zenir relata que Cassiano contava que havia pessoas estranhas e sinistras olhando pela janela, que entravam e saíam, espionando: “acho que era o dono da doença”, afirmava Cassiano. Sabendo que era feitiço, Zenir não dava crédito, como estratégia para não aumentar a preocupação. Para piorar a situação, meu avô teve que tirar os dentes, ocasionando um derrame, sangrando a gengiva sem parar; isso agravou sua saúde, deixando-o ainda mais debilitado. Na cultura guarani e kaiowá, adquirir uma enfermidade do *mohãy*, provocada por feiticeiros, o paciente vê, nos seus sonhos, o ataque de cachorros, que são do feiticeiro. O feitiço é criado pelo próprio *Ñanderuvusu* quando enviou o beija flor e a vespa de fogo ao *yryvera*, como já foi descrito no segundo capítulo. O cachorro representa o devorador que leva a alma dos mortos, que pega as presas. Por isso, nos momentos de disputas políticas entre familiares, ser considerado feiticeiro é um crime de maior gravidade, podendo ser punido com pena de morte, como ocorreu, segundo relatos, em passado mais recente.

Segundo Zenir, com a visita do dono das doenças ao leito de Cassiano, já se sabia que a enfermidade era *mohãy*. Quando ele voltou para Te'yikue, a notícia se espalhou, porque ele era uma das grandes lideranças, que atuara por muito tempo, nesta reserva. Mas o retorno não foi bom, a doença continuava no corpo de Cassiano e ninguém descobria a causa da dor, que ele sentia muito; quando a dor o atacava, os olhos dele ficavam estáticos e brilhavam, conta Zenir, e ele não conseguia mais gritar, porque o som da voz já não saía mais, estava muito “cansado” de sentir a própria dor. Este sofrimento fazia a família e os parentes se juntarem em casa, e atingia, de forma sentimental, toda a comunidade de Te'yikue, principalmente aqueles que moravam na região da Missão. Muitos rezadores vinham e rezavam ao redor do leito onde Cassiano estava deitado, outros dançavam fora, no pátio da casa, sempre atento ao próximo ataque de dor, que o fazia gritar sinistramente.

O eco dos gritos de dor retumbava na floresta que rodeava a casa. A região da Missão, naquela época, iniciava a floração da guavira, era o início da primavera, por isso, a floresta era escura e os galhos das grandes árvores cobriam as pequenas trilhas e estradas, exalando um forte cheiro da flor da guavira. Muitos parentes até hoje, cheirando a flor da guavira, lembram aquele momento difícil e se emocionam, porque rememoram este passado doloroso das vésperas da morte de Cassiano. Sabendo o desfecho iminente, ele mandou chamar o pastor da Missão, que se chamava Joao Batista. Hoje, o filho dele mora na Missão

que fica perto da aldeia Taquapiry, no município de Coronel Sapucaia, bem na fronteira. Zenir continuou relatando:

O pastor veio e Cassiano pediu para cantar o hino da harpa, da página 39 [harpa cristã]. Depois ele já sentiu muito mal mesmo. Eu não sabia mais o que fazer, mas teu pai o pegou, pois tinha muita paciência com ele. Colocou-o no seu colo, e ele não falava nada, aí a doença atacou-o na minha casa mesmo, na nossa frente. Olhando para a porta, ele falou e ficamos sabendo da verdade: que o feiticeiro era Antônio Flores, que, naquele momento, estava na [aldeia] Jacaré. E assim expressou: ‘meu compadre você é meu compadre, você batizou a Vânia e a Vanessa [filhas gêmeas]. Você batizou as minhas filhas, não para judiar da minha vida, você vai morrer também um dia, você não vai ser salvo’. Ele falou assim vendo ele. Aí o teu pai já entendeu, dizendo que ele fez feitiço - ‘vou atrás dele’, falou.

A confissão de Cassiano, diante do pastor e de Zenir, quando ouviu os cânticos da harpa cristã, da página 39, contém a ideia de que a alma tem que ser mais “alva do que a neve”. Na verdade, o neopentecostalismo, que estava chegando na reserva, apregoava a ideia da substituição do processo próprio de busca da perfeição da alma, o *teko araguyje*, no âmbito das igrejas. As condições estabelecidas pela articulação do entorno, no contexto da reserva e da chegada dos *karai*, já não propiciava mais a alma perfeita, porque já estavam contaminados, e, por isso, o feitiço, enquanto crença tradicional, tinha cada vez mais poder e domínio, levando Cassiano para o desfecho da sua vida. Destaco ainda que, nesta revelação, tanto o feiticeiro como o enfeitado podem dialogar, mesmo sendo inimigos; é um momento de mistura entre sonho e realidade, uma visão cósmica; por isso Cassiano conversava com Antônio Flores, reprimendo-o sobre o porquê do seu feitiço contra ele.

Diante dessa confissão de Cassiano, o seu genro Agripino Benites [meu pai] pegou um taxi, chamado Jeová, e foi atrás deste feiticeiro que morava na aldeia Jacaré, hoje, município de Laguna Carapã; com ele foi também o seu Aparício, esposo de Tereza, irmã de Cassiano, e também o senhor Cavanha, um antigo polícia de Cassiano. O objetivo desta viagem era trazer o feiticeiro para retirar o feitiço. Por ser o dono da doença, ele tinha o poder de retirar a enfermidade, ou seja, *omboro’y* (resfriar) a doença, que tinha o efeito de queimada/fogo. Segundo a crença, o feiticeiro, normalmente, depois de matar, no sétimo dia se transforma em grande cachorro e vai para a sepultura da sua vítima, cava para retirar o corpo e o joga no rio para esfriar o seu feitiço desfazendo-o, assim, o fogo do feitiço não volta para o dono (no caso, Antonio Flores). Por isso as sepulturas dos Kaiowá são rodeadas de arames e plantas espinhentas, para não deixar o dono do feitiço retirar o corpo. Na Te’yikue,

por exemplo, tem um lugar chamado *kãguery* (rios das caveiras), onde, no passado, eram jogados muitos cadáveres, lugar muito temido pelos transeuntes.

Quando foram buscar o feitiçeiro em Jacaré, a força do feitiço apertou Cassiano e as dores do peito ficaram cada vez mais frequentes. Zenir conta que todos ficaram apavorados e não deixavam seu pai sozinho. Os antigos eram assim: quando uma pessoa estava doente, todos vinham e ficavam por perto; hoje é diferente: até deixam você morrer sozinho. “Assim estávamos vivendo entre os dias 07 e 08 de outubro de 1985: era um grande acontecimento (*mba’e jehu guasu*) na nossa família”, conta Zenir. Muitos ficavam ao redor da casa, uns rezavam, outros buscavam remédio nos campos, assim, todos estavam envolvidos com essa situação, porque muitos nunca tinham visto o desfecho de um feitiço, sempre ouviam as histórias antigas, mas não presenciavam.

Na última noite, antes da morte de Cassiano – continua narrando Zenir -, tinha muita gente em casa, as rezas continuavam e Agripino e seus companheiros ainda estavam em Jacaré. Naquela noite levantou-se grande tempestade, muitos relâmpagos e trovoadas, mas a chuva demorava para chegar, e os velhos, que estavam presentes, já falavam: “vai ser esta noite”; mas os outros não entendiam o que estavam falando. Cassiano estava deitado na cama da sua filha Tide (Beatriz) sob a luz de uma lamparina antiga de querosene. Lá pela meia noite, a reza cessou para fazer um intervalo, pois todos estavam cansados, quando ouviram um trote parecido com o de um cavalo vindo em direção à cama, do lado de fora. Era um som alto que fazia “tru, tru, tru”, e silenciou totalmente quando chegou perto da cama - lembra minha mãe. Mas ninguém enxergou nada, todos ficaram pasmos de medo e susto, os velhos falavam entre eles: “escuta, ele está chegando”, porque já sabiam o que aconteceria. Quando o som do trote entrou na casa, Cassiano suspirou bem alto, parecendo que a alma dele tinha saído para fora do corpo, “como de fato saiu”. Depois, Tereza e a tia de Zenir foram ver o doente e viram que ele estava dormindo profundamente, parecendo que nada tinha acontecido com ele.

Quando amanheceu, Zenir levantou bem cedo e foi com a tia Tereza ver o seu pai. Viram que o corpo dele estava cheio de marcas de mordida, como se algo o tivesse mordido durante a noite. A tia ficou muito preocupada e dizia: “o que será que vai acontecer com o pai?” Ela só ficava chorando de tanta preocupação. Zenir conta que, depois, Cassiano acordou e chamou por ela para conversar. Ela conta:

[...] parece que estava falando bem, mas o corpo dele já estava todo frio. ‘Faz fogo para mim’, falava, mas o fogo estava ali perto. ‘Traz as coisas para esquentar o meu pé, o meu pé está muito frio’, falava depois. Para mim

estava tudo bem, eu não sabia. Depois ordenava para limpar embaixo da cama por estar muito sujo, mas ele estava vendo as coisas que não eram reais (*itarova*), pois embaixo da cama estava tudo limpo. Depois reclamou dos pés que estavam muito frios e gelados de dor. Fui esquentar um pano no fogo para cobrir os pés com esse pano quente. Apertei seus pés, mas ele estava com muita dor e gritava, a fala dele era muito forte ainda. Aí ele falou para mim: ‘Você, minha filha, por onde andar tem que se cuidar muito’, e dava muito conselho para mim. Concordava com a fala dele. No momento, os outros entraram e falaram para sair de perto, isso me assustou, porque ele já estava morrendo. Ele estava conversando comigo e falava bem forte. Aí ele olhou para cima e falou assim: ‘você não é anjo que veio me buscar, você é *añã*’ [dono da morte], falou. ‘Você é diabo, não vou com você.’ Aí eu fiquei muito assustada, depois já ficou fora de si e já vieram todos para dentro, todos os policiais dele, tocaram nele, mas já estava todo frio, não era mais ele que estava falando. Parecia que toda a força do seu corpo se retirou e veio parar embaixo do queixo, como uma bolha; quando a pequena bolha explodiu, com a pequena explosão, ele faleceu.

Enquanto isso, Agripino e seus companheiros chegaram na aldeia Rancho Jacaré. Dizem que chegaram tarde, depois que Cassiano já havia falecido, em Caarapó. Quando eles chegaram, não encontraram o feiticeiro, avisaram que tinha ido pescar, mas os sábios velhos revelaram que, naquele momento, estava trabalhando intensamente sobre o *hekuakue*, para o desfecho da vida de Cassiano. *Hekuakue* ou *hekua kue* (por onde ele andou) são as coisas/objetos que fazem parte do nosso corpo, no processo de conexão com os lugares e caminhos. Nesses lugares deixamos uma espécie de vestígio, que faz parte, temporariamente, de nosso corpo. Os feiticeiros pegam esse material e fazem uma espécie de boneco, transpassando-o com espinhos, queimando partes do corpo; enfim, fazem atos que representam sua decomposição, pela tortura lenta do corpo naquele boneco. Esses atos são acompanhados de canto-reza negativo e poderoso, fazendo o efeito real nas pessoas que estão sendo representadas pelo boneco. Estes vestígios são restos de comida, pedaços de roupa, grãos de areia com que o corpo foi modelado pelos pés (*ipypore*), e muitos outros.

Quando o feiticeiro chegou na casa de Zenir, trazido por Agripino e seus companheiros, o corpo de Cassiano já estava estendido na cama, mas ainda não tinha sido preparado para o velório, porque o caixão ainda não tinha chegado. O chefe do posto da FUNAI, na época, era o Valter. Agripino acreditava que Cassiano ainda estava vivo, por isso quase matou o feiticeiro, mas foi impedido pelas pessoas que estavam presentes. Zenir relata este momento:

[...] quando desceram do taxi, ficaram sabendo que [Cassiano] tinha morrido e teu pai quase o matou [o feiticeiro], mas a tia Tereza foi lá para impedi-lo. Tinha muita gente aí. Enquanto isso, o corpo do meu pai estava aí, e quando entrei no quarto para mim ele ainda estava sentado e passei do

lado. Saí de novo para fora, mas ele já estava morto. Saiu a minha mente, quase fiquei boba. Porque só ele que fez crescer a gente. Ele foi o nosso pai e a nossa mãe, como diz a Tide [Beatriz]. Depois chegou o feiticeiro. Veio com o seu *mbaraka* para remediar. Teu pai, enquanto isso, entrou na casa, pegou a foice para matá-lo, mas entraram todas as mulheres que estavam aí, seguraram a porta, e as polícias já o levaram para soltar na estrada. Não matou, se não fosse isso, ia matar mesmo.

Zenir ainda conta que os polícias da aldeia Jacaré haviam encontrado o boneco e mandaram desfazer, jogando no rio, mas desfizeram tarde, depois que já tinha falecido, não fazia mais efeito na vida de Cassiano, que faleceu às 9 horas da manhã, no dia 08 de outubro de 1985. Depois de muito sofrimento pelas dores provocados pelo *mohãy*, as lamentações foram tão grandes, que, no velório, havia muita gente desconhecida de toda parte, porque ele tinha muitos conhecidos indígenas e não indígenas, que chegaram para se despedir do grande *jekoha* que foi Cassiano Aquino. Terminado o velório, levaram o corpo com o trator da FUNAI, para sepultar no cemitério central da Te'yikue, que fica perto da casa de Inocência, sua ex-esposa, hoje a casa velha, conhecida como “casa assombrada”, descrita no capítulo I (p. 51-52).

Após o falecimento de Cassiano, Zenir conta que sofreu muito, porque ficou sem seu *jekoha*, esteio, sustentador. Somado a isso, houve a retomada de Pirakua, e seu esposo Agripino teve que deixar a casa para ajudar outras lideranças na retomada desta aldeia no município de Bela Vista. Esta foi uma das primeiras áreas indígenas guarani e kaiowá retomada dos fazendeiros, após o esbulho dos indígenas. Foi um marco que mobilizou os Guarani e Kaiowá em nível estadual para reaver suas áreas tradicionais roubados. O reflexo desta retomada atingiu a família de Zenir, quando seu marido participava da ação, deixando a família sozinha e desprotegida durante meses, mesmo estando em luto.

Estes eventos - a morte de Cassiano e também a ausência do marido de Zenir (meu pai), durante a retomada - marcaram muito a minha família. No tempo em que viviam na região da Missão (atualmente *tekoha Ñamõi Guaviray*), as estradas, as florestas, as casas daquele tempo, mesmo transformadas, comparadas aos dias de hoje, fica na memória dos que vivenciaram esse processo. As grandes florestas que margeavam as estradas e que dividiam a reserva e as fazendas foram derrubadas, os campos de cerrado onde havia muitos pés de guavira foram cortados, porque os fazendeiros, em determinado momento, realizavam derrubadas naquele local e o lugar se transformou, ficando descampado e sem florestas. O que lembra esse tempo é o cheiro da guavira, porque, no contexto da morte de Cassiano, o cheiro

da flor da guavira afinava-se com o eco dos gritos de dor e, posteriormente, com a atmosfera fúnebre do velório.

Hoje, esta área foi retomada em 2016 pelos moradores da Te'yikue e colocaram o nome de *Ñamõi Guaviray*, devido à presença de muita guavira no tempo mais recuado do passado. Mesmo que este evento tenha marcado esta geração, como a da família da Zenir, houve, ainda, outros eventos que marcaram, de maneira mais profunda, o tempo que se espelha na face desta área, talvez por isso o nome *Ñamõi Guaviray*. Quando Zenir conta a sua trajetória, enfatizando o evento da morte do seu pai (meu avô), fica claro que o lugar ficou marcado por estas condições. Mas, no mesmo relato, ela conta que existem outros lugares na Te'yikue com outros sentidos, menos dolorosos, como por exemplo, quando ela morava na região chamada *Yryvukua* (buraco do urubu). Este é um pequeno vale onde nasce o rio que alimenta o rio *Sãha Pytã*, afluente do rio *Mbopiy* que desagua no rio Dourados.

Para Zenir fica materializada a primeira casa, da qual tem memória de quando era criança, que, para ela, pode ser denominada como *mangaty* (lugar de muita manga). A primeira memória da sua infância emerge neste lugar, e assim ela conta:

[...] primeiro nós morávamos onde tinha muita manga, ali eu cresci, ali nós vivíamos no meio do manguezal, que tinha um terreno onde morava um funcionário, não sei bem. Dali ele trabalhava e, quando ele saiu, meu finado pai vendeu aquela casa. Ali a gente morava. Dali nós estudávamos, a mãe nos mandava a pé para a escola. Davam para nós mandioca assada para o nosso lanche. No saco plástico de arroz colocava alça para colocar o material da escola. Tudo isso eu relembro de vez em quando. Assim nós estudávamos.

Os pés de manga foi o próprio Cassiano que plantou, após comprar o terreno de um funcionário do SPI, que Zenir não lembra o nome, até porque ela era ainda muito criança e a memória ainda estava brotando. Mas, por vivenciar intensamente a vida escolar, sua memória é mais detalhada em relação a como estudavam na escola do Posto Indígena (PI) José Bonifácio, que se chamava Te'yikue, naquele tempo. Para Zenir, a memória sobre aquele lugar, do tempo em que frequentava a escola, é mais vivo do que as outras;

A gente estudava com muita dificuldade, a minha mãe fazia sacola de plástico para levar o material da escola e fazia para nós mandioca frita como lanche. Quem estudava com a gente era a Braulha, filha do Zacarias, depois a Sebastiana, que devem estar vivas ainda, a irmã dela, não lembro o nome. Ela vivia com a gente também. Não lembro se Maria Tereza estudava com a gente. Ela vinha do lado do Saverá. Tinha muita gente mesmo. Eu sei ... e depois tem...tinha muita criança que estudava. O João Goulart estudava com a gente também. A nossa professora era a Edna, que trabalhou muito tempo aí, a filha do finado Marçal. O finado Marçal ficava em nossa casa. Ele dizia

que meu pai era o primo, mas não sei se é verdade. Ele ia na casa do meu pai para dormir, comia por lá, ele era enfermeiro, o primeiro enfermeiro ali. Viviam por lá. A dona Edna morava sozinha aí.

Devido à distância que ficava a escola, para estudar, e por Cassiano assumir a capitania da reserva, compraram o lugar que Zenir denomina de “laranjal” ou “casa de telha”. Neste lugar, ela lembra muito o processo de separação dos pais, mesmo sendo criança:

Mudamos para aquele lugar, onde meu pai tinha muita roça, tinha muita mandioca, criação de porcos e galinhas. Fazia grande chiqueiro onde tinha muito porco. Ali vivemos bastante tempo, depois a nossa mãe já deixou a gente e ficamos sozinhos. Eu tinha 6 ou 7 anos, por aí. Minha irmã tinha uns 5 ou 6 anos. Quando mudamos, meu pai tinha muitos homens morando e trabalhando para ele. Dali que minha mãe deixou a gente.

Em relação à separação dos pais, Zenir conta:

[...] foi assim: nós estávamos já um pouco grandinhas e íamos à escola. [A separação] deve ser porque os meus pais já não mais se entendiam, mas nós não sabíamos, brincávamos. Depois fomos à cidade de Bauru [SP], nem sei onde fica isso. E nós fomos lá. Fomos eu, meu pai e Tide, que agora está morando em Tocantins, porque um fazendeiro levou meu pai. Fomos para pescar no rio Bauru. Eu fui porque gostava muito do meu pai. Ficamos uma semana lá e depois voltamos, trazendo bastante peixe para a minha mãe, mas ela não ligava, porque não estava bem. Quando chegamos, já falou para nós: ‘eu vou embora, eu vou embora, agora a madrasta de vocês vai cuidar bem de vocês’ e falou um monte de coisas para nós. Eu perguntei para ela - ‘onde você vai?’. Depois minha mãe pegou a Janete - que hoje mora em Amambai, ela era uma criança pequena de 48 dias - e um guacho [adotivo] que usava mamadeira. Naquele momento meu pai vendia as toras da região de Saverá. Eram toras de madeira muito grandes. Quando os carros passavam, ela disse - ‘eu vou mesmo’. Minha mãe arrumou a mala - antigamente as malas eram tipo malas de plástico - colocou em uma panela pequena a matula para a criança e depois mandou meu pai parar o caminhão de toras e, assim, ela foi embora. [...]

Depois que a mãe de Zenir foi embora, Cassiano continuou trabalhando nas redondezas da reserva, fazendo articulações com outras lideranças e efetuando trabalho como lideranças. Por isso, as duas irmãs - Zenir e Tide - ficavam sozinhas a maior parte do tempo. Zenir conta que, no início da separação, a mais nova chorava muito, sentindo a falta da sua mãe que as deixou.

[...] quando eu era um pouco grandinha meu pai arrumou para mim uma bicicleta, e em cima dela fomos passear no Saverá, provavelmente porque naquele tempo meu pai já tinha se entendido com a Inocência. Passou tempo, na véspera de Natal, em um feriado que dizem natal, quando estava chegando, meu pai falou para nós: ‘vamos passear para os lados do Saverá’, e fomos. E minha irmã mais pequena ficou sozinha em casa. ‘Fica em casa’,

falou para ela e ela ficou chorando. Começava o relacionamento entre meu pai e a Inocência. [...]

No relato de Agripino (meu pai) sobre esse momento, ele confirma o início do relacionamento entre Cassiano e Inocência:

Passou o tempo e nós crescemos, ficamos grandes, depois. Inocência já ficou moça e já estava namorando pelos caminhos da escola, ela tinha 14 anos. O primeiro namorado foi o finado Cassiano, a esposa o tinha abandonado recentemente, indo para o Paraguai. Ele era Capitão e já tinha se acertado com Inocência (Ina). Certo dia, Cassiano chegou em casa pedindo ao meu pai [de Agripino] para se casar com a Inocência. O casamento deu certo, por isso, viemos morar onde hoje é a Igreja Deus É Amor, e ali ficamos muito tempo. Era a tapera de Marçal de Souza.

Este relacionamento foi muito importante para a família de Agripino, porque estava recém chegando da fazenda na região de Laguna, para se estabelecer em Te'yikue, mas não tinha espaço político e relações mais maduras com os moradores mais antigos. O casamento, então, foi uma aliança entre as famílias, por isso, do Saverá já vieram morar na região onde hoje está a Igreja Deus é Amor, perto do centro e da sede do Posto Indígena. A nova demanda de estudar na escola e o cargo de capitão fizeram com que tanto a família de Agripino, quanto a de Zenir se aproximassem cada vez mais do centro da reserva, perto da sede do posto. Esse contexto possibilitou a aproximação maior entre Agripino e Zenir, para também efetivar o relacionamento, formando família (a nossa).

A família de Agripino morava nas fazendas, nas redondezas do povoado de Laguna Carapã, trabalhando em serviços gerais, como colher erva mate e a derrubada de florestas, mas a falta de condições de atendimento à saúde obrigou-os a se adentrar na reserva, pois os indígenas que moravam nas fazendas não tinham acesso à saúde. Assim Agripino relata o contexto da sua inserção na reserva:

Vimos para Te'yikue na busca de recurso, as suas tias estavam muito doentes. O meu irmão mais novo pegou sarampo e morreu, éramos três homens, depois dele, nasceu a Yolanda, que vivia doente. Na procura de recurso médico, a mãe e o pai sofriam muito. A gente morava no Passo *Ka'u*, e o pai trabalhava na colheita de milho. Certa vez, ficamos sozinhos em casa, a mãe e o pai tinham levado Yolanda para Dourados, na Missão Caiuá. Yolanda ficou 15 dias internada para salvar a vida dela. Os indígenas que viviam nas fazendas não tinham opção, a não ser a de vir para reserva, na busca de recursos e remédios, porque estavam sem ajuda nas fazendas. Depois de ficar sã, eles voltaram para a fazenda, quando perceberam que não tinha recurso mesmo, não tinha acesso aos remédios. Por isso mudamos para Bororó (aldeia de Dourados), onde o vovô Irêno fez uma doação de uma tapera para a gente ficar, mas a gente não gostava do lugar. Irêno era uma liderança antiga naquele lugar, a esposa dele era a vovó *Mbo'y*. Certo dia,

meu pai veio para a cidade fazer compra e, na volta, os Tereno quase o mataram, roubaram as carnes e todos os alimentos que tinha comprado. Os Tereno perseguiam muito os Kaiowá. Por isso, meu pai não gostou daquele lugar. No outro dia, após esse episódio, saímos de madrugada dessa aldeia. Não me recordo o tempo que ficamos por lá, só me lembro que era perto de uma mata bem bonita. Saímos de lá e viemos para Carapã, onde hoje é a Fazenda Paquetá, onde havia uma imensa floresta, e meu pai conseguiu trabalho de um empreiteiro para roçar. Ficamos bastante tempo neste lugar, depois fomos de volta para a região do Passo *Ka'u*. A gente não ficava no mesmo lugar, mudava sempre de lugar onde se fazia erva mate. Depois do Passo *Ka'u*, finalmente viemos para o Saverá, na região da Te'yikue, mas já conhecíamos o local, porque já frequentávamos a casa da Dona Micaela, parente do meu pai, então viemos na casa dela. O Ramãozinho era o esposo da Micaela. Ficamos sabendo que a liderança naquela região do Saverá era o João Dalo. Esta Liderança morava onde era a casa do seu Ulóhio, hoje, ali mora o seu Tito. João liberou, para o seu avô, uma área para fazer a nossa casa, perto de onde hoje está a casa do Cláudio. No local exato está morando o Florentino, onde havia um pomar bem grande. Meu pai derrubou as árvores grandes, abriu clareiras para fazer a nossa casa e plantamos um grande pomar. Ali moramos muito tempo. Dali eu frequentava a escola, através da mata até o posto (da FUNAI), no centro da aldeia.

Quando Inocência e Cassiano casaram, vieram morar na casa onde tinha um laranjal, com muitos pés de laranja e também uma casa com cobertura de telha de barro, que era uma grande novidade na aldeia, porque todos tinham casa coberta de sape. Este casamento fez com que Cassiano chamasse seu novo sogro para morar mais perto da casa dele, pois sua nova esposa era muito nova - segundo Agripino, ela tinha 14 anos quando foi morar com Cassiano. Assim, Cassimiro Fernandes e Ramona Benites, pai de Agripino estabeleceram-se perto da casa do seu genro, Cassiano Aquino. Cassiano, por ser uma liderança bem articulada, viajava muito e tinha contato com os mercadores e autoridades de Cuiabá, que coordenavam as atividades de gestão da aldeia.

O auge de sua atividade como liderança foi quando ele morou na casa onde havia o laranjal, porque coordenava as atividades de venda de madeiras, como também, a criação de gado, como conta Zenir. Em relação à criação de vaca, Aniceto Roa (*in memoriam*) conta que, durante a mudança do SPI para FUNAI, a criação de vacas, que eles coordenavam, ficou sem “dono”. Então entrou em contato com Cassiano para entregar o rebanho para a comunidade de Caarapó cuidar. Ele conta como foi esse processo de entrega:

[...] SPI deu para FUNAI e a FUNAI deu para a comunidade, porque eles [FUNAI] não queriam pagar o sal e as vacinas; por isso entregou tudo. Então, quando a FUNAI entregou, falaram que o finado capitão [Cassiano] iria comprar tudo, conversaram com a prefeitura e compram os remédios para aplicar nos animais. Depois viemos buscar 500 animais daqui [de Amambai] e 500 de Dourados. Juntamos eu, o Fernando, o Zacarias e também o marido da filha do Zacarias, [...] parece que tinha matado alguém

[...] fomos os quatro, ahn... Aurélio Bugre, este que fomos buscar, e trouxemos umas 1500 vacas que estavam lá, depois o chefe [Valter] começou a vender: vendeu uns 600 tourinhos, depois vendeu 400 tourinhos, e ainda vendeu 300 tourinhos. Assim foi diminuindo, foi [...].

No relato, Aniceto denuncia como era a conluio entre os capitães, o chefe de posto e também as autoridades da FUNAI, para abocanhar as riquezas encontradas na reserva. Como eram comuns estes “negócios”, ninguém averiguava, tornando-se muito comuns essas práticas ilícitas. As vendas de madeira e dos tourinhos beneficiavam os chefes do posto, em consonância com os capitães e seus grupos mais próximos, criando uma estrutura de corrupção que dificilmente poderia ser evitado. Cassiano estava entre eles, por isso era considerado como um líder que teve sucesso, por obter muitos bens materiais para sua casa. Zenir conta que ele comprou o primeiro carro e primeira televisão na reserva, uma novidade muito grande na época. Este costume dos novos líderes, no contexto da reserva, estabeleceu uma estrutura de corrupção que reverbera até os dias atuais, refletindo-se na postura dos mais jovens, que Rossato (2002) chama de letrados²⁸².

O tempo da separação dos pais de Zenir, o auge da atuação do Cassiano como capitão, as vendas de madeira e a criação de gado, para Zenir se refletem nos lugares: a casa onde ficava o laranjal, assim também, o tempo da escola que leva ao *mangaty*. Entendemos, então, que cada memória do tempo de cada evento está localizada em determinado lugar, alicerçando-se nas coisas/objetos, que, muitas vezes, ainda se encontram no lugar, ocultadas pela transformação do próprio lugar. Estes eventos têm força suficiente para modelar modos de ser e de estar, impondo as suas marcas nos corpos, para que estes se tornem como mensageiros destes acontecimentos, no contexto de outro tempo. No caso da memória de Zenir, são três lugares principais que lhe marcaram: *mangaty*, laranjal e a região da Missão. As histórias, os acontecimentos e toda a dinâmica das relações podem ser visibilizados a partir do deslocamento do olhar a partir destes três lugares.

De acordo com a visão e a memória de Zenir, os atores principais são Cassiano Aquino (o pai), João Aquino (o tio) e, através destes, define a posição dos outros personagens no contexto de cada evento, ocorrido e refletido em cada lugar. Os personagens principais ou secundários, definidos pela memória, dependeram do nível de aproximação realizada durante o curso do evento e, mergulhando-se nela, podemos ver este passado através do olhar de Zenir, identificando a transformação do lugar e das pessoas posteriormente. Durante o diálogo, a emergência da memória não é linear, depende da potência do sentido que cada

²⁸² Os escolarizados no contexto de reserva.

evento representou; por isso, a morte de Cassiano veio em primeiro plano, para depois contar como ele vivia como pai, marido e grande liderança, o *jekoha*.

O modo de aconselhar de Cassiano para sua filha é o modo como ela faz com seus filhos e netos até os dias de hoje, como afirma em seu depoimento:

[...] meu pai já faleceu também, por isso mesmo dou conselho para estas crianças, para o Edi [Edson seu filho] e as crianças: vocês vão viver assim também, meu pai dava conselho para mim, falo para eles, quando estamos todos juntos. Nós morávamos todos perto, cada dia íamos tomar tereré aí, dava conselho para nós: eu não vou viver para vocês igual um toco, mesmo um tronco forte tem dia que cai; é assim também para as crianças, estas crianças se escoram (*ojeko*) em mim. Falo para eles que eu não vou viver todo tempo, por isso falo que nosso pai e nossa mãe morrem um dia. [...]

A lembrança que tenho em relação a Cassiano (meu avô) se resume em memórias parceladas, soltas e desconexas, como um sonho, que começa pela viagem realizada ao Jacaré para encontrar o João Aquino. Por ser o primeiro neto de Cassiano, lembro que alguém me erguia no seu colo para *omochĩchĩ* (acariciar), mas isso não se materializa em imagens completas suficientes para obter a referência do rosto, que todos diziam ser o meu avô. O tempo em que eu chorava com vontade de chupar laranja materializa-se em imagens parceladas, que são os vislumbres da memória, as quais garantem a certeza da minha relação com meu avô Cassiano, na casa do laranjal. Mas a lembrança da espera do meu pai Agripino voltar do Pirakua foi muito marcante. Todos os dias, principalmente ao entardecer, saíamos na estrada para olhar o pôr do sol, na esperança da sua volta. A imagem de uma estrada cercada de floresta, onde um cachorro chamado *Cheque* corria, são as imagens mais completas que ficam para sempre na minha memória.

Por isso, ser *jekoha* é a materialização do acúmulo de experiências de uma existência, e nela estão incluídas muitas perdas, separações, abandono, a vida e a morte. Saber viver neste processo, conduzir as pessoas do seu entorno, para amenizar suas dores é a experiência social e o papel do *jekoha*, sempre refletido no lugar. O lugar por sua vez, sempre se transforma, porque outras histórias remodelarão sucessivamente o lugar pelas novas relações, dando outros sentidos, de maneira sucessiva. O que fica é o sentido marcado na memória, ligado aos objetos, porque as histórias sobrepostas deixam fios condutivos, ligados às coisas/objetos, como o cheiro da guavira, que, mesmo sendo negativo, representa os grandes eventos que mobilizaram gerações, no tempo da morte de Cassiano.

3. *Javorái*, os espíritos submersos

Conversando com o senhor Salvador, conhecido como Salvador'i (pequeno Salvador) que morava na região de Saverá, um grande *jekoha* da família Ortiz, viajamos através da sua trajetória de vida, a qual demonstrou a sua personalidade bastante receptiva com os fazendeiros e paraguaios das redondezas da cidade de Caarapó, no tempo, em que trabalhava em fazendas e sítios. Conectamos com a trajetória de vida com outros *jekoha*, como *Chichíry* (Emiliano Hilário) para descrever o *tekoha* denominado *Javorai*, que fica no oeste da aldeia Te'yikue, onde, no passado recente, tinham relações frequentes de festas, trocas e alianças políticas. Muitos interlocutores, em seus relatos, apontam de maneira superficial sobre o *tekoha Javorai*, mas Salvador e *Chichíry* dão maior ênfase, em seu relato, sobre este *tekoha*, relacionando-o com suas trajetórias de vida.

Salvador carrega em si uma habilidade de fazer aliança com diversas pessoas, pelo fato de ter uma voz bastante forte e alegre, que encantava a todas as pessoas, o que lhe possibilitou obter trabalho com facilidade, nos lugares não disponíveis aos indígenas em muitos lugares dos *karai*. Além disso, sua memória é muito apurada em relação à lembrança que tem dos nomes dos amigos fazendeiros, parentes e pessoas mais antigas. Esta condição o elevou aos níveis de um *jekoha*, sustentando famílias e parentes onde residia.

Eu vim do lugar chamado Engenho Velho, que se chamava *Yuhéi* (sede). Viemos junto com o meu primo-irmão. Este lugar fica para lá de Caarapó, ali morreu um dos meus tios, a sua sepultura está lá ainda. O finado meu pai morreu em outro lugar, perto da fazenda do *Aloha*, meu pai morreu de doença com 22 anos. Quando meu pai morreu, minha mãe veio para cá [Te'yikue] e eu fui trabalhar no outro lado, junto com um paraguaio na limpeza de um milharal. Quando voltei para casa, não achei mais a minha mãe, encontrei somente a tapera cheia de rastro de pássaro *totola* (jurití). Não sabia onde tinha ido a minha mãe, e a sepultura do meu pai estava do lado da tapera. Acendi um fogo para me aquecer; eu era muito novo e andava por aí. Como não encontrei ninguém, voltei para a casa do meu patrão. Tinha uma lanterna de pilha. Meu patrão me disse para perguntar para a comadre, que era a dona Rafaela, *ña* Ramona, cujo apelido era *Ñakurutũ* [corujão], um paraguaio que morava em Caarapó. Naquela época, Caarapó [cidade de Caarapó] estava sendo formado.

Salvador é um Kaiowá que vivia nas fazendas trabalhando, fazendo todo o tipo de trabalho, uma espécie de serviços gerais e, por isso, as relações, principalmente com os paraguaios, eram muito intensas, fazendo amizades que possibilitavam o seu trânsito em diferentes propriedades, que estavam se estruturando no entorno da cidade Caarapó, como também de Te'yikue.

Esses dias encontrei, no mercado Santana [na cidade Caarapó], o filho do seu Braulho, quando estava terminando de fazer compra. Me perguntou ‘ainda está vivo? E teu pai?’ - me disse. Respondi ‘faz tempo que ele faleceu’. Perguntei a ele também ‘já morreu o seu tio Pancho, Menelau e Kita a sua sobrinha, e a Teodora?’ Ele me disse que Teodora está morando em Assunção [capital do Paraguai]. Esse pessoal foi companheiro, eram pobres que vieram de *Ypehỹ* [uma pequena cidade paraguaia que fica na fronteira com o Brasil]. Fomos primeiro morar junto com Dolorfa Acosta, um paraguaio antigo. Se trabalhar para ele, paga tudo. Naquele tempo veio Luís Acosta, porque tinha matado alguém no *Ypehỹ*, e ficou na casa velha de tabuinha. Ali ficaram escondidos Antônio, Luís Acosta e Netério. Naquele momento, Amérito não veio, estava ainda no Paraguai. O Amérito casou velho, ele era o meu velho conhecido de Caarapó. Ele era muito brincalhão, trabalhamos muito tempo juntos, ele era solteiro “matungo”. Ele se levantou (economicamente) por causa do arroz, porque plantou 38 alqueires de arroz. Gostava muito de comer carne de tatu cozido, sentava com a minha mãe no chão para comer. Assim estava lembrando as histórias antigas, com este senhor, no Mercado Santana.

Com a morte do pai e o abandono pela mãe, Salvador ficou sem *jekoha*, cresceu *guacho* (criança abandonada), mas o paraguaio, que era seu patrão, o adotou como uma espécie de mordomo, realizando vários tipos de trabalhos nas fazendas. Mesmo assim, mantinham ligações muito fortes com Te’yikue, por frequentar sistematicamente as festas e rituais nas aldeias, sedimentando ligações com moradores locais. Durante o diálogo, ele relembra como chegou pela primeira vez na Te’yikue:

Quando cheguei pela primeira vez, aqui na Te’yikue, o Minguelito me convidou para ir na festa. Ele já morreu, era nosso parente, o apelido dele era Jacaré, um velho alto, andava descalço. Falou para mim: ‘vamos parentes festejar na casa do Aquino, ele não vai ligar’, me tranqüilizou. Aquino [João Aquino] me conhecia, o apelido dele era *Tujuju* (tuiuiú), e a bebida era de batata. Ele era capitão, mas eu não sabia quando cheguei, me fez conversar com ele e convidou - ‘vamos jantar, trouxe carne assada’. Entrei na casa dele, trouxe carne de porco assada para nós saborearmos. Tinha uma mulher, não sei se era a filha ou se era empregada, uma moça bonita e grande, tirou farinha, mandioca cozida, batata assada, o que tinha comemos ali. Falou – ‘daqui a pouco já vamos dançar’. Tomamos muita bebida de batata doce, fiquei embriagado. Esta bebida não precisa tomar bastante, rapidamente amolece as juntas do joelho, dormi um pouco aí [risos]. Tomei bastante, porque a moça me convidou e a bebida era azedinha [é o ponto certo na fermentação]. O efeito dessa bebida não é igual à bebida alcoólica que conhecemos, passa rápido; depois que acordei, dançamos até o amanhecer. A festa continuou depois, na casa do Live, na sequência, descemos no *Cheteve*. Eu era novo naquela época, por isso festejei muito.

Através dessa fala podemos captar como eram as relações e as festas na Te’yikue, naquele tempo, quando as cidades e povoados ainda estavam se formando e as opções de lazer

e festa tinham outros referenciais, como as festas indígenas em suas localidades. Assim podemos interpretar que os lugares também foram sendo formados através das festas e rituais tradicionais kaiowá, no caso, a casa do senhor Live. Os lugares das festas eram característicos, como conta Salvador, havia sempre dois grandes coxos (onde armazenavam a bebida feita de milho ou de batata), um maior e outro menor, feitos de cedro (*hyary*).

No Live tinha coxo muito grande, que armazenava bebida para três dias. Faziam as festas sempre na semana santa, não tinha briga. A festa era muito boa, a casa ficava perto da casa do seu pai [Agripino], na curva, onde agora está morando o seu Valdemar, o chapeludo. Faziam festas também na região do *Kuchuiygua*, na casa do *Garavato* (Paulo Martins), na Oraja e na casa do Lala, onde tinha um enorme coxo. Eu também tinha um coxo, mas o seu Hipólito um dia o levou não sei para onde. Na região do Baxinho [Florêncio Barbosa] tinha, na casa do Joaozinho e na casa do pai dele, o Chuíta, e ele batizava milho. Apenas uma vez o encontrei, ele já estava velho, o filho dele também canta bem, o Joaozinho. Tinha muita gente naquele lado, depois acabou. Na região mais central da aldeia, a festa da chicha sempre ocorria na casa do Artúrio, de Oraja, Cheteve, Live e Tujuju. Naquela época, a aldeia era coberta de floresta fechada. Nas festas sempre havia muita gente, hoje em dia já não se faz isso, está tudo diferente. A gente andava por aí, o meu companheiro de farra era o *Chichíry* (Emiliano), não sei onde ele está agora, ele era o meu parceiro, ríamos bastante, juntos, o irmão mais velho dele era o Arcênio.

Na mesma linha, Julho Almeida conta sobre os lugares da festa, no seu relato:

Costumava fazer festa na casa do Horácio *Juky Ryrukue* [pai do Mauro Lemes]. Esses que moravam em cima da nascente, perto da missão Caiuá. O Horácio *Juky Ryrukue* realizava festa de chicha a cada final de semana. No *Mbokaja*, a festa da *chicha* se realizava muito na casa do Tino. As festas também eram feitas na casa do Garcia, onde está hoje a igreja do Augusto. A família do Garcia se esparramou após a morte do pai. Naquele local havia enorme coxo onde se colocava a bebida. Na região do Baxinho [Florêncio Barbosa] tinha também um enorme coxo que era do pai, o rezador *Chuíta*. Na região onde mora, hoje, o Lídio Sanches morava o senhor Eusébio, o pai do seu Anselmo, este era também um local de muita *chicha*. A festa era muito grande, começava ao anoitecer e ia até o amanhecer, não havia briga.

Baxinho (Florêncio Barbosa) relata que o coxo ainda está presente na casa dele, mas apenas pedaços de madeira seca e velha. Seus netos já querem usar como lenha para queimar, devido à ausência de floresta, por desmatamento. Durante a conversa com Baxinho, e olhando fixo para o coxo velho, ele rememora como este coxo foi feito, relacionando-o com os parentes e os pais, quando o fizeram:

[...] este coxo que está aí [perto da casa] foi feito pelo Teju. Joaozinho mandou fazer para a festa do *Jerosy*. Nesta época ele já tinha milho verde. Cortamos a madeira perto do rio, colocamos na madeira menor embaixo, atravessado, para rolar, e a puxamos até aqui. Isso aconteceu 60 anos atrás.

Naquela época eu tinha 10 ou 11 anos. [Lembro] porque ajudei a fazer. Já durou muito tempo esse coxo e algumas vezes as crianças querem usar como lenha, mas eu não deixei, quero que fique como lembrança.

Painel fotográfico (05). *Jekoha* Dona Cristina e seu esposo observando o coxo do Baxinho.



A memória estava com os mais velhos, mas foi potencializada quando as coisas/objetos, como o coxo, se fazem presentes, porque ativa os sentidos silenciados pela realidade de hoje. O coxo se tornou como o meio de transporte da própria memória, para vivificar os sentidos e, assim, reavivar o tempo, quando o seu antepassado Joãozinho estava presente. Tudo isso, deixa o diálogo mais sensível e emocionante - que, neste mundo da escrita, é incapaz de assentar e captar em sua totalidade - porque ativa os sentidos do tempo em que a escrita não reinava, somente os cantos, as rezas e, principalmente, as festas. Cada depoente, com sua trajetória, em alguns momentos encontra-se com a do outro, formando um contexto específico, muitas vezes não considerados por eles mesmos, mas que, aqui, tento descrever, segundo a minha percepção.

As forças dos lugares das festas, já articulados pelos *jekoha* que estavam na reserva Te'yikue, nos relatos anteriores, fizeram com que Salvador estabelecesse relações mais perenes no lugar, principalmente na região de Saverá, e acabou se estabelecendo ali como um dos moradores mais importantes deste lugar e considerado, posteriormente, um *jekoha*.

Quando cheguei neste lugar [lugar onde ele mora], não me lembro o ano, eu era muito jovem ainda, agora tenho 80 anos, meu aniversário é no dia 6 de agosto. [...] fiz negócio com meu cunhado, uma troca, aqui era mato, depois de fazer toda a limpeza da área, fiz uma grande festa, o *jerosy*. Quem iniciou esta festa, aqui em casa, foi o meu tio Tito, ele veio de Dourados, era bem novo naquela época, agora já está velho, ele é meio acabado, porque toma muita bebida alcoólica. Para preparar a terra, abençoar a terra, os paraguaios dizem *yvy omongarai* e nós falamos *yvy omoha'ãga*.

Nos moldes tradicionais, de se estabelecer em um lugar, não basta apenas construir casa, é necessário fazer muitas festas e rituais de batismo da terra e *jerosy* (festa de batismo

do milho) (JOÃO, 2011), como já foi escrito anteriormente. Neste processo ocorrem duas situações de encanto: o lugar atrai o transeunte, no caso, Salvador, que estava sempre de passagem, e o próprio Salvador busca encantar outras pessoas, após a sua fixação, para criar núcleo familiar e a presença das divindades. Por isso, a produção de roça, a presença da floresta, dos grandes pátios, a água e o coxo são fundamentais, objetivando o adensamento social e dos guardiões, utilizando a mesmas estratégias de *Ñanderuvusu*, descrito no capítulo anterior, o *teko joja*. A ecologia política implementada por Salvador buscava organizar as coisas/objetos daquele lugar, de maneira circular, girando em termos de dependência com seu encantador, o Salvador, porque ele mesmo criou o lugar.

Mesmo com as estratégias tradicionais de estabelecimento no lugar, o contexto já estava sendo modificado, quando Salvador percebeu que havia grandes desmatamentos no entorno da Te'yikue. O simbolismo desse processo foi o trator CBT.

Tinha muita madeira aqui, os madeireiros cortaram e levaram tudo, o trator CBT, que está no posto [da FUNAI], foi adquirido na cidade de Coxim. O trator CBT foi comprado em Coxim. Encontrei o Fernando aqui, me disse que estava indo para a cidade de Coxim ver o trator, estava adquirido pelo madeireiro, em troca de madeira da aldeia. Fernando me disse, ainda, que este trator iria possibilitar a gente construir nossa roça. 'Se for bom, vou trazer', me falou. Depois de 10 dias já estava no posto. O trator era novo, quando chegou na aldeia, estragaram tudo, porque levaram para Juti para fazer a roça dos indígenas de lá. Fernando foi buscar de lá com a sua esposa que já morreu, ela se chamava Tola, a primeira mulher dele. Esta mulher foi assassinada no Pirakua, a outra ex-esposa do Fernando atirou nela.

O trator CBT é outra coisa/objeto que não era do mundo tradicional, mas foi considerado como representante do início do processo do desmatamento na Te'yikue, assim, ao longo do tempo, foi sendo composto o tempo da Te'yikue, que é o tempo dos encontros entre os mundos Guarani, Kaiowá e *karai*. Inserindo o trator no contexto indígena, esta máquina estava buscando nos devorar culturalmente, porque queriam que o trator fizesse a roça, como afirmou Fernando; mas esta máquina era potencialmente mais destruidora do que a força da cultura guarani e kaiowá, porque facilitava o desmatamento das florestas. Por não saber lidar com essa nova máquina, os indígenas buscaram relações com os fazendeiros para que os ensinassem a conduzir e aproveitar melhor a sua força, como conta Salvador.

Na área, onde seria a Fazenda Coroado, somente tinha floresta, aquele açude, *asudehũ* (açude preto), é nativo, havia um empreiteiro ali, eu era apenas um moço e trabalhava por ali. O Siverino era o administrador, muito ruim com os trabalhadores, o filho dele se chamava Carlão. Este Carlão ensinou o Fernando a dirigir o trator CBT, que recentemente tinha chegado

na aldeia, ele era alto e gordo. A Maria levava comida na lata ao Fernando. Ninguém sabia dirigir o trator.

A Fazenda Coroadó, que faz fronteira com a Te'yikue, é considerada por todos os interlocutores o lugar do início da derrubada da floresta. Para Salvador, a Coroadó não era uma fazenda, apenas um lugar para derrubar matas, onde tinha muito trabalhador vindo de todos os lugares, como indígenas e não indígenas paulistas, italianos e mineiros. Depois de derrubar, implantavam as fazendas e vendidas posteriormente, de maneira sucessiva. Neste sentido, Julho Almeida relata de maneira parecida com o relato de Salvador

As fazendas começam a ser abertas, derrubando as florestas, para fazer pasto e criação de boi gordo. Em 1964, na região de Coroadó era tudo floresta. Todas as fazendas ao redor da Te'yikue caíram em 64. Os empreiteiros que contratavam eram todos paraguaios. Contratavam 10 pessoas por grupo. Primeiro roçava embaixo das árvores e depois derrubavam as árvores maiores com machado. Um dia de trabalho bem puxado pode derrubar 1,5 hectare, se pegar um eito, por cada grupo, tem que derrubar todas, até no final do dia. Pagavam 4 contos pela diária no machado.

Essa derrubada tinha o objetivo bem claro - a criação de gado. Após a queima da floresta caída, era feita a semeadura de semente de braquiária e o plantio de mudas de colômbio, no período de chuva. Os empreiteiros assediavam os trabalhadores indígenas com muito dinheiro, para contratá-los em grupos de 10 pessoas, no geral, os melhores. Por serem paraguaios que falavam a língua Guarani, o convencimento ficava mais fácil. Julho conta como era o sistema de derrubada de floresta, que se chamava de “roçal”:

Roçar embaixo da floresta não era perigoso, o perigo era derrubar as árvores grandes. Por isso, o empreiteiro contratava (*okonchava*) as pessoas que eles conheciam, porque muitas pessoas não tinham prática de derrubar as árvores. Cortavam de modo que pode cair em cima deles. Tem que derrubar tudo mesmo, não podia ficar escorada na outra árvore, se isso acontecer, o capataz ficava furioso. Então tinha que picar (cortar apenas de um lado) todas as árvores e, no final, derrubar a maior de todas, em cima, para caírem todas juntas. Se você não souber cortar direito, a árvore pode voltar para trás e cair em cima do trabalhador.

A mobilização indígena para o trabalho do roçal, que alterava também as relações das famílias na reserva Te'yikue, somada ao desmatamento que as estava cercado cada vez mais, criou um ambiente de normalização da expulsão dos *tekoha* que estavam no entorno da reserva Te'yikue, como *Javorai*. Esta área era um notório *tekoha* tradicional guarani e kaiowá, mas hoje carrega o simbolismo da perda do *tekoha* para os não indígenas que estavam

chegando, justamente nesse processo de desmatamento. Salvador conta como eram as festas que frequentava neste *tekoha*. Em uma destas ocorreu um episódio inusitado que marcou a memória do meu interlocutor.

Na aldeia *Javorai* acontecia muito a festa da *chicha* [festa, bebida], a gente frequentava muito, eu, a minha esposa e a minha cunhada Eloisa. Uma vez, os bêbados correram atrás de nós. No início da festa estava gostoso. Chegamos ao anoitecer, tinha muita gente, todos tinham facão na cintura. Certa hora chegou um homem, não lembro de onde ele veio, começou a bater o facão no esteio da casa. Vendo isso, todos se levantaram, e nós fugimos de lá (risos). Saímos em uma roça antiga, varamos, e saímos bem perto da Te'yikue, onde tinha muitos pés de erva mate. O erval se estendia até onde é hoje a fazenda do Camacho. O pilão que havia no *Javorai* estava na casa do Adolfo. O pessoal dali morreu todo de sarampo, pois não tinha recurso. Algumas pessoas da família foram para Amambai.

Javorai, na verdade, era ñamõi *Javorai*, o nome do *jekoha*, um senhor velho e baixinho, como relatam, e o nome ficou como o nome da própria aldeia, porque foi o último que resistiu às pressões dos fazendeiros naquele lugar. *Chichíry*, que foi parceiro de Salvador, conta a sua história de vida, relacionando-a com o *tekoha Javorai*, no contexto da morte do seu pai.

Eu vim de lá [da região do Coroado] e minha irmã veio a cavalo, junto com o Aniceto [*in memoriam*], que mora em Amambai. Ele, que ainda era casado com a minha irmã Olinda, veio e falou assim - 'você não quer ir visitar o papai? Papai está lá [no *Javorai*], foi picado por uma cobra, não sabe que tipo de cobra. Por isso eu vim, e sai para a estrada. Já tinha recebido o dinheiro do patrão, eu nem fui para a casa da minha vó, nem para a casa da minha mãe, dali mesmo saí a pé, e fui lá, e cheguei lá pelas 4 horas, na casa do vovô *Javorai*. Lá ainda tinha a casa de reza, fui chegando e falei para ele - 'onde está a casa do meu pai?' - 'Você é quem?', falou para mim.' - 'Eu sou o filho dele'. Hatã falou - 'vai nesta estrada, no meio do mato e vai na baixada, quando você chega na casa do teu tio Micássio, pergunta onde fica a casa dele, não sei se teu pai vai aguentar, é perigoso o teu pai se perder', falou. E fui. Cheguei na casa dele, estava sentado na rede. Falei - 'como está?'. Pedi a benção a ele, e vi a mão dele, estava toda inxada, [a cobra] picou bem na mão dele, atravessou a mão dele aqui. Essa é *ñakyrã nambói*²⁸³ [cobra mítica]. Ele falou para mim - 'eu não vou aguentar, meu filho'.

Esta foi a última vez que *Chichíry* conversou com o pai dele. Conta, ainda, que, no momento desse encontro, aconselhou o *Chichíry* sobre a sua vida, como uma conversa de despedida. *Chichíry* lembra que, naquele momento, não entendeu nada, por ser novo e por trabalhar nas fazendas, crescendo com os fazendeiros. Naquele dia, ele pousou aí e, quando

²⁸³ Na crença dos Kaiowá existem animais e seres míticos; um deles é o *ñakyrã nambói*, uma junção entre cigarra e cobra, considerada muito venenosa, que pode matar uma pessoa.

amanheceu, estavam rezando. Os antigos que estavam ali eram Micassio, Martins e Laurino, tios de *Chichíry*. Estas pessoas que estavam rezando queriam que *Chichíry* permanecesse, devido ao estado do pai que estava muito doente.

Depois vi que o meu pai já estava melhorando, falei – ‘vou voltar de novo’. Saí no domingo de manhã, cheguei aqui e fui visitar o vovô, para contar para minha mãe, que morava perto do posto [PI José Bonifácio], na região do *Kuchuiygua*. Ali a gente morava. Então contei a ela que a mão do meu pai foi mordida pelo *ñakyrã nambói* [cigarra-cobra, uma serpente mítica]. Vim de lá e fui de novo trabalhar, fiquei dois dias. No terceiro dia voltei. Quando saí na estrada, minha irmã já voltou em cima do cavalo e disse – ‘papai está muito doente e chamou para você ir’. E fui, dali mesmo voltei, contei bem para o meu patrão, Abelô, e cheguei na casa de *Javorai*. Falei que vou ver meu pai. ‘Teu pai parece que vai se perder’, falou. Quando cheguei, já contou mesmo para mim - ‘é bom mesmo ver; se o corpo do seu pai ainda estiver aí, traga para amanhecer aqui na casa de reza, para amanhecer no canto.

Chichíry conta que sua madrastra, Dona Martina, foi ao Paraguai e trouxe todos os filhos que estavam lá, para acompanhar os últimos momentos do seu pai, e chamou para fazer parte daquela aldeia. Os filhos da madrastra estavam em outra aldeia no Paraguai, a Fortuna *Guasu*, na fronteira com o Brasil. Da Te’yikue, também trouxeram o avô do *Chichíry*, chamado Emílio Hilário, que acabou falecendo, posteriormente, no *Javorai*. Quando o pai do meu interlocutor faleceu, cantaram até o amanhecer, como de costume, conforme as regras de um ritual fúnebre guarani e kaiowá. *Chichíry* tinha algum dinheiro no bolso, porque seu patrão tinha lhe pagado, recentemente, pelo trabalho realizado na fazenda e, assim, possibilitou pagar aos coveiros, para fazer a logística do enterro de seu pai. Como pude constatar, há muitas lembranças sobre os nomes dos microlugares guardados na memória deste interlocutor. O relato foi uma verdadeira cartografia mental do *tekoha Javorai*, caracterizando, conforme a sua feição ecológica, a importância para as pessoas daquele lugar.

[...] pra cá, o nome do lugar se chamava *Mbokajaty* e *Ñüpuku*, ficava lá embaixo, mais pra lá ficava o *Etéro Puku*, este se chamava *Ñüpuku*, e o que vinha pra cá era o *Tujutĩ*. Vovô *Javorai* falava pra mim - ‘vai na estrada beirando o *Tujutĩ*. Falava que aquela estrada era ‘carreador’ [onde passavam as carretas], aquela estrada que desce até o córrego, pra cá; e aquele que desce de lá, fica perto da estrada, ali ficavam as taperas dos indígenas, que ficam perto da estrada, ali moravam a tia Eugenia e Micássio. Ali ele casou com a filha do Fausto, já morreram, eles casaram aqui [na Te’yikue], casou e levou para lá [*Javorai*].

Com esta forma de contar, caracterizando a estrutura regional do *Javorai*, mentalmente *Chichíry* conduz aqueles que conhecem o lugar, através da fala e não,

necessariamente, mediado pelas coisas/objetos, como, por exemplo, estar no lugar ou olhando mapas cartográficos, para rememorar o lugar perdido para os fazendeiros. Esta estratégia de contar, através de muito gesto, fez muito efeito, quando ele estava contando para os moradores do *tekoha Guapo'y* (umas das áreas de retomada, no entorno da Te'yikue, em 2016), porque as pessoas conhecem o lugar, transitam nas bordas da sua terra, mesmo já considerada como área privativa. Quando *Chichíry* contava, as lacunas mentais daqueles que estavam ouvindo eram preenchidas com as informações da “memória compartilhada” através da sua trajetória, reavivada pelo clima da retomada.

O *tekoha Javorai*, para *Chichíry*, foi sendo tirado dos Guarani e Kaiowá através do arrendamento pelos fazendeiros que estavam chegando, expulsando famílias, e gradativamente impossibilitando a sua produção tradicional.

[...] antigamente quem é o fazendeiro que entrou primeiro, foi Tutu Rolim e o filho se chamava Nanã [Ananias) Rolim. Este que entrou primeiro, arrendou do meu avô Javorai, os brancos querem mesmo arrendar a terra, arrendou para plantar milho e depois já plantou colônia. Assim que eles faziam. Por isso, em 1925, já começou a expulsar eles, mandaram para Dourados, mandou para Te'yikue, mandou para Amambai, para Jacaré [Rancho Jacaré]. Naquele momento, o Guaimbe [tekoha Guaimbe] ainda não saiu [não tinham sido expulsos]. [...] O nosso sangue foi enterrado aí. 'Este [lugar] é nosso mesmo, está certo, a nossa pele nasce igual a esta terra, por isso, nós temos direito', falei.

Javorai era um grande *jekoha* de importância regional, que realizava sistematicamente as festas do *jerosy* (batismo do milho) e o batismo das crianças. Havia muita gente morando naquele lugar, mas todos foram dispersados pelos arrendatários. *Chichíry* conta que frequentava as fazendas vizinhas, trabalhando em serviços gerais, como colheitas, limpezas e outros trabalhos demandados pelas fazendas. Em umas dessas andanças, chegou a trabalhar justamente para aqueles que tomaram seu *tekoha* no passado mais remoto, ou seja, para as gerações mais velhas daqueles fazendeiros.

Na época que trabalhei para o Ananias, junto com o meu irmão Didinho, que já morreu (ele foi matado aqui), fomos colher milho. Estávamos colhendo perto de um cemitério, onde havia várias sepulturas, tinha uns 40 metros. Depois o finado Firmino, irmão mais velho do Ramão Gerônimo, falou para mim: 'estes eram vocês, os paisanos (Kaiowá)'. O fazendeiro já estava se preparando para jogar em cima a água, ... só faltava terminar de colher o milho, depois vai abrir a barragem e jogar água, porque o lugar era brejo (pantanoso) e, na sequência, vai passar o trator com grade. Acreditei nisso porque passei outro dia, na frente, quando ia para Laguna Carapã e avistei somente soja no lugar do cemitério.

Aquela lagoa chama-se *Mitãkaigue* (onde uma criança foi morta queimada), hoje em dia. Mas *Chichíry* conta que, quando trabalhava ao lado, avistava uma das cruzeiras submersas embaixo daquela lagoa. Alguns Kaiowá mais velhos, quando estão passando por lá, nos momentos de caçada ou pescaria, ouvem o som da taquara embaixo da água, que era usada como instrumento musical nas festas de *Javorai*. Ouvindo o som fantasmagórico da aldeia *Javorai*, os transeuntes ficam emocionados, questionando-se e admirando-se de que a própria água da lagoa não consegue silenciar as vozes dos antepassados, que pedem o seu retorno. A força dos fazendeiros e de suas máquinas, de certa maneira, ordena o próprio dono das águas, o *yryvera*, a silenciar o som e a força do *Javorai*, por isso, *Chichíry* crê na possibilidade de reaver este *tekoha*, porque as almas estão presas embaixo desta lagoa, e o retorno seria a liberação das almas dos seus antepassados, para prosseguir nos caminhos dos mortos.

As forças das máquinas dos fazendeiros, que remodelaram a terra para fazer barragens nos rios e, posteriormente, inundar as sepulturas, como forma de ocultar os vestígios da presença dos Guarani e Kaiowá naquele local, reordena a força dos próprios donos das águas (*yryvera*), como forma de aprisionar as almas que estão naquela terra. O ato de sepulturar é o ato de plantar o próprio corpo produzido pela terra, por isso denomina-se como *oñoty* (plantar); portanto, inundar, de forma intencional, é violentar os espíritos, aprisionando as almas no fundo da lagoa artificial. A tentativa de comunicação desses espíritos com os vivos é encarada como temeridade, pelas pessoas de hoje, por não entenderem a linguagem dos mortos, porque as novas gerações já esqueceram este *tekoha*, e o livramento será somente com o retorno a esta terra, desfazendo o feitiço realizado pelos fazendeiros.

A trajetória de *Chichíry* se conecta com a trajetória de Salvador, porque eles são companheiros de festa quando eram jovens, mas acentuam esta conexão, quando as marcas desse momento são deixadas no *tekoha Javorai*, porque as duas trajetórias passam por lá. No caso do *Chichíry*, o sentido do *Javorai* é mais forte, devido à morte do seu pai, e sua sepultura, que ficou no lugar, acrescenta a isso a tentativa dos fazendeiros de submergir a memória e a sepultura, jogando água em cima como estratégia de apagamento. A intensidade das festas e rituais tradicionais realizados nesses *tekoha* tradicional, vivenciados por *Chichíry* e Salvador, já estava no processo de degradação do mundo guarani e kaiowá; por isso, a perda do *Javorai* e estas trajetórias, mesmo se encontrando, havia uma força maior que modelava a própria dinâmica das trajetórias, forçando a sua entrada na reserva Te'yikue.

Assim, a fixação em um lugar foi necessária, mesmo que ainda houvesse muito trânsito nas redondezas de Te'yikue. O fato de se fixar já é um processo de degradação do *ñande reko*, porque a condição tradicional exige a mobilidade para a sua perpetuação e, assim,

estar na reserva, mesmo que inicialmente não fosse observado, significava a impossibilidade de realizar os rituais do *jerosy* e a festa da *chicha*, que já estava em curso. Assim, mesmo trabalhando nas fazendas desde pequeno e, posteriormente, fixar-se pelo encanto da Te'yikue, não impediu Salvador de buscar efetivar o *ñande reko* (modo tradicional de ser) no seio familiar, mas a reserva e as transformações no entorno, como a derrubada de floresta, impõem modos sedentários de ser.

Como consequência, mesmo participando ativamente da derrubada das florestas e mantendo contato com os fazendeiros e paraguaios, Salvador voltava para Te'yikue, nos finais de contrato, reduzindo, ao longo do tempo, a amplitude da sua relação, permitindo a degradação da própria relação, o que acaba provocando, no interior do seu ser, o *vy'are'y* (tristeza profunda). Assim, a condição da reserva impõe dificuldades cada vez mais potenciais para a impraticabilidade da sua ecologia política, levando ao consumo exacerbado de bebida alcoólica e o esquecimento do modo de ser tradicional. A importância do *jekoha* produzido no contexto de um *tekoha* tradicional, como *Javorai*, na reserva, este conjunto de valores adquiridos não tem serventia, aparentando para o Salvador, por exemplo, a sua inutilidade.

Esta situação acaba induzindo os *jekoha* mais antigos a entrarem em depressão social e, outros, como o seu Salvador, tornam-se alcoólatras, como ele mesmo explicitou, deixando-os vulneráveis, pela não possibilidade de efetivar, em contexto exótico como a reserva, os valores do *teko araguayje*. Esta fragilidade permite enxergar o neopentecostalismo como solução para a sua vida, porque estas denominações religiosas utilizam exatamente os princípios do *teko araguayje*, como estratégia para encantar os mais velhos. Esta é uma filiação religiosa que começou desde a década de 1990, trazida por pastores não indígenas e, posteriormente, assumido pelos próprios Guarani e Kaiowá, alastrando numerosos templos e diferentes grupos religiosos baseados na crença dos neopentecostais. Salvador relata sua “conversão”, que significou levar uma vida sem álcool ou fumo:

[...] eu não ia me eleger [converter], estava meio adoentado e falaram para eu experimentar, e falei ‘vou experimentar, sou velho mesmo, quem sabe vou mais um pouco adiante’. Jusi [sua filha] falou ‘precisa deixar tudo’, e fiz também. Quando ainda estava no mundo, fui parar 18 dias em Caarapó [hospital], a pinga quase me matou, bebia muito mesmo, este duelozinho [Duelo é a marca de uma bebida alcoólica] não é coisa boa, aquele que tem a marca Tatuzinho. Bebi bastante e não consegui mais comer, fiquei tremendo. O médico de Dourados me perguntou: -‘você toma pinga?’ Bebo, falei. - ‘Você fuma?’ Fumo também e mastigo o fumo, falei. - ‘Agora você vai parar tudo’, me falou, ‘para viver um pouco mais, não vai sentir mais nada’. Deixei tudo, fiz o que o doutor me disse, não vou dar mais preocupação para ninguém. A minha esposa não toma mesmo, desde quando era moça, não fuma e não toma pinga. Parei de tudo, os companheiros da bebida queriam

que eu tomasse de novo, a minha irmã não veio mais aqui, ela bebeu e derramou tudo na minha cabeça [risos]. Ela falou -“se você não toma, vou derramar na sua cabeça”, e derramou.

Mas, de forma cautelosa, afirma que não esquece os nossos saberes tradicionais e que está tudo guardado na profundidade dos saberes, como muitos outros *jekoha* mais antigos, como o Avelino Ramires, conforme afirma Salvador:

[...] perguntei uma vez a ele - ‘você esqueceu?’ ‘Não, só guardei lá no fundo, se alguém perguntar, vou contar tudo, só vou contar até aí, usar de novo, não, não vou usar mais’. Antigamente a gente era mais feliz, porque não tinha as coisas como a gente segue hoje. 2018 estamos indo, 2019 não sei como caminharemos. Hoje as pessoas não se entendem mais, os que bebem, os raivosos não têm *teko porã*, e tem irmão [pessoas das igrejas] com ódio, com inveja. Eles estão assim.

A impossibilidade do *teko porã* (modo de ser belo), condição para a busca do *teko araguyje*, na Te’yikue, torna as pessoas, além de violentas, raivosas, muitas afetadas pela falta do nutriente equilibrador, oriundo da produção de alimentos tradicionais. O mal-estar coletivo, os problemas mal resolvidos de maneira sucessiva desgastam profundamente o *teko joja*, iniciado desde a sua chegada. Assim Salvador relembra como era antigamente, relacionando o *ñande reko* ao jeito saudável e alegre de ser, o que leva ao bem-estar:

Antigamente o nosso corpo era saudável até o envelhecer, tanto a mulher e o homem. O nosso jeito de ser, sempre deve ser feliz e agradável. Agora tem homem que se faz de agradável, apenas para namorar, passou isso, já fica meio triste. Falo isso para os meus parentes, tenho bastante cunhada, tenho uma que tem 3 filhos e respeito muito elas. Brinco apenas com pessoas que brincam comigo, lá na cidade de Caarapó, converso com todo mundo que são meus conhecidos. Este jeito é o uso, é o nosso costume, antigamente se usava muito (esse jeito de ser). Uma vez chegou a filha do Luís Mendonça, me perguntou se tomo *chicha*, respondi que sim. O marido dela chama-se Arnaldo, mora ali, perto do Mercado Planalto. Quer saber? [Sobre a nossa cultura] perguntou Senõ [padrasto] para esta mulher, (...) todos tinham medo dela, mas Senõ não tinha. Antigamente, para pescar a gente fazia anzol de arame, a linha era feita de fibra do coqueiro, o peixe que tiramos colocamos na cabaça, fazíamos armadilha para pegar tatu, usávamos *guyrapa* (arco) para caçar, usávamos rede para pescar, contou o Senõ.

Com essa imensa trajetória, Salvador tornou-se uma das grandes *jekoha* da Te’yikue, especialmente na região de Saverá, articulando grandes famílias e agregados ao seu redor, refletindo-se a destreza da sua ecologia política implementada naquele local. Mas com a mudança regional em curso, pela chegada dos não indígenas, a sua habilidade política, outrora suficiente para garantir a coesão necessária de seus agregados, já não fazia muito efeito,

forçando-o a fazer articulação com novos atores que estavam chegando, os fazendeiros. Conhecer os fazendeiros, para Salvador, foi positivo, pois garantiam trabalho e recursos mínimos para a realização dos rituais tradicionais no interior das famílias. Assim, os recursos dos fazendeiros eram traduzidos em recursos para o funcionamento dos sistemas de relações no interior das famílias. A sua importância política continuava até certo ponto, mas não era sustentável, porque o contexto da reserva degradava, cada vez mais, os valores por ele cultivados, pela ausência da mobilidade impedida pela reserva.

Assim, o lugar é onde se compartilha a experiência regional com intenções políticas que pretendem edificar. No caso de Salvador, era a continuidade dos valores aprendidos em outros tempos, no contexto da sua família, em Te'yikue. O que ocorre na região reflete no local, adequando os componentes, conforme a dinâmica da transformação, e o papel do *jekoha* é mediar este fluxo, muitas vezes amortecendo o efeito da dinâmica regional no âmbito familiar. Assim, Salvador vivia trabalhando nas fazendas, conhecendo muitos lugares e, nessas andanças, conheceu também vários antigos *tekoha* e suas sepulturas, que os próprios fazendeiros limpavam (ocultavam) para estabelecerem suas fazendas, como conta no depoimento abaixo:

Antigamente não tinha fazenda, tinha no outro lado, na baixada, ali morava Careca, a Prenda Vulcani, agora já está no Paraná. Este [mostrando com a mão] era do Doutor Félix, que agora está plantada a cana. O nome da fazenda é Cabo de Aço. Uma vez fui trabalhar 90 dias nesta fazenda. Ali foi morto o Lúcio, também ali na redondeza morreu dois paisanos (Kaiowá), morreram num buraco de tatu. Não sei porque os parentes não retomam aquela terra, porque é nossa. Aquela terra fica do lado de *Kamba'i*. Hoje, o nome deve ter mudado: *Kamba'i* também se chama de *Narãha Háí* (laranja azeda). Quando a gente foi naquela fazenda, que é a fazenda do Pedrão, tinha umas 40 sepulturas, de frente onde nós estávamos trabalhando. Um paisano perdido sempre vinha ao nosso encontro para conversar, trazia, para o nosso patrão, mandioca, arroz, feijão, para trocar. Este paisano uma vez nos contou que, aqui no Pedrão, já morreu muita gente, só que ele não faz a sepultura, os mortos somente enterravam em um buraco, não faz o cemitério normal. Ele faz isso para não ser descoberto, falou. Pedrão tinha muito jagunço, o irmão dele tinha uma delegacia, eles eram cinco irmãos. Quando terminou o nosso contrato, viemos com ele; quando chegou na cidade, convidou a gente para tomar café na casa do irmão, colocou a caminhoneta em uma garagem, e falou –‘desce para tomar café e bolo’. Depois que vi, saindo da casa, os policiais, com armas enormes.

O modo de Salvador nominar o *tekoha* é de forma tradicional, ou com os nomes que tinham no tempo em que ele andava na região, diferentemente do tempo de hoje, que são denominados de outras formas, como os *tekoha* onde está o fazendeiro Pedrão. A titulação da terra também é um processo de negação dos *tekoha* antigos, porque, colocando outros nomes,

apaga as memórias acumuladas e as histórias ocorridas neles. Com o tempo, as pessoas que detinham estas memórias gradativamente também as esquecem, principalmente quando estas memórias não são mais revividas e repassadas às novas gerações. Com a mudança dos nomes dos lugares, somado à transformação física, como o desmatamento, a memória sobre o *tekoha* antigo somente fica ligada aos eventos originais que criaram o próprio lugar, como ocorreu com *Chichíry*.

A facilidade de rememorar os *tekoha* antigos, como fez *Chichíry*, contando sobre as microrregiões do *tekoha Javorai*, é devido ao incessante rodear e cuidar da sua terra, mesmo distante. Caçando e pescando nas fazendas, mesmo expulso pelos fazendeiros, de certa maneira gestando o seu *tekoha* antigo remotamente, suas memórias são compartilhadas com sua família, quando chegava na reserva. Quando se ouve o depoimento público sobre a memória daquele lugar, como fez *Chichíry*, na Guapo'y, rapidamente são preenchidas as lacunas da memória, completando o quebra-cabeça da dimensão geral do *tekoha guasu*.

Vivendo praticamente a maior parte do tempo da sua vida na reserva Te'yikue, Salvador demonstra os vestígios do *teko porã* nas suas atitudes e palavras, quando estava fazendo o depoimento. Obtinham uma voz forte e riso largos, ao mesmo tempo enfatizava a todo o momento, os grandes eventos que silenciavam as pessoas que estavam ao seu redor, uma clara demonstração de autoridade sobre os demais que estavam presentes. Após a gravação da sua fala, Salvador ficou doente e, sem demora, veio a notícia do seu falecimento, acompanhei o seu enterro no dia 07 de março de 2019, no cemitério que fica perto da sua residência na região de Saverá.

4. *Jakaira*: o caminho das águas

Durante a conversa com Julho Almeida, expressou uma palavra que me chamou atenção. Ele chamou os antigos da Te'yikue, aqueles que não vieram de outros lugares, como *Te'yikue Raso* - a larva do Te'yikue. Usarei este termo para orientar a descrição das pessoas mais antigas, rememoradas pelos interlocutores, relacionando-as aos lugares da sua morada, os quais provocaram o nascimento dos grandes rios. O objetivo é descrever o lugar, isto é, as dimensões sociais e não sociais para entender que em toda a dinâmica que aparenta ser natural há uma relação que cria o sistema, modelando o mundo não social, como também a forma de ser dos indígenas guarani e kaiowá, o *teko*. Esta relação muito íntima gera as pessoas, e muitos não deixam o lugar onde foi produzido, devido ao encanto do próprio lugar, que forma os corpos e as suas estruturas.

Quando Julho Almeida compara os antigos (os *myamyri*), aqueles que não saíram da Te'yikue como “larvas”, está afirmando que os lugares, com as forças que geram o encanto, estão assegurando que as pessoas não deixem o lugar, alimentando-as como uma planta alimenta a sua criação. Na concepção tradicional, o *yso* (larva) é visto como um ser imperfeito, porque são as pragas que podem prejudicar as plantações, como o milho branco e a mandioca. Segundo o Kiki (Ademilson Concianza), no seu relato, nos patamares superiores do *ára* existem lugares onde se estabelecem os donos das larvas, os seus guardiões. Estas larvas são consideradas como seres imperfeitos, por não terem as pernas e órgãos que permitem a plenitude dos corpos, como *Ñanderuvusu*, por isso ficam se rastejando nas folhas e se alimentado sem parar. Kiki afirma que os *ñanderu* têm o antídoto, para quando os *yso* atacam sua roça, que é o *ñevanga*. Através deste canto, os *ñanderu* se comunicam com os guardiões do *yso* para retirar seus seres da roça dos Guarani e Kaiowá, o canto não mata, mas é o pedido para que seus donos os retirem dali.

Utilizar a metáfora do *yso* (larva) não é considerar os mais velhos - aqueles que nasceram e envelheceram no mesmo lugar - como seres negativos, mas aproximar da ideia de sua produção como sujeito do lugar. Julho Almeida, um dos interlocutores que se autoconsidera como morador antigo na região de Saverá, realiza a cartografia mental dos parentes, ligando-os sempre ao lugar da residência e dos eventos de festas que estes realizavam:

Os meus tios eram: Honório, Chiko *Karaja*, Ramão *Karaja* [pai do Chico *Karaja*], o irmão da Avó Martina Varga, o Vicente *Puku*, estes são os moradores antigos daqui. O avô se chamava Toli, era um morador muito antigo da região de *Kuchuiygua*. Na região do *Saverá*, a família tradicional, naquela época, era do Manoel *Ka'a*, onde hoje mora o senhor Anastácio, ali morava com os filhos - o Lala, a Vivi, o Veni o avô do Carlinho Araújo, a mãe dele, que era Avó Maria Rita que é a mãe, também, do Lega. Estes eram [os líderes] das famílias antigas, que nunca mudaram de Te'yikue - eram o *Te'yikue raso*.

Percebe-se que os nomes dos antigos tinham denominação em língua portuguesa, mas era complementado com um substantivo da língua Guarani, por exemplo, o Ramão *Karaja* e Vicente *Puku*, para serem identificados no interior das relações familiares. A inserção dos nomes em língua portuguesa é bastante recente e já constam na documentação desde o SPI; por isso, Dona Cristina afirma que os antigos não tinham as denominações em língua portuguesa, somente em Guarani, por isso “tinha os nomes muito feios”. As denominações utilizadas eram referência às árvores, aos animais e a outros objetos, como uma

espécie de nome social, diferente do nome de batismo. Além disso, com o passar do tempo e a mudança de fase da vida, poderia mudar a denominação, inclusive a de batismo.

A cartografia mental de Julho possibilitou articular os moradores entre si, no mesmo período, a partir da referência das suas memórias, mas ligados fortemente ao local, ao lugar, ao seu *tekoha*, o lugar da sua existência.

No *Mbokaja* [uma das regiões da Te'yikue] morava o senhor Menério, a mãe dele se chamava Maximina e, em Guaraní, o pessoal o chamava de *Kuna'i*. Perto do lago morava a família do Tino, o irmão Marciliano e Rosalino, a mãe se chamava Dona Sessuína, a Luiza era a mulher do Maciliano, eles moravam perto da represa, plantavam muito arroz naquele lugar. Perto dali, no lugar onde o Tatu (Ivaldo) morou, vivia a avó do Paulino, a senhora *Mbo'ytĩ* (colar). Os moradores antigos que lembro são: Cirilo *Kuati*, *Juse'i*, Luca, Vasilho *Kolo'o* (era o pai do Elido *Kolo'o*), Horácio *Juky Ryrukue* (pai do Mauro Lemes). Esses moravam acima da nascente, perto da Missão Caiuá. O Horácio *Juky Ryrukue* realizava festa de *chicha* a cada final de semana. No *Mbokaja*, a festa de *chicha* era muito realizada na casa do Tino. As festas também eram feitas na casa do Garcia, onde está hoje a igreja do Augusto. A família do Garcia se esparramou após a morte do pai. Naquele local havia um enorme coxo onde se colocava a bebida.

Neste relato podemos abstrair três lugares, que Julho levantou como importantes, devido às pessoas rememoradas: a região do *Mbokaja*, a nascente de rio onde morava o Horácio e a casa onde ficava o Garcia. Estes são lugares lembrados por muitas pessoas com as quais estabelecemos diálogo, de forma unânime, quando questionadas sobre os lugares de festas e grandes eventos, como *jerosy* e festas de *chicha*. A região de *Mbokaja* (coqueiro) se chamava *Yvy Ku'i Veve* (areia voadora), porque havia uma nascente que borbulhava areias brancas, aparentando que a areia voava; mas, com o passar do tempo, esta nascente desapareceu, talvez devido ao desmatamento e à degradação ambiental ocorrida neste local. O lugar era coberto de floresta, não muito alta, cheia de *guavira* e *copaíba* (*kupa'y*) das espécies do cerrado. Havia também muitas plantas medicinais e frutas nativas, como pequi e jaracatiá.

O local exato onde Tatu (Ivaldo) morava era a nascente do rio *Mbopiy*, que alimenta o rio Dourados. Nesta nascente, muitas famílias da região ainda buscam água para beber, como também para utilização como espaço de lazer, tomando banho nas suas águas, porque a nascente é semelhante a uma pequena lagoa, bastante propícia para as brincadeiras de crianças. Por ser um lugar atrativo, muitos moradores já passaram por lá, fazendo residência temporária, alguns mais perenes como Tatu, relembra Julho. Já no lugar onde mora o Horácio *Juky Ryrukue* fica do lado de cima de uma nascente que alimenta o rio Piratini. Este lugar posiciona-se no limite entre a reserva e a área declarada como “Terra Indígena Amambai

Pegua I”, pela FUNAI, em 2016. Esses primeiros moradores da Te’yikue se estabeleciam principalmente nas cabeceiras de rios que formavam duas microbacias regionais - o rio Dourados e o Piratini.

A Te’yikue fica exatamente na divisa entre essas duas bacias e, assim, os lugares de festas também ficavam na borda dessas nascentes, como o *Mbokaja*, onde na nascente do *Mbopiy* e da residência de Horácio. Conversando com o Rogério Gonçalves, um dos moradores da área retomada *Jeroky Guasu*, ele afirma que os rios que nascem na Te’yikue e desaguam na direção oposta a do *Mbopiy*, como a “nascente do rio do Horácio”²⁸⁴, que forma uma via de passagem para a migração de animais de caça, nos períodos de reprodução. Segundo ele, a migração dos animais ocorre quando os seus donos os levam para outros lugares, através dos *yvyrasáva* (viajantes). Por isso muitas vezes encontramos jacaré ou tamanduá nos campos e perto das estradas, fora do seu *habitat*, devido ao seu estouro (muitos animais desviam-se dos caminhos e se perdem), semelhante ao gado dos fazendeiros. Entendendo essa dinâmica, os caçadores kaiowá e guarani estabelecem estratégias de caça para obter sucesso, como fazer armadilhas e edificação de lugares de seva.

Já os mais velhos explicam que, pelo fato de rezarem muito no passado, entre as cabeceiras dos rios Dourados e Piratini, foram abertos os caminhos para os donos dos animais fazerem a migração sistemática, em tempo específico, para a reprodução, como forma de alimentar os moradores da Te’yikue pela carne de caça. Assim, criando estes lugares (no *Mbokaja*, na nascente do *Mbopiy* e na nascente onde estava a residência de Horácio), através de rituais e festas tradicionais, ajustam-se os lugares (*ombojoja*) para que os donos das caças possam transitar por eles. Hoje, com o agravamento da degradação ambiental, pelo plantio de soja, justamente nessas vias, cada vez mais fica difícil que os animais possam fazer esta migração, ficando ilhados em pequenas matas rodeadas pelo plantio de soja e cana.

Outro lugar que fica perto do *Mbokaja* é a região de *Sāha Pytā* (buraco vermelho), onde está hoje a casa do Baxinho (Florêncio Barbosa), um rezador especialista em batismo de milho e preparação da terra - *yvy ra’anga* -. Baxinho é filho do *Chuíta*, um grande rezador *jekoha* desta região, que fazia grandes festas que duravam dias, fazendo o *jerosy* e o batismo da terra. O pedaço do coxo que ainda podemos encontrar na casa do Baxinho é um dos vestígios vivos daquele tempo. Julho conta que os saberes sobre os cantos-reza do Baxinho foram aprendidos do seu pai *Chuíta*, que, por sua vez, obteve do grande rezador *jekoha ñamõi Karaguata*. *Karaguata* era, de fato, um *techakára* (revelador) semelhante ao famoso *Pa’i*

²⁸⁴ Todos a chamavam desta maneira, porque a nascente ficava bem perto da casa de Horacio *Juky Ryrukue*.

Chiquito, o *techakára* de Panambizinho (região de Dourados). Baxinho relata como *Chuíta*, seu pai, contava sobre a família de *Karaguata*:

O filho do *Karaguata* é Honório *Teju*, um dos netos se chama Geraldo'i (pequeno Geraldo), eles aprenderam do *Karaguata* muitos saberes sobre *jerosy*, com o tempo se separaram todos. O *Karaguata* era o manda chuva por aqui. Neste cemitério podíamos ver a sua sepultura, agora já sumiu, devido às queimadas. Acompanhei o filho dele, o *Teju*, e também o José Paulo²⁸⁵, todos eles já morreram. Eles acompanharam a demarcação da *Te'yikue*, eu não vi o *Karaguata*, apenas vi o seu grande chapéu em cima da cruz na sepultura, mas ouvia as notícias, por todos os lugares, de que ele era o grande líder de todos. Ele era a raiz da reza, foi o *techakára* (revelador), o *mba'ehendukare* (aquele que ouviu), a partir dele se esparramaram os filhos e os seus saberes. Eu apreendi os saberes com o meu pai *Chuíta* e ele aprendeu do *Karaguata*. Apreendi do meu pai os saberes sobre os cantos do *Jerosy*. Os filhos do *Karaguata* já morreram quase todos, a geração dele é o Geraldo'i, o finado Augusto e, também, a finada Alzira. Somente o Geraldo'i ainda está vivo, são as pontas dele [geração], o Ramão *Ovecha* e a Maria são os netos dele. Eu vi a sepultura do *Karaguata*, quando entrei na *Te'yikue*. Naquela época, a divisa era uma picada recém aberta.

Baxinho, quando chegou da região de Jarará e Taquara, onde ele nasceu, encontrou apenas a sepultura do *Karaguata*. Ele lembra que foi visitar onde estava enterrado, e viu que o chapéu dele estava pendurado em uma cruz feita de aroeira. Mesmo criança, Baxinho entendia que ele era o grande *jekoha* em toda a região, não ficava no mesmo lugar, faziam rituais de perfuração de lábios dos meninos (*kunumi pepy*) e batismo da terra (*yvy ra'anga*) em todos os lugares. Estas andanças de *Karaguata* reverberam na memória das pessoas e do lugar, como ilustra a fala da Dona Cristina, parente do Baxinho, morando até hoje na região da Missão. Ela aprendeu a preparar a tinta de urucum (tinta para pintar o rosto dos meninos que serão batizados), para um ritual realizado por *Karaguata*, numa aldeia que, posteriormente, veio a se chamar *Urukuty*.

Para preparar a tinta, tem que descascar [o urucum], colocar na água e depois coar em um pano branco, depois cozinhar. A pessoa que caga muito não pode ver, pode sair do ponto certo (risos). Na panela, você mexe e depois coloca um pouco de mel e mexe de novo até ficar um caldo bem grosso. Depois de esfriar, já pode pintar o rosto da mulher; no homem deve apenas colocar na mão, não pode se pintar. Para pintar o rosto usa-se o *jegua'i rysy* (carimbo de madeira). Vovô *Karaguata* realizava o *kunumi pepy* [cerimônia de perfuração do lábio dos meninos] no local onde se chama *Chirikáry* e *Urukuty*. Meu filho me contou que, hoje, só tem fazenda nestes locais. *Urukuty* era uma floresta onde se fazia a perfuração do lábio dos meninos, ali era a aldeia.

²⁸⁵ Este era o pai do Jorge Paulo (*karai para*), que foi mestre do *ñanderu* Lídio Sanches, que ainda está vivo na *Te'yikue*.

A esposa de Tito Vilhalva (Papito), Dona Miguela Almeida, que agora está na retomada de *Guyra Roka*, assim como Dona Cristina, lembra como *Karaguata* realizava a cerimônia de perfuração do lábio dos meninos (*kunumi pepy*), em uma aldeia chamada *Avatovilho*, hoje perto da rodovia 163, numa fazenda denominada Rancho Verde. Conversando com Isaque João, um pesquisador kaiowá da aldeia Lagoa Rica, ele explica que o ritual de perfuração do lábio dos meninos é como irmão mais velho do *jerosy* (batismo do milho branco), comparando o sol (*pa'ikuara*) com a lua (*jasy*). Fazer os rituais nos lugares, como *Karaguata* fez, é trazer os guardiões para o lugar, e estes eventos marcam-no, orientando, inclusive, a sua denominação, como explica a Dona Cristina sobre o *tekoha Urukuty*.

Ser purificado, no ato de perfurar os lábios, é obter instantaneamente o *teko araguyje*, porque toda aldeia se envolve em toda a logística para que este ritual ocorra, como também a consagração coletiva em período de meses, mantendo o *teko joja* de forma perene, e este como a possibilidade do *aguyje* coletivo (maturidade coletiva, que permite o arrebatamento espiritual). Os rituais do *kunumi pepy* não se realizam mais - o último foi realizado em Panambizinho, em 1994; apenas o *jerosy* ainda está sendo realizado, mas com bastante dificuldade, no *tekoha* Panambizinho. Marcolino Garcete relata que os mais velhos contaram que, na Te'yikue, o lugar onde se efetivou o *aguyje* foi na redondeza do Posto indígena do SPI/FUNAI. Naquela época, esta aldeia se chamava de *Te'yijusu*. Mas, segundo este senhor, a notícia foi sendo disseminada, de forma estratégica, de que os moradores da aldeia morreram de epidemias, mas, na verdade, todos foram para o céu através dos cantos-reza do *aguyje*.

Nos *tekoha*/lugares em que se efetivou de maneira completa o *aguyje* e que levou as pessoas ao nível máximo da perfeição e, posteriormente, levadas ao céu, costuma aparecer água parada, porque após a elevação ao céu, costuma chover copiosamente, como forma de apagar os rastros das pessoas que dançavam. Assim se forma o que Vale Ortiz chama de *yruptiingue* (grandes águas paradas) que, com o tempo, se transformam em nascentes e pequenos rios. Talvez por isso que, olhando pelo *google maps* a Te'yikue, vemos várias nascentes contornando a reserva na atualidade. Os vestígios desses eventos grandiosos estão registrados, segundo os mais velhos, em diversas nascentes e áreas alagadas, como *kuchuiygua* (bebedouros dos periquitos), *jakaira* (milho branco), *yryvukua* (buraco do urubu) e *ñandu rokái* (o pátio das emas), todas localizadas dentro e fora da reserva Te'yikue.

Julho conta que *kuchuiygua* é uma área imensa de campo alagados, onde habitavam diversos roedores, que serviam como alimento para os moradores, os quais faziam pequenas

armadilhas para pegar. Além disso, por ter muita água, nasciam as plantas medicinais mais potentes para curar diversas doenças e também usavam como anticoncepcionais naturais, chamado de *pohã ro 'ysã* (os remédios de plantas refrescantes). As bordas desta área alagada eram fechadas de floreta alta, com grandes pés de peroba e jequitibá, onde pousavam, no final da tarde, imensa quantidade de periquitos, que cantavam alvoroçadamente, deixando as pessoas ensurdecidas. Por ser um lugar encantador, *kuchuiygua* era muito procurado pelas pessoas para construírem suas moradias; talvez por isso, o lembrado *Cheteve*, um morador de destaque daquele lugar, edificou um espaço de festa ali, que é lembrado por muitos interlocutores, aos quais tivemos acesso.

Chikoteve ou *Cheteve* era irmão de Carlito Almeida, que é o pai de Julho Almeida, o nosso interlocutor. Eles nasceram e cresceram na região do *Kuchuiygua*, mas, depois de adulto, Julho foi morar na região de Saverá, em outra parte da Te'yikue, formando grande família. Depois que o irmão se suicidou, mudaram de lugar outra vez, e foi assim, sucessivamente, demonstrando que a condição de permanência no lugar é a ausência de eventos negativos, como a morte, como ocorreu com Zenir, descrito anteriormente. Os eventos definem a fixação ou abandono do lugar pelas famílias guarani e kaiowá, demonstrando que a dinâmica de resolução de problemas, em casos extremos, é o abandono, porque os problemas estão no lugar, e acreditam que, abandonando-o, estão se despindo dos problemas, mesmo que a memória siga em outros lugares.

Assim, o ato de abandonar (*ojeheja*) o lugar é tão doloroso, assemelhando-se às dores dos corpos mutilados, porque os lugares não são apenas edificados, eles são gestados e, posteriormente, criados, compondo o próprio corpo do seu criador, no caso o *jekoha*. Mas quando acontecem eventos capazes de desfazer o equilíbrio da junção dos corpos, então, a saída, em casos extremos, é abandonar o lugar, mutilando seus próprios corpos, mesmo sabendo da intensidade das dores que pode acarretar. A habilidade de efetivar uma ecologia política de um *jekoha* é um ato de construção, da edificação do lugar/*tekoha*, mas, muitas vezes, não garantem a perenidade, sempre é possível ser desfeito. Isso faz parte da caminhada, ou seja, a propulsão do *jekoha* no tempo é, em grande medida, realizada pelo abandono do lugar. Assim, cada construção ou desconstrução de um lugar permite a amplitude do olhar do *jekoha*, porque a mecânica é única, sempre enriquecendo a experiência, assim é o *jekoha*.

Esta dinâmica de construir e abandonar o lugar deixa as marcar e, muitas vezes, bastante permanentes, modelando as coisas/objetos, como ocorreu em outro lugar denominado *Jakaira*, que fica na parte sul de *Kuchuiygua*. *Jakaira* é o nome original do milho branco, como também é denominado o guardião deste milho, mas aqui, o lugar foi sendo

denominado com este nome devido à sistemática de realização do ritual de batismo deste milho neste lugar, por isso ficou sendo chamado de *Jakaira* até os dias atuais. Marcolino Garcete, que vivenciou este processo, destaca a presença de dunas de areia produzidas pelas batidas de taquara (*takuapu*), instrumento musical feminino, no tempo em que se realizavam os rituais com muita frequência. Olhando as paisagens, quando visitamos o local, percebe-se uma espécie de “depressão natural” do lugar, que é resultado das forças das danças nos rituais realizados pelos antepassados.

Marcolino sobe em um cupinzeiro, que ficava perto da estrada, para enxergar direito o lugar, e conta como era e como se chamava o *tekoha*/lugar – *Jakaira*:

[...] aquela parte se chama *Jakaira*, porque se fazia muito o batismo do milho branco, onde foi consagrado o milho, faziam o *avati ra'anga* (batismo do milho), *avati peky* (milho verde), *avati aguyje* (milho maduro), que abençoavam e ficavam rezando e dançando durante 8 a 15 dias. As mulheres faziam o *mynakũ*, tipo de cesta feita de palha do milho. Por isso chama-se *Jakaira*. Velhami (um dos antigos) cantava no *Jakaira*, onde estavam também o Varito (Evaristo) e a mulher Chika (Francisca), esta é a minha tia também. Varito era filho do finado Modesto, pai da Jovina (uma senhora viva que ainda mora na Te'yikue). Naquele mato que vemos morava o Paulito *Arai*, que também dançava muito. *Jakaira* era somente o lugar do batismo do milho branco, para onde vinha muita gente, vinham de Taquara, de São Lucas e de outros lugares.

O “Varito”, como Marcolino denomina o Evaristo, era uma das pessoas antigas (*myamyri*) que conseguiam aglutinar as pessoas de outros *tekoha* mesmo distantes, como Taquara e São Lucas. Essas pessoas, que chegavam de outros lugares, traziam as suas experiências, para compor o *jakaira*, ocorrendo a junção de diferentes pessoas no mesmo local, pela força da ecologia política de Evaristo, germinando a força e o sentido, marcando o tempo e criando o *tekoha Jakaira*. Vivenciando estes eventos, “no” Marcolino germinou e acoplou um conjunto de sentido, que permitiu criar outros *tekoha*, em outros tempos, porque o próprio *jakaira* estava nele, no seu corpo, como uma parasita. O “parasita” que estava no corpo de Marcolino, pôde transportá-lo para a temporalidade plena do *jakaira*, porque as coisas/objetos, como dunas de areia, coqueiros e matas (ainda presentes), transformaram-se em veículos de transporte.

Jakaira



Foto 04. *Tekoha*/lugar *Jakaira*. Foto de Eliel Benites

Na foto podemos ver a imagem de um platô rodeado por mato; no meio deste platô há conjunto de coqueiros (*mbokaja*), que Marcolino considera os mesmos coqueiros que havia no tempo das grandes danças e rituais, permanecendo e resistindo às intempéries naturais e antrópicos. As matas ao fundo é o lugar onde vivia um antigo morador da região, que se chamava Paulito *Arai*, que participava dos rituais no local. As casas de sape e os conjuntos de bananeira são as residências das pessoas de hoje, já no contexto de reserva, ocupando o lugar sem conhecer a trajetória e a importância daquele vale, como a marca das trajetórias dos antepassados. De fato, este local aparenta realizar uma espécie de ocultamento da sua existência, por não permitir que as pessoas de hoje o entendam, demonstrando-se apenas como a nascente de um pequeno rio. Talvez por ser devastado, queimado e esfacelado continuamente pelo tempo de hoje, o tempo do *karai* (branco), é que este lugar, como dizem os *myamyri* (os antigos), está num processo de grande *vy'are'y* (grande tristeza), como o próprio *jekoha*, devido ao *ára paha* (fim dos tempos).

Após estes grandes eventos, relata Marcolino, a força da dança e das batidas da taquara no chão, que levantava muita poeira de terra branca, provocaram afundamento do lugar, que, com o passar dos anos, tornou-se uma espécie de platô. Quando vieram as chuvas, aos poucos começou a juntar pequenas poças d'água e, passando mais anos ainda, estabeleceu-se uma grande água parada, formando uma lagoa, que Vale Ortiz, outro interlocutor, chamou de *yruptiingue* (cama da água branca). Nesta lagoa parada se juntavam

todos os tipos de animais, aves e insetos, tornando-se bebedouro e barreiro dos animais que viviam no entorno. Marcolino ainda conta que ali encontravam diversas espécies de roedores, aves aquáticas e, por fim, nasceram diversas plantas medicinais mais potentes e sagradas.

Hoje, de *Jakaira* nasce um pequeno riacho que deságua em outro rio com o nome de Toro-passo e, mais adiante, forma o *Jagua Kamby* (rio de leite de onça), formando o grande rio Piratini, o “rio de peixe branco”²⁸⁶. Este rio Piratini desemboca no rio Amambai, que, acompanhando a direção do sol nascente, chega a formar o grande rio Paraná e, por fim, o rio da Prata. Os rios, com sua extensão completa, têm as partes específicas caracterizadas pelos eventos - *mba’e jehu guasu* (grandes acontecimentos) -, que definem a sua denominação. Por isso os percursos das águas que nascem no *Jakaira* passam por outros rios, com denominações diferentes, para que a água possa se fortalecer, compondo os grandes rios do centro da América do Sul, como o rio Paraná.

Fazer um *tekoha*, através da mobilidade conduzida do *jekoha*, o tempo da permanência/fixação²⁸⁷ modela a crosta terrestre pela força dos movimentos causados pelos objetos edificados coletivamente, cavando a terra com a força dos pés, para abrir os caminhos das águas, formando inúmeras nascentes que compõem a *Te’yikue*. Quando os brancos chegaram, não conseguiram mais efetivar, de maneira completa, este processo, ficando apenas como uma espécie de vestígio, como o *jeroky hague*, o lugar onde foram realizadas as grandes danças, como a do *jakaira*. Os objetivos sustentados pelo *jekoha* produzem o *teko joja*, a harmonia entre os grupos, e o *teko joja*, com o processo da busca de materializar este objetivo, modela a crosta terrestre, deixando literalmente marcas no lugar. Estes vestígios permitem ser compreendidos quando ouvimos os guardiões destas memórias, abrindo os nossos olhos para perceber como a crosta foi remodelada, pela força da dança, permitindo o nascimento dos rios na busca do *teko araguayje*, através da manutenção do *teko joja* pelo *jekoha*.

Descrevendo estes *tekoha*/lugares, fui desvendando a lógica do *tekoha* em rede, pelas conexões existentes num espaço mais amplo, que muitos consideram como *tekoha guasu Te’yijusu*. O *Te’yijusu* (posteriormente denominado de *Te’yikue*) se diferencia (*oñemoambue*) do grande *tekoha Ka’aguyrusu* que fica na região de Panambi e Rio Brilhante, mostrando a clara descontinuidade da força do poder modelador do *jekoha* desde lugar. Uma certa homogeneidade dos múltiplos *tekoha* que compõem o *Te’yijusu* o diferencia de *Ka’aguyrusu*, não pelas características físicas e geográficas, mas pela intensidade dos fluxos de matérias e

²⁸⁶ Esses rios avolumaram o *Jakaira* para formar outros rios.

²⁸⁷ A permanência/fixação pode ser uma parcela da grande mobilidade da existência.

sentidos permitidos na relação. Quando a força destes fluxos chega ao seu limite espacial, forma a fronteira, possibilitando a existência de outro *tekoha guasu*, o *Ka'aguyrusu*.

Os *tekoha*, outrora interconectados como uma rede costurada pelo *jekoha*, deixaram marcas na terra: as infindáveis fontes de água que produzem as micros e grandes bacias hidrográficas, que, juntando-se, formam os grandes rios por onde passa o *yryvera* (guardião da água). Através do *teko araguyje*, os *myamyri* (antigos) encantavam os guardiões das águas para se conectarem na aldeia e, assim, criavam sistemas hídrico/climáticos específicos para trazer a sua água e banhar o *tekoha*, na perspectiva de purificar o *teko* e seus componentes. Assim, para os mais antigos, a presença da água, em diferentes formas (rios, lagos, chuva, geada, neblina), são vestígios dos grandes eventos do *aguyje*, promovido pelos grandes *jekoha*, no entorno da *Te'yikue*, na perspectiva de alcançar o almejado *teko araguyje*.

5. Jagua Kamby, o rio de leite da onça

Hoje, no Saverá, uma das regiões que fica do lado oeste da *Te'yikue*, tem uma grande área de várzea, denominada pelos antigos de *Pahĩ*. Esta é uma das grandes porções de área pantanosa que alimenta, posteriormente, o rio Toro-Passo, encontrando-se com outro rio que se chama *Kãguery* (rio das caveiras), formado perto da casa do Salvador, o interlocutor anterior, e também da casa antiga do Vale Ortiz (atualmente mudou para região de *Yvu*), perto da área de retomada *Kunumi Vera*. *Kãguery* e *Pahĩ* formam o rio Toro-Passo, que vários moradores consideram muito importante na região de Saverá, porque ali os antigos realizavam grandes festas e eventos memoráveis, no processo de relação com os brancos que estavam chegando, no período da abertura de fazendas, principalmente a partir da região hoje conhecida como Fazenda Coroado.

Adão Fernandes, um dos antigos moradores, relata que o termo *Pahĩ* não tem tradução, mas que foi denominado assim porque não havia passagem sobre um pequeno rio. Por isso, os primeiros moradores cortaram troncos de coqueiro para construir uma pequena passagem, e batizaram o lugar de *Pahĩ*. Mas acredita-se, também, que este foi um dos lugares onde ocorreu o *aguyje* (processo de transformação, divinização) das pessoas que participavam das grandes danças realizadas pelos *jekoha*, o *jeroky guasu*. Marcolino chamou esse processo de *oñemo'ã* (ocultamento). Estes são os eventos primários que ocorreram em cada local, que posteriormente marcaram e criaram o lugar, recebendo denominações específicas, cujos vestígios poderiam ser as nascentes de rios, as áreas onduladas e platôs, como *Jakaira*. A

denominação mais comum, no caso, para estes lugares, é *tekohakue* ou *tekuakue* (lugares onde se viveram).

Estes *tekohakue* ou *jeroky hague*, para Tito Vilhalva, quando estava relembando o *tekohakue Chirikáy*, conhecido também como *Avatovilho* (canela do índio), afirma que, quando a pessoa nasce e vive no lugar, jamais se esquece, porque as marcas da terra ficam na memória das pessoas, mesmo que a vegetação, como a floresta, já tenha sido retirada. Quando as famílias são retiradas de maneira compulsória, a memória já não tem continuidade, as novas gerações já não têm ligação com a terra, porque o conjunto de sentidos que o lugar oferecia é isolado e, posteriormente, esquecido, se o *jekoha* for silenciado pela vivência em outros contextos, como a reserva. O *tekohakue* não significa, exclusivamente, o lugar abandonado pela retirada provocada pelo Estado, no processo de reservamento, mas também é o lugar em que os moradores se divinizaram, ocultando-se ali para se tornar como espírito do lugar, obtendo a postura dos guardiões, os *teko jára*.

Para Dona Ana Amélia, quando ocorre o *aguyje*, na aldeia ficam todas as coisas, como as brasas do fogo apagadas, as sementes de milho branco e de urucum espalhadas e, num tempo muito curto, a tapera é coberta de floretas e muitas frutas. Assim são os rastros daqueles que se transformaram em corpos divinizados, o *aguyje* ou *teko araguyje*. Com o tempo maior, o lugar se transforma em nascente de água, liberando pequenos rios interconectados, formando os grandes rios, como Piratini e Dourados. No relato sobre *Jakaira*, por Marcolino, a lógica do discurso alinha-se a esta perspectiva, como o surgimento de *Pahĩ*; assim, cada lugar tem sua profundidade temporal, caracterizando a heterogeneidade linear e a vertical. Na linear, os lugares são diferentes uns dos outros, porque o sistema das forças e das vidas ali presentes é único. Na vertical, os sentidos se acumulam, sobrepondo-se uns aos outros, gerando diferentes atores, com suas memórias diferenciadas do mesmo local.

Mas existem lugares definidos pelos eventos negativos, não pelo *aguyje*, como o *kãguery* (rios das caveiras). Vale conta que, na Te'yikue, havia muito feiticeiros, aqueles que fazem o *mohã* e, quando eles matam (*hembia*), têm que retirar o corpo da sepultura e jogá-lo em um rio antes do sétimo dia, para apagar o fogo da doença, desfazendo a totalidade do feitiço, mas após ter causado vítimas, que era o objetivo do feiticeiro. O *kãguery*, que fica perto da casa do Salvador, era um destes lugares, ali sempre são encontrados vestígios de cadáveres, como cabelo, pedaços de roupas, órgãos separados e muitos outros vestígios que indicam este ritual maléfico. Este ritual é considerado crime que deve ser penalizado com pena de morte, jogando o malfeitor nas grandes brasas de fogo, ou decapitando-o, como

muitos interlocutores relataram. Por isso, nos tempos de hoje, nas disputas políticas da Te'yikue, ser acusado deste crime mostra os limites da tolerância.

O sentido de ser feiticeiro, de fazer o *mohãy*, é a manipulação dos poderes malignos que estão nos patamares dos guardiões chamados de *jeguakarei* (falso cocar), como conta Kiki. Segundo ele, o mundo destes guardiões tem uma atmosfera nebulosa, de cor avermelhada, que muitas vezes se apresenta ao pôr do sol, emitindo seus encantos aos humanos. Eles são os grandes donos das doenças, das epidemias e da morte. Os efeitos dos poderes malignos chegam ao mundo dos humanos marcando também o seu lugar, como *Kãguery*, um dos lugares impróprios para construir residências e para a realização de festas. Estes lugares malignos são isolados, por serem considerados inadequados para edificar o *teko araguyje*. Por isso, os *ñanderu* cantam *áry rovái*, para enfraquecer este lugar, porque são considerados o meio pelo qual as doenças podem ser propagadas.

Os guardiões malignos edificam *tekoha* onde podem liberar diferentes doenças que atacam o corpo e também o sentimento, fortalecendo o *vy'are'y* (grandes tristezas), que é o modo de ser destes guardiões. Kiki explica que estes *jeguakaréi* têm as vestimentas manchadas de sangue, o cocar é de fogo, a *chicha* é feita de sangue humano e de todos os animais. O batismo da terra (*yvy ra'anga*), do milho (*avati ra'anga*) e o *jerosy* são para enfraquecer o poder destes guardiões, mas os feiticeiros podem interferir, fazendo o ritual do *mohãy*, liberando as grandes doenças para dizimar um *tekoha*. Eliminar os feiticeiros, para os mais antigos, é interromper as alianças com estes guardiões maléficos, que estão sempre na busca de influenciar os humanos para obter sucesso. Por isso, os lugares não são iguais: existem lugares onde se manifestam os guardiões de caráter positivo e também negativo, aqueles que querem decompor o lugar edificado através da busca do *teko araguyje - teko joja*.

Outra forma de os guardiões se manifestarem no lugar é através do *jepota* (encanto), como ocorreu na região denominada *Jagua Kamby* (rio de leite de onça). Este rio faz parte do *tekoha Javorai* que alimenta o rio Piratini. Vale Ortiz desenhou no chão, explicando as curvas do rio *Jagua Kamby*:

Aqui já é *Jagua Kamby* (desenhando no chão), porque tinha muita onça e anta. Sabe aquela ponte, que fica na estrada que vai para Laguna Carapã [cidade de laguna Carapã], tem dois córregos que se encontram embaixo dela, são os *Jagua Kamby*. Para cima tem uma lagoa que se chama *açudehũ* (lagoa negra), o rio que desce a partir dessa lagoa é denominado *Jagua Kamby*, e todas as outras nascentes, que compõem este rio, desaguam no rio Piratini. Nesta região tinha muita onça, não era lugar de festa, mas ali, as pessoas caçavam e pescavam. Às vezes ficávamos sabendo que a onça devorou gente. O *jaguarete ava* (onça, meio gente) tem roupa de onça, que coloca na entrada, quando vê pessoas transitando, e se joga em cima, para se

transformar em onça. Esta estrada, que passa no meio da aldeia Te'yikue, era o ninho destas onças, porque era cheio de cavernas. Quando eu tinha uns 10 anos, andava por aí.

O rio *Jagua Kamby* nasce no *tekoha Javorai*, porque, segundo Vale, os moradores de lá caçavam e pescavam neste rio, e se ouvia muita notícia do desaparecimento dos caçadores. Muitos falam que a onça os devorou, mas os mais velhos falam em *jepota*, ou seja, as onças os levam para transformá-los em onça de natureza mestiça, denominados de *jaguarete ava* (onça-gente). As pessoas “devoradas” são mestiças, produzidas através de relações sexuais entre a onça e uma mulher ou homem, procriando os filhos que são os *jaguarete ava*. Estes atos são vistos pelos mais velhos como atos muito imundos, chamados de *imbora'u* (imoralidade extrema); por isso a importância das regras de isolamento na primeira menstruação das meninas, porque acreditam que, nesta fase, elas emitem um cheiro muito forte para os espíritos e para os donos das onças, atraindo-as para a aldeia.

Os *jaguarete ava* têm sede de sangue humano. Assim são os filhos das pessoas que foram devoradas metaforicamente, porque, na verdade, encantou-as para se tornarem como onças, predadoras natas dos humanos. O *Jaguarete ava* é gente com comportamento de onça, mas tem roupa de onça, que pode ser retirada do corpo quando está descansando. Vale conta que, nas roupas, está a pele da onça como também os dentes caninos e as unhas, como armas e poderes; além disso, os poderes do encanto, que ficam na pele, enfraquecem a caça, facilitando a captura dos humanos. Os humanos transformados em *jaguarete ava* não são exatamente como as onças que conhecemos, mas o encanto da onça transforma-os em seres mestiços, afastando-os do mundo dos humanos, da aldeia, para viver uma vida de *imbora'u* (imoralidade extrema), como forma de punição dos guardiões, por se alimentarem dos seus semelhantes.

O mundo do *jaguarete ava* é visto como o mundo do *teko pochy* (o mundo da ira, dos devoradores, dos sanguinários), porque o *ypy* (as origens) dessas onças devoraram a nossa grande mãe (*ñandesy guasu*), quando levava na barriga os filhos de *Ñanderuvusu*, *Pa'i Kuara* (sol) e *Jasy* (lua), no início do tempo. Devido a este ato, as onças foram amaldiçoadas para se tornarem os seres que devoram seus semelhantes, carregando a ira e o gosto pelo sangue. Na verdade, tudo que é ruim, na nossa visão como humanos, para as onças se apresenta como coisas boas: o sangue se torna como *chícha* (bebida) e os humanos como a caça; os olhos deles enxergam de outra maneira devido à maldição imposta a eles. Outras características da imoralidade das onças é a ausência de seletividade para relações sexuais, para a produção de

sua prole; por isso encantam-se facilmente com as meninas da aldeia, daquelas que não seguem o rito de passagem de menina para mulher, o resguardo menstrual.

Nas bordas do rio que nasce do *açudehũ* no *tekoha Javorai*, que adiante deságua no rio Piratini, era o local onde havia muitas e diferentes onças, como aponta Vale: lá era a morada do *jaguarete para* (onça pintada), do *jagua rundi* (onça preta, puma), do *jagua chay* (suçuarana) e também do *jaguarete ava* (onça gente, mestiço). Era um lugar que os moradores antigos evitavam passar perto, porque era uma terra sombria, onde muitos desapareciam, como caçadores, pescadores e aventureiros. Após a passagem de grandes temporais, como também de madrugadas chuvosas, os donos das onças saem do seu *tekoha* e percorrem o mundo, para deslocar a sua manada de onça à procura de outros lugares para sua procriação, levando consigo imensa variedade de onças mais perigosas. São os *yvyrasáva* (viajantes).

Por isso, para Vale, o nome do rio foi sendo batizado por este nome, *Jagua Kamby* (rio do leite da onça) como estratégia de aviso para todos saberem que este local não deve ser visitado e frequentado, por aglutinar muitos tipos de onças, inclusive o *jaguarete ava*. Vale ainda conta que os antigos moradores de Saverá, que ficavam perto daquele local, ouviam os gritos altos (*osapukái*) do *jaguarete ava*, ecoando por cima da floresta alta e densa, muito temidos pelos moradores. Naquele local, as árvores eram enormes e, por baixo, era em parte limpo, em parte fechado, muito propício para armadilhas e tocaias. Por isso o rio *Jagua Kamby* era respeitado, porque todos temiam transitar por este lado do rio; mas sempre tem pessoas aventureiras que acabavam sendo vítimas do *jaguarete ava*, como conta Vale.

Quando começaram a abrir a estrada, hoje, MS 280, que liga as cidades de Caarapó e Laguna Carapã, conta Vale que muitas carretas de boi ficavam em forma de círculo, para que os trabalhadores dormissem protegidos das onças, porque, ao entardecer, ouviam altos sons de rosnares, mas não sabiam se era onça ou *jaguarete ava*. Um caso emblemático foi quando, ao amanhecer, em uma barraca de peões, havia sangue esparramado para todos os lados e as gotas no chão estavam em linha, denunciando o trajeto por onde o corpo foi levado pela onça. A vítima era um menino que acompanhava o pai na abertura dessa estrada, o pai carregado de vingança, armou-se de espingarda, facão e punhal e seguiu as marcas do sangue, junto de alguns homens, na esperança de resgatar o filho. Passando por vários lugares sombrios, dizem que encontrou a cabeça do filho em cima de um girau, onde havia outros corpos pendurados para fazer carne seca e uma panela cheia de membros humanos estavam sendo fervidos.

O pai do menino chegou silenciosamente e, vendo tudo aquilo, ficou extremamente assustado, porque o clima daquele lugar deixa qualquer homem corajoso amedrontado, devido ao poder mítico do *jaguarete Ava*. Mas este homem continuou a sua caçada vingativa, porque

estava dentre eles um *ñanderu* que fazia o canto durante a caçada, para enfraquecer o poder do *jaguarete ava*. Quando rodeou a casa, havia um homem deitado na rede dormindo, porque tinha trabalhado a noite inteira na sua caça. Quando avistou os homens, tentou pular dentro da sua roupa de *jaguarete* que estava pendurada ao lado - dizem que basta pisar em cima da roupa para vesti-la por completo, instantaneamente. Sem aquela roupa, o homem do *jaguarete ava* fica bem frágil, mas, entrando na roupa, diz Vale, ele é indestrutível. Assim, o pai da criança pôde matar o *jaguarete ava* com ajuda do *ñanderu* que estava com eles, antes mesmo de vestir aquela roupa, quando ainda estava em forma humana.

Este evento ocorreu na região onde hoje é o rio *Jagua Kamby*, e é contado por muitos como a história da onça, repassando-a para as diferentes gerações da Te'yikue. Vale ouviu essa história dos seus pais, que marcou profundamente na sua memória o sentido daquele lugar. A característica de cada lugar define os modos de transitar dos antigos, por exemplo, a frequência de visita entre as diferentes famílias dos moradores do *Javorai* e *Savera*, mas não do *Jagua Kamby*, mesmo que ficasse entre esses *tekoha*. Talvez se estivessem ainda vivos, os moradores do *Javorai* poderiam detalhar ou contar as versões diferentes sobre a história do *Jagua Kamby*. Os lugares considerados bons são frequentados, mas os lugares malditos são evitados, afastando ou convivendo de maneira amistosa, porque são seres que podem provocar efeitos negativos nas pessoas, como liberar as doenças, no caso do *kãguery*, ou devorar, no caso do *jagua kamby*.

Ouvimos as histórias do *jagua kamby* e do *kãguery* através do relato de Vale Ortiz, morador antigo do Saverá. Mesmo que ele não tivesse vivenciado o evento, mas a história/notícia (*herakuã*) percorreu a região, enriquecendo o sentido do lugar, que é repassado de pai para filho, de mãe para filha, de maneira sucessiva, para que os valores do resguardo sejam recebidos e não ocorra o encantamento da onça. Essas histórias são apenas algumas, dentro de infindáveis relatos orais sobre o encantamento, a feitiçaria, a vida e a morte, contadas pelos mais velhos, sempre associando aos lugares e formando o *tekoha*. O acesso a elas foi através do relato do Vale, que está morando na região *Saverá* na Te'yikue, mas poderia ser dos moradores de *Javorai*, que não existem mais. Assim, quero apontar que as histórias de um lugar, acessadas por um olhar, poderiam ser vistas por outros ângulos diferenciados para enriquecê-las, porque os eventos têm as facetas e os múltiplos olhares produzidos. Assim as versões são editadas.

Ao conhecer os *tekoha*/lugares como *Kãguery*, *Javorai* e *Jagua Kamby*, os moradores do Saverá, através da sua dinâmica de mobilidade, fortalecem os vínculos entre os atores que estão na região, porque os conhecimentos sobre outros lugares são compartilhados

por todos que ali moram. Assim, esta sistemática de compartilhar os saberes regionais cria um sistema de relações, que mantém ligados os moradores do *Saverá* com os de *Javorai*, mesmo com atenção especial ao *Jagua Kamby*, devido à sua periculosidade. Cada local, cada vale e planície, onde se encontram diferentes *tekoha*, cultiva o seu encanto, audível através do canto-reza, cujo som emitido pelos *jekoha* é ouvido, posteriormente, pelos diferentes espíritos que também transitam no local. Esses cantos assemelham-se a trilhas sonoras de um filme e representam o lugar. Por isso percebemos a admiração do pessoal de *Ka'aguyrusu* (região do Panambizinho) quando ouve os cantos do pessoal de *Saverá* e vice-versa.

Vale Ortiz conta que *Saverá* é uma grande lagoa nativa, que fica ao lado da fazenda Santa Maria, margeando uma nova área de retomada, *Guapo'y*, que foi efetivada em 2016. No tempo em que não havia fazenda, esta lagoa era rodeada por floresta fechada e, sempre ao entardecer, a lagoa refletia uma luz que clareava a escuridão da floresta densa. Tal fenômeno era visto de longe, tornando-se uma referência aos caçadores e aos viajantes perdidos na floresta. *Saverá* é uma lagoa que não tem rios, por isso é considerada uma das grandes *yruptiingue* (cama da água branca), um dos vestígios do *aguyje*, onde a plenitude do ser foi efetivada na sua totalidade, como já foi descrito. Por aparentar imensos olhos brilhantes, vista de longe, essa lagoa nativa foi denominada *Saverá* (olhos brilhantes). Quando os brancos chegaram, o nome foi adotado para a região que margeia este local, na reserva. Por isso, a parte oeste da reserva Te'yikue, “o fundão”, é denominado como a região de *Saverá*.

Hoje, no lugar exato do *Saverá*, foi estabelecida a Fazenda Santa Maria, e a lagoa ficou exposta, porque as florestas que cobriam a região foi toda derrubada, e nela inseriram peixes exóticos/ornamentais para satisfazer o gosto do fazendeiro. Assim, a água baixou e se formou uma grande área pantanosa. Os pássaros migratórios que passavam por ela, como as gaivotas e andorinhas, já não são mais vistos. Mesmo sendo lugares tradicionais, instalou-se ali uma grande placa com dizeres de proibição de caça e pesca, impedindo o trânsito natural que, no passado, era livre, sem proibição. Com a retomada ocorrida em 2016, conhecida como “o massacre de Caarapó”, foi retomado também o *tekoha Guapo'y*, fazendo divisa com esta fazenda, por isso as proibições são mais severas, ocorrendo, inclusive, ataques esporádicos de pistoleiros, marcando violentamente as famílias, como as crianças e os idosos.

6. Do *tekoha* para reserva: o nascimento do *teko poch*y

Os moradores antigos relembram quando a família de Claudio chegou na Te'yikue, em 1962, fugindo por causa da perseguição dos Terena de Dourados. Começaram a descrever,

na ordem de Leste-Oeste, destacando a região do perobal (micro-área) que fica dentro do Saverá.

Naquela época tinha pouca gente, a região onde hoje é o Mbocajá era campo e cerradão, tinha o morador que se chamava Horácio. Perto do rio morava o Chico *Pirã*, também conhecido como Chico *Vi'a*, ele tinha problema de bócio. Na divisa da aldeia, naquela região, havia apenas duas famílias morando. No local onde está a escola Mbocajá não tinha nada, no fundo havia somente um morador, o Joaozinho. Mais para cá, em direção ao centro da aldeia, morava o seu Menério, perto do rio e, na frente, tinha o Modesto *Ju'ai* (com bócio) e a vovó Micanora, junto com o filho Chico Carajá. Na região do centro da aldeia não havia morador. Quando a gente entrou pela primeira vez, construímos barraco no meio de muitas taquaras, perto daquele local. Na curva onde está hoje a casa do Tato (Leonardo), morava somente Live. O restante da área era somente floresta, lugares não habitados. Mesmo que havia pouca gente, era unido. Perto do posto da FUNAI não tinha morador, só tinha muita candeia [árvores candeia] ao redor. O Zacaria morava perto do riozinho, onde hoje está a unidade [Unidade Experimental], no fundo morava o finado Olívio e, na baixada, ficava o Perito *Jagarete*. No perobal morava o seu Lala e a vovó Chinica. Esse pessoal todo já faleceu, são pessoas antigas que conheci. O Vivi *Puku* e o Finado Garcia moravam na divisa (na região do *Saverá*), perto do *Pahĩ* morava o João Dalo que, nos sábados, fazia a chicha. Na frente morava o pai do Sergio, o senhor Chalô. Para cá [Saverá] era perobal (tinha muitas árvores peroba), apenas o seu avô, o Caxi [Cassimiro], morava aí, onde hoje está a casa do Florentim, [a primeira casa dele], cuja vizinha era Dona Micaela. Do outro lado do rio, na frente, ficava o Garcia e o Vento Paim. Essas lembranças eram de 1962. Hoje vejo que as pessoas se transformaram, os filhos crescem e ficam diferentes, as pessoas não querem ouvir as histórias. Naquela época, as pessoas ouviam mais e se gostavam mais.

Neste relato, poderíamos explorar muitas informações, como a dinâmica das relações dos moradores antigos, as festas, a vegetação e muitas outras; todavia, o que chamou atenção é a ausência de moradores perto do Posto Indígena (PI), embora ali fosse o centro da reserva. A cartografia metal de Claudio demonstra que as pessoas estavam chegando na reserva, de maneira mais sistemática, primeiro pelas bordas, dando a entender que, para as famílias guarani e kaiowá, residir nesta área não era objetivo, mas as condições externas da ocupação dos não indígenas os forçava a estabelecer residência na reserva. Os rearranjos e as negociações com os moradores mais tradicionais do local (os Te'yikue *raso*) permitiam se estabelecer nos lugares mais satisfatórios, como ocorreu com a família de Claudio.

O centro da reserva, onde está o posto do SPI e posteriormente FUNAI, não era importante, por isso, as famílias queriam ficar nas bordas (hoje considerado “fundão”). Assim, os relatos apontam que os lugares das festas ficavam mais distantes do centro. Mas, com o tempo, com a atuação mais sistemática das agências, como a escola, fazendo registro de documentos, nomeando as pessoas como brancos, foi se edificando uma dependência dos

indígenas pelas agências externas dos brancos. Além disso, receber os insumos para agricultura, como sementes, machado, enxadas, por exemplo, ordenaram a maneira de produção e de se estabelecer na reserva. Assim, as casas foram sendo construídas nas proximidades do centro da reserva, para que pudessem receber estes insumos com mais facilidade. Por isso novas estradas foram abertas, anulando os antigos que possibilitavam as articulações tradicionais interfamiliares. Aos poucos, o centro da reserva, que não era importante, se tornou fundamental, pois ele facilitava o acesso ao mundo dos brancos.

Com o adensamento da população, principalmente a partir da década de 1990, os recursos naturais foram sendo exauridos, impossibilitando a construção de casas tradicionais, a produção da roça e as relações da ecologia política que isso permitia. Assim os objetivos tradicionais de produção do *teko porã*, que impulsionavam a busca do *teko araguyje*, foi sendo reordenado para uma perspectiva meramente de sobrevivência através dos recursos disponíveis, e, para isso, era necessário alinhamento com o modo de ser não indígena. Essa ideia foi sendo mais fortalecida com a produção das novas gerações que se originaram daqueles que entraram na Te'yikue, no período da década de 1960, porque a configuração social, que se reflete na realidade atual, é resultado das forças dessas novas gerações. Por isso, a estruturação da reserva de Caarapó, como a compreendemos, está sustentada pelo objetivo da existência modelada e transformada, principalmente pela agência da política indigenista, desde a sua fundação, marcando o tempo primário da reserva.

Sabendo que, na reserva Te'yikue, algumas áreas como *Kãguery* (rio das caveiras) não poderiam ser habitadas por serem lugares dos espíritos maléficos. Mas, com o aumento da população no tempo mais recente, tinha que se aproximar desses lugares para fazer residência, por falta de opção, como o Salvador. Quando os novos moradores chegaram, as áreas mais propícias para residência, como *Jakaira*, já estava ocupada pelos moradores tradicionais da Te'yikue, “os Te'yikue *raso*”. O adensamento populacional no mesmo espaço, somado a uma realidade que se projetava para uma área mais prisional, impossibilitou viver no modo tradicional, que precisava de mais espaço para as múltiplas relações com diversos seres/coisas, necessárias para efetivar o *teko araguyje*.

Como efeito do enfraquecimento do sistema tradicional, criou-se uma crise profunda nas relações, gerando violência, falta de produção agrícola, ausência de práticas rituais (*jerosy*, *kunumi pepy* e festa de *chicha*) e, por fim, desestruturação familiar. Os grandes *jekoha*, como Karaguata, Javorai e suas gerações, gradativamente perderam o sentido, como também a memória (*mandu'a*), e aqueles que ainda a guardavam, não tinham o seu lugar e as razões para reproduzir, interrompendo a sua fluidez entre as gerações para se perpetuar. No

lugar destes sistemas tradicionais, foram se edificando novas estruturas, que assumiram o controle da mediação das relações. Além disso, essa nova estrutura é gestada pelas novas gerações, com trajetórias muito próximas a dos gestores não indígenas, baseadas na ideia de ascensão individual, custando o sofrimento e a exploração da maioria, por uma minoria que se empodeirou destas estruturas.

A vida na reserva, forçada a não respeitar, no processo de ocupação, a particularidade temporal de cada lugar/*tekoha*, onde pode haver guardiões maléficos, como o dono das doenças e do feitiço, fez com que as famílias se aproximassem mais destes seres. Assim tornou-se mais comum a decomposição das estruturas familiares, quando o seu *jekoha*, que outrora sustentava e direcionava os modos de ser do coletivo, agora, com a mudança do objetivo da própria família, o papel do *jekoha* foi deslocado. Esses antigos *jekoha* deixam em desuso o seu conjunto de saberes, diante da emergência da nova estrutura. Somado a isso, os novos *jekoha* não têm força suficiente para intermediar as forças dos guardiões negativos, que estão cada vez mais presentes no cotidiano.

O modo desrespeitoso de ocupar todas as áreas da reserva, retalhando-a para transformá-la em terrenos como os de não indígenas, libera os seres indesejáveis que os *jekoha* antigos tinham sob controle através do seu canto-reza, como *yvy ra'anga* e *áry rovái*. Estes seres são os guardiões de natureza maléfica, como os donos das doenças, dos feitiços, da tristeza e de todos os tipos de males que contribuem para a degradação do mundo perfeito, cultivado pelas famílias nos *tekoha* tradicionais. Isso ocorre quando se constrói residência perto dos cemitérios, dos lugares de desova dos cadáveres, dos lugares das onças, como *kãguery* e muitos outros, que no passado se evitava transitar. Estes lugares desrespeitados liberam doenças, modos de desentendimento familiar e outros malefícios, que contribuem para o esfacelamento das famílias e, posteriormente, da reserva e de toda a existência.

Através desses lugares malditos, os grandes guardiões maléficos, denominados de *jeguakarei*, ligados ao reservamento, estas áreas proibidas foram ocupados forçosamente pela falta de espaço. O *jeguakarei*, que vive no mundo sanguinário e destrutivo, aproxima-se do mundo atual dos Guarani e Kaiowá através da reserva, por ser forçado a viver constantemente de modo desrespeitoso com este e com outros lugares considerados sagrados. A intenção destes guardiões, segundo os *ñanderu*, é transformar o mundo humano em mundo do *jeguakaréi*, à custa da destruição do mundo perfeito que ainda estava presente na memória e na sabedoria dos mais velhos, começando pela reserva.

Outro componente que potencializa a liberação descontrolada dos guardiões maléficos é a homogeneização do *tekoha*/lugares pelo desmatamento e a monocultura, que os

não indígenas vêm impondo aos antigos *tekoha* que rodeiam a Te'yikue. Sem as árvores, as fontes de água e as lagoas secam, porque os seus donos (*yryvera*) deixam o lugar, como está ocorrendo com a lagoa Saverá. Assim, a chegada dos não indígenas e de suas grandes máquinas expulsaram não só os Guarani e Kaiowá, mas também os guardiões benignos da natureza, que asseguravam a sustentação da perfeição (equilíbrio) do lugar. As infraestruturas dos brancos, como as estradas e as redes elétricas, cortaram os *tekoha* tradicionais, as florestas e aplainaram os vales e pequenos morros, que são vestígios do *aguyje*, contribuindo, assim, para o desequilíbrio das forças do *teko araguyje*, que outrora sustentava o equilíbrio da terra.

No interior da reserva, as famílias que tinham como estrutura principal os *jekoha*, como condutores na perspectiva do *teko araguyje*, se tornam inviáveis, pelo aparecimento de outros *jekoha* alinhados com o mundo dos agenciadores, os brancos. Estes novos “*jekoha*” trazem o sistema dos não indígenas para responder à demanda e à dificuldade de mediar as complexas e novas realidades vivenciadas pelas famílias sobrepostas. Com isto, o sistema tradicional, que orientava a existência, é neutralizado, e as condições são inviabilizadas pela falta de espaço e de recursos na reserva. Como consequência, dentro da reserva, as pessoas aparentam viver em grande abandono, porque as suas divindades se distanciaram deles, pela falta de estruturas tradicionais, que os encantavam para se aproximar. Estas estruturas são as águas, as florestas, e todo o conjunto de *tekoha* interligados, que buscavam o *aguyje*, através do seu *jekoha* tradicional.

Desde então, a realidade na reserva de Te'yikue é caracterizada pelas crises e conflitos em diferentes níveis e aspectos, tais como a desestruturação familiar, o desprestígio dos *jekoha* mais antigos, a insegurança emocional dos mais jovens e a ausência de autossustentabilidade para garantir a nutrição. As pessoas sem perspectivas, como Salvador, começam a consumir bebidas alcoólicas de maneira descontrolada, como também outras drogas ilícitas, deixando diferentes gerações com dependência química, o que potencializa mais ainda os problemas familiares. Estas pessoas, como os jovens e muitos “ex” *jekoha* tradicionais, perambulam pelas estradas e lugares considerados públicos, como espectros denominados de “malucos”.

Valiente (2019, p. 164) aponta o sentido de ser maluco:

A definição de *maluko* é bem distante da significação em Português, na concepção dos não indígenas. *Maluko* é qualquer jovem integrante de um grupo que é nomeado pela comunidade de maluko kuéra. Não é unicamente o jovem que vira *maluko*, mas também a menina jovem que se denomina de maluka. Conforme os mais antigos, antes da reserva não existia o tipo de *maluko* que existe atualmente, nem as relações conflituosas que eles

produzem. Penso que o próprio contexto da reserva coloca esses jovens nessa situação, por agregar, num mesmo espaço, diversas parentelas – *teko heta*, dificultando o entendimento e o consenso, características essenciais do *teko joja*.

Este antropólogo Kaiowá explica como é a dinâmica das relações destes malucos, na reserva de Amambai, que considero comum em outras áreas, como a reserva de Te'yikue:

O grupo *maluko* só sai à noite, perambulando como o *anguéry*, procurando o lugar onde acontece o baile ou encontro, tal como antigamente no *guachire hape*. Nos finais de semana sempre acontecem bailes em alguma região da Reserva e, nessas ocasiões, os jovens aproveitam para a diversão e produção de aliança *maluko*. Em cada região da aldeia existem grupos de gangs *maluko*, muitas vezes como competidores e concorrentes entre si, por apresentarem ideias diferentes um do outro, ou por 'roubo' e conquista de integrantes. Por roubo de integrante digo a conquista de uma pessoa para o grupo, tirando-a do outro. Se o grupo de uma região é forte e violento pode ir a outro local da Reserva para 'curtir' baile, sem medo dos *maluko* gangs desta região. Ainda não ouvi informação sobre conflito físico (guerra ou briga) entre gangs de malukos, na reserva de Amambai, mas acontece, frequentemente, acerto de contas individuais. Ou seja, é briga de dois malukos, que, em alguns casos, acaba em morte. Há, também, em cada região, um *maluko* considerado perigoso, reconhecido como pessoa violenta, ou outro considerado matador, porque tem fama de já ter matado várias pessoas na comunidade. Há grupos de malukos perigosos, geralmente viciados em drogas, que ficam numa situação de estranhamento, inclusive na sua própria coletividade. Conheço muitos jovens que se afastam do seu fogo por este motivo, por ficarem perigosos e violentos. Os grupos de gang de *maluko* podem agregar filho do professor, do diretor, do evangélico, do agente de saúde, ou de membro da família do ñanderu. E isso é comum, hoje em dia, no mundo de reservamento vivido pelo Kaiowá. (VALIENTE, 2019, p. 66-7)

Valiente aproxima o modo de ser dos malucos com os *ãnguéry*²⁸⁸: fantasmas, sombras desprendidas das pessoas mortas que, por não encontrarem o *tape rendy* (caminho iluminado) que leva os mortos à morada de *Ñanderuvusu*, ficam vagando, querendo se manter ligados ao mundo do *tekoha* terreno. Na primeira compreensão, os *ãnguéry* são as sombras errantes que se manifestam exatamente onde seus corpos, quando estavam vivos, transitaram, e buscam manipular as coisas/objetos que utilizavam como forma de se comunicar com os vivos. Esta situação deixa os vivos muito temerosos desse *ãnguéry*, distanciando-se dos lugares onde os mortos transitavam, porque, através deles, estendem os elos de ligação com os donos das doenças e do destruidor (*jeguakarei*). Por isso, quando os parentes morrem em uma família, sempre mudam de lugar.

²⁸⁸ *Ãnguery* é um tipo de alma carnal ou telúrica, separada do corpo por ocasião da morte. Costuma perambular pelos locais por onde transitava a pessoa em vida, assustando ou infligindo mal às pessoas, sendo por isso muito temida. (PEREIRA, 2016, p. 32).

Quando as pessoas perdem totalmente os objetivos da existência - o *teko araguyje* -, ficam semelhantes aos *ãnguéry*: perambulam, principalmente nos períodos noturnos, por lugares sinistros (cemitérios, lugares nebulosos), sempre na espreita da prática de diferentes tipos de crime. Mesmo que muitas pessoas ainda não chegaram a este nível de comportamento, o processo de decomposição do *teko araguyje* permite às pessoas caminharem para se metamorfosear em *ãnguéry*, por serem consumidores de diferentes tipos de drogas e de alimentos que o mundo dos *karai* vem proporcionando. Assim, a reserva, para muitos *ñanderu*, é o lugar de transformar as pessoas em *ãnguéry*, para liberar o seu *teko pochy* (jeito odioso/irado de ser) e o *teko ñemoyrõ* (o modo de ser no qual o sofrimento é o meio para chamar a atenção das pessoas que estão próximas).

O *teko pochy* emerge, principalmente, no meio dos mais jovens, no meio de alguns malucos, naqueles que, efetivamente, nasceram na reserva Te'yikue. É um comportamento baseado no descontrole da ira e das grandes palavras ofensivas (*ñe'ẽ piraguái*) que caracterizam, a todo o momento, a negatividade do seu entorno, estimulando, assim, o *teko joavy* (jeito de ser descompassado, oposição, adversário), contrapondo-se ao *teko joja* (jeito harmonioso e coeso de ser). Os grandes *ñanderu*, como *Karaguata*, através das suas práticas ritualísticas em todos os lugares, buscavam impedir esse tipo de *teko*, porque acreditavam que, assim, os guardiões maléficos, como *Jeguakarei* (dono da morte e da destruição), pudessem ali se assentar e ceifar as vidas através de homicídios, suicídios e epidemias.

Por outro lado, o *teko ñemoyrõ* é o último recurso implementado para efetivar o *teko joja*. Ele tem uma característica de autoflagelo/autopunição, para que as famílias e os componentes do seu entorno possam enxergar, perceber a pessoa em sofrimento e, assim, este sofrimento passa para os demais, como uma compartilha. Muitos *jekoha* antigos têm essa postura. Por exemplo: quando Tito Vilhalva (Papito) fala na *Aty Guasu* (grande assembleia guarani e kaiowá) que vai devolver a terra para os fazendeiros, está dizendo, em outras palavras (*ñe'ẽ uguýo*), que a terra do *Guyra Roka* existe por causa dele; na verdade, ele não vai devolver, é apenas uma forma de atrair a atenção de todos sobre a sua importância como *jekoha*. Outro exemplo: em casos extremos, os jovens se suicidam para que suas famílias e as pessoas queridas que estavam ao seu redor, sofram com sua morte, uma forma de punição por não o considerarem/respeitarem quando estava vivo. É o último recurso diante da dura imposição de uma postura individual, na reserva, principalmente entre as novas gerações.

O nascimento do *teko pochy* e *ñemoyrõ*, para os mais velhos, é devido à perda do poder da fala no âmbito da reserva, principalmente dos antigos *jekoha*. Com a desvalorização e a inviabilidade de buscar o *teko araguyje*, as gerações mais velhas ficam mais distantes dos

mais jovens, daqueles que estão mais alinhados ao mundo dos brancos, e assim, os jovens ficam isolados, ilhados e incompreendidos pelo mundo dos mais velhos. Com o tempo, a falta de diálogo (*ñemongeta*) no seio familiar leva os pais a perder o poder das boas palavras (*ñe'ẽ porã/rory*), fazendo a juventude não ter mais as boas referências, abrindo grandes rupturas no relacionamento afetivo das famílias. Essas situações levam muitos jovens a constituir em si mesmo o *teko ñemoyrõ*, gerando revolta, incompreensão e, por último, o suicídio.

Outro efeito que é bastante comum com a perda do *teko araguyje* é o *teko jeheja* (jeito de ser que abandona): este é um nível extremo de sofrimento - abandonar a casa, a família, o filho(a), o *tekoha*, desmembrando-se do próprio corpo, que foi constituído através do encanto (*jepota*) e o sentido da existência nele relacionado. Por isso, quando o *jekoha* abandona os componentes do seu “encanto”, está despido do seu mundo, vivendo como errante e, nesta trajetória de sofrimento acumulado, buscam a saída nas novas religiões, como as neopentecostais, por exemplo, inaugurando o reencontro dos “perdidos no mundo”, como muitos afirmam. Para estes, a reserva é o “mundo”, lugar da perdição, dos bêbados, dos ladrões, assassinos, os *ãnguéry*, os quais caracterizam o modo de ser maléfico, o modo de ser do *jeguakarei*.

Além disso, a reserva é o lugar onde vivemos costumeiramente a imposição de viver a vida dos outros, dos *karai* ou *mbaíry kuéra* como são denominados os brancos pelos mais velhos. Este modo de ser edifica, na cosmovisão, um olhar compartimentalizado, unilateral e reduzido, incapaz de perceber as múltiplas facetas da realidade (do mundo da espiritualidade) e das coisas/objetos, que a visão tradicional possibilitava através da sua itinerância. Quando incorporamos o modo de ser dos *karai*, de maneira forçada, distanciamos-nos do *teko porã* e do *teko araguyje*, criando uma espécie de Alzheimer coletivo sobre a memória dos *tekoha* antigos, como também dos grandes *jekoha*, como *Karaguata*. Isso foi possível graças às ações sistêmicas das agências indigenistas desde a sua fundação, através das suas instituições, atuando para modelar profundamente as pessoas no curso das gerações.

As agências externas se tornam uma espécie de portal, porque todas as novas gerações daqueles que vieram de fora da reserva passam por ele e se transformam, criando novos corpos e nova visão de mundo, distanciando-se do modo tradicional. A assiduidade das relações com essas agências, por essas novas gerações, quando assumem a condição do novo *jekoha*, absorvem modos de gestar baseados no autoritarismo, com pretensões individuais de sucesso. Esta situação rearranja novas alianças políticas, estabelecendo algumas famílias no centro do poder e as outras são colocadas nas periferias, literalmente no “fundão” da reserva, com pouco acesso aos recursos oriundos dessas agências. As famílias, que estão no centro,

obtêm informações privilegiadas, podendo se preparar melhor para assumir cargos estratégicos para a sua perpetuação no poder.

Para esta empreitada, os filhos dos mais favorecidos buscam viver no modo de ser dos *karai*, falar a língua portuguesa, morar na cidade e obter bens materiais que se sobrepõem aos demais. Para estes, o modelo de ser *karai* se estabelece como meta e, quando não conseguem, saem da reserva ou se engajam nas pautas das agências externas para garantir o poder de influência, estabelecendo relações estratégicas com diversos agenciadores e atravessadores, como o poder público, a política partidária e arrendatários. Por outro lado, as famílias menos favorecidas procuram outras alianças políticas para sobreviver, buscam trabalhos nas fazendas, nas destilarias de cana de açúcar ou trabalhando para as famílias que “alcançaram o sucesso”. Assim, a reserva, com a mediação das agências externas, produziu novas relações, desconhecidas pelos mais velhos, numa relação hierarquizada, onde poucas pessoas obtêm sucesso diante dos demais.

Para superar esta situação, segundo os mais velhos, é preciso retomar a busca do *teko araguyje*, interrompido com a chegada dos *karai* e a acomodação na reserva, como prisão aberta. Essa retomada dependerá da emergência de novos *jekoha* com conteúdo tradicional, que sustentarão o coletivo e seu entorno, através do *teko joja*, para retomar as antigas trajetórias pelo viés dos *tekoha* tradicional, outrora deixadas no tempo e no espaço. Os *jekoha* e seus coletivos devem reavivar as memórias antigas, para que os valores sejam materializados na condição atual, dialogado também com saberes e valores da sociedade não indígena, para sustentar e estruturar o novo pensamento e modo de ser, na perspectiva de reedificar os *tekoha*, ainda que diferentes dos antigos, mas com potencial de alcançar novamente o *teko porã* e o *araguyje*.

Por isso, a luta pela demarcação dos territórios é vista como a busca de retomar as grandes viagens cosmológicas interrompidas com a chegada dos não indígenas e o reservamento, desmembrando quase a totalidade do modo de existir e a sua complexa rede cosmológica. A devolução da terra é o primeiro passo da retomada dos modos de ser dos antepassados - *tekoymã* - como forma de recompor os múltiplos sistemas que o *tekoha* outrora recendia/exalava em todos como os caminhos das divindades. Assim, o grande objetivo é retomar este modo antigo como referência para a construção do futuro, no diálogo sistemático com as novas tecnologias disponíveis, dando suporte para repor as energias da terra e, assim, a volta dos guardiões. Mas Rossato (2020, p. 50) alerta para um importante elemento que não pode ser ignorado: “[...] além de aumentar os seus espaços, necessitam também torná-los viáveis, restaurando suas terras exauridas, recriando uma base ecológica adequada para o

desenvolvimento de seu modo de ser tradicional”. Mas esta é uma tarefa bastante difícil para os Guarani e Kaiowa, considerando o rompimento quase inexorável entre o *tekoyma* e as novas gerações.

Capítulo IV



Foto 05. Um jovem com *yvyra para*. Foto de Gilmar Galache

Retomada ára
O tempo-espaço da retomada

1. Retomando *Pindo Roky* pela força do *karaitîha* (o canto para os guardiões das almas dos brancos)



Fotos 06. A placa do *tekoha Pindo Roky*, retirada do filme “Força e luta da retomada da aldeia Pindo Roky”.

[...] oito pessoas acompanharam quando trouxeram o corpo e os rezadores, que vieram junto, eram *Chichíry* (Emiliano Hilário), Baxinho (Florêncio Barbosa), Aparício e Tatu [Ivaldo Mariano de Lima], estes eram os rezadores que vieram. Quando desceram lá [na entrada da fazenda], os policiais estavam todos aqui, de lá trouxeram até aquela curva, ali abaixaram o corpo daquela criança e, quando chegou, onde agora está sepultado, colocaram assim e vieram andando. Ali os rezadores vieram na frente e atrás trouxeram o morto, vieram apenas oito junto com o corpo e, na frente, vieram Tatu, *Chichíry*, Elário *Vorkã* e Aparício. Eram quatro rezadores e atrás vieram as mulheres e a turma do Obaro [Osvaldo Barbosa], as esposas ficaram todas lá [...] primeiro eram os rezadores e então eles chegaram ali, abaixaram o morto e colocaram uma lona em cima, uma lona amarela [...]. (Relato de Ducrecio Quevedo, agosto de 2018)

Este é um trecho da fala de Ducrecio Quevedo, uma liderança kaiowá do *tekoha Pindo Roky*, realizado no segundo semestre de 2018, quando estava relatando o processo da ocupação concretizada no dia 13 de fevereiro de 2013. *Pindo Roky* é a primeira área considerada como retomada pelos moradores da Te'yikue, devido ao assassinato do jovem Denílson Barbosa pelo fazendeiro Orlandino Carneiro Gonçalves, considerado como

proprietário legal daquela área. O episódio marcou profundamente a família de Denílson, como também os vizinhos que compõem a região de *Sãha Pytã*, uma das regiões da reserva, inaugurando o “tempo das retomadas” da Te’yikue. No passado foi uma das áreas tradicionais do antigo *jekoha Karaguata* e de *Chuíta* (descrito no capítulo anterior).

A concepção da ideia de retomada está ligada ao reavivamento da memória dos *jekoha* mais antigos, que salvaguardavam a memória sobre a localização exata dos *tekoha* tradicionais, outrora ocupados e depois esbulhados pelos primeiros ocupantes não indígenas, quando chegaram à região da Te’yikue, formando diversas fazendas, como Coroadó e *Joha*, conforme *Chichíry*. A convivência a partir de então com os moradores da reserva foi a exploração dos trabalhos para edificar estruturas de fazendas, como conhecemos na atualidade, mas, quando chegaram as grandes máquinas e equipamentos modernos, essa mão de obra indígena foi dispensada. Então, as relações amistosas entre indígenas e fazendeiros, como ocorriam nos primeiros tempos, como lembrou Dona Cristina, foram interrompidas e, desde então, não se podia mais transitar livremente por todas as áreas como no passado mais remoto.

Desde então, a presença indígena nas fazendas não é mais tolerada, somente em momentos de extrema necessidade para a realização de trabalhos esporádicos, e nas propriedades que se localizam mais distantes, podiam encontrar alguns trabalhos. Para potencializar ainda mais essa situação, muitos caçadores e pescadores indígenas, com a diminuição das áreas de caça e pesca, acabavam matando ou roubando as crias dos fazendeiros, em muitos casos sistematicamente, acirrando ainda mais os ânimos. Nesse contexto foram ocorrendo muitos assassinatos de indígenas pelos capatazes e posteriormente por jagunços contratados pelos proprietários, como seguranças privadas. Durante décadas, esta situação foi se acumulando, sem a devida averiguação séria pelas autoridades competentes. Apenas nos últimos anos foram aparecendo os crimes, graças à divulgação e denúncias através das mídias mais populares e alternativas.

O assassinato de Denílson Barbosa é apenas um dentre muitos outros de indígenas, no entorno da Te’yikue, muitas vezes sem apuração judicial adequada, que acabam sendo esquecidos por todos, apenas rememorados pelos parentes mais próximos, como o caso ocorrido com *Chichíry* (Emiliano Hilário). Ele conta que o seu tio Vento foi morto pelos jagunços dos fazendeiros na região de *Kurusu’i* (pequena cruz), um lugar que margeia o rio Piratini, que era um dos lugares muito frequentado pelos caçadores guarani e kaiowá da Te’yikue, na época, quando o Cassiano Aquino era capitão. *Chichíry* conta em detalhes o episódio:

[...] ele desceu [a barranca do rio] e ergueu a calça, já desceu na água e ficou olhando na água, e de lá atiraram nele, do outro lado do rio Piratini, e o sobrinho estava do seu lado de cá, a esposa e o cachorro no outro lado. Eles estavam descendo para passar para cá de novo (do lado da Te'yikue) e estava distraído olhando a água. Ouviram o som do gatilho falhar duas vezes, depois o sobrinho falou para ele: - 'olha tio, os brancos estão tentando atirar em você, não vai acontecer', ele falou. Estava olhando somente para outro lado, quando virou outra vez, já ouviu o som do tiro, acabando o som do tiro, tentou falar 'me acertaram', mas não conseguiu falar, porque o sangue saía pela boca, ali ele virou e ajoelhou. Acertaram ele com espingarda calibre 28, a bala travessou o corpo e saiu praticamente cortando as folhas dos arbustos que estavam nas barrancas do rio. [Emoção]

Em todos os lugares do entorno da Te'yikue, esse tipo de assassinato foi se acumulando, sempre justificado, na versão dos fazendeiros, que acusam os indígenas por roubo de gado e outros bens materiais valiosos das propriedades. Assim, com o tempo, estabeleceram-se inimizades profundas entre indígenas e fazendeiros que se avizinhavam na Te'yikue, e muitas propriedades colocaram arames farpados e eletrificados para impedir o trânsito dos indígenas que buscavam as áreas de caça e pesca. Diante disso, as áreas mais abertas e livres não podiam mais ser encontradas. Somente nas estradas públicas intermunicipais que dão acesso às cidades e no espaço da reserva podiam transitar livremente. Como consequência, a reserva, aos poucos, foi se transformando em uma espécie de ilha, rodeada por fazendas e pequenos sítios que evitam manter uma relação mais amistosa.

O modelo privativo de ocupação das áreas pelos fazendeiros, reduzindo as áreas de trânsito, impossibilitou, cada vez mais, efetivar o modo tradicional, gerando grande instabilidade na condição do ser Guarani e Kaiowá. Assim, o retorno para as áreas tradicionais foi sendo visto como alternativa para superar a condição de sofrimento e sedentarismo que a reserva vem impondo desde a sua estruturação. Para que haja uma retomada, é necessário edificar objetivo comum com todas as famílias da reserva, mas este era o limite que muitas lideranças não conseguiam articular, porque cada um tinha um objetivo particular, conforme os interesses das famílias. Entretanto, com advento do assassinato de Denílson Barbosa, em 2013, essa situação se concretizou, unindo diferentes famílias com o mesmo objetivo, inaugurando o novo tempo, o "tempo da retomada".

Denílson era um jovem de 15 anos, estudante na Escola Municipal Indígena Ñandejára Polo, muito conhecido por atuar no projeto denominado Unidade Experimental (Projeto *Poty Reñói*). O caso ocorreu quando este jovem estava pescando em um pequeno rio que alimenta o rio *Mbopi'y*, passando pela fazenda do Orlandino. Como não conseguia muito pescado, aproximou-se da área de fazenda, onde tinha criação de peixe. Quando o fazendeiro

percebeu movimento diferente na sua propriedade, veio armado para averiguar o local e, quando avistou o jovem, não exitou, atirando fatalmente com uma espingarda Winchester. Durecio conta que Denílson caiu embaixo de um alambrado, perto de um barranco do lado da represa de piscicultura. Vendo isso, o fazendeiro pegou o cadáver e levou-o para a estrada, para maquiar o cenário do crime, porém, estava sendo observado pelo companheiro de Denílson, que estava escondido.



Foto 07. Sepultura de Denílson Barbosa. Foto retirada do filme “Força e luta da retomada da aldeia Pindo Roky”.

A repercussão da morte deste adolescente foi tão grande que todas as famílias da Te'yikue se mobilizaram para reocupar a área, que depois foi denominada de *Pindo Roky* (o broto da palmeira), porque do lado da represa tinha vários pés de coqueiros. Prevendo que o caso não seria averiguado com seriedade pelas autoridades, como nos outros casos já ocorridos, a família de Denílson teve a iniciativa de sepultar o jovem dentro da fazenda como forma de protesto. Para isso vieram vários *ñanderu*, como Baxinho (Florêncio Barbosa) e seu grupo, como foi relatado por Ducrécio. Adentraram na propriedade através do canto-reza chamado *karaitiha*. Este canto especial para os brancos tem o poder de resfriar, acalmar e enfraquecer a fúria do fazendeiro para que a ocupação fosse tranquila e não ocorresse enfrentamento entre as duas partes - o fazendeiro e os indígenas - por causa da terra.

Cantando e dançando o *karaitiha* e adentrando nas áreas de fazenda, o *ñanderu* Baxinho e sua turma, como relata Ducrécio, estava enfraquecendo e expulsando os espíritos

de fúria dos fazendeiros com a manifestação dos guardiões (*teko jára*) no local. O poderio do *karaitîha* atinge os guardiões da alma dos *karai* (brancos), que estão ligados ao mundo das letras, do papel, dos códigos que vieram de longe e, através disso, legitimam a ocupação da terra dos Guarani e Kaiowá. Comunicando-se com os guardiões poderosos, o espaço do branco é aberto, permitindo o fluxo das almas dos Guarani e Kaiowá que chegam, após o canto do *karaitîha*. Assim, *Pindo Roky* foi sendo ocupado sem maiores incidentes, porque foram adentrando através do canto específico que abriu os caminhos, como *Ñanderuvusu* fez durante a criação do cosmos.

Para os *ñanderu*, o entorno da Te'yikue, ocupado pelos fazendeiros, foi decompondo os antigos *tekoha*, locais onde se edificava o *teko araguyje*, assim, a área se tornou inóspita para os guardiões, que se afastaram diante da ocupação dos espíritos dos *karai*. Com a retomada, através da força do canto do *karaitîha* este mundo recua, abrindo espaço para o retorno dos guardiões que outrora tinham se afastado; por isso, a reocupação, para os *ñanderu*, primeiramente é a reocupação espiritual do lugar, porque o efeito dessas dimensões reflete no mundo dos humanos. Por isso, os *ñanderu* afirmam que as áreas de retomadas são realizadas através da força do canto, como *karaitîha*, e o domínio das letras e do papel sobre o lugar perde a força, já que foi a base da legitimação dos *karai* para ocupar os *tekoha*, no caso o *Pindo Roky*.

Baxinho conta que não é uma luta propriamente dita, quando retoma espiritualmente o *tekoha* antigo, mas no mundo dos humanos pode até acontecer, como foi o caso do ataque dos fazendeiros ocorrido na retomada de *Kunumi Vera*, que será descrito adiante. O canto do *karaitîha* é o primeiro diálogo com os guardiões dos brancos para negociar o lugar, e o efeito no mundo terreno enfraquece o papel, as letras e os seus códigos, os quais legitimam a sua forma de ocupação. Esta negociação assemelha-se à postura de *Ñanderuvusu*, quando estabeleceu diálogo com os mundos das imperfeições, durante a fundação do cosmos, no início dos tempos. Os corpos que conseguiram se encantar com *Ñanderuvusu* tornaram-se parte do corpo dele, mas aqueles que não conseguiram, afastaram-se e tornaram-se o mundo da imperfeição, como os decompositores (o mundo maléfico, da morte e das grandes doenças), tornando-se diferentes por não conseguirem se adequar e se acoplar ao corpo de *Ñanderuvusu*, porque são imperfeitos.

Após o *karaitîha*, os *ñanderu* entoam outro canto-reza denominado *omboro'yha* (canto que refresca), para esfriar e amenizar os ânimos e o clima de tensão do lugar, transformando o sentimento de revolta e de vingança dos demais indígenas, em festas, rememorando os antigos rituais, como a *chícha* e o batismo da terra. Deste modo, os

verdadeiros guardiões de caráter benigno, como *Ñanderuvusu*, aproximam-se do novo *tekoha*, porque foram encantados pelos cantos e festas realizados todas as noites, mesmo com a sepultura de Denílson ao lado. Sabendo que a alma do menino também está na festa, junto aos vivos, acompanhado pelos guardiões, as famílias são reconfortadas, superando o sentimento de perda e de vingança.

A intensidade da festa, acompanhada de chicha (bebida feita de milho) e muita entoação de *porahéi* (canto sagrado) pelos *ñanderu*, por vários dias seguidos, objetivou trazer numerosas pessoas da reserva e de outros locais para a retomada. Isso gerou grandes possibilidades de novas alianças políticas, porque o lugar demandou novos objetivos da existência. Assim, muitos novos casamentos foram efetivados e muitos desfeitos, transformando aquele espaço de tensão, em espaço de encantamento, um lugar de novas possibilidades, outrora impensadas quando viviam na reserva. A ética e a moralidade que “aprisionavam” as pessoas dentro da reserva, nas áreas de retomada são desatadas, liberando o sentimento de liberdade que nunca tinham sentido na “área atual” que chamavam de Te’yikue.

Assim foi a estratégia de reocupação do entorno da Te’yikue, onde a área foi intensamente ocupada pelos fazendeiros, assegurada pela força do papel, das máquinas, dos animais e plantas de monocultura exótica, legitimando o mundo do *karai*. Para ser desfeito, na lógica dos *ñanderu*, era necessário mexer nas estruturas, desfazer os fundamentos que asseguravam este mundo, enviando a força do canto de *karaitiha* na dianteira, para depois criar o clima de festa e harmonia. Este é o primeiro passo para reedificar o *tekoha*, que em outros tempos foi destruído pelos fazendeiros, no início da ocupação das terras por fazendas, como descrito no capítulo anterior (p.179). Em uma das reuniões, Baxinho orienta os jovens dizendo que, para a reconstrução do *tekoha*, é necessário desfazer o mundo dos *karai*, porque parasita a terra e, por isso, está sempre enfraquecendo, adoentando, para usufruir de seus interesses, conforme os seus saberes (*imba’ekuaa*).

Hipólito Martins, um dos grandes *jekoha* que veio da região de *Mbokaja*, que também estava ali presente, dentre os mais velhos, para nominar o lugar olhou primeiramente o seu entorno, e quando percebeu que tinha vários pés de palmeira²⁸⁹ do outro lado do rio, exclamou para os demais que a nova aldeia seria denominada de “*Tekoha Pindo Roky*” (o nascimento, broto da palmeira). Quando questionei sobre o motivo desta denominação, prontamente explicou que, nesta aldeia, o sepultamento do corpo de Denílson simbolizava o

²⁸⁹ Palmeira é uma planta simbólica, pela qual escaparam o *Chiru Guyra Pepotĩ* durante a chegada do dilúvio na Terra (ver no capítulo II, p. 125-26)

plantio do corpo na terra, como uma planta, que os antigos chamavam de *oñotỹ* (plantar), para fazer emergir o *ñande rekoymã* (nosso modo de ser antigo). Assim, através da explicação do Hipólito, pudemos entender que o ato de sepultar e nominar o lugar, através da sabedoria dos mais velhos ou dos antigos *jekoha*, está legitimando a sua ocupação nos moldes Guarani e Kaiowá.

A sepultura de Denílson ainda seguiu os moldes de plantar o corpo na terra, conforme a cultura tradicional, a cabeça do lado oeste, onde foi fincada também a sua cruz (*ikurusu*), para que o *hi'ayvu* (som, alma), quando deixasse a Terra, estivesse olhando do lado do sol nascente, onde está o *ára pyti'a*, morada de *Ñanderuvusu*, o grande guardião dos Guarani e Kaiowá. A forma de plantar permite aos mortos encontrar o *tape rendy* (caminhos iluminados), que levam a esses patamares, por onde, tanto o *Ñanderuvusu*, o *yryvera* e o *guyra pepotĩ* introduziram sua viagem cosmológica para criar os diferentes *ára* no início dos tempos. Assim, a área de retomada e reocupada com seus modos tradicionais, seguindo os protocolos verdadeiros, reestabelece os caminhos cosmológicos que estavam distantes no contexto da reserva.

Hipólito ainda explica a sua metáfora da germinação, o broto de palmeira, quando denominou o *Tekoha Pindo Roky*. Para ele, a ideia da germinação (*hoky*) dos novos seres, como as crianças e a nova forma de viver que poderá propiciar a nova realidade, graças ao plantio do corpo de Denílson, indica que tudo será possível, porque através dele, as pessoas que estavam caminhando, em outras trajetórias, com outros objetivos, se encontraram nesta área de retomada, possibilitando a introdução do novo trajeto. Este novo trajeto seriam as novas alianças políticas, novos casamentos e novas perspectivas, que poderão reestruturar o lugar, para que o objetivo edificado com essa nova aliança possa ser implantado, criando novos caminhos e novos *tekoha*.

Participando dos primeiros momentos da retomada do *Tekoha Pindo Roky*, ficando mais próximo aos grandes *jekoha*, como Baxinho, Hipólito, Chichíry e outros, na tentativa de ouvir as histórias antigas, percebi que os coletivos dependem da habilidade do *jekoha* para edificar o objetivo comum, que refletirá em *teko joja*. Construir barraca, plantar as mudas de árvores, fazer almoço coletivo são os primeiros passos para edificar o objetivo comum, que, em grande escala, será a busca do *teko araguyje*. Além de clarear esse objetivo, os *jekoha* necessitam que ele se mantenha vivo, porque o coletivo facilmente pode ser desfeito, como de fato ocorreu posteriormente, logo após essa retomada.

2. A grande retomada na Te'yikue: transbordando a fronteira na busca do *teko araguyje*

Sentado embaixo de uma grande árvore, na retomada *Guapo'y*, próxima da fazenda Santa Maria, onde está a famosa lagoa do *Saverá*, solicitei a Adão Fernandes, um dos grandes *jekoha* que ajudou a retomar esta área, para contar a história da ocupação ocorrida em 2016, nesta região. Estávamos em uma visita, acompanhando jornalistas²⁹⁰, para fazer levantamento sobre o recente ataque dos jagunços, ocorrido na noite anterior, e todas as famílias estavam sentadas para denunciar o episódio para possíveis divulgações e chegar aos ouvidos das autoridades. Perguntei, em particular, ao Adão se poderia contar essa história, para gravar em áudio e, posteriormente, transcrevê-la para ser divulgada e conhecida por todos. Ele começou a contar somente para a gravação deste trabalho, mas o som da sua voz era alto e forte, que foi ouvido por todos ali presentes e, instantaneamente, se organizaram em rodas para ouvir o relato de Adão.

Percebendo o interesse dos demais, organizei a posição das pessoas, posicionando o acento de Adão no meio do pátio, diante das mulheres, jovens e crianças, para melhor ouvir o relato e rememorar aquele momento marcante do dia da grande retomada em Te'yikue, conhecido por toda a mídia como “O massacre de Caarapó”²⁹¹.

Vou contar como a gente entrou na área do *Guapo'y* [área de retomada] em 2016. Estava em casa, limpando a minha roça, ajuntando as folhas de braquiária para queimar até pelas 10 horas. Ao mesmo tempo, estava tendo grande reunião no posto (da FUNAI), eu não fui nesta reunião, mas o meu cunhado Lourenço foi. Pelas 10 da manhã ficamos sabendo da notícia sobre o *kunumi* [área de retomada *Kunumi Vera*], o meu cunhado ligou em casa avisando que houve ataque dos fazendeiros. A ligação ordenou para a gente interditar esta estrada [MS 280], então saímos 14 pessoas. Me lembro do Diomar, meu sobrinho Zenildo, o filho da Marlene e cada um pegou um bastão de madeira [*yvyra para*] como arma. Pintamos os rostos e já chegamos na divisa, derrubamos a árvore *jukeri*, o coqueiro e fechamos a estrada. O pessoal começou a se juntar, depois veio uma sobrinha, a filha do Valdemar, a Laodicéia, se juntou com a gente. E também havia algumas crianças de 11 anos, já era um grupo grande. Fechamos a estrada definitivamente, e chegou de novo a ligação, perguntando sobre a interdição e confirmei positivamente. Naquele momento chegou a família do Ademar e do Pali, já tinha mais gente, em torno de 20 pessoas, e fomos interditar mais

²⁹⁰ Em 2018 acompanhei a produção da reportagem do programa Profissão Repórter, da TV Globo, sobre os conflitos nas áreas de retomada em Caarapó e estava fazendo levantamento dos casos de ataques realizados pelos fazendeiros nas áreas de retomada *Guapo'y*. Veja a matéria completa neste site: <https://www.radiojotafm.com.br/caarapo/conflitos-e-problemas-em-area-indigena-sao-retratados-no-profissao/4399/>.

²⁹¹ Muitas matérias jornalísticas foram divulgadas sobre este evento denominado como o “massacre de Caarapó”. Um dos sites jornalísticos que retratou o fato foi do CIMI (Conselho Indigenista Missionário). <https://cimi.org.br/2017/06/meu-glorioso-clodiodi-um-ano-do-massacre-de-caarapo-demarcacao-foi-anulada-e-fazendeiros-soltos/>.

adiante, onde havia encruzilhada, porque tinha muito movimento dos fazendeiros vindos de Laguna Carapã. Vieram muitas Hilux e entravam naquela fazenda. Naquele momento vi o Camacho [dono de uma das fazendas], passou bem no meio e avisou que ele podia voltar pela beirada da aldeia, as janelas da caminhoneta estavam todas abertas, ele nunca anda assim, sempre anda fechado. Mas já tinha acontecido o desastre naquele momento [o ataque dos fazendeiros em *Kunumi*]. O ataque aconteceu pelas 10 horas, saímos correndo e alguém gritou falando para a gente não se aproximar da fazenda; falei que não, a gente vai mesmo. E a filha do Ademar falou ‘não escuta’. Então fomos com tudo, para o que der e vier, chegamos na encruzilhada e fechamos. Derrubamos árvores, colocamos pedra e esparramamos por uns 50 metros as pedras maiores, enchemos galhos de arvores nas estradas. Nessa altura já eram 3 horas da tarde.

Olhando a foto da imagem que abre este capítulo, onde um jovem guarani kaiowá caminha diante da força policial e ouvindo o relato de Adão, me senti de volta para o dia 16 de junho de 2016, quando ocorreu o grande ataque dos fazendeiros à comunidade de Te’yikue, resultando na morte do Clodiodi de Sousa e inúmeras pessoas feridas. Voltando para estes lugares, em 2018, para fazer entrevistas com as pessoas que vivenciaram estes momentos, as marcas daquele tempo ainda estavam presentes e, olhando para estas coisas/objetos e ouvindo os relatos, como o de Adão e de outros interlocutores, revivi intensamente esse tempo. Assim, a sepultura, as árvores, as cinzas dos carros queimados, como também as cicatrizes das feridas presentes na pele dos professores e alunos são as marcas inapagáveis daquele momento.

A retomada realizada em *Pindo Roky* desvendou os olhares de muitas famílias da reserva, porque, nos momentos de reunião e festas, passaram a discutir sobre o *ñande reko* (nosso verdadeiro modo de ser). Assim, a possibilidade de retomar os valores tradicionais ocultados poderá se concretizar, ocupando as áreas tradicionais no entorno da reserva Te’yikue. Muitas famílias não tinham esse interesse, porque não acreditavam nesta proposta, mas algumas famílias mais periféricas começaram a se organizar pela possibilidade de reaver seus antigos *tekoha*, como forma de sair das dificuldades da reserva. Em uma noite, para amanhecer no dia 14 de junho, adentraram e retomaram a Fazenda Ivu (*yvu*), que fica ao lado da reserva, que, posteriormente, veio a ser chamada de *Tekoha Kunumi Vera*, em homenagem ao Clodiodi de Sousa, que foi morto exatamente naquele local.

Conversando com Norivaldo Mendes, um dos feridos naquele momento, ele conta que, no dia 16 de junho pela manhã, as pessoas se encontraram no local para organizar a ocupação nos moldes tradicionais, fazendo as barracas e almoço coletivos. Estavam entre eles muitas crianças, jovens, mulheres e professores indígenas que foram ajudar nesta logística. Quando ouviram de longe os tiros de fogos de artifício, todos ficaram atentos. Quando os tiros

ficaram mais densos, um grupo foi ao encontro e outro ficou no lugar onde estavam inicialmente; assim, os grupos se separaram, mas atentos aos tiros, que estavam se aproximando. Pelas 10 horas da manhã, como afirma Norivaldo, avistaram um trator de pá carregadeira e, atrás, vários carros dos fazendeiros.

Estes fazendeiros estavam se organizando na Fazenda Gauchinha, estabelecida no outro lado do rio Toro-Passo, e se avizinhavam da Fazenda Ivu, onde estava iniciando a nova ocupação, que, posteriormente, veio a se chamar *Kunumi Vera*. Desde a ocupação de *Pindo Roky*, as relações entre indígena e os fazendeiros se acirraram, com ameaças e promessas de assassinatos de indígenas cada vez mais frequentes. A maior parte dos fazendeiros que tinham propriedade no entorno da reserva Te'yikue estavam presentes neste ataque, conforme, constatou Norivaldo, porque os indígenas que estavam na ocupação trabalhavam anteriormente para estes fazendeiros, como peões, e por isso todos se conheciam.

Nardo Mendes, um dos interlocutores, que também estava ali presente, conta que os carros (picapes Hilux) se alinhavam atrás do trator, soltando fogos de artifício intensamente e, na frente, posicionados estrategicamente atrás das lâminas do trator, caminhavam lentamente os jagunços, muito bem armados com diferentes armas de fogo. A cada estouro dos fogos de artifício, atiravam com armas letais contra os dois grupos de indígenas que estavam ali presentes, ferindo várias pessoas com diferentes gravidades. Vendo isso, os indígenas correram para os matagais que ficavam dentro da reserva, mas os tiros não paravam, atingindo as árvores, as folhas dos arbustos, como contam as pessoas que estavam escondidas.

O trator cavou grande buraco, onde enterraram as barracas, motos e bicicletas dos indígenas que estavam ali presentes, e o resto foi queimado. Diante disso, alguns professores e lideranças gritavam para que o trator parasse de enterrar os materiais, quando foram alvejados com tiros de armas letais, atingindo o agente de saúde Clodiodi de Souza, na região de abdome, vindo a óbito posteriormente. Muitos outros também foram atingidos, mas, felizmente, não eram fatais. Assim começou a correria dentro da reserva, porque os feridos, a cada momento, chegavam ao posto de saúde e escola, onde também estava ocorrendo grande reunião. Pessoas ensanguentadas e chorando desesperadamente caíam no meio da multidão, pedindo que fossem ajudar os outros parentes que estavam sendo mortos na área de retomada.

Na sequência estão as imagens desde momento trágico registrado pela ASCURI (Associação Cultural dos Realizadores Indígenas), num filme documentário sobre este

episódio²⁹², um dia após o ataque. Algumas imagens fazem parte do arquivo deste pesquisador.

Painel fotográfico (06)



Fotos retiradas do filme feito pela ASCURI “Yvy rendy a semente da terra”. Os carros dos fazendeiros se alinhando e atirando contra os indígenas que estavam do lado oposto, soltando fogos de artifício e ocultando os tiros letais das armas de fogo.



Fotos retiradas do filme feito pela ASCURI “Yvy rendy a semente da terra”. Trator fazendo grandes buracos e enterrando todos os materiais, como barracas, motos e bicicletas queimadas.

²⁹² O filme está disponível do canal de youtube [ascuri.org](https://www.youtube.com/channel/UC...).



Fotos retiradas do filme feito pela ASCURI “Yvy rendy a semente da terra”. Parentes retiram o corpo caído do Clodioli, que ainda estava vivo, para levar ao hospital, mas, infelizmente, veio a falecer durante o trajeto.



Foto Eliel Benites. Diferentes cápsulas de armas de fogo espalhadas pelos campos onde ocorreram os ataques, que as pessoas juntaram para mostrar às autoridades.



Fotos retiradas do filme feito pela ASCURI “Yvy rendy a semente da terra”. Uma das vítimas mostrando o local onde foi atingido pelas balas de borracha.



Foto Eliel Benites. Momento do enterro de Clodioli. Muita emoção entre os familiares e amigos.



Foto Eliel Benites. Sepultura de Clodiودي de Souza, na Fazenda Ivu (yvu), denominada, posteriormente, de *tekoha Kunumi Vera*, em homenagens a ele.

As equipes de saúde, que estavam atendendo outros pacientes, vendo os diferentes tipos de ferimento das pessoas, encaminhou-as para o hospital da cidade de Caarapó, de antemão contatado para preparar as estruturas hospitalares para receber os feridos de balas, que cada vez mais estava se avolumando. Chegando ao hospital de Caarapó, os feridos mais graves foram encaminhados diretamente para o hospital de referência em Dourados, para realizar processo cirúrgico de retirada de muitos projeteis alojados nos corpos. Mesmo assim, alguns feridos não conseguiram retirar os projeteis dos corpos, ficando até os dias de hoje alojados, como no próprio corpo de Norivaldo. Além disso, os traumas psicológicos destes ataques atingiram a todos, que não mais conseguem ouvir o som do estouro de fogos de artifício, carros Hilux, ou viaturas policiais.

Como consequência, vários grupos com rostos pintados de preto (símbolo da guerra) saíram da escola para fazer a reocupação das outras áreas, unindo as pessoas na totalidade, com este objetivo. Assim reocuparam os *tekoha*, além do *Kunumi Vera*, *Ñandéva*, *Jeroky Guasu*, *Ñamõi Guaviray* e *Guapo'y*. A rodovia MS 280 for interdita, as atividades escolares

e do CRAS foram paralisadas, o acesso das pessoas para a cidade foi interrompida. Um caminhão, uma viatura policial e uma plantação de canavial foram queimados, pois a fúria dos parentes de pessoas feridas era tal, que não tinham mais medo de nada, pois para eles morrer faz parte da luta. Por isso, quando foram convidados para fazer o filme documentário sobre este caso, a equipe, que para lá se dirigia, avistou de longe grande fumaça que cobria quase a totalidade da reserva de Te'yikue.

Os sentimentos das pessoas misturavam-se ao sofrimento causado pela perda de Clodiodi, junto ao sentimento de grande ira, pela dimensão da violência praticada no nível coletivo, por serem indígenas. Violentar, de modo instantâneo, o coletivo, por sermos Guaraní e Kaiowá, produz um sentimento de estarmos errados, por termos nascido indígenas, porque os atos eram justificados nas grandes mídias, que estavam divulgando ao mesmo tempo. As narrativas que estavam sendo edificadas pelas grandes mídias justificavam as ações brutais dos fazendeiros, embora muitas crianças, jovens e mulheres tenham sido feridas, categorizando-nos como “invasores de terra”. Assim, os não indígenas, moradores da cidade de Caarapó, não queriam atender os indígenas da Te'yikue nos seus estabelecimentos comerciais, caso que foi denunciado para o Ministério Público Federal, segundo Norivaldo.

Os registros realizados pelos próprios indígenas que estavam no local, através de imagem e som dos celulares e divulgados pelas redes sociais, serviram como conteúdos probatórios deste episódio, compondo o acervo de dados para os peritos que vieram posteriormente fazer levantamento. Além disso, o argumento que a mídia local estava produzindo, de que Clodiodi poderia ter sido morto devido a um acidente de carro, não procedeu, porque os feridos encaminhados aos hospitais tinham marcas de ataque incomum no contexto da reserva, como marcas de balas de borracha e diferentes projéteis de armas de fogo. As alianças de muitos indígenas com esses fazendeiros, devido ao trabalho, tiveram que ser desfeitas, pelo menos temporariamente. Assim a reserva estabeleceu uma espécie de quarentena por vários meses.

Para os *ñanderu*, esta tragédia foi devida à falta de entoar o canto-reza do *karaitiã*, nas primeiras entradas de ocupação, porque os rezadores não foram com eles, somente algumas lideranças familiares que organizaram, ignorando a força dos espíritos, que sempre os acompanha nesses momentos de retomada. Como conta o Norivaldo, um dos interlocutores, com os líderes familiares vieram os “*maluco'i* e os irmãos *kuéra*”²⁹³, não

²⁹³ Os *maluco'i* são grupos de pessoas, em geral jovens, que perambulam nas estradas, sempre de maneira oculta, realizando todos os tipos de atos violentos, e muitas vezes usam entorpecentes. No caso dos *irmãos kuéra* são os seguidores de correntes de religião neopentecostal.

obedecendo as regras tradicionais de ocupar novos espaços. Os “malucos” e os “irmãos *kuéra*” eram distantes dos *ñanderu*, porque são grupos específicos, que, naquele momento, estavam investindo nesta retomada. Assim, na dianteira da retomada realizada em 2016 não estavam os rezadores, não rezaram o *karait̃ha*, por isso, segundo os *ñanderu*, os guardiões dos brancos estavam mais fortes no momento, possibilitando o ataque.

Após a tragédia, os *ñanderu* vieram e efetivaram os cantos do *karait̃ha* nos quatro cantos da reserva como também em todas as áreas de retomada. Na retomada hoje denominada de *Jeroky Guasu*, por exemplo, chamaram um rezador de Amambai para fazer parte dos grupos de rezadores que já estavam no local, reforçando a atuação dos líderes espirituais. Outros grupos de rezadores também ficaram nas estradas, com os jovens e crianças fazendo barreiras na rodovia, sempre cantando o *karait̃ha*, como também outras rezas, para aglutinar mais os espíritos benignos no local. Assim, as pessoas começaram a dançar todas as noites, fazendo fogos nas estradas, como também o consumo da bebida *chicha*, iniciando outras fases da retomada, o momento das festas.

As imagens abaixo demonstram outros momentos de ocupação, seguindo as regras tradicionais como as danças e os cantos tradicionais em cada área de retomada.

Painel fotográfico (07)



Foto de Eliel Benites. Canto-reza realizado em *Kunumi Vera* para *omboro'y* (esfriar) a fúria que dominava o lugar. O *ñanderu* era Donato Lescano.



Foto de Eliel Benites. Canto-reza realizado em *Guapo'y* para *omboro'y* (esfriar) a fúria que dominava o lugar. O *ñanderu* era Adão Fernandes.



Foto de Eliel Benites. Canto-reza realizado em *Jeroky Guasu* para *omboro'y* (esfriar) a fúria que dominava o lugar. Este era um *ñanderu* que trouxeram de Amambai, outro *tekoha*.



Foto de Eliel Benites. Líder feminina discursando e se pintando com a tinta de urucum, determinado para sua permanência na retomada *Jeroky Guasu*.

O efeito dos cantos-reza - *karaitiã* e *omboro'y* - estabilizou os ânimos, criando uma atmosfera de *teko joja*, uma harmonia e coesão entre as pessoas, deixando os problemas cotidianos na reserva, durante o tempo da espera sobre a decisão judicial em relação às áreas ocupadas. Durante este período foram realizados muitos cantos-reza, festas de *chicha* e reuniões entre os *jekoha*, líderes femininas e jovens, discutindo sobre a importância da terra, do *ñande reko* e das histórias antigas. Outros chegavam, arrumavam as barracas, preparavam almoço coletivo, organizando as bagagens, com muita expectativa de viver outra vez como nos tempos antigos. Mas o tempo deste *teko joja*, após as retomadas, teve curta duração; assim que receberam a decisão judicial favorável à ocupação indígena, a família anfitriã dos parentes que ficaram feridos ou do morto, no caso de Denílson, expulsou os demais. Em *Pindo Roky*, por exemplo, houve desentendimento muito grande que resultou na queima da casa de reza, construída coletivamente, afugentando os demais que estavam construindo barracas.

Muitos novos líderes, que não são *ñanderu*, buscam acessão política para liderar essas novas áreas, buscando dar continuidade às experiências da reserva, baseado em uma gestão hierarquizada e centralizada. Esta tendência, desde o início, já era muito criticada pelos *ñanderu*, porque, segundo eles, as áreas de retomada são áreas tradicionais e devem ser vividas no modelo tradicional para que os guardiões retornem, porque são muito exigentes. A ideia que pairava em muitas famílias, “daqueles que estavam ajudando a retomar”, era ocupar

as novas áreas seguindo o modelo de reserva, retalhando as áreas em terrenos/lotes pequenos e estabelecer o poder central de um líder, como “capitão”. Estes, no geral, são as mesmas famílias dos líderes da própria reserva ou parentes próximos.

Assim inicia-se uma nova situação, uma dualidade de perspectivas quanto à forma de ocupação destas novas áreas. Os mais velhos e algumas famílias, por exemplo, querem dar continuidade ao modo tradicional de estar no lugar, como forma de restabelecer os guardiões e reestruturar a área para se formar um *tekoha* tradicional. Outros, que são a maioria, querem a reprodução do modelo de vida da reserva, organizando-se em torno de um líder, semelhante a um capitão, que obtém ligação com o poder central, dentro da própria reserva; ou seja, querem transformar a área de retomada numa extensão da reserva. Acontece que a justificativa primeira e aceitável por todos, pelo menos nas reuniões e perante as autoridades que visitavam a área, para a legitimação da própria retomada, era a busca de reviver o modelo tradicional, inclusive inscrito nos direitos constitucionais. Por isso não se podia excluir, na totalidade, a presença dos *ñanderu* (os *jekoha* mais antigos) na participação dos espaços de decisão referentes às áreas de retomadas, tornando-se uma espécie de contrapeso diante do real interesse de muitas famílias anfitriãs.

Essa diversidade de perspectivas sobre o modo de ocupação nas áreas de retomada, no primeiro momento, foi benéfica, porque ninguém conseguia impor suas ideias individuais e modelo de ocupação almejado (viciado pela reserva), tornando estas áreas uma contínua indefinição. Na verdade, era um processo natural de reencontro com seus caminhos originais, diante do esfacelamento de valores como povo, que a vida na reserva proporcionou durante décadas. Estar em uma retomada é tempo de reencontro com seus tempos originários e, por isso, necessitavam exercitar, primeiramente, os valores tradicionais, como se fossem saborear uma nova alimentação que, num primeiro momento, se torna estranha, mas depois se acostumam. Este exercício, para os *ñanderu*, possibilita o surgimento (germinação) de um novo *jekoha* mediador, que possa interligar o mundo dos *ñanderu* e o dos *karai*, no processo da reconstrução do novo *tekoha*, que seja apto a revitalizar o *tekoymã*, através do *teko joja*.

Outro ponto que merece ser descrito é a redescoberta das redes de *tekoha* a partir do ponto (nó) da área de ocupação, através das histórias contadas pelos *ñanderu* nas diversas noites de festas e rituais. É incomum na reserva os *ñanderu* terem voz ativa para contar as suas experiências e as histórias ocorridas em diversos *tekoha* antigos, apagados com a chegada dos fazendeiros, mas nas áreas de retomada isso foi possível, porque as pessoas pediam aos mais velhos para contar sobre os lugares mais antigos, o que possibilitou a redescoberta de muitos lugares que compõem o entorno da reserva Te'yikue. Assim, a

retomada é um dos lugares que podem recompor, reconectar e (re)enredar os múltiplos *tekoha* que foram invisibilizadas pelo mundo dos *karai*, principalmente para as novas gerações que foram produzidas no interior da reserva.

Ouvindo o diálogo entre os mais velhos sentados na beira fogo, na retomada *Kunumi*, em uma das festas de *chícha*, enquanto outros grupos estavam dançando, eles contaram várias histórias sobre o lugar, algumas cômicas, outras de caça, de festa e também de mortes, de lugares de cemitério e sinistros. Um dos *ñanderu*, dando risadas, falou sobre estes lugares *ijoguy joguy* (várias camadas) de histórias e acontecimentos. Não consegui ver a pessoa que estava falando, porque era escuro perto do fogo, e isso me levou a pensar que cada evento é um tempo, e os tempos sobrepostos formam o *tekoha*, como o próprio evento do momento da retomada é um novo tempo. Assim também é o próprio *ára* (céu), o lugar de *Ñanderuvusu* e de outros guardiões, como *yryvera*, *guyra pepoñ* e *jakaira*, porque, até hoje, estes *ára* ainda estão sendo produzidos através dos eventos acumulados e sobrepostos, formando o *ára joguigui* (é o mesmo sentido dos lugares *ijoguy, joguy*), como contou Dona Amélia.

Desta forma, com a memória dos *ñanderu* (*jekoha* mais antigos), a partir de 2013, com a reocupação de *Pindo Roky*, estabeleceu-se um grande trajeto das retomadas, dentro da lógica tradicional, para que estes *tekoha* possam ligar-se aos outros *tekoha* maiores e mais distantes, sucessivamente, para a sua recomposição mais completa. A partir de *Pindo Roky*, por exemplo, uma das grandes famílias retomou outra área, que hoje se chama *Itagua*, e posteriormente *Jakaira* (ou *Pa'i Tavyterã*), onde estão inúmeras famílias, como as de Floriano Quevedo e de Fernando Martins. As famílias, que estão nessa região, fazem parte dos descendentes do *techakára* (revelador) *Karaguata* e *Chuíta*, que moravam na região de *Sãha Pytã*, a leste da reserva Te'yikue. Esta retomada objetivou a regulamentação do grande *tekoha* denominado *Chirikáy* ou *Avatovilho*, que está invisível nas proximidades da Fazenda Rancho Verde e da BR 163, como explica Tito Vilhalva, um grande *jekoha* de *Guyra Roka*. Este *tekoha* mediava os viajantes que iam para as aldeias de Taquara, *Guyra Roka*, Passo *Piraju*, além de outros mais distantes, da região de São Lucas, já na região de Naviraí.

Para as famílias que ocupam essas novas áreas, quando ultrapassam os grandes muros invisíveis da reserva, têm grande expectativa de reaver seus grandes *tekoha*, que não é apenas “um” lugar, mas uma rede de *tekoha* que pode ser acessada, começando por este lugar (as retomadas no entorno da Te'yikue), através da força da memória dos mais velhos. Estas memórias são como uma força que desvenda os olhares dos mais jovens para enxergar os *tekoha* que estão sendo ocultados pelo mundo dos *karai*, uma força que faz desmoronar os muros, os marcos e os arames imaginários que estão na mentalidade dos mais jovens, que,

legítima os modelos de ser, cultivado na reserva. Quando Baxinho estava contando a trajetória de *Karaguata* e *Chuíta*, conta também os lugares percorridos e as pessoas que se relacionavam; muitas delas são os avós, os *jekoha* antigos, daqueles que estavam ouvindo a história do Baxinho na retomada.

Assim, a cartografia mental ou a memória sobre os *tekoha* antigos dos *ñanderu* foram ativadas no processo de repasse para as novas gerações e, neste processo, deixam lacunas, que são preenchidas pelos ouvintes, porque também obtêm informações já ouvidas anteriormente pelos *jekoha* das suas famílias. Dessa forma as informações se completam, porque a memória se encontra dentro da mente dos ouvintes, que articulam outras cartografias mentais, as quais sustentarão a retomada nos dias de hoje. Por isso, as áreas de retomada são lugares onde se torna viva a memória, que são a base para a criação de uma nova cartografia mental das novas gerações, que, por sua vez, edificarão os novos *tekoha* nos dias de hoje.

Nesse contexto iniciaram outras retomadas, em outras direções, na parte sul da reserva Te'yikue, na fazenda Ivu (*Yvu*), em 2016, com esse mesmo objetivo de *omboguyguy* (mover as coisas sobrepostas) os *tekoha* antigos, agora na região do rio Piratini. No primeiro momento tiveram dificuldade para articular as famílias, porque muitos não aderiram a esta empreitada, mas com o advento dos ataques dos fazendeiros e com a morte do Clodiodi, as famílias resistentes aceitaram e apoiaram. Isso foi possível porque os feridos eram parentes, filhos, mãe e pai de muitas pessoas, que, em outros momentos, não estavam interessadas, mas a tragédia os uniu e mobilizou a quase totalidade dos moradores na reserva, criando um clima de fúria, revolta e vingança, que resultou na queima de alguns carros e roça dos fazendeiros, um descontrole generalizado.

Passado esse momento de fúria, acalmados pelo canto-reza dos *ñanderu*, que veio a obter um papel de condutor, renomearam todos os lugares retomados, para se autoidentificar com estes lugares e serem reconhecidos como os donos verdadeiros, *tekoha jára* (dono do lugar/aldeia). As novas denominações caracterizam as histórias e os eventos primários ocorridos após a retomada, como marca do lugar. Assim, o *tekoha Kunumi Vera* foi para homenagear o Clodiodi de Souza, como mártir daquele lugar; o *tekoha Ñandéva* por ser a primeira ocupação feita pelas famílias guarani *ñandéva* da reserva Te'yikue; *Ñamõi Guaviray* para homenagear seu antigo *jekoha* com essa mesma denominação. Segundo Moreno (Alécio Quevedo), o *tekoha Jeroky Guasu* foi denominado através da reza do *ñanderu* que veio de Amambai. Ele assim o denominou para que as pessoas tornem este lugar como um espaço de muita dança e festa. No caso do *Guapo'y*, foi denominado assim porque havia naquele lugar uma grande árvore que, na língua portuguesa, se denomina de figueira; dela foi retirada muita

seiva para utilizar como remédios para passar nas feridas provocadas pelas armas dos fazendeiros, durante os ataques.

As áreas de retomada, denominadas de *Ñandéva*, *Ñamoĩ Guaviray* e *Jeroky Guasu*, que agora se transformaram em *tekoha*, devido às suas denominações buscam reaver os antigos *tekoha* e áreas de caça e pesca, localizadas na região sul da reserva Te'yikue, como o *tekoha Kurusu'i* e a região do rio Piratini. *Kurusu'i* não era um lugar de residência fixa, como explica Marcolino Garcete, mas temporário, onde as pessoas faziam uma espécie de retiro espiritual individual, para que, na volta ao *tekoha* mais fixo, possam trazer as sabedorias dos guardiões. Veja como Marcolino relata sobre este tipo de retiro:

[...] finado Dari andava por esta estrada, mas não era estrada, era picada, era mato, muito mato, então, nesta floresta que se estendia... eu lembro de três pessoas que morreram e quem inaugurou o cemitério foi o pai do Homero, *Anguja*, o nome era Ramão, eu lembro dele, o ãnguja, assim se chamava, era um velho que tinha um grande bócio, era o pai do seu Homero [ñanderu], e o irmão mais velho se chamava Miguelito; bom, o irmão mais novo de Miguelito era o irmão mais velho de Homero, que se chamava Pavão, este não falava [mudo], só que aquele finado *anguja* não tinha cemitérios, morreu na floresta, ficou assim, por isso, que aquela região do Piratini e nossa mesmo, ali vivia a esposa que se chamava *Poty'i* (pequena flor) são nomes antigos, tinha também grande bócio, era uma velha já, e o filho era o Miguelito morreu ai também, nesta região não tinha cemitério, ficou na floresta, então para completar ali está também o cemitério do finado Vento (tio do *Chichíry*).

[...] tinha morador lá, mas só que não tinha abertura de floresta. Antigamente os indígenas viviam assim, nosso avô, nossos tios iam assim, limpavam pequeno pedaço da floresta, e morava aí, era assim mesmo. *Yĩ* era o nome de um rio para lá, é o Piratini mesmo. Isso mesmo, tinha muito peixe aí, então para cá já se estabelece o Guaicará (Boicará) que se chama até hoje, então os rios que descem para o Piratini chamam de *Yĩ*, na sequência (subindo em direção as nascentes) se chamava de *jagua kamby*, daí que já começa o antigo *Javorai kue* [...] [antigo *tekoha Javorai*].

A região de Piratini, como conta Marcolino, não era um lugar de *tekoha* de morada fixo, mas de caça, pesca e peregrinação ritualística, onde as pessoas ficavam temporadas para fazer o ritual individual para conexão com os donos da floresta, da caça e da pesca. Muitos grandes *ñanderu* ficavam isolados durante meses na floresta, como forma de se afastar do cotidiano do *tekoha*, no processo da divinização do corpo, da alma e das linguagens, buscando sabedoria e novos cantos-reza. Assim, o *Anguja*, pai do *ñanderu* Homero, que ainda está vivo na Te'yikue, faleceu nestas floretas, segundo Marcolino, como muitos outros que realizavam esse tipo de peregrinação na mata. Por isso, uma das regiões do rio Piratini, onde se encontra

o rio *Ytĩ*, que vem do rio Toro-Passo, do *Jagua Kamby*, do *Kãguery*, do *Pahĩ*, se denomina *Kurusu'i*.

Essas peregrinações nas florestas objetivam dialogar com os donos da floresta e dos animais de caça, permitindo a própria peregrinação dos guardiões dos animais no período de reprodução, e, como consequência, os moradores da Te'yikue (quando ainda não era reserva) podiam ter acesso a esses animais. Como já foi descrito anteriormente (p.186), entre os rios Piratini e Dourados existem um grande *tape* (caminho) invisível, por onde passam as grandes manadas de animais de caça, enriquecendo pequenas ilhas de florestas, campos e varjão. Esses caminhos, segundo Rogerio Quevedo, existem devido às rezas dos *ñanderu*, por terem realizado essas peregrinações, conversando com esses guardiões, para que as viagens dos *yvyrasáva* (viajantes pela terra) possam ser efetivadas, principalmente de madrugada, antes do amanhecer, após grandes chuvas e tempestades.

A retomada, em 2016, ultrapassou as fronteiras da parte sul da reserva Te'yikue, buscando reavivar essas conexões, como horizonte na organização e estruturação deste novo *tekoha*. Os espíritos dos mortos dos antepassados, como o pai do Homero, bem como os donos das caças, “na ausência da mata”, mesmo que estivessem presentes, não conseguem se manifestar, porque no lugar onde havia os “mediadores” das comunicações, como as grandes árvores específicas, elas estão ausentes, pelo desmatamento feito pelos fazendeiros. Nesta retomada, o desafio, então, é recompor estas estruturas, nas quais os espíritos possam retomar as suas comunicações através dos mediadores tradicionais que outrora estavam presentes.

Esses mediadores dos espíritos e dos guardiões são as grandes árvores sagradas que estavam na região de Piratini, principalmente onde está, hoje, as fazendas Gauchinha (de onde vieram os ataques em 2016) e Canecão, que fica do lado sul da reserva Te'yikue. Estas árvores foram derrubadas, no contexto dos grandes desmatamentos, que Julho Almeida chama de roçal, desmatando imensas áreas de florestas, consideradas como sagradas. Veja como Julho conta sobre o trabalho do roçal:

Para derrubar esta floresta, na região da fazenda Gauchinha, trabalhou 100 machadeiros, de longe se ouvia o som do machado. Naquele trabalho, me lembro do Rolim e Avelino Vala Pire que eram meus parceiros. Após a derrubada das florestas, plantavam o colônio na diária, quando estava chovendo, para a muda de colônio não secar. [...] lembro quando trabalhei no Canecão [Fazenda Canecão], onde está agora o Chico Japonês, era a fazenda do Ortigo, ali trabalhou comigo o finado Oliveira, Rubens, Homero, Julho Quati e Luís Vidar. Na Fazenda Canecão cairam 300 alqueires de floresta, o primeiro dono se chamava de Ortigo que vendeu para o Velho Canecão que era o pai do Nelson Canecão. O nome daquela floresta era conhecido como *Kurusu'i* (pequena cruz). A estrada que saía da Te'yikue até

a estrada principal que vai para o Amambai, do lado de cá, era tudo floresta. No final do dia, saíam na estrada enormes onças e antas, nas noites ninguém andava por lá, por causa do perigo dos animais, eu conheço todos. Os indígenas derrubaram tudo aqui ao redor, a Fazenda Coroadó, Santa Maria, Canecão, Fazenda Aparecida. Quem conhece esta história também é o meu irmão mais velho, Rolim. Naquela época, o preço da diária já era 10 contos. Saiu a nota do dinheiro que se chamava “Chapéuzão”. Com esse dinheiro podia comprar muitas coisas e sobrava ainda [...]

Mesmo sabendo que as floretas eram sagradas, foram obrigados a derrubar, porque o processo de chegada dos *karai* interrompeu o trânsito de modo tradicional, que possibilitava a obtenção de recursos mínimos para sobreviver, como a caça e a pesca. Assim, quando surgia oportunidade de trabalho, eram obrigados a aceitar, porque era visto como a única forma alternativa de adquirir recursos para a sua alimentação e sustentação. Por isso, os *karai* tiveram facilidade de utilizar a mão de obra indígena para derrubar as florestas, mesmo contrariados, pois sabiam que as árvores eram consideradas mediadoras na relação com os espíritos. Estas eram as grandes árvores sagradas: *yvyraro* (peroba), *ysy* (amescla), *yvyra pytã* (canafístola), *tembeta’y* (pau vidro), *yvyra piriri* (guarita), *urunde’y* (aroeira), *guapo’y* (figueira) e a mais sagrada de todas, *chiruvy* (angelim).

As retomadas desta região (do lado do Piratini), margeando o lado direito do rio Toro-Passo, buscaram recuperar não só a parte sólida da terra, ou seja, o solo (*yvy*), mas a espiritualidade, os guardiões, os donos das matas, que outrora estavam conectos, quando transitavam nestas regiões. Para estas projeções deveriam ser retomadas e recompostas as inúmeras espécies destas árvores, na perspectiva de reaproximar, através delas, de maneira, gradativa e cuidadosa, por seres espíritos benignos muito sensíveis e exigentes. As estruturas deste novo *tekoha*, nos níveis social, produtivo e estrutural, devem ser orientadas para esta finalidade, ou seja, a busca do *teko araguyje*. Recompondo os *tekoha* com este objetivo, possibilitará a reconexão com as divindades, porque as variedades de árvores são a própria extensão dos corpos desses espíritos, no mundo dos humanos, permitindo interagirem através da sua absorção nos alimentos e remédios.

A retomada de *Guapo’y*, que se localiza no oeste (*ára guapyka*) da reserva, objetivou a recomposição das redes de *tekoha* existentes nesta região, como: *Pikykuá*, Buraco do peixe lambari (nascente do rio Taquara), Taquara (*tekoha* tradicional, que fica nas margens do rio Taquara), *Mitãkaigue* (lagoa tradicional), lagoa *Saverá*, *Jagua Kamby* e *Javorai*. Através desse *tekoha*, vivendo diferentes formas, como a caça, a pesca e a peregrinação, possam se reaproximar das divindades afastadas anteriormente. Podemos descrever alguns objetivos dessa retomada, conforme os locais rememorados pelo *Chichíry*, quando estava na retomada

Guapo'y, contando aos demais. Não será a descrição total, porque em outros momentos já foi descrita, mas apenas para exemplificar as intensões da retomada em 2016, na região de *Guapo'y*.

O primeiro lugar é o *Pikykua* (buraco do peixe lambari), que se localiza nas nascentes do rio Taquara, como conta *Chichíry*; este é um lugar de pesca dos peixes *piky* e *tambey* (diferentes tipos de peixe lambari), para a dieta das meninas que estão no processo de resguardo menstrual. Lambari é um peixe não carnívoro, apenas se alimenta de frutas silvestres que ficam nas bordas do rio, além disso, têm comportamento não predatório, por isso é considerado como peixe manso, que pode ser utilizado como alimento para as meninas, devido ao seu momento de passagem para se tornar adulta, evitando o *jepota* (encantamento). Alimentando-se deste tipo de peixe, a menina está absorvendo os nutrientes e o modo de ser do próprio peixe (manso) para compor o *teko* feminino, contribuindo para a perfeição do corpo, na perspectiva do *teko araguayje*.

Por isso, o *Pikykua* é fundamental, um lugar estratégico para a produção do corpo através da alimentação com a dieta deste tipo de peixe, que, segundo *Chichíry*, pode ser encontrado neste rio. Segundo outros *ñanderu* que estavam presentes, contando as histórias, o peixe *piky* pode ser usado como remédio para as crianças de comportamento muito irado e descontrolado: tem que pegar o peixe com um pano, para fazer *ombogua* (pegar o peixe coando com o pano) e passar na boca da criança e soltá-lo vivo na água outra vez, assim, o peixe leva toda a maldade da criança para o fundo rio. Obter de volta o rio *Pikykua* é retomar estas formas de cura e a preparação do corpo da menina, aperfeiçoando-o com a potência dos rios, fornecida pelo seu dono, o *yryvera* (guardião da água).

Outro exemplo que podemos apontar é a retomada da região do *Javorai*, em especial a lagoa do *Mitãkaigue*, onde estão submergidas inúmeras sepulturas. *Chichíry* acredita que as almas dos mortos que estão embaixo d'água precisam ser liberadas para reencontrar os seus caminhos no *tape rendy* (caminhos iluminados). A água da lagoa artificial, jogada em cima das sepulturas, impede os espíritos dos antepassados de deixarem o lugar, e estes espíritos buscam dialogar com os vivos para informá-los de sua presença, na intenção de receber as orientações dos caminhos, através da reza. A água cobrindo as sepulturas impede os mortos de ouvirem os cânticos específicos para eles entoados pelos *ñanderu*, e, por isso, ficam atormentando os vivos, não por serem maldosos, mas na tentativa de avisá-los da prisão indesejada na lagoa.

Ocupando este espaço, de modo tradicional, liberaria os espíritos dessa prisão, além de desfazer a lagoa, como marca da prisão, reequilibrando as relações com outros espíritos

que compõem estes lugares, como *Jagua Kamby*, *Javorai* e *Saverá*. A retomada tem o poder de restaurar os desequilíbrios da terra, das florestas e da água, que os fazendeiros manipularam, decompondo e afastando os guardiões do lugar, tornando os lugares inóspitos e impróprios para viver no *teko araguyje*. A presença dos fazendeiros, além de interromper as peregrinações ritualísticas, como também as temporadas de caça e pesca, por conta das proibições, reduz as condições para a busca do *teko araguyje*. Com o tempo, estes lugares ficaram esquecidos, porque não se pode mais andar caçando e pescando, já que se tornaram lugares proibidos, privados e diferentes, ausentando os espíritos que ali moravam.

Além disso, estes *tekoha* mediavam outros *tekoha* mais distantes, como “mocada e central”. Segundo alguns interlocutores, seguindo esta direção, leva ao lado da fronteira entre Brasil/Paraguai, chegando aos pés do Cerro *Guasu* (grande morro). Os *tekoha* que ficam ao redor deste morro são denominados de *Yvy Pyte* (centro da terra), uma espécie de capital de todos os *tekoha* existentes. Os *tekoha* interligados a partir da (reserva) Te’yikue, incluídas, hoje, as áreas retomadas, formam um grande caminho em rede, o *tape puku* (caminho longo), por onde os grandes *ñanderu*, como Live, viajavam e chegavam até este lado do *tekoha Yvy Pyte*. Para a realização destas viagens, conta Cláudio Quevedo, eles enviavam mensagens através do canto-reza para outros *ñanderu* distantes daquele lugar, anunciado a sua visita, mas a viagem podia durar muito tempo, percorrendo os diferentes *tekoha* que ficavam no caminho.

Cláudio lembra que uma vez foi visitar a casa do Live e encontrou somente a esposa, que lhe contou que Live estava viajando ao Paraguai, na região de *Yvy Pyte/Cerro Guasu*, em busca das sementes para o próximo plantio – estas sementes eram de milho branco, também batatas e canas. Perguntei como ele viajava ao Paraguai se, naquela época, não havia rodovias, veículos e outros meios de transporte, porque o Paraguai era longe. Ele respondeu que ninguém sabe, mas afirmou que os antigos viajavam assim mesmo, sem ninguém saber e ver, mas viajavam pelos caminhos invisíveis conhecidos como *tape rendy* (caminho iluminado). Estas *oguata* (viagens) podem ser chamadas, também, de *jovía*, nos termos mais tradicionais; trata-se da peregrinação ritualística de uma pessoa para produzir e manter atualizadas as redes de *tekoha* conectados.

Assim, cada *tekoha* e inúmeros lugares sagrados que rodeiam o entorno da reserva Te’yikue possibilitam as inúmeras viagens, mantendo as redes de conexão com os *tekoha* mais distantes, gerando uma espécie de grande rede que leva ao *Yvy Pyte* (centro da terra), por exemplo. Quando chegaram os brancos, os fazendeiros “repicaram esses lugares”, como afirma Marcolino, cortando as árvores. Eles esquadriavam em talhões, sem respeitar os lugares míticos, outrora frequentados pelos *ñanderu*, como a região de Piratini. Por isso, para

os *jekoha* mais velhos, a estruturação das fazendas, que custou o desmatamento das áreas, teve o efeito de, além de afugentar os bons espíritos, retalharem a terra e interromperem essas grandes viagens de peregrinação ritualísticas, que os conectavam com os guardiões, como parte da sua formação para o *teko araguyje*.

Por isso, a grande retomada, de 2013 a 2016, custando a morte de Denílson Barbosa, Clodiodi de Souza e vários outros feridos, permitiu um vislumbre, para Adão Fernandes, da possibilidade de retomada da busca do *teko araguyje*. Mas o caminho ficou muito mais difícil, porque o trajeto foi alterado pela chegada dos fazendeiros, impondo modelos privativos de utilização da terra, criando barreiras e muros que impedem a circulação dos Guarani e Kaiowá. Para dar o primeiro passo nessa busca é necessário recompor as forças do lugar/*tekoha*, repovoando as florestas, os animais e revitalizando os rios, para que os guardiões possam introduzir a sua força para a mobilidade inicial no sentido de alcançar o tão almejado *teko araguyje*.

3. A reconstrução do *tekoha*: o difícil caminho do *teko araguyje*

As retomadas em 2013 e 2016 foram um processo de “transbordamento”, quando a situação vigente quebrou os muros invisíveis da reserva, para retomar o *tekoymã* (condição para obter o *teko araguyje*), que estava oculto nos *tekoha*, submersos pelas fazendas no entorno da reserva Te’yikue. Esses atos (eventos) de transbordamento rememoram quando o sol (*Pa’ikuara*) e a lua (*Jasy*) escaparam de dentro de uma grande panela, onde estavam sendo cozidos, para ser desviscerados, esfacelados e devorados pelo *jaguarete ypy*²⁹⁴ (onça originária), no início do tempo, como conta o *ñanderu* Atana e a *ñandesy* Dona Anamélia. Baseado nesta história mítica, analiso, agora, os esforços das famílias em reconstruir e estruturar as áreas de retomada, na perspectiva da busca do *teko araguyje*, como forma de resistência ao mundo dos *karai* (branco), o mundo moderno capitalista.

Após a grande fúria e encantamento, que inaugurou o tempo das retomadas (tempo primário para aqueles que vivenciaram este processo), que reverbera nas relações e sistema nos dias atuais, seus participantes depararam-se com uma realidade muito difícil para implementar aquilo que os encantou, a ideologia de viver o *tekoymã*. Essa dificuldade foi devido ao alto grau de desestruturação do *ñande reko* (nosso modo de ser), como consequência da relação histórica de exploração e esbulho do território pelos colonizadores,

²⁹⁴ Este *jaguarete* ainda está nos patamares superiores e, segundo os mais velhos, as onças terrenas são apenas os netos desses grandes seres devoradores.

gerando um sistema que assegura a “normalidade” das relações e das diversas formas de produção, em diversas esferas, na atualidade. Mas, a partir das retomadas, constituíram-se outras e novas relações, configurando-se como desvios do curso ritmado do tempo mantido até então, gerando “o nosso tempo primário”, marcando profundamente as gerações atuais.

Esta bifurcação do tempo foi graças ao grande evento (*mba'e jehuguasu*) da retomada dos vários *tekoha* que compõem o entorno da reserva Te'yikue, possibilitando desvincular-se dos valores da reserva que estavam impregnados nos corpos, como parasitas, dificultando enxergar além da “verdade” proporcionada pela ótica do confinamento. As promessas de sucesso e bem-estar, propagandeados pelas agências do Estado, na época do processo de acomodação na reserva, não se materializaram para todos, apenas para algumas famílias anfitriãs que já estavam na região, ou para aqueles astutos que se adaptavam com facilidade. Para aqueles que chegaram posteriormente não tinha espaço físico e político para obter lugar de maneira satisfatória, obrigando-os a se subordinarem ao sistema dominante da reserva, estabelecendo-se em dois grupos: com as famílias centrais dominantes e com as famílias periféricas, menos favorecidas.

O novo²⁹⁵ processo de relações, na reserva, criou hierarquização na ocupação do espaço, afastando as famílias, lentamente, do modo tradicional, por ser inútil nesse novo contexto. Por isso, vivendo na reserva, no curso das novas gerações, de maneira concomitante ocorre a lenta perda dos valores tradicionais, como o *teko porã* (modo de ser belo) e o *teko marangatu* (modo de ser sagrado), que é a condição para edificar-se como *jekoha* (sustentador). Na ausência deste *jekoha*, estabeleceu-se o processo de perda destes valores, ficando como *guachos* (abandonados) coletivamente, criando uma sensação de abandono generalizado, em todos os aspectos, acelerando a desestruturação dos corpos e das famílias. No limite, a tendência é metamorfosear-se em *ãnguéry*, seres com total ausência de valores e conteúdos positivos, que neutralizam a vivacidade da humanidade guarani e kaiowá.

Na reserva, os valores do *tekoyma* é desviscerado do corpo, como ocorreu com a nossa grande mãe (*ñandesy guasu*) na casa das onças originárias (*jaguarete ypy*), porque foi perdendo sentido, pela falta de condições para sua praticabilidade em um lugar sintético(?) estruturado com os referenciais do *karai reko* (modo de ser dos brancos, sistema moderno). Estar na reserva, para os mais antigos, é um processo constante de desestruturação dos seus valores tradicionais, por causa da incessante busca de implantar nos corpos a estrutura do pensamento e do sentimento dos *karai*, através das agências, como a escola. Com o tempo,

²⁹⁵ Muitas famílias quando entraram na reserva estranharam o modelo de vida, e demoraram muito tempo para se fixar, conforme conta a história de vida da Dona Ramona Benites (minha avó).

para aqueles que germinaram na reserva, produzidos na esteira desta transformação, estas estruturas tornaram-se a base da existência, legitimando o esbulho e a perda do *tekoha*, além da normalização das condições (difíceis) vivenciadas.

O mecanismo da reserva não possibilita a continuidade da atualização do *tekoyma*, condição para a busca do *teko araguyje*, e nem a garantia da possibilidade de obter sucesso no mundo dos *karai*, mas uma grande esteira de produção de *ãnguéry* (espectros, sombras), corpos sem conteúdo, despídos de valores. Com esse olhar, entendemos as complexas realidades das famílias, onde ocorrem diferentes tipos de violências de níveis diferenciados, porque estão caminhando na perspectiva de se metamorfosear em *ãnguéry*, uma espécie de zumbi. Assim presenciamos inúmeras separações conjugais, suicídios, homicídios..., que é um processo de decomposição dos corpos perfeitos, referenciado pelo *tekoymã*, que permitia a aproximação constante com o *teko araguyje*, modo de ser das divindades. Rossato (2012, p.60) havia percebido isso em 2002, quando comentou que, nas condições atuais, “exilados de si mesmos, os Guarani e Kaiowa são sombras errantes sobre a terra, podendo chegar ao suicídio, à violência e outras formas de autodestruição”.

E é bem isso: viver como os *ãnguéry* é estar sem perspectiva, na ausência de valores humanos, despido de conteúdos positivos, corpos sem alma, mas carregados de ira, de revolta e com desejo de vingança, cheios de conteúdos negativos e destrutivos, que geram o caos e um mundo nebuloso de destruição. Os mais velhos chamam de *teko piraguái* (*teko vai* ou *teko pochy*). Vivendo deste modo, cultivam, cada vez mais, o modo destrutivo de ser, gerando, segundo os mais velhos, o mundo do *jeguakaréi*, um mundo onde domina o caos, a destruição, as doenças e a morte, ausentando, na totalidade, os valores da humanidade. Desta forma, chegaremos ao nível do *teko* (modo de ser) das onças, alimentando-nos uns dos outros pela sede de sangue. Por isso, a reserva é vista como o início deste mundo destrutivo, um lugar de produção da imperfeição dos corpos, decompondo-os, começando pelos valores tradicionais edificados no tempo do *tekoha tradicional*.

A retomada seria um possível remédio para esse grande mal que vem se avizinando, vislumbrando-se no horizonte um futuro nefasto para a reserva. Os problemas de hoje são os primeiros sintomas das grandes tragédias que estão por vir. Quando começarmos a enxergar os nossos filhos como animais de caça e o sangue deles como bebida, o mundo de *jeguakareí* estará se materializando. Para os mais velhos, a metamorfose de hoje (que ainda é pontual), nesse dia será total, porque, com a ausência do *teko araguyje*, podemos nos autodestruir, decompondo o nosso próprio mundo, começando pelo nosso próprio corpo, desviscerando-o, porque fomos transformados em *ãnguéry*. Para que isso não ocorra, a alternativa é voltar para

os *tekoha* antigos, que estão no entorno da reserva Te'yikue, para adiar esse mundo possível, porque será o cataclismo, o fim do mundo guarani e kaiowá. Sabendo disso, não há outra alternativa a não ser enfrentar todas as retaliações e a fúria dos fazendeiros, como a que custou a vida de Clodiodi e Denílson, como também os vários feridos que ficaram com marcas profundas nos corpos.

Retomar é apostar na possibilidade de reconexão com os guardiões que estavam no lugar/*tekoha*, quando deixaram o processo de confinamento na reserva, e tiveram a chance de buscar meios alternativos para recompor as estruturas que estavam desabando com a chegada dos *karai* (branco). Para isso, as forças estão nos mais velhos, que guardam a memória sobre os *tekoha* antigo e que se tornarão o esteio (coluna) sustentador do processo da reconstrução, semelhante à construção de uma casa de reza, onde se começa colocando os esteios, para depois estruturar suficientemente o acabamento. O esteio é o próprio *jekoha*, e nele estarão escoradas todas as outras estruturas menores que farão parte da casa de reza; do mesmo modo será o processo de reconstrução do *tekoha*, mas, neste caso, serão acrescentados novos elementos, como as novas tecnologias dos *karai* (somente aquelas que contribuirão para esta reconstrução) dentro da estrutura do *jekoha*.

Com a calma, após os grandes eventos da retomada de *Pindo Roky* e *Kunumi Vera*, as famílias sentiram, de fato, como é este novo espaço, um lugar exótico, diferente e inóspito, deixando-as um pouco perdidas, porque, ao mesmo tempo, as normas da reserva ali não surtiam efeito, provocando a sensação de estarem nuas, pela falta de adaptação ao lugar. Os mais velhos, olhando as paisagens, perceberam um lugar de “ausência” (“exilados de si mesmos”), uma grande tapera dos guardiões, com pouca diversidade de vida e de seres, um lugar sem história e sem sentido. Com a aparência limpa e bonita, ausente de todos os tipos de seres, como pássaros, florestas e nascentes, fez prever, para muitas famílias, a possível dificuldade de reconstruir suas vidas nestas áreas, por estarem acostumadas a viver no conforto que a reserva possibilita. Por isso, muitas famílias acabaram voltando para a reserva, ficando temporariamente na retomada. Mas as famílias periféricas, que já não tinham nada na reserva, permaneceram, porque para elas não fazia diferença, e no novo espaço tentam implantar produções diversificadas, mesmo com grande dificuldade.

Algumas famílias que ficaram na retomada eram diversas e múltiplas, tentando implementar os saberes e o modo de ser vivenciados na reserva, como forma de reconstruir a vida, mas diferentes umas das outras, com particularidades e diferentes perspectivas sobre a ocupação das novas áreas. Esta situação é resultado da política indigenista dentro da reserva Te'yikue, que investia na produção de pessoas que negam a sua identidade tradicional,

carregadas de ideologia dos *karai*. Como não obtinham sucesso fora da reserva, conforme apregoavam as agências, estas pessoas passaram a interagir tanto na reserva como na retomada, buscando influência para obter vantagem nas retomadas. Assim surgem as famílias opostas àqueles que querem reconstruir a área de retomada como um *tekoha*, posicionando-se como adversários políticos dos *ñanderu* e dos defensores das ideologias tradicionais.

Este é o contexto que permite a emergência de muitos conflitos entre as famílias nas áreas de retomada, no entorno da reserva Te'yikue, dificultando a edificação do *teko joja*, que é a condição para esta reconstrução. Assim, presenciemos muitos conflitos, oposições entre as famílias, logo após a retomada, como por exemplo, o episódio da queima da casa de reza ocorrida na retomada *Pindo Roky*. Os conflitos são de diversas naturezas, desde a acusação de feitiçaria, ameaças de mortes e ataques propriamente ditos, deixando as famílias inseguras, as quais acabam abandonando o lugar da retomada e voltando para a reserva. Por isso muitos consideram a área de retomada como “área de conflito”, porque não é apenas contra os fazendeiros, mas também contra outras famílias opositoras, gerando um tempo e espaço em contínua indefinição.

Podemos interpretar esta situação da seguinte maneira: na retomada, os processos de desconstrução da estrutura de reserva impregnada no corpo geram mal-estar, porque precisam decompor as verdades estabelecidas, para depois reconstruir as novas perspectivas, num processo difícil e doloroso para todos. Assim, podemos enumerar cada situação vivenciada em todas as áreas de retomada, em tempos (momentos): 1) no primeiro tempo da retomada, os conflitos com os fazendeiros podem acarretar ataques, mortos e feridos, 2) no segundo tempo da retomada, há o estabelecimento de um clima de revolta contra os fazendeiros, concomitante com a realização de muitas festas e cerimônias de rituais, 3) no terceiro tempo há ocorrência de conflitos interfamiliares, pela definição do poder e das famílias anfitriãs.

Quero destacar que o papel dos *ñanderu* (líderes espirituais) limitou-se ao processo da retomada, voltando, posteriormente, para reserva, onde suas residências são fixas, porém, alguns deles, por terem ligações parentais e alianças políticas na área retomada, voltam para lá de modo esporádico, obedecendo às normas estabelecidas pelo líder anfitrião, sempre próximas ao modelo de gestão do “capitão”, líder da reserva Te'yikue. No geral, os líderes da retomada são aquelas que tiveram grandes relações com os fazendeiros no processo de derrubada de florestas e na abertura das fazendas, autoproclamando-se como “donos” legítimos na nova área, por conhecerem o local. São pessoas que apreenderam o pensamento dos *karai* e também, em muitos casos, das ideologias tradicionais. Com essa dualidade de

experiências, eles buscam acessão política na perspectiva de se edificar como *jekoha* (sustentador) da nova situação e contexto político - a retomada.

Assim, cada área tem seu dono - a família anfitriã - a partir das disputas entre as famílias e também por articular outras famílias estratégicas para sustentar a sua posição de anfitriã, no processo de “assegurar a terra”, como afirma a Dona Rita Vilhalva, na retomada *Guapo'y*. Talvez esta seja uma nova forma de ocupação estratégica do novo espaço, cheio de inúmeras dificuldades, no processo de edificar outro, mais harmônico e mais coerente em relação aos saberes tradicionais, um novo *teko joja*. Para que outras famílias, que estão chegando, possam se estabelecer é necessário fazer parte do projeto da família anfitriã, anexando-se a uma nova rede de dependência que as sustentarão para garantir a perenidade da sua estadia naquele lugar.

Esta nova estrutura social garante a resistência: no núcleo situa-se a família anfitriã e, nas bordas, os convidados, os aliados, que podem entrar e sair, dependendo da receptividade do líder do local. Assim se estrutura uma nova rede, um novo sistema de fluxo, de materiais, de alimentos e notícias, permitindo a resistência como uma “árvore”. Veja como Rita Vilhalva expõe sobre uma situação de disputa na retomada *Guapo'y*.

[...] nós estamos aqui como uma árvore, segurando esta terra, já veio ataque aqui, os brancos atiraram em nós, até feriram três pessoas, mesmo assim estamos sempre firmes, aqui estamos para assegurar a terra, porque é nossa. [...] assim estamos para assegurar a terra para os nossos filhos, um dia meus filhos vão se casar, vai ter filhos é para eles estas coisas, e tem outras famílias que se levantou contra nós, mesmo assim estamos firme neste lugar, os fazendeiros pagaram para estes indígenas (outras famílias) para falar de nós, que eles estão se atacando, e esses índios vêm nos atacar aqui. [...]

Através do sistema de dependência em rede, conforme a habilidade do líder anfitrião, ele cria um ambiente de harmonia, o novo *teko joja*, permitindo, assim, o início do processo do *teko vy'a* (estar feliz no lugar), porque a dimensão do poder da relação é a totalidade da rede, que, como novo *tekoha*, permite a sua produção. Esta produção inclui a roça, a criação de pequenos animais, trocas de sementes, aberturas de estradas e a possibilidade de construção da casa de reza, assegurando ainda mais as pessoas no lugar. Durante a pesquisa, uma das perguntas foi: o que leva a obter felicidade neste lugar? As respostas indicaram, primeiramente, a família e, depois, a roça, como condição de estar feliz no lugar; ou seja, o que os mantém fixos nestas novas áreas, como constatamos na fala de Marcelina Benigno, moradora da retomada *Ñamõi Guaviray*.

O que me faz feliz são a minha família e a minha roça, por morar no meio da roça. No primeiro momento passamos dificuldade, por causa do fazendeiro, e agora já não estamos mais com medo, porque já estamos na nossa terra, estou junto com meus netos, por isso, só quero a demarcação da nossa terra, e estes que estão plantando cana [usina] atrapalham a gente, pois emitem muita poeira [...] e já plantamos bastante coisas. Primeiro a gente não tinha nada, agora já criamos galinha, já estamos mexendo horta, já temos as mandioca para comermos, primeiramente passamos dificuldade por causa da água, agora estamos indo, temos que vencer essa luta para ganhar a terra. [...]

Assim, o *teko vy'a* (encanto, contentamento, felicidade no lugar) nasce, primeiramente, pela estabilidade e harmonia das famílias, refletindo sobre a produção da roça, porque a demanda por manter o *teko joja*, no nível familiar, permite a produção das sementes e frutas da roça para alimentação, como percebemos na fala de Marcelina. Por isso que Baxinho compara as plantas da roça com as crianças, que necessitam de muito zelo para se estabelecerem no lugar (*heko vy'a*). Ele reflete sobre a criação do afeto pelo lugar, que mantém o poder da fixação, como a própria planta. O espaço da residência, incluído dentro e fora da casa e também o espaço da roça, onde estão as plantas, fazem parte do espaço familiar; ou seja, as plantas são parte da própria família, porque, através delas, construímos o afeto pelo lugar e, assim, iniciamos a construção do *tekoha*.

Painel fotográfico (08). Marcelina mostrando a sua roça durante pesquisa de campo. Foto Eliel Benites.



Sabendo da importância da roça como elemento encantador para fixar as pessoas no lugar, houve no dia 24 de junho de 2019, na retomada *Te'yijusu*, o primeiro encontro dos rezadores de todas as regiões para batizar as sementes, objetivando o retorno dos guardiões a essas áreas. Estas são as verdadeiras estratégias dos *ñanderu*, os líderes mais tradicionais, para que o *tekoha* se edifique, com a mediação da roça, porque, além de garantir a alimentação, permite o encanto sobre o lugar. O dia 24 de junho é *temitỹ ára* (dia do plantio), o início do ano na cultura guarani e kaiowá, e, nesta data, tem que ser batizada a terra, as sementes e o

lugar, preparando o ambiente para a realização do *jerosy* que ocorre sempre na colheita. Para Jairo Barbosa, um dos grandes *ñanderu* que conduz o *jerosy*²⁹⁶, explicou que o batismo da terra e o *jerosy* precisam ser realizados, no mínimo, durante quatro colheitas, para que o dono do milho, o *jakaira*, repouse na totalidade em uma aldeia.

Quando esses guardiões pousam, inicia-se a estruturação do *tekoha*, assim, as plantas produzem satisfatoriamente os grãos, os animais se reproduzem, a terra fica fértil e as pessoas se sentem mais harmônicas e equilibradas, criando um clima de festa. Naquele evento em *Te'yijusu*, estavam presentes vários *ñanderu* de outros *tekoha* distantes, trazendo sementes, que postaram na frente da casa de reza para serem batizadas. *Ñanderu* Atana colocou água na ponta do seu *mbaraka* (instrumento musical) e aspergiu em todas as sementes e nas pessoas que estavam presentes; em seguida, todos saíram ritualisticamente, caminhando e rezando em cada roça que rodeava a casa de reza, batizando os quatro cantos das roças e indicou esta aldeia como o lugar central da reprodução das sementes tradicionais, dentre outras áreas de retomadas.

Veja abaixo as imagens do ritual do *temitỹ ára* no *tekoha Te'yijusu*:

Painel fotográfico (09).



Início do batismo das sementes. Foto Eliel Benites

²⁹⁶ Jairo é um grande *ñanderu* que realiza, a cada ano, o ritual do *jerosy*, batismo do milho branco, na região do *Ka'aguy Rusu*, região onde está a sua aldeia, Laranjeira *Ñanderu*.



As sementes estavam preparadas. Foto Eliel Benites



Ñanderu Atana realizando o ritual de batismo das sementes. Foto Eliel Benites



Início do ritual de batismo da terra (*yvy ra'anga*). Foto Eliel Benites

Este ritual do *temitỹ ára* teve muito simbolismo para aqueles que estavam presentes. Quando *ñanderu* Atana molhava as sementes e também as pessoas que estavam perto dele, ele estava juntando as representações dos guardiões que ali estavam, através da reza, para alcançar o efeito de *ombovy'a* (fazer felizes os seres/objetos/coisas). A água representa o *yryvera* (guardião da água), as pessoas são a representação do *chiru guyra pepotĩ* (as almas), e a terra é o lugar onde repousa este encontro, através do canto-reza do Atana. Para os *ñanderu*, os cantos tradicionais são os elementos mais poderosos para fazer as pessoas ficarem ligadas entre si, ao lugar e ao novo *tekoha*, porque, deste modo, o grande guardião, o *Ñanderuvusu*, que iniciou a criação do cosmos, o *ára*, dá início ao tempo que poderá ser ampliado pelos Guarani e Kaiowá, durante a sua existência, através do *tekoha*.

Para o *ñanderu* Atana e os demais *ñanderu* que estavam na cerimônia, os rituais objetivavam trazer os grandes guardiões, como *Yryvera*, *Chiru Guyra Pepotĩ* e *Jakaira*, para recompor as forças do lugar, através dos seres/coisas que já estavam ali presentes, como estratégia para energizar o reinício da germinação do *tekoha*. Para isso, cada novo *tekoha* deveria manter, de maneira sistemática, os rituais, para aglutinar diferentes pessoas e fazer *omboheko vy'a* (fazer, induzir a felicidade nas pessoas). A ideia primeira é transformar o lugar onde foi fazenda em um lugar de felicidade, de rituais e de muitas festas, para que as pessoas se encantem com o espaço e criem outros objetivos, deixando as orientações

absorvidas no contexto da reserva como parte e não como única forma de edificar uma aldeia. Com esta ideologia, podem surgir novas demandas, como a construção da roça e da casa de reza, a *óga pysy*.

Durante o trabalho de campo, em cada visita, muitas lideranças pediram ajuda financeira e contatos com os não indígenas apoiadores, para possíveis construções de casas de reza, porque todos perceberam a importância e o simbolismo desta casa. É dentro dela onde podem ser realizadas as cerimônias e as festas, um lugar espiritual onde podem estar os *chiru* (a cruz sagrada), que representam os diferentes guardiões. Sabendo do meu interesse na discussão sobre a casa de reza, o líder da *Te'yijusu* me convocou para uma conversa e para elaborar um projeto de casa de reza. Durante a conversa, ele contou as inúmeras dificuldades de conseguir construtores (pessoas especialistas em fazer a casa), material de cobertura, como *jahape* (capim especial para a cobertura) e madeira para esteios. Pela dificuldade de obter recursos públicos, orientei a realizar mutirão e arrecadação financeira com os não indígenas parceiros e, neste caso, disponibilizei-me a elaborar documentos para encaminhar de maneira estratégica.

Após a divulgação da necessidade de construção desta casa de reza, na *Te'yijusu*, muitos apoiadores ajudaram, fazendo arrecadação de pequenas quantias em dinheiro, como também de cesta de alimentos e outro tipo de ajuda. Assim foi possível construir a única casa de reza, desejado por todos, no *tekoha Te'yijusu*, que resiste até hoje, mesmo havendo conflitos esporádicos entre as diferentes filiações religiosas, como os irmãos *kuéra* (pessoas convertidas para neopentecostalismo).



Foto 08. Casa de reza. Foto de Eliel Benites

Conversando com o *ñanderu* Ivaldo Mariano de Lima (Tatu), na retomada de *Itagua*, explica o objetivo da casa de reza:

[...] os antigos falavam mesmo, a casa de reza é onde guardamos as nossas coisas verdadeiras, o nosso jeito de ser. Os nossos netos abriram os olhos (*ojehesa ja'o*) dentro dessa casa de reza, até nós abrimos os nossos olhos, na casa de reza estão as nossas coisas, nós nascemos no meio das nossas famílias, no meio de nossos avós. E, por isso temos a possibilidade de ir ao alto (*aguyje*), como dizem os antigos, assim nós éramos importantes. Se hoje nascesse uma criança, abriam os olhos dentro da casa de reza, porque nós somos o broto da terra, assim falavam as nossas mães, avôs e avós. Eles faziam abrir os olhos dos netos, para que possamos elevar ao céu e acompanhar o sol, por isso a casa de reza é nosso mesmo e nela crescemos. Para esta os antigos chamavam de família, mas os *remimoñare* (famílias, gerações) já estão todos lá em cima, estão todos felizes, os nossos avós. Por isso é que pedimos a casa de reza.

Para este *ñanderu*, o ato de abrir os olhos (*ojehesa ja'o*), a percepção inicial de cada pessoa, deve ser iniciado a partir da casa de reza, ou seja, as cosmovisões devem ser a partir da cultura tradicional, para que as outras sejam acrescentadas, produzindo os corpos na sua totalidade. A casa de reza é um lugar onde podemos batizar as pessoas, ouvir histórias antigas e receber as forças do *ñanderu*, através dos cuidados em relação à prevenção das doenças causadas pelos espíritos do mal, os donos das doenças. Os valores éticos são apreendidos a partir destes espaços, para que possamos interagir nas redes de relações sociais e dos espíritos, as quais o *tekoha* comporta, como um lugar da vida na sua plenitude. Assim, casa de reza é o ponto central, onde as pessoas iniciam as suas viagens, suas trajetórias e a interpretação do mundo que as cerca, dando sentido para edificar a sua cartografia mental, nos níveis social, físico e espiritual.

Mas estes objetivos, que todos buscam implementar em cada área de retomada, deparam-se com grandes dificuldades, pelas seguintes situações: 1) não se encontram mais os materiais específicos para a edificação da casa reza, como madeira, sape (capim específico) apropriado, onde os espíritos possam repousar; 2) as construções devem ser de caráter coletivo, em mutirão, para que a casa não seja meramente uma estrutura, mas o encontro de pessoas que se envolveram; 3) a ausência de objetos sagrados, como *chiru*, *yvyra'i* e do líder espiritual, como *ñanderu* e *ñandesy*, que assegurará as cantorias, os rituais e as festas, de maneira sistêmica, para se tornar útil no cotidiano das famílias. O conceito de casa de reza, na

sua totalidade, segundo os mais velhos, deve incluir a presença do *ñanderu*, dos objetos sagrados, de cobertura e estrutura com materiais especiais, para que os guardiões adentrem nela de fato.

Os guardiões são muito exigentes porque são de corpos perfeitos e incorruptíveis. Por isso temos que ter paciência no processo de trazê-los para a casa de reza e para o *tekoha*, pois, para eles, a terra e os objetos terrenos se contaminaram, misturaram-se com as impurezas do *teko vai* (malefícios humanos), apresentando-se como coisas repugnantes e corrosivas aos corpos perfeitos e sagrados dos guardiões. Por isso é necessário implementar um esforço extremo, seguindo as regras com o máximo de empenho, para edificar uma casa de reza, para que, lentamente, como um pássaro muito arisco, eles possam se aproximar para interagir no lugar. Mas a sua presença na casa de reza, mesmo com apenas uma passagem, produz grande efeito positivo, contaminando positivamente as línguas, o modo de ser e, conseqüentemente, a transformação do lugar, transformando um mero espaço vazio em um espaço criador.

Minha avó, Ramona Benites (*in memóriam*), contou que, quando era apenas uma moça, na região de *Kurusu Amba* (na fronteira), presenciou este momento do repouso dos guardiões, fato que deixou transformados (*ojeasojava*) o lugar e as pessoas presentes. Ela conta que as pessoas desta aldeia já estavam dançando/cantando há vários dias, conduzidas por um *ñanderu* muito poderoso; havia muitas mulheres, homens e crianças, todos com os seus trajes ritualísticos e adornados de urucum. Na véspera da chegada deste guardião, no crepúsculo do entardecer, conta Ramona, *ñanderu* anunciou a todos a sua chegada, por isso dançavam com todo fervor, sem parar, de maneira harmônica e concentrada. Em altas horas da noite, quando todos estavam muito cansados, resolveram fazer um pequeno intervalo para descansar e tomar a bebida de *chicha* para molhar as gargantas. Todos estavam sentados em forma de círculo ao redor do *yvyra marangatu* (altar de madeira enfeitado com penas de periquitos), quando ouviram uma voz de criança saindo do altar, que silenciou a todos.

A voz e as palavras, segundo Ramona, eram uma mistura de beleza antiga e sagrada, que emitiam uma sensação de paz e alegria contagiante, assentando-se no interior de cada pessoa (*ipy'aguapy*), apaziguando de modo indescritível, causando grande emoção e admiração. Naquele momento, o silêncio era total, porque todos queriam ouvir, parecia que até a própria natureza queria ouvir, devido à eloquência e à perfeição daquela voz. A voz chamava o irmão mais velho (*ke'y*) para cumprimentar os demais. Naquele momento, o *ñanderu*, que estava rezando, entendeu que eram os irmãos pássaros (*guyra ñe'ëgatu*

amba)²⁹⁷; o irmão mais novo falava mais, o outro mais velho apenas o cumprimentou. Somente o *ñanderu*, naquele momento, comunicou-se com eles, perguntando de onde vinham e para onde iam. Responderam que vieram do sol nascente e iam para outro *tekoha*, ao pôr do sol, onde havia pessoas cantando e dançando. As vozes pareciam estar pousando acima das madeiras do altar, o *yvyra marangatu*, mas ninguém via nada, somente se ouvia o som da voz.

Ramona conta, ainda, que as pessoas ali presentes se transformaram, tornaram-se *aguyje*, as palavras se tornaram mais sagradas, os enfermos que estavam entre eles sararam, e todos os malefícios que entristeciam as pessoas desapareceram, tornando aquele lugar sagrado, o *tekoha Kurusu Kamba*. O *ñanderu* Jairo Babosa explica que a dinâmica do trânsito dos guardiões formou os três grandes *tekoha*, região conhecida como “*Tekoha Guasu*”, porque os guardiões vêm sempre do sol nascente em direção ao poente, para visitar diferentes casas de reza. O primeiro é o *tekoha guasu Ka’aguyrusu* (a região das grandes floretas), formado por terras vermelhas e vegetação densa, o outro é o *Te’yijusu*, caracterizado pelas matas altas, baixas e cheio de campos naturais (*ñu*) e, por fim, a região de *Kurusu Amba*, formada de mata baixa, cheia de frutas nativas, hoje a região da fronteira.

Para os mais velhos, sem a casa de reza, os guardiões não vão voltar. Então, se quisermos reconstruir o *tekoha*, com a presença dos guardiões, primeiramente deve ser edificada a casa de reza. Porém, nas retomadas de hoje, para se fazer esta casa já temos dificuldade pela falta de material específico que os fazendeiros destruíram. Mesmo que a construção fosse feita, serviria apenas como aparência, como muitos criticam. Muitas dessas críticas são suspeitas, porque são geralmente feitas pelos “irmãos” da aldeia, aqueles que se converteram para outras filiações religiosas, no caso, os neopentecostais. De todo modo, a dificuldade para edificação da casa de reza é uma realidade, porque retiraram todos os recursos originais do lugar, deixando-os descampados e sem vida; além disso, as famílias sustentadoras do *tekoyma*, que movimentavam os rituais dentro desta casa, estão desestruturadas.

Mesmo com estes objetivos, muitos líderes atuais da retomada buscam se aliar com outros interesses escusos, na tentativa de reconstruir o *tekoha*, e introduziram, nos últimos tempos, o arrendamento de terra para o plantio de soja. No geral, esses novos líderes são aqueles que vivenciaram assiduamente a política indigenista oficial da reserva, familiarizando-se com as perspectivas não-índias de desenvolvimento e, com esta base, buscam ocupar o espaço da retomada, criando outros objetivos, como a utilização da terra

²⁹⁷ *Guyra ñe’ëgatu amba* é o guardião das almas (*ayvu*), a matriz das almas de todas as crianças e da humanidade. É o som original do cosmos.

para produção monocultural de soja e milho para o mercado. Logo após a retomada em 2016, concomitante aos objetivos dos mais velhos sobre as áreas, já havia interesse de arrendamento, mas era neutralizado pela força dos *ñanderu* e líderes mais tradicionais. Porém, com o governo atual, que defende o arrendamento e a exploração de riquezas minerais nas terras indígenas, a ideia se fortaleceu, e os líderes que apoiam o arrendamento saíram dos esconderijos para abocanhar as áreas onde estão as famílias mais fragilizadas.

O plantio de soja iniciou na retomada de *Pindo Roky*, exatamente onde foi assassinado Denílson Barbosa e, por isso, o líder daquela área expulsou as demais famílias, não deixando mais nenhuma família ocupar, para dar espaço ao plantio da soja, assim, somente a família anfitriã reside naquela área. Outros *tekoha*, vendo a facilidade do *tekoha Pindo Roky* de preparar a terra, com os tratores dos arrendatários e apoio logístico, com manutenção de máquinas e supostos ganhos financeiros, começaram a negociar suas terras, no início, para o preparo da terra para plantação de milho e mandioca. Mas, posteriormente, cederam para plantar soja, justificando que os órgãos de apoio à produção, como a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), não estão dando apoio suficiente para preparar a terra, por ser uma área em processo judicial.

Começou, então, a se estabelecer uma rede de apoio e aliança dos plantadores de soja, especialmente com os líderes que foram cabeçantes de usinas e dos trabalhadores de fazendas, porque cresceram nestes espaços e com relações assíduas com os não indígenas. Estes novos líderes começaram a plantar soja nos *tekoha Jakaira, Itagua* e dentro da reserva Te'yikue, em alguns lotes maiores. Na reserva ocorre ainda um processo específico, o aluguel de terra. Algumas famílias menos favorecidas com terrenos maiores, mas sem condições de usá-los devido à falta de condições financeiras, alugam para famílias de plantadores de soja, dando adiantamentos insignificantes, estabelecendo uma relação de hierarquização e explorando extrema das famílias que já estavam desfavorecidas.

O arrendamento foi avançando até chegar à retomada de *Te'yijusu*, mas o líder desta área cedeu pedaços de terra para as demais famílias para plantar a roça tradicional e, com os recursos do arrendamento, que era feito pelo líder, possibilitou a produção da roça tradicional, criando outra situação. A gestão deste líder estabeleceu uma espécie de transferência dos recursos adquiridos através do arrendamento para a produção da roça tradicional, uma nova situação, com a qual a roça é produzida com a ajuda dos recursos provenientes do próprio arrendamento. Isso sucedeu porque as áreas estão cheias de braquiária, colônias e outras planas daninhas, que não são originais do lugar, inseridas pelos fazendeiros, que dificultava o trabalho braçal para a limpeza da roça. Nestas áreas o trator foi benéfico, porque a aração da

terra possibilitou, além da limpeza rápida, também a descompactação do solo. Durante a conversa com este líder, ele esclareceu que, com os recursos adquiridos com a soja, é retirada uma parte (não sabemos a quantia) e utilizada para o preparo da terra para as famílias, permitindo o ciclo da roça.

Em 2020, durante a pandemia do coronavírus, as negociações sobre o plantio de cana pela usina, na retomada *Ñandéva*, encerraram-se, e começou a divisão desta área para cada família que tinha ligação e aliança política com a família anfitriã, com o objetivo claro de arrendar. O líder me explicou que, após a retomada em 2016, havia, naquela propriedade, plantio de cana para a produção de etanol pela usina e, com o advento da retomada, negociaram com os plantadores de cana, que arrendavam a própria fazenda, para manter a plantação durante quatro anos, cujo contrato encerrou em 2020. Acabada a última colheita da cana, a terra ficou limpa, sem nenhuma árvore ou plantações, somente uma grande área vazia. Logo em seguida avistávamos pés de bananeira fincados na terra negra, queimada após a colheita. Estas bananeiras já eram marcos de que as famílias aliadas do anfitrião da *Ñandéva* ocupariam este espaço, fruto de uma combinação já realizada anteriormente, demonstrando que cada lote já tinha seu dono.

Ocorreram algumas reuniões para a divisão de lotes. Para uma delas fui convidado, mas a minha presença gerou um clima de desconfiança, porque a reunião era somente para os aliados, bem específicos, objetivando a divisão de lotes e a estratégia para implementar o arrendamento. Sabendo de algumas críticas dos grupos opositores, nos quais fui incluído por defender as práticas culturais, o anfitrião me tratou como indesejado, olhando com desconfiança, por saber da minha trajetória de apoio aos valores tracionais.

Diante disso, tive que ter jogo de cintura para quebrar esta desconfiança; para isso, na minha fala não reprovei a prática de arrendamento, falando somente da importância de ocupação e produção, sem especificar o modelo, porque estava sozinho diante de várias famílias. Naquele momento surgiu uma família bem periférica (problemática) que reivindicava um pedaço de terra, mas foi negado, com a justificativa de que todos os lotes já estavam distribuídos e não havia mais sobra para esta família. A mulher, que representava a família, questionou a negação da resposta, porque morava perto da retomada, bem na divisa entre a reserva e a área reivindicada, mas a família anfitriã não atendeu sua reivindicação.

Painel fotográfico (10)



Área demarcada com pés de bananeira. Foto Eliel Benites



Área de retomada com os restos da cana recém colhida e a reserva ao fundo. Foto Eliel Benites



Residência da mulher que reivindica um pedaço de terra na área de retomada, que fica defronte à sua residência. Foto Eliel Benites

Atualmente, as áreas de retomada que estão em processo de arrendamento são os *tekoha Pindo Roky, Jakaira, Itagua, Ñandéva e Te'yijusu*. No caso de *Te'yijusu* é diferente dos demais, porque somente a área pertencente ao líder está sendo usada para o plantio de soja, abrindo espaço para outras famílias morarem e fazer roça tradicional. Dentro da reserva algumas famílias utilizam áreas para este modelo de plantio monocultural, além de alugarem de outros menos favorecidos, impondo-lhes o arrendamento, devido ao poder financeiro, configurando um novo modelo de relações. Neste processo percebemos que está se constituindo uma hierarquia econômica entre aqueles que têm mais recursos financeiros e outros mais periféricos e menos favorecidos, com mais dificuldades.

O efeito deste novo processo de ocupação da terra gera hierarquização das famílias em termos de poder aquisitivo e decisões políticas, porque as famílias em ascensão, graças ao plantio de soja, estão ocupando os espaços de decisão dentro da reserva e na retomada, bem como nas atividades públicas, como funcionários de diversas instituições. Por estarmos no tempo da pandemia (2020-2021), não foi possível analisar profundamente este processo, mas verifiquei um vislumbre da situação, a partir das articulações que são feitas no contexto das retomadas e da reserva. Estas novas articulações e alianças políticas foram devidas ao enfraquecimento da política indigenista, que apoia a produção agrícola nas áreas indígenas como um todo. Assim, os arrendatários e os líderes que os apoiam ganham poder financeiro e político diante dos demais, porque obtêm recursos para a manutenção dos tratores e a distribuição de sementes em todas as áreas indígenas, tornando-se uma referência para os líderes atuais.

Muitos líderes das retomadas tornam-se dependente dos arrendatários, porque efetivam adiantamentos financeiros para a produção de soja, além disso, apoiam os líderes na realização de festas, como batizados, aniversários e outros, em alguns casos, regadas a bebidas alcoólicas. Durante o trabalho de campo foi perceptível a importância dos arrendatários para alguns líderes de retomadas, porque a todo instante eles solicitavam, através de celular, a compra de diversos equipamentos e peças de maquinários agrícolas, porque muitos tratores ficam parados devido à falta de manutenção pela FUNAI. Os arrendatários, por terem facilidade de trazer peças agrícolas, por residirem em grandes centros urbanos como Dourados/MS, tornam-se referência para estas famílias, e, no extremo, aliam-se com a família do líder da retomada, através de matrimônio, como forma de garantir o sucesso dos seus investimentos.

Esta nova configuração social, que vem tomando conta das áreas de retomada, aprofunda as divisões entre as famílias, daqueles que defendem o modelo próprio de ocupação

e daqueles que querem aproveitar esta área para o plantio de soja. No geral, as famílias que estão com interesse sobre a soja não contribuíram nos primeiros tempos da retomada, ficando sempre nos bastidores, inclusive fazendo críticas sobre a própria retomada; mas quando os conflitos com os fazendeiros cessam, elas aproveitam este espaço com essa finalidade. Assim, outros grupos que defendem a tradicionalidade da ocupação, como o próprio *ñanderu*, os professores e algumas lideranças, buscam investir nos projetos alternativos em áreas que ainda não foram cedidas para o plantio de soja. Mas, a resistência está cada vez mais frágil pelo poderio da força de sedução do arrendamento, aproveitando a dificuldade das famílias fragilizadas, para se colocar como solução desta crise.

Até o início de 2021, ainda não haviam sido arrendados os *tekoha Ñamoñ Guaviray*, (onde Cassiano Aquino faleceu), *Jeroky Guasu*, *Te'yijusu* e *Guapo'y*, possibilitando discutir abertamente, nestas áreas, sobre o processo de implantação do *kokue*, roça tradicional, como projeto de sustentabilidade e outras formas de produção alternativa. O trânsito de grandes tratores e implementos agrícolas, nas estradas vicinais que dão acesso aos diversos lugares, nas áreas de retomadas, é uma mensagem clara de intimidação e constrangimento, pressionando as famílias menos favorecidas a ceder a esta sedução. É um verdadeiro desfile de grandes tratores, colheitadeiras e máquinas pulverizadoras, para demonstrar aos demais que a aquisição destas máquinas foi devido à importância da soja, que possibilita o sucesso financeiro, como garantia de sobrevivência nas dificuldades das retomadas.

Participando desta nova configuração nas áreas de retomada, muitos *ñanderu* ficam no estado de *oñemoyrõ* (grande decepção), porque se empenharam muito na perspectiva de retomar os *tekoha* antigos, como forma de restabelecer as relações com as divindades, mas chegam, posteriormente, os aproveitadores dos sonhos e inserem outras formas de plantio, e, como consequência, cada vez mais se afastam da possível retomada dos caminhos das divindades. O plantio de soja é sinônimo da dependência profunda da tecnologia e dos recursos financeiros dos *karai* (branco), para produzir riqueza, que são retiradas da terra, para levar a outros lugares (outros países). Como consequência, diminui gradativamente a força da terra, porque este modo de produção não deixa o tempo de descanso para a terra, abstraindo incessantemente a energia original produzida na relação com os guardiões. Por outro lado, no sistema de produção do *kokue*, as forças são restabelecidas, porque seguem o sistema original do local, respeitando o repouso e a época da produção, no horizonte da busca do *teko araguyje*.

O sistema de *kokue* restabelece a força da terra, para recolocar os guardiões através da retomada dos valores tradicionais, na possibilidade de diálogo com o seu entorno,

atualizando o *tekoyma*, baseado no modo coletivo de estar no lugar, o *teko joja*. No modelo de arrendamento, as famílias são hierarquizadas, degradam a terra e dependem cada vez mais dos insumos externos. A divisão das famílias faz emergir entre elas a ideia da propriedade privada e do individualismo no modo de ser, conhecido como *karai reko* (modo de ser dos brancos). Assim, não são mais os fazendeiros que estão destruindo a natureza, mas os próprios Guarani e Kaiowá que se alinham a este modelo, assumindo o papel de decompositores do *tekoha* e da memória dos antigos.

Conversando com o *ñanderu* Lídio Sanches sobre a temática do arrendamento, além de expor a sua indignação, ele chama a atenção para o fato de que as pessoas que arrendam, ocupam os espaços das demais famílias menos favorecidas, e impedem a entrada de muitas outras famílias para residir, degradando a força do *tekoha*, e com o enfraquecimento do *tekoha*, estaremos todos enfraquecidos. A preocupação maior de Lídio com o arrendamento é que esta situação pode se transformar em normalidade, principalmente para as novas gerações, e, como resultado, grandes rupturas poderão se abrir em relação ao objetivo do *teko araguyje*. O arrendamento não é para todos, apenas para alguns, e o resultado maior é a aceleração da decomposição dos valores, que ainda são sustentados pelos grandes *ñanderu*, pois sem estes continuaremos a caminhar na direção do *teko* de *jeguakarei* (guardião da destruição), transformando-nos, lentamente, em *ãnguéry*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A longa aventura de viajar pelas trajetórias dos interlocutores, como os mais velhos, os líderes, as mulheres e jovens considerados como grandes *jekoha*, permitiu orientar a própria estruturação deste trabalho de pesquisa, apontando caminhos de escrita que se transformaram em uma grande rota, na qual todos se encontraram. Finalmente chego ao fim deste trabalho, mas não significa o fim da jornada e do compromisso adquirido ao longo deste percurso. Fiz grande esforço durante esta produção (criação), posicionando-me como mediador entre os saberes tradicionais e o mundo da escrita, cujo código aprisiona o *ayvu* (som), mas como nova estratégia de salvaguardar as vozes silenciadas pela força do mundo não indígena. Neste processo emergiu uma nova reflexão, embora provisória, como contribuição para a percepção dos desafios e para a resistência nas áreas de retomadas, como guardião da memória.

A tese buscou responder à grande pergunta lançada na introdução deste trabalho, que orientou toda a trajetória desta pesquisa: quais são as forças propulsoras que movem as comunidades da reserva Te'yikue para retomar os antigos *tekoha*? E, naquele momento, a primeira hipótese era que a mobilidade atual (na reserva e na retomada) é uma parcela visível da grande caminhada dos Kaiowá e Guaraní na busca ou na tentativa de buscar o aperfeiçoamento sucessivo para a plenitude do ser, conhecido como *teko araguyje* (jeito de ser maduro e pleno no tempo). Por isso considereei como vestígios deste processo as coisas/objetos daquele tempo, os interlocutores, os lugares/*tekoha* e as áreas de retomadas ocorridas em 2013 e 2016.

Destaco que a luta pela reivindicação dos antigos *tekoha* é forma de insistir na busca de retomar os caminhos do *teko araguyje*, modo de ser das divindades, como estratégia de resistência ao mundo não indígena, dos *karai kuéra*. Uma maneira de produzir o espaço, mesmo com o contexto metamorfoseado pelo outro mundo, é estar sempre orientado pelos valores do *tekoyma*, condição mais plausível para esta busca do *teko* das divindades, fazendo, inclusive, aliança estratégica com os seres negativos, como os *ãnguéry* (os corrompidos) e os arrendatários. O modo de viver de hoje, principalmente dos mais velhos, é a continuidade do tempo antigo, que estabelece contrapeso para aqueles jovens já transformados pela força do encanto do mundo não indígena.

A reserva, como material concreto da política indigenista, é um espaço de produção das pessoas na perspectiva dos *ãnguéry*, seres ausentes de alma e de valores mínimos de

humanidade, porque foram decompostos no processo de transformação em alma branca, na perspectiva de deixar de ser Guarani e Kaiowá. Mesmo que muitas pessoas ainda não tenham chegado a este nível de transformação, está caminhando nessa direção, com diferentes estágios desta metamorfose, cujos sintomas deste processo podemos visibilizar em problemas acumulados e insolúveis, gerando mal-estar coletivo e de maneira sobreposta. Isto ocorre por causa da impraticabilidade dos valores tradicionais, cujo processo neutraliza o poder encantador dos *ñanderu*, imposto pelo sistema de reserva, criando o clima de distanciamento cada vez maior do sistema do *tekoyma*.

Para a percepção desta situação, descrevi a origem e a dinâmica dos *ára* (dia, céu tempo, luz) criados por *Ñanderuvusu* nos tempos primários, no capítulo II, cujas reflexões são fundamentadas nas ideias dos *ñanderu*, para analisar a realidade da retomada e a vida na reserva. A estratégia foi a descrição de cada *ára* e, com ela, emergiram ideias conceituais, como: *teko araguyje*, *teko joja*, *ára* e *jekoha*, permitindo descrevê-las, contextualizando-as na história, para serem explicadas e compreendidas na sua essência. Estas ideias fundamentais e a lógica da sua explicação, incluindo as histórias de *Yryvera* e *Guyra Pepoñi*, permitiram ajustar o meu pensamento escolarizado, acadêmico, para compor a lógica do sistema formado por água, *tekoha* e *ára*, que compõem a totalidade do *tekoha* guarani e kaiowá.

Partindo da ideia de que o *jekoha* (o sustentador), no capítulo III, como o promotor da mecânica da criação de determinado sistema social, que se reflete na crosta terrestre marcando o *tekoha*, dialoguei com alguns autores, como Bruno Latour (2012), Doreen Massey (2008) e Ingold (2015), para me aproximar da ideia de ator-rede, como forma de sustentar as próprias ideias sobre *jekoha* guarani e kaiowá. O *jekoha* promove o encanto atrativo pela sua força, gerando a mobilidade do seu entorno, estabelecendo o *teko joja*, como a mecânica da dança. Cria-se, assim, o *tekoha*, através da mobilidade da força do encanto do *jekoha*. Toda a conjuntura política implementada pelo *jekoha* é a busca do *teko araguyje*, orientando toda política, ação que repousa no *tekoha*, deixando marcas no lugar, como o platô onde foi o *tekoha Jakaira*.

Assim, pude descrever e estruturar o pensamento sobre como era a produção dos *tekoha* dentro e no entorno da reserva Te'yikue. A estratégia foi o registro das histórias de vida, através de gravação e transcrição, que possibilitou a percepção de lugares como os rios, cujos eventos marcaram os atores/*jekoha* que andavam por ali. Voltando para algumas áreas onde era o *tekoha*, acompanhado pelos interlocutores, o lugar mostra outros sentidos e outras estruturas que, no primeiro momento, eu não enxergava. Mas com os *jekoha* fazendo os

relatos através da sua memória cartográfica, trouxeram à tona todo o sentido do lugar, recompondo mentalmente a estrutura e o sentido invisibilizados.

Por isso, revisitando os lugares que eram *tekoha*, com interlocutores, como Marcolino Garcete e Dona Cristina, eles recompõem, através da sua memória, a estrutura do lugar, onde eles mesmos foram gerados em seu sentido. Assim, o lugar é o meio de transporte para a retomada dos valores tradicionais que estruturava um *tekoha*, porque o lugar está recheado de sentido em camadas, que denominamos de *joguigui*, semelhante ao próprio *ára*, onde estão o *Ñanderuvusu* e outros guardiões de maior potência. A produção do *teko* nessa multiplicidade de lugares deixa marcas, vestígios, ou rastros, alguns perenes, como o afundamento do solo nos *tekoha Jakaira* e *Kuchuiygua*. Assim podemos entender que as nascentes que compõem as microbacias do rio Dourados e Amambai são os *tekoha* que alcançaram o *teko araguyje*, antes da chegada dos não indígenas.

As nascentes de água, que estão dentro e fora da reserva Te'yikue e que formam os grandes rios Piratini (rio de peixe branco) e Dourados (rio de peixe amarelo), são caminhos do *Yryvera* (guardião das águas), porque o processo do *teko araguyje* aperfeiçoou também o lugar, para que estas divindades percorressem por ele. Com essa constatação, é possível afirmar que o *teko* dos Guarani e Kaiowá permite estabelecer o modo de ser do lugar (sistema ecológico) interligado com seus guardiões, para que os organismos gerados possam ser perfeitos como o resultado do encontro das suas forças, criando o sistema perfeito e harmônico, o *teko joja*. A busca do *teko araguyje* permite criar o lugar como espaço criador, na dimensão do *teko* e também físico, fazendo repousar, sucessivamente, organismos mais sagrados, a partir dos patamares superiores, como as plantas medicinais mais potentes.

Com a chegada dos *karai kuéra* (os brancos) a busca do *teko araguyje* foi interrompida, exatamente quando as estruturas do lugar foram esfaceladas e desestruturadas pelo desmatamento e pelo esbulho do *tekoha*. O lugar criado na busca do *teko araguyje* se transforma em grande casa de reza, morada das divindades. Com sua destruição, estes seres divinos afastaram-se, porque o lugar se tornou impuro e corrosivo, degradando o corpo e o lugar perfeito, tornando-o árido, estéril e ausente de todas as coisas. A este tipo de lugar, os *ñanderu* chamam de *ára paha*, o fim dos tempos, de acordo com a forma originária criada por *Ñanderuvusu*, que orientava a produção do lugar no mundo humano guarani e kaiowá.

Vivendo neste ambiente de total ausência de sentido e dos valores da humanidade guarani e kaiowá, as novas gerações são criadas sem ter referências sobre o *tekoyma*, tornando-se uma geração de *teko pochy*, autodestrutivo como os *ãnguéry*. Os problemas insolúveis dos Guarani e Kaiowá atuais estão alicerçados nesta lógica, porque lhes foi

imposto outro modo de ser, dando condição para a produção do *teko vai*, como base para suas existências. O *teko vai* e *teko pochy* existem porque o *teko porã* e o *teko araguyje* estão ausentes, porque a sua fonte está seca, distante e inacessível, devido à perda do seu *tekoha* e dos condutores para esta fonte, como os *jekoha* verdadeiro, os *techakára*.

A retomada dos *tekoha* antigos, em 2013 e 2016, foi o reencontro com o *tekoyma*, para levar os moradores na direção do *teko araguyje*, mesmo sucedendo todo tipo de ataque dos fazendeiros e dos poderes públicos, que, anteriormente, vieram se apossar e se autoproclamar como donos legítimos, baseados no papel, na escrita e nos códigos de outros lugares. Este reencontro permitiu revelar a memória dos *tekoha* em rede, que estavam guardados com os mais velhos que acompanhavam este processo, os quais demonstraram os caminhos dos antepassados, como horizonte na reconstrução das áreas ocupadas. Entretanto, eles se depararam também com dificuldades, porque a terra estava sem forças, sem sentidos e sem vida, e precisaria ser recuperada para permitir a recomposição da energia e da sua estrutura, na perspectiva de formar um espaço gerador que possibilitasse a reconstrução do *teko araguyje*, nesta nova realidade.

Mas a dificuldade encontrada na reserva acentua-se nas áreas de retomada porque as estruturas originais, como a floresta e a água, estão ausentes, dificultando grandemente a recuperação da terra no seu modo tradicional, pois a terra estava “ordenada e modelada” sob a perspectiva de produção dos fazendeiros. O lugar precisava estar vazio (de vida), para que as grandes máquinas agrícolas pudessem transitar livremente por ele; além disso, a vegetação inserida era totalmente exótica, como a braquearia e o colômbio. Por isso, a produção do sistema de *kokue* fica muito difícil, porque a área estava acostumada a receber os agroquímicos, muito rejeitados pelas plantas sagradas, como o milho branco - *avati morotĩ*.

Vendo essas condições, muitos líderes das novas gerações buscaram outras alternativas para sair das dificuldades encontradas e acabam fazendo aliança com aproveitadores, como os arrendatários e plantadores de soja. Vale destacar que os Guarani e Kaiowá, arrendatários de terra para o plantio de soja, ainda se baseiam no sistema tradicional de fazer alianças, mesmo sendo desaprovados por muitos, mas arrendar é uma estratégia de fazer novas alianças, como *Ñanderuvusu* fez no início dos tempos com os guardiões maléficos. Entretanto, *Ñanderuvusu* tinha ligações com as forças tradicionais que ele mesmo tinha edificado, e assim podia estar no meio dos seres maléficos e voltava para o seu *tekoha* sem ser devorado. As novas gerações, como não têm ligação com o *tekoyma*, podem ser devoradas pelo sistema de arrendamento, transformando-se em seres devoradores dos seus semelhantes (*Jaguarete Ava*), pela ausência das suas forças de escape, por estarem longe do *tekoyma*.

Ser devorado pelo sistema capitalista é semelhante ao que ocorreu com as pessoas devoradas pelas onças, que se transformaram em *jaguarete ava*, seres mestiços, capazes de não enxergar mais os seus semelhantes como humanos, mas como caça. Neste caso, as pessoas que arredam, segundo os *ñanderu*, terão o modo de ser não indígena, devorando cada vez mais a força dos seus semelhantes para obter a sua energia devoradora, ausentando-se do *teko joja* e transformando-se em agente devorador nato. Esta postura é repudiada pelos *ñanderu*, porque o *jaguarete ava* atual não está mais na floresta (nos lugares sombrios) isolado, como no *Jagua Kamby*, mas nos poderes e nas estruturas que organizam as relações de poder nos *tekoha* de hoje. Assim legitimam suas forças violadoras, para explorar cada vez mais aquelas famílias mais fragilizadas, que buscam reaver seu território para retomar as relações com as divindades, como a única saída diante da dificuldade imposta pelo contexto.

A chegada dos não indígenas desordenou o sistema próprio de estar no lugar, com as relações baseadas nos valores do *tekoyma*, que garantiam o *teko joja*, na busca de obter o modo de ser das divindades. Nessa desordem, os lugares malditos ficam mais próximos das famílias, como cemitérios e *kãguery*, permitindo transitar, entre nós, os guardiões da maldade absoluta, como *jeguakarei*, influenciando o seu *teko vai*, para que as famílias vivam no *teko pochy*, modo odioso, furioso e sanguinário de ser. Assim, podemos ver muitas violências, assassinatos e todos os tipos dos abusos dentro e fora da reserva. Este foi o espírito do capítulo III e IV, destacando a história das retomadas, que culminaram nos assassinatos de Denílson Barbosa e Clodiodi de Souza.

Respondendo à grande pergunta lançada nesta tese - o que leva os Guarani e Kaiowá a efetivar as retomadas dos *tekoha* tradicionais? - a primeira resposta seria a busca do *teko araguyje*. E por que? Para acessar a riqueza da ideia da humanidade guarani e kaiowá guardada pelos guardiões de maior potência, os *chiru*. Talvez a ideia de humanidade, que está entre os *ñanderu*, é apenas uma pequena parte da totalidade que está nos grandes *ára*, edificadas por *Ñanderuvusu*. A vida sagrada vivenciada pelos *ñanderu* e *ñandesy* no mundo terreno, talvez seja grandiosa aos olhos das novas gerações, mas na ótica dos guardiões ainda é introdutória. Assim, quero apontar que a fonte do *teko araguyje*, a ideia verdadeira da humanidade, está na morada de *Ñanderuvusu* e dos grandes guardiões, podendo ser acessada através da construção de uma aldeia sagrada, o *tekoha araguyje*.

Edificando o *tekoha* referenciado com estes fundamentos, mesmo que introdutórios, como a recuperação das áreas de retomadas, já efetiva um desvio do caminho dos *ãnguéry*, porque a ausência de construção é o caminho destes seres maléficos. Obter um conteúdo de humanidade perfeito edifica os corpos perfeitos, estendendo o entorno, para propiciar o

tekoha perfeito e, assim, um lugar gerador da vida em plenitude. Por isso devemos iniciar a busca do *teko araguyje*, através do *teko joja*, no processo de reconstrução do *tekoha*, outrora esfacelado pelo mundo dos *karai*, dialogando com os novos elementos (mesmo que sejam os saberes não indígenas) para a reestruturação do tempo primário do novo *tekoha* dos Guarani e Kaiowá na atualidade.

Referências Bibliográficas

AQUINO, Gislaine. **Guyra Kuéra: os pássaros na aldeia Te'yikue**. TCC. UFGD, Dourados, 2017.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria. 2000. Tradução de John Cunha Comerford.

BENITES, Eliel. **Oguata Pyahu (Uma Nova Caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Reserva Indígena Te'yikue**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande. 2014.

BENITES, Eliel. **Tekoha Ñeropu'ã: aldeia que se levanta**. Presidente Prudente: Revista Nera: Dossiê, 2020.

BENITES, Tônico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e interpretações indígenas**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2009.

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

BRAND, Antônio & FERREIRA, Eva Maria Luiz. **Os Guarani e a Erva Mate**. Dourados, MS: Fronteiras, 2009.

BRAND, Antonio Jacob. **O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra**. Tese de Doutorado em História, Porto Alegre: PUC/RS, 1997.

_____. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os kaiowá e guarani no MS. In: **Tellus**, ano 4, abr. 2004, n. 6, p. 137-150. Campo Grande – MS: UCDB, 2004.

CANCLINI, N.G. **Culturas Híbridas: Estratégia para entrar e sair da modernidade**. São Paulo, EDUSP, 2011.

CAVALCANTE Thiago Leandro Vieira. **Demarcação de terras indígenas kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul:** histórico, desafios e perspectivas. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

CAVALCANTE, Ricardo Bezerra. Et al. **A teoria ator-rede como referencial teórico-metodológico em pesquisas em saúde e enfermagem.** Chanadour Divinópolis, MG: Texto Contexto Enferm, 2017.

CHAMORRO, Graciela. **História Kaiowa:** das origens aos desafios contemporâneos. Dourados/MS: Editora Nhanduti, UFGD/MS, 2015.

CHAMORRO, Graciela. **Terra madura, yvy araguyje:** fundamento da palavra guarani. Dourados, MS : Editora da UFGD, 2008.

CHAVES, A. **Comunicação e Música.** Rio de Janeiro: Clube de Autores, 2012.

COLMAN Rosa. S. **Guarani Retã e Mobilidade Espacial Guarani:** Belas Caminhadas e Processos de Expulsão no Território Guarani. Tese de Doutorado em Demografia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: UNICAMP/SP, 2015.

CRESPE, Aline Castilho. **Mobilidade e Temporalidade Kaiowá:** do Tekoha à Reserva, do Tekoharã ao Tekoha. Tese de Doutorado em Historia. Dourados: UFGD/MS, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs:** Capitalismo e Esquizofrenia. 5. ed. São Paulo: Editora 34, 1997.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e cosmologia. In: **Faces do trópico úmido:** conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: MPEG, 1997, p. 243-261.

DIAS, A. C.et al. **A atmosfera terrestre:** Composição e estrutura. Caderno de física da UEFS, 2007.

DUARTE, Zuleine Garay. **A Importância do Professor Indígena Guarani e Kaiowá na Reserva Indígena de Sassoró.** Trabalho de Conclusão de Curso. Dourados: UFGD/MS, 2016. (não publicado).

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? - IN: **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Setembro 2005.

- GARCIA, D. S. C. Mato Grosso (1850-1889): **uma província na fronteira do império**. Dissertação de Mestrado. Campinas/SP: UNICAMP, 2001.
- GUACH, A. e MELIÀ, B. **Diccionario básico** Guarani Castellano – Castellano Guarani. Assunção/PY: CEPAG, 2005.
- HARVEY, David. **A produção Capitalista do Espaço**. São Paulo: Annablume, 2005.
- INGOLD, Tim. **Ficar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015. Tradução de Fábio Creder.
- JOÃO Isaque. **Jakaira reko nheypyrũ marangatu mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul**. Dissertação de Mestrado. Dourados: UFGD, 2011.
- LADEIA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. São Paulo: Edusp, 2008,
- LARROSA, Jorge Bondía. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Universidade de Barcelona, Espanha. 2002.
- LATOUR, Bruno. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo (SP): UNESP, 2000.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: Uma introdução à teoria do Ator-Rede**. Salvador, BA/ Bauru, SP: EDUFBA/EDUSC, 2012.
- LOPES, VÂNIA VIEIRA. **Do Mundo Ervateiro À Frente Pioneira: contribuição à história de Caarapó (do início do século XX até a década de 1960)**. Dourados, MS: UFGD, 2014.
- MAGALHÃES, N. A. Narradores: vozes e poderes de diferentes pensadores. **In: História Oral**, Brasília, 2002, p. 45-70.
- MARTINS, Jose de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Contexto, 2009.
- MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: Uma Nova Política da Espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. Tradução de: Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert.
- MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS**. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Presidente Prudente: UNESP, 2015.

- PAVÃO, Eugênio da Silva. **Formação, Estrutura e Dinâmica da Economia do Mato Grosso do Sul no Contexto das Transformações da Economia Brasileira.** Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFISC/SC, 2005.
- PEREIRA, Levi Marques. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: Módulos Organizacionais e humanização do espaço habitado.** Dourados/MS: UFGD, 2016.
- PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno.** Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2004.
- PRADELLA, L. G. S. Jeguata: o caminhar entre os guarani. In: **Espaço Ameríndio.** Porto Alegre, 2009.
- ROSSATO, Veronice Lovato. **Será o Letrado ainda um dos nossos?** Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. Veranópolis/RS: Diálogo Freiriano, 2020.
- SANTOS, Camila Comerlato. **Território Federal de Ponta Porã: o Brasil de Vargas e a Marcha para o Oeste.** Dissertação de Mestrado em História. Porto Alegre: PUCRS, 2016.
- SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia.** São Paulo:, Hucitec, 1988.
- SANTOS, Milton. **A natureza do Espaço: Técnica e Tempo. Razão e Emoção.** 4. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.
- SCHNEIDER H. & SILVA C. A. As características do clima de Dourados/MS e adjacências a partir da série histórica de 1980 a 2009. In: **Geografares.** Janeiro-Junho, nº16, p.01-21. 2014.
- SILVA. Tomaz Tadeu. **Documentos de Identidade: uma introdução às teorias do currículo.** Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- VALIENTE, Celuniel Aquino. **Modos de produção de coletivos kaiowá na situação atual da reserva de Amambai, MS.** Dissertação de Mestrado em Antropologia. Dourados, MS: PPGAnt – UFGD, 2019.
- WALSH, Catherine. Interculturalidade e Decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)**, 2019.
- Cartilha *Teko Joja: Ñañemombarete coronavirus renondépe*, enfrentamento do coronavírus. Produção coletiva, Fiocruz. 2021.

Glossário

Ãnguéry: Seres, sombras fantasmagóricas de pessoas mortas, que ficam vagando nos lugares onde andavam enquanto estavam vivas. Os mais velhos afirmam que estes seres são aqueles que não encontram o “caminho iluminado” (*tape rendy*), por viver uma vida errática durante a sua existência e procurar se comunicar com os vivos para se tornar de novo como tal, assustando as pessoas, deixando-as doentes.

Aguyje: Estado de maturidade, perfeição, modo de ser dos guardiões (divindades).

Araguyje: tempo-espaço perfeito, pleno, maduro, estado da perfeição. No imaginário kaiowá e guarani, é a maturidade das frutas, onde a luz do sol já está incorporada às frutas, porque já estão prontas, por isso, a ideia do *araguyje* remete à cor amarelada.

Akãvai: Popularmente é chamado de cabeça virada, estado em que as pessoas são possuídas pelas forcas dos guardiões negativos, como *chiru kamba* (guardião da morte e das doenças), deixando extremamente apaixonado e, no fim, pode levar ao suicídio. O patamar desse guardião está no sol poente.

Ama: chuva.

Ama rape: caminho das chuvas.

Ama puku rape: caminho das chuvas demoradas.

Ama ro’y: chuva de temperatura baixa, chuva gelada.

Amakua: toca ou buraco da chuva.

Amakuái: conjunto de canto-reza para chamar a chuva e as águas, no geral é sempre entoado após o plantio das sementes da roça, após a estiagem também.

Amakuái mbyky: canto-reza especial para chamar a chuva passageira, principalmente após o plantio das roças.

Amakuái puku: canto-reza especial para chamar as chuvas demoradas para se recuperar da estiagem forte e seca prolongadas.

Aña: seres que representam a maldade absoluta, diabo.

Apyka: acento sagrado feito de madeira de cedro, que fica dentro da casa de reza defrente ao *chiru* (cruz sagrada).

Ára: céu, dia, tempo-espaço, luz, dimensão da existência, dos sentidos, patamares superiores.

Ára ambue: céu, dia, tempo-espaço diferente, estranho, oposto.

Ára chiru kamba: céu, dia, tempo-espaço do *Chiru Kamba*, guardião da maldade, das doenças.

Ára ete/arete: céu, dia, tempo-espaço verdadeiro.

Ára guapyka: céu, dia, tempo-espaço do sol poente.

Ára guyra karuape: céu, dia, tempo-espaço do pássaro *karuape*.

Ára haku: céu, dia, tempo-espaço quente.

Ára jeguaka: céu, dia, tempo-espaço do *jeguaka* (cocar), norte, lugares dos guardiões benéficos.

Ára jerohie: céu, dia, tempo-espaço do *jerohie*, estabelecido na região norte de cada aldeia, lugares dos guardiões benéficos.

Ára joguigui: céu, dia, tempo-espaço sobreposto, céu em degrau, os múltiplos *ára*, os domínios de cada e diferentes guardiões (*chiru kuéra*).

Ára kañynguéry renda: céu, dia, tempo-espaço do lugar daquele que se foram, dos mortos.

Ára kuarasyju: céu, dia, tempo-espaço amarelado, outra forma de nomear os lugares dos mortos.

Ára marana'y aruvicha: céu, dia, tempo-espaço das grandes tempestades, a fonte das grandes tempestades.

Ára marány aruvicha: lugar onde se formam as grandes tempestades, por isso, os antigos chamam de ninho das tempestades, dos grandes ventos; acredita-se que, ali, os grandes cavalos alados estão sempre prestes a bater as suas poderosas asas produzindo grandes ventos apocalípticos.

Ára ombojepysu: uma ação em que o céu, dia, tempo-espaço está sendo estendido.

Ára paha: final do próprio céu, dia e tempo-espaço.

Ára piraju: céu, dia, tempo-espaço do peixe amarelo, fica na região sul da aldeia, lugar dos guardiões benéficos.

Ára pochy: quando o céu, dia, tempo-espaço está no estado irado, tempo dos grandes trovões e relâmpagos.

Ára pyahu: céu, dia, tempo-espaço renovado.

Ára pyti'a: o peito/coração do céu, dia, tempo-espaço, fica no sol nascente, morada das grandes divindades, como o sol, a lua e o *Ñanderuvusu*.

Ára reko: modo de ser do céu, dia, tempo-espaço; pode ser considerado também como clima.

Ára resakã: céu, dia, tempo-espaço transparentes; pode ser considerado também como atmosfera.

Ára ro'y: quando o céu, dia, tempo-espaço está frio, inverno.

Ára tavy: céu, dia, tempo-espaço bobo, que não está seguindo as trajetórias tradicionais; tempo que se faz de estranho, presságio, ocorrência de evento climático fora dos padrões.

Ára yke: céu, dia, tempo-espaço que se localiza na lateral (norte/nordeste), em relação ao poente.

Ára ypy: princípio e matriz do espaço-tempo, origem do céu, o verdadeiro tempo-espaço, momento em que todos os seres/coisas, consideradas originais, começaram a existir.

Araguaju: céu, dia e tempo-espaço amarelado ou avermelhado, sinal de encantamento maléfico, quando as pessoas estão no estado de encanto do araguaju a sua percepção fica nebulosa nessas cores.

Arandu: ouvir, sentir o céu, dia, tempo-espaço, sabedoria.

Arandu jerguapy: fazer assentar no corpo a sabedoria do tempo-espaço e, principalmente, o tempo-espaço primordial.

Aratafi: vapor, neblina do céu, dia, tempo-espaço.

Aratafi ára: tempo do vapor, neblina do próprio céu, dia, tempo-espaço.

Aratiri ára: É o tempo quando o céu, dia, tempo-espaço esté emitindo muito raios.

Arava'y: literalmente filhos(as) do céu, dia, tempo-espaço, lugar dos meninos e meninas eternas, os guardiões da juventude; dizem que os seus cocares e *mbaraka* são brilhantes e quando movem para tocar emitem grandes relâmpagos e estão sempre em incessantes movimentos de dança-canto-reza; podem ser chamado de *chiru mba'e jára pyahu*.

Ára vera: céu, dia, tempo-espaço iluminado, relâmpago, brilho do céu.

Áry rovái: canto especial para conversar com o céu, dia, tempo-espaço para não trazer a doença.

Avati ra'anga: ritual, conjunto de reza que traz e incorpora a alma do milho branco no milho e na aldeia.

Ayvu: som primordial, alma, ancestral/matriz das linguagens atuais.

Chicha: bebida fermentada de milho, batata, cana e muitas outras espécies.

Chiru mba'ekuaa: guardião da sabedoria; ele vivia na casa junto com *Ñanderuvusu*, devido à presença dele houve separação entre *Ñanderuvusu* e *ñandesy guasu* (esposa), dando origem à grande viagem cosmológica de *Ñanderuvusu*. Depois que os filhos nasceram, procuraram o pai no cosmos, surgindo, assim, a grande história do sol e da lua.

Chiru guyra pepotí: grande guardião das almas e das crianças; no seu domínio estão todos os pássaros considerados sagrados; no mundo terreno se apresenta como garça branca.

Chiru jakaira: grande guardião do milho branco e de todas as plantas da roça; é conhecido, também, com nome de *Pa'itambeju*.

Chiru kamba ou Jeguakaréi: grande guardião da morte, das doenças e das destruições, estes guardiões se estabelecem na região do sol poente e comandam o mundo nebuloso das fontes das doenças; deste patamar, tenta persuadir os humanos para se autodestruírem através do *teko vai* (modo de ser maléfico), assim, a possibilidade de se materializar no mundo humano, transformando-o em caos eterno, que é característico deste guardião.

Chiru kuéra: A palavra *chiru* se refere, em língua guarani, às comunidades de divindades de potência maior que regem o mundo kaiowá e guarani; dentro da casa de reza é representado pelas cruzeiras que são repassadas a cada novo líder espiritual.

Chiru mba'ejára pyahu: grandes guardiões da renovação, que podem ser chamados de *arava'y*.

Chiru yryvera: grande guardião da água; gesta o modo de ser das águas no mundo terreno, estabelecendo chuvas, rios, lagos, névoas, geadas, mares e oceanos; a sua presença se vê no reflexo da luz do sol nas pequenas ondas nos rios.

Cocho: madeiras cavadas em forma de canoas onde é colocada a bebida tradicional chamada *chicha*; este grande recipiente é feito de madeira de cedro; no processo de escavação é macia, mas quando fica seca a madeira fica dura.

Ĕchujaty: constelações de plêiades, guardião do frio.

Gua'a: pássaro arara.

Guachire: festa e dança de festa, que é cantada e dançada em círculo, com as pessoas de mãos dadas entoando poesias amorosas e muitas outras que falam do cotidiano ou evento especial.

Guacho: criança que não tem o seu condutor, ou *jekoha*, sem pai/mãe e parentes. Os *guachos* originais foram o *Chiru Yryvera* e o *Chiru Guyra Pepotĩ*, que nasceram da seiva do próprio *chiru* (altar de madeira). O sol e a lua também eram *guachos*, porque foram abandonados no mundo terreno pelo próprio pai, o *Ñanderuvusu*, porque negava a paternidade.

Guapo'y: é uma espécie de árvore nativa (figueira); na tese é o nome de um *tekoha* de uma área de retomada em Te'yikue.

Guaruje: grande morcego de natureza monstruosa, habitante dos patamares dos guardiões maléficos, e está sempre de prontidão para destruir e devorar o mundo dos humanos.

Guasu ypy: veado original, veado que cuida dos veados no mundo terreno.

Guasu vira: veado que gosta de estar nas áreas mais abertas entre as florestas, encostas de áreas pantanosas, rios e lagos.

Guyra ñe'ĕgatu amba: o domínio do pássaro da boa palavra.

Guyra ñe'ĕgatu ou **guyra marangatu:** pássaro de boa palavra ou pássaro de palavras sagradas.

Guyra Roka: pátio ou lugar onde dança o pássaro; na tese consta como aldeia *Guyra Roka*, localizada perto da aldeia Te'yikue.

Guyra vai ou **guyra mbora'u:** pássaro negativo ou pássaro de mau agouro, o anunciador dos presságios.

Guyra ypy: pássaro primordial/original/ancestral; é o guardião dos pássaros terrenos.

Hekuakue ou **hekua kue:** marcas, vestígios daquele que estava caminhando.

Hembia: caça, animais que foram presenteados ao caçador pelo seu dono.

Hemiarĩrõ kuéra: os netos, suas gerações.

Hesa: olho, visão.

Hesapyso: olhos, visão estendida, habilidade em criar perspectiva através da visão dos outros seres/corpos/objetos para entender a multiplicidade dos sentidos.

Hete moatyrõ: corpo arrumado, aperfeiçoado, edificado.

Ho'a: ação de cair.

Kurusu: cruz.

Imba'ekuaa: sabedoria de alguém.

Imbora'u: ação ou estado da imperfeição dos seres, ação imperfeita fora da ética, que prenuncia um presságio maior.

Ipoty rorojera: o desabrochar da flor de alguém ou dos seres.

Ipy'a guapy: paz, tranquilidade, sossego, serenidade

Ipypóre: pegadas, rastros, vestígios.

Irundy: quatro.

Itapuru'a: terra em forma de torrão, no estado de contaminação com fezes ou com elementos impuros.

Itajára: donos das rochas, seres que moram nas barrancas dos rios e morros; à noite ficam assoviando, assustando os transeuntes que não conhecem, é uma forma de espantar pessoas indesejadas do lugar; para aqueles que não respeitam o *itajára*, ele pode emitir doenças e assustar durante o sonho; em relação às meninas, podem realizar *ojepota* (encanto).

Jagua chay: cachorro com pele de aparência ruim, sujo, feio; usamos para designar a onça de cor cinzenta ou suja, suçuarana.

Jagua kamby: leite da onça; na tese é denominado um rio que nasce dentro da reserva Te'yikue e deságua no rio Piratini.

Jagua rundi: onça preta, puma, é a onça que efetivamente matou a nossa mãe originária, batendo na cabeça dela com uma borduna.

Jaguarete: literalmente corpo de um tipo de cachorro feroz, onça, onça pintada, onça preta, puma.

Jaguarete ava: onça-humano, mestiço, filho da onça com menina que foi encantada durante o período da primeira menstruação, aquela que não realizou devidamente o resguardo menstrual.

Jaku: pássaro jacutinga; este pássaro conversava com o sol e a lua.

Jasy: lua, irmão do sol, ambos são filhos de *Ñanderuvusu*.

Jasy jatere: pequeno ser que habita nas florestas e pode ajudar os viajantes ou não, conforme o comportamento dos visitantes; costuma roubar e imitar crianças pequenas; à noite assobia nas estradas e *tape*, ao redor das residências.

Javorái: árvore cheia de cipó; com essa ideia foi denominado o *Ñamói Javorai*, o líder de uma aldeia (que fica perto da aldeia Te'yikue), que também é denominada desta forma - *tekoha Javorai*.

Jegua'irysy: carimbo que fica na base do *mimby* (instrumento musical que emite som agudo), utilizado pelos líderes espirituais como forma de comunicação com os guardiões.

Jeguakarei: grande guardião da maldade, dos assassinos, dos sanguinários, da morte.

Jeguaka: cocar feito especialmente de penas de pássaros considerados sagrados, como maracanã, papagaio e arara. Representa a parte do corpo onde está a nossa cabeça.

Jehovasa: canto-reza que retira do caminho todos os perigos e ameaças que podem acontecer e traz as forcas dos guardiões como proteção. Este ato é acompanhado com a movimentação dos braços, fazendo o sinal de retirada e absorção das forcas.

Jekoha: sustentador, estrutura central de um sistema social ou não social, uma espécie de eixo central de todos os movimentos; na tese, a ideia do *Jekoha* está relacionada ao *Ñanderuvusu* (divindade principal), ao *ñanderu* (líder espiritual masculino), à *ñandesy* (líder espiritual feminina), liderança política, os avós, ou pai/mãe e outros.

Jepota: encanto, quando algo (físico ou não) se faz no outro, como o fogo; na visão dos mais velhos, o encanto dos espíritos e dos animais da floresta pode ocorrer com as meninas e os meninos que não fazem o ritual do resguardo da passagem para a vida adulta. As pessoas encantadas enxergam os animais e os espíritos como pessoas comuns da aldeia, e podem gerar filhos mestiços, entre humanos e não humanos, como o *jaguarete ava* (onça-gente).

Jeroky guasu: grande dança, grande festa.

Jeroky hague: lugar onde ocorreu grande dança, festa.

Jeroky ypy: origem da dança, movimento inicial do *Ñanderuvusu* (divindade principal), pelo qual encantou os corpos originais para criar o cosmos conhecido, dança criada no início do tempo-espaço.

Jerosy: ritual do milho branco; ocorre no início de cada ano, durante a colheita deste milho; no *jerosy puku* (*jerosy* comprido) a festa e os cantos são realizados pelo cantador-mestre, dançando em forma circular ao redor da bebida de chicha até o amanhecer. Através dos cantos poéticos são caracterizados os corpos do milho branco e o seu patamar, chegando, através desta poesia, até o patamar do sol. O *jerosy mbyky* (*jerosy* curto) termina no meio da noite e completa com dança de festa chamada *gahu*, canto-dança-poética mais festiva.

Jeruti: pássaro juriti, o canto desse pássaro é muito melancólico.

Joguigui: sobreposição das coisas, em forma de degraus.

Joja: harmonia, estabilidade, unidade, coesão.

Jovia: visitas ritualísticas, para esta visita os líderes se comunicam através da reza e sinal e quando chega na casa primeiro toca o *mimby* (instrumento musical) e, o dono da casa tem que receber com outro canto.

Ka'aguy póry: seres moradores da floresta; podem ser os animais ou os guardiões, seres desconhecidos.

Ka'aguyrusu: grande floresta alta, que incluía a região atual da aldeia Panambizinho, Lagoa Rica, Laranjeira *Ñanderu*, aldeia *Sukuri'y* e muitas outras, cujos remanescentes hoje estão em acampamentos.

Ka'iu'y: macaco-gente; são pequenos macacos bem fortes que têm arcos e flechas e moram nas florestas negras e lugares de paredões rochosos. Pa'ichiquito conta que o lugar espiritual desses macacos está em outros patamares dos guardiões negativos, porque esses macacos são violentos, assassinos, são feras e muito numerosas.

Kāguery: rio das caveiras; assim foi denominada uma nascente e o rio que fica na região do Savera (aldeia Te'yikue), onde jogavam os corpos de pessoas mortas por feitiço (*mohāy*). Este ritual (*mohāy*) é para desfazer o feitiço presente no corpo, para não voltar ao feiticeiro, que pode matá-lo.

Kaja'a: Guardiã dos peixes ou a mãe de todos os peixes, ela é a filha do *Yryvera* (guardião das águas) e ficou na aldeia escondida embaixo de uma grande panela quando veio o dilúvio. Esta panela se transformou em protetor dos seres monstruosos que vieram com as águas, por fim, transformou-se em casa de reza. Ela também pode encantar os homens para transformá-los em seus maridos no fundo das águas dos rios e lagos. É a sereia, no vocabulário português.

Kaňynguéry rekoha: aquele que vive na obscuridade, na maldade.

Karai ou ***mbaíry kuéra***: os brancos, pessoas que não são indígenas que chegaram e tomaram as terras dos Guarani e Kaiowá, sociedade ocidental.

Karaitiha: cantos para combater os não indígenas, brancos, enfraquecendo a sua fúria e o poder da sua escrita/papel.

Ke'y: irmão mais velho.

Ke'y arañe'êngatu: este era o nome do guardião (*teko jára*) do Pa'i Chiquito, o grande líder espiritual de Panambizinho.

Ko'ëmbuku: madrugada, momento antes da chegada da aurora do dia.

Kokue: roça, lugar de produção guarani e kaiowá; entende-se também como o primeiro rastro efetivado pelo caminhante, a roça, então, é como rastro, pegadas.

Kokue rusu: grande roça; refere-se à roça da nossa grande mãe, que está do patamar do sol nascente, a matriz de todas as roças.

Kuarahy mimby: garça de cor escura, por obter um canto de assobio assemelhado ao som do *mimby*, instrumento musical dos rezadores, denomina-se como o *mimby* do sol.

Kuaráry rendy: termo referente à luz do sol em linguagem mais sagrada.

Kuchuiygua: bebedouro dos periquitos, assim foi denominado um lugar na Te'yikue.

Kunumi pepy: ritual de consagração dos meninos, momento da perfuração dos lábios como sinal de batismo; este ritual é como irmão mais velho do *jerosy*, batismo do milho branco.

Kurukáu ypy: tipo de pássaro denominado de curicaca, na língua dos não indígenas, mas aqui estamos referenciando sobre o original, o ancestral de todos os curicáca do mundo terreno.

Kurusu guasu: grande cruz; simboliza também a cruz que sustenta a Terra e todo o cosmos.

Mainoju: é o pássaro beija-flor; na pronúncia mais contemporânea é denominado como *mainomby*.

Mandu'a: aproxima-se da ideia de lembrança, mas a ideia é de uma ação em que o tempo antigo caía no presente.

Machu: termo mais recente para designar avó.

Mba'e jára kuéra: os guardiões, conjunto dos guardiões.

Mba'e jehu guasu: grandes eventos, acontecimentos que marcam o tempo-espço.

Mba'ekuaa: saber das coisas, sabedoria própria.

Mba'arendukáre: pessoas que ouviram os saberes e os cantos, mas não se consideram como grandes rezadores/reveladores (*techakára*), como eram no passado, por isso se consideram apenas como ouvintes. São os rezadores da atualidade.

Mbarete: força, energia.

Mbaraka: instrumento musical masculino feito de cabaça para se comunicar com os guardiões nos momentos de canto-reza e muitos outros rituais. Quando se fabrica este instrumento coloca-se água, dentro da cabaça, deixando-a mergulhada em um barro preto por vários dias, para obter uma coloração preta e brilhosa; os mais velhos orientam para colocar dentro, posteriormente, sementes de um cipó especial chamado *mbaraka ra 'yi*, para emitir som perfeito.

Mbohekorã: orientação do *teko*, conselhos, dar caminhos para que o *teko* seja construído.

Mborevi: anta,

Meguãrã: coração, centralidade da vida.

Mimby: instrumento musical dos *ñanderu* (líder espiritual masculino) que emite som agudo, para se comunicar com os guardiões; são feitas de raízes de uma árvore frutífera do campo, chamada *arasa 'i* (pequeno araquá).

Mitã rechaha: líder espiritual especialista em batismo de crianças.

Mohãy: feiticeiros, pessoas especialistas em fazer feitiço do mal para encantar, matar pessoas consideradas desafetos.

Myamyri: antigos, aqueles que morreram há muito tempo.

Mymba kuéra: para os mais velhos, os “animais” têm seus donos, os guardiões; o termo refere-se aos conjuntos de seres que vivem nas florestas, campos, água, que têm seus donos.

Mymba reonde: seres, animais que foram doados, abençoados pelos guardiões para o consumo humano, são animais de caça.

Mymba jára: é um termo genérico para se referir aos donos dos animais das florestas, pode ser donos dos catetos, das onças, dos preás, dos peixes e de muitos outros; na visão dos Guarani e Kaiowá, a diferença entre os animais é devido aos seus donos. Os caçadores devem pedir aos esses donos, no intuito de pedir os seus animais para se tornar alimentos, e os caçadores, em troca, respeitam os animais para sua manutenção.

Ña'ẽguasu: grande panela; nessa tese, a ideia da panela é aquela que escondeu a filha de *Yryvera* para que não fosse devorada pelos monstros marinhos e que, depois, transformou-a em grande casa de reza no fundo das águas.

Ñamõi: termos mais tradicionais para referenciar o avô.

Ñande reko: nosso jeito, modo de ser.

Ñande rekoyma: nosso jeito, modo de ser antigo, primário, original, matriz.

Ñanderu: nosso pai, também e a denominação dos líderes espirituais masculino.

Ñanderuvusu: nosso grande pai, a nossa grande divindade, reside no sol nascente.

Ñandesy: nossa mãe, também é denominada a líder espiritual feminina, a rezadora.

Ñandesy guasu: nossa grande mãe universal, a nossa grande divindade feminina, companheira de *Ñanderuvusu*; ela cuida da roça original, garantindo que a diversidade das plantas e dos seres do mundo possa existir; assim, a vida no mundo é reflexo da vida no mundo da *Ñandesy Guasu*. Para os mais velhos, a nossa vida é devida à nossa grande mãe que cuida para que possamos viver.

Ñandu rokái: literalmente, é o pátio das emas, um lugar que fica na Te'yikue, onde foi realizado grande ritual de canto-reza.

Ñandua: é corpo, modelo de corpo, a capa.

Ñe'ẽ marangatu: palavra sagrada; são formas dos grandes guardiões se pronunciarem, porque eles são a fonte das palavras boas.

Ñe'ẽ oguýo: palavras e pronúncias com duplo significado.

Ñe'ẽ piraguái: palavras e pronúncias ruins, maléficas e não sagradas; estas são formas dos grandes guardiões negativos se pronunciarem, porque eles são a fonte das palavras ruins e destrutivas.

Ñe'ẽ porã/rory: palavras bonitas, perfeitas, belas e felizes.

Ñe'ẽ poty rory: palavras bonitas, poéticas, belas e felizes.

Ñemongeta: conversa, diálogo.

Ñemongo'i: movimento, dança encantadora que tem o efeito de persuasão para ordenar os seres do entorno, estabelecendo ordem/estrutura sem imposição.

Ñevanga: conjunto de canto-reza especial para comunicar-se com os donos das doenças, para que retirem do corpo afetado; são os cantos sagrados de curas.

Ñũ: campo natural, espaço de clareira no meio da floresta, no geral sempre se localiza perto das lagoas e áreas alagadas.

Óga pysy: casa comprida, casa de reza, onde está guardado o conjunto de objetos sagrados, onde ocorrem os ritos tradicionais.

Oguata: andar, caminhar, locomover-se, mover-se.

Ogueroguapy: fazer assentar.

Ogueropyta: fazer ficar com a força, os elementos que estavam em movimento.

Oguerovy'a ojehe: fazer encantar algo em si mesmo.

Ou: está vindo, está chegando, se aproximando.

Oho: ação de mover deixando-o, afastando-se.

Ohovasa: ritual de canto-reza e movimentos dos braços para retirar coisas maléficas do caminho.

Ojeasojavo: é um processo de transformação em outro estado, onde o ser em espírito se transforma em estado biológico, nascimento.

Ojehesa ja'õ: é um ato quando o ser abre os próprios olhos para enxergar.

Ojejavy: pessoas condenadas, que erraram na sua existência, e permaneceram no *teko vai* durante toda a trajetória da sua existência.

Ojejogua: pessoas que foram modeladas por uma forma de ser devido à falta de cuidado, no momento em que estava de passagem para a vida adulta ou no tempo de resguardo depois do parto.

Ojerosýva: pessoas especiais que conduzem a festa/ritual do *jerosy*; no geral é o líder espiritual especialista em roça.

Okarusu: grande pátio, local de uma residência guarani e kaiowá onde se realiza a grande dança e recebe os visitantes; existe a matriz do *okarusu* na casa da nossa grande mãe no patamar espiritual.

Oky puku ára: tempo-espço da chuva demorada.

Omboguyguy: desdobrar as coisas, verificar a fundo, desfazer gradativamente.

Ombohekorã: demonstrar modos de ser para outras pessoas, mostrar os caminhos por onde devem andar no seu modo de ser.

Ombojepota: fazer encantar, fazer acender.

Ombojegua: ação de colorir, pintar, embelezar.

Ombojoja: fazer estar em coesão, harmonia, coletivo, afinado.

Ombopapa: é um ato conclusivo de fazer caracterizar em palavras ou cantos-reza poéticos as características do corpo, do organismo e outros.

Ombopiriri tata: uma ação de fazer com que o fogo de lenha solte as faíscas.

Omboro'y: fazer esfriar corpos ou organismos que estão no estado de temperatura alta, com efeito de fogo.

Omboro'yha: objeto ou meio por onde se pode realizar o processo de fazer esfriar os corpos ou organismos que estão no estado de temperatura alta, com efeito de fogo.

Ombovy'a: uma ação de fazer gostar de algo/pessoas/espíritos em si, de forma intencional.

Omo'ã: fazer ficar no estado oculto, na sombra de algo, invisível.

Omoçhĩchĩ: fazer carícia, elaborar poesias ou cânticos específicos neste processo de carícias.

Oñembo'arava'y: rejuvenescimento intencional, estado de se tornar filho do tempo-espço verdadeiro.

Oñemo'ã: alto ocultamento, autoinvisível.

Oñemongy: quando as árvores grandes emitem chuva de madrugada, chuva localizada na floresta, objetivando a autorrenovação das árvores, autopurificando-se.

Oñotỹ: plantar.

Oikoha: o lugar do vivido em movimento, onde os corpos se movem, marcando a vida.

Osapukái: gritar, sinalizar a localização dentro da floresta através de gritos ecoantes.

Ovela: geada.

Pa'ikuará: sol, filho de *Ñanderuvusu*, a grande divindade Guarani e Kaiowá.

Pahĩ: nome de uma região alagada que fica na Te'yikue, perto da região do Savera.

Parakáu: papagaio; atualmente as pessoas chamam de lorito; é considerado um pássaro sagrado.

Petỹngua: cachimbo utilizado para fazer nebulização nas pessoas enfermas para espantar os donos das doenças que estão no corpo; é feito de barro ou da raiz de uma planta chamada araçá.

Pohã ro'ysã: conjunto de remédios/plantas medicinais encontradas nas áreas alagadas, que tem o efeito de refrescar a doença de efeito de fogo.

Põchito: pequeno poncho peitoral adornado de flores feitas de algodão colorido; as linhas desse poncho eram feitas de algodão natural plantado na aldeia.

Porahéi: canto, conjunto de canto-reza.

Ro'y rape: caminho do frio, caminho dos ventos e chuvas de temperatura baixa, que chega do lado sul da Te'yikue.

Ro'yho: período que marca o início do frio anual, começando a repetição das estações; ano.

Ro'y: frio, geada.

Saruma'ẽ: tipo de pássaro que já não existe mais.

Savera: olhos brilhantes, denominação de uma região que se localiza do lado sudoeste da Te'yikue.

Tajy: pode ser ipê amarelo, branco e roxo; os Guarani e Kaiowá classificam que ainda existem ipê do campo e das florestas altas.

Tape: estrada, caminho já percorrido, já aberto; literalmente, rochas aplainadas pela força dos pés.

Tape guasu: estrada grande, por onde passam grandes veículos dos brancos, que leva diretamente à cidade.

Tape guasu'i: Estrada de largura mediana, por onde passam veículos menores; estradas que ligam as regiões da Te'yikue e são conectadas às estradas grandes.

Tape joaju: Estrada ou caminho onde se encontram ou onde ocorre a continuidade de outro tipo de estrada, encruzilhada.

Tape po'i: Estradas estreitas, trilhas que ligam as famílias guarani e kaiowá, caminhos mutantes.

Tape rendy: Estrada, caminho iluminado, caminhos que levam à morada dos guardiões, ao *yvy kãdire*, na região do sol nascente. Os mais velhos contam que este caminho se encontra a cerca de um metro acima do solo e é invisível, apenas pode ser transitado pelos mortos e pelos grandes rezadores para suas viagens cosmológicas ao mundo dos guardiões.

Techakára: rezador/a que revela, líder espiritual que tem o poder de enxergar os caminhos e o futuro da aldeia, aquele que enxerga o além do nosso mundo; além disso, enxerga através da visão dos seres/corpos.

Teko: modo/jeito de ser, maneira de estar/existir advinda do próprio lugar. Na tese refere-se mais com o modo de ser tradicional guarani e kaiowá.

Teko araguyje: jeito sagrado de ser, modo de ser maduro, perfeito, através do tempo-espço, modo de ser das divindades.

Teko jára: guardião, aquele que cuida e fornece a fonte do nosso modo perfeito de ser, considerado como o nosso irmão/ã mais velho/a.

Teko jeheja: aquele que enxerga o modo de ser.

Teko joavy: modo de ser errático, desarmonia.

Teko joja: modo de estar em coesão, harmonia, no coletivo, afinado entre si ou na relação com outros seres/coisas.

Teko katu/marangatu: estado ou modo de ser sagrado, próximo ou semelhante ao modo de ser dos guardiões.

Teko ñembyasy: modo de ser que está no estado de sofrimento, de dor sentimental/física.

Teko ñemoyrõ: modo de ser / estado de autossufrimento/flagelo, para chamar atenção das pessoas que estão próximas.

Teko pochy: modo de ser no estado de fúria, irado, irritado, bravo, raivoso, enfurecimento constante, estado de discórdia contínua, devorador, hábito dos destruidores.

Teko porã: belo/bom modo de ser.

Teko vai: modo de ser referenciado pelos guardiões maléficis, feio, imoral, violento, destrutivo, oposto ao *teko porã*.

Tekoha: aldeia, lugar da vida, da felicidade, a dimensão da mobilidade dos seres/coisas, onde o modo de ser é desenvolvido.

Tekoha araguyje: aldeia, lugar da vida, da felicidade, que já chegou ao nível elevado da perfeição, devido ao modo perfeito de se viver nela. Essa é a intenção de todas as aldeias. Os mais velhos acreditam que este *tekoha* está localizado na aldeia dos guardiões, mas busca se materializar no mundo terreno, para se tornar uma aldeia sagrada.

Tekohague ou **tekuakue:** aldeia/lugar onde foi morada, onde foi vivida, uma tapera.

Tekove renda: lugar da vida, biosfera.

Tekoyma: modo de ser antigo/dos antepassados, que tem as marcas das divindades, tempos-espços primeiros, modo de ser que foi vivido quando o próprio tempo-espço foi criado, a matriz do tempo-espço.

Temitỹ ára: dia, tempo-espço do plantio.

Tembeta: vareta feita da seiva leitosa de uma árvore chamada *tembetavy*, endurecida e colocada dentro de uma pequena taquara; usada para colocar dentro dos lábios perfurados dos meninos. Esses meninos, que passam por este ritual chamado *Kunumi pepy*, são considerados puros e perfeitos, na visão dos guardões.

Tendota: condutor, aquele que toma a iniciativa de conduzir, estar sempre na posição de dianteira em relação aos demais.

Te'yikue: lugar onde foi aldeia, moradia; atualmente é denominada assim a reserva indígena Caarapó.

Tuty kuéra: os tios.

Teju: lagartixa que transita na aldeia nas épocas de calor, os maiores (lagartos) servem de alimento para os mais velhos.

Verávy: termo ritualístico para se referir aos grandes relâmpagos.

Vy'aha: lugar, corpos, organismos, seres que tornam os outros felizes, que referenciam o próprio encanto. O *Jekoha* (sustentador), por exemplo, é considerado como *vy'aha*; através desse *vy'aha* mantém fixo o *tekoha* temporário.

Vy'are'y: infelicidade.

Y: água, a parte líquida do *tekoha*.

Yma: antigo, antepassados, os momentos primeiros.

Y vygyuy pegua: águas subterrâneas, água que fica dentro da terra.

Ypóra: seres, coisas que moram na água.

Ypy: origem, ancestral, matriz, seres/coisas originais/primordiais que geram outros.

Yrupatĩngue: cama da água branca, lagoa nativa, grandes águas paradas.

Yrysã: fechadura da grande fonte da água universal; na tese, a chave é a própria canoa do guardião da água, que está encalhada tampando o buraco da água; assim torna o mundo equilibrado. *Yrysa* fica na região do pôr do sol.

Yryvu ypy: principio/origem/ancestral do urubu.

Yryvukua: buraco do urubu, uma das regiões da aldeia Te'yikue.

Yso: lagarto

Ysyry: água que escorre, rio.

Ysyry rape; caminho do rio.

Yvarusu: grande céu, totalidade do cosmos/tekoha.

Yvy: terra, solo, a parte sólida do *tekoha*.

Yvy kãndire: a terra dos guardiões, terra iluminada e da imortalidade, morada do *Ñanderuvusu*, onde está a grande roça original de *Ñandesy guasu*.

Yvy ápe: crosta terrestre, camada mais exposta da terra.

Yvy ombojegua: ação de embelezar, colorir a terra.

Yvy ra'anga: batismo da terra.

Yvy rembyre: resto da terra, irmão desta terra que vivemos; são pequenas terras que Ñanderuvusu criou no trajeto da sua viagem para pôr os seus pés em sua viagem original. Esta terra é conhecida, pelos não indígenas, como Grande e Pequena Nuvem de Magalhães.

Yvyra: árvore, braço da terra.

Yvyra marangatu: árvore sagrada, conjunto de bastão sagrado (altar) feito da árvore angelim, que fica defronte e dentro da casa de reza, como a materialização dos guardiões.

Yvyra piriri: os mais antigos consideram o nome desta árvore em Português como Guarita, uma espécie de árvore que, quando queima, sua lenha emite muita faísca, daí deriva o seu nome.

Yvyra'ija: auxiliar, aprendiz do rezador.

Yvyrasáva: viajante da/pela terra, os guardiões viajantes.

Yvytu: vento, suspiro da terra, a parte gasosa do *tekoha*.

Yvytu ára: dia, tempo-espaço do vento/suspiro da terra.

Yvytu hatã rape: caminho do vento/suspiro forte da terra.

Ynambu kokuere: perdis que fica assobiando no final do dia e também à noite, onde a floresta está sendo recuperada do cultivo de roça tradicional; daí deriva este nome, *ynambu kokuere*.